

**LA IN-CORPORACIÓN DE LA LITERATURA EN LA FENOMENOLOGÍA
TEMPRANA DE MERLEAU-PONTY (1945-1951)**



ALUMNO

Tomás Epifani

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Martín Buceta

JURADO

Dr. Francisco Diez Fischer y Dr. Maximiliano Cladakis

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Licenciatura en Filosofía

Escuela de Humanidades

Universidad Nacional de San Martín

2025

A Martín Buceta por la paciencia
y a la Universidad Nacional de San Martín
por la experiencia.

Índice	3
Nota de estilo	4
Introducción general	5
Capítulo 1: La fenomenología de Husserl	12
1.1 Introducción	12
1.2 El método fenomenológico	16
1.2.1 Escepticismo fenomenológico	16
1.2.2 Correlacionismo extremo	20
1.2.3 La expresión del fenómeno	23
1.3 Conclusión	25
Capítulo 2: La fenomenología de Merleau-Ponty	27
2.1 Introducción	27
2.2 La fenomenología de la percepción	38
2.2.1 La inserción del cuerpo-propio	38
2.2.2 La sensación como plataforma fenomenológica de la percepción	46
2.2.3 La bivalencia indeterminada de la motricidad corporal	51
2.2.4 En el horizonte y su perspectiva	56
2.3 Conclusión	59
Capítulo 3: Literatura y fenomenología en Merleau-Ponty	61
3.1 Introducción	61
3.2 Cuerpo propio y palabra viva	63
3.2.1 Palabra enferma, palabra sana.	63
3.2.2 La función del cuerpo en el amor	76
3.2.3 La función del cuerpo en la memoria	80
3.3 Conclusión	84
4.1 Conclusión general	85
Bibliografía primaria	90
Bibliografía secundaria	91

Nota de estilo

Elegimos por convención citar títulos de obras en cursiva para enfatizar la mención. Los artículos o capítulos de un texto serán mencionados entre comillas francesas o angulares. Si no contamos con la versión de la obra en castellano, así como de conferencias, seminarios, revistas, institutos, etc., los títulos en lengua original aparecerán al pie de página con el símbolo «*». Una vez citada la primera traducción, damos por sentado que será siempre la misma, a menos que especifiquemos otro uso. Asimismo, reservamos las comillas altas «“”» para las citas de un texto que contengan en su interior una cita secundaria, por ejemplo, cuando citemos a Merleau-Ponty citando a Husserl. No ofreceremos una traducción de los títulos de obras en nuestras notas al pie de página que no tengan traducción al castellano oficialmente.

En el caso de bibliografía primaria del autor, si citamos el texto en castellano y la obra de la cual citamos figura en castellano, i.e. *Sentido y Sinsentido*, será conforme a esa misma edición catalogada en la bibliografía que trabajaremos a lo largo de toda la obra, a saber, Ediciones Península, traducido por Fernando Montero. Si la obra figura citada en la lengua original, i.e. *Phénoménologie de la perception* entonces hará referencia, como es evidente, a la obra original, de *Éditions Gallimard* y la traducción será de nuestra mano. Existe sólo una excepción a esta regla, a saber, la traducción de Benito Arias García del «Prólogo» a la *Fenomenología de la Percepción* cuya traducción, creemos, mejora la comprensión del contenido.

«No es al objeto físico a lo que el cuerpo se compara, sino más bien a la obra de arte» (Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 176).

Introducción general

Que el cuerpo se compare a la obra arte habla menos de su claridad que de su ambigüedad. Por esta dificultad, el comentario a continuación estará centrado únicamente en el nexo entre un tipo peculiar de cuerpo, el cuerpo de la fenomenología, y un tipo peculiar de obra de arte, la literatura. El correlato corpóreo-literario en la obra de Merleau-Ponty ha merecido cierto renombre recientemente en el canon de la fenomenología francesa; en particular, gracias a una serie de estudios especializados e inéditos del autor que han sido publicados nada más que lo largo de hace algunas pocas décadas. El lector interesado en la obra de Merleau-Ponty intuye inmediatamente el valor primordial de la obra de arte pictórica de acuerdo con la idea de lo que podríamos nombrar técnicamente «expresión creadora» o, en palabras del propio autor, el hecho de que «la expresión es en todas partes creadora y lo expresado le siempre inseparable».¹ Este conocido epítome merleau-pontiano refiere, en general, al empeño ejemplarmente consolidado por hacer de la pintura la expresión (*re*)semantizadora del mundo por excelencia. En efecto, un dictamen inicial de la obra citada permite entrever enseguida un testimonio de dicho privilegio. El dictamen expresa la siguiente fórmula de acuerdo con la que, para nuestro autor, «La verdadera filosofía consiste en aprender a ver el mundo de nuevo...».² Desde este decisivo estudio que le mereció el título *Docteur ès lettres* por la Universidad de Paris en 1945 hasta su temprana muerte en 1961, Merleau-Ponty jamás interrumpió la persecución teórica de la pregunta por el sentido fenomenológico de la visión, «¿qué significa ver?», cuya consolidación programática la encuentra *El Ojo y el Espíritu* de 1960. Empero, hace por lo menos dos décadas, como mencionamos más arriba, gracias a una serie de trabajos especializados y cursos inéditos publicados del autor, se estableció un nuevo consenso entre los comentaristas de la tradición de estudios merleau-pontianos, una premisa sin la dicha obra permanecería absolutamente desmembrada, a saber, la reciprocidad inmanente entre la literatura y la fenomenología. Así, pues, la inclinación canónica de la obra al campo literario le concedería a la cita anteriormente referida la posibilidad de desplegarse naturalmente, es decir, que «La verdadera filosofía consiste en aprender a ver el mundo de nuevo, y en este

¹ Merleau-Ponty, M. «El Cogito» en *Phénoménologie de la perception*, Gallimard: Paris, 1945, p. 488.

² *Ibid.*, p. 480.

sentido narrar una historia puede significar el mundo con tanta “profundidad” como un tratado de filosofía».³

El siguiente trabajo se inscribe en esta dimensión literaria de la obra de Merleau-Ponty. Aborda la problemática de la reciprocidad teórica entre la fenomenología y la literatura, y su objetivo tético fundamental está limitado únicamente a evidenciar los incipientes tratamientos de obras literarias en el período temprano del autor. Es decir ¿por qué incluye y cómo emplea la literatura en las indagaciones tempranas de su teoría fenomenológica? Qué tipo de relación o diferencias «técnicas» se inscriben en la filosofía y la literatura de acuerdo a los distintos géneros literarios es una discusión que, por su densidad y temática, no encontrará respuesta en este comentario. No obstante, este estudio intentará acercarse directamente a la pregunta «¿qué es la fenomenología?» y tangencialmente a la pregunta «¿qué es la literatura?», pues, de lo contrario no podría hablarse de ninguna «incorporación» de la literatura a la fenomenología como mienta el título. La aproximación a todas las preguntas del estudio, directa o indirectamente, operan con la misma metodología a lo largo de todo el texto: el método fenomenológico, esto es, la descripción sistemática de un fenómeno que parte desconectada de las certezas de las ciencias naturales. El abordaje de la pregunta, por ejemplo, por la literatura desde esta metodología resulta, sin embargo, casi tan ambiguo como el de horizonte filosófico hacia el que se direcciona la fenomenología de Merleau-Ponty. En primera instancia, la pregunta por el género literario encontraría, entonces, una respuesta sobre la base de lo que un autor mienta respecto de qué es la literatura, el ejercicio fenomenológico de ir al autor mismo. De ahí que la descripción siempre involucre una óptica, una clave de lectura que supondría posteriormente la inclusión al canon. Por lo general, la literatura está asociada a la producción de una obra escrita a partir de la imaginación. De hecho, con frecuencia, encontramos definiciones de la literatura que priorizan y contraponen lo ficcional frente a lo real. Empero, el carácter milagroso de la literatura reside en haber forjada, precisamente, la dificultad para discernir entre realidad y ficción. No sólo porque desde la realidad, el hecho mismo de que esta lectura, claro está, podría contribuir a un carácter específico de literatura que consistiría en una reproducción descriptiva sino, además, porque, inversamente, la literatura según sea la forma en la que se presente ha revelado muchas veces significaciones tanto más propias de una realidad que de ella misma como género literario.⁴ Así, la literatura, como sostiene Eagleton, supondría un acercamiento distinto del dualismo realidad-ficción.

³ *Ídem.*

⁴ Cfr. Said, E. W. *Orientalism*, London: Penguin Classic 2003.

«Quizá haga falta un enfoque totalmente diferente. Quizá haya que definir la literatura no con base en su carácter novelístico o “imaginario” sino en su empleo característico de la lengua. De acuerdo con esta teoría, la literatura consiste en una forma de escribir, según palabras textuales del crítico ruso Roman Jakobson, en la cual “se violenta organizadamente el lenguaje ordinario”».⁵

Esta definición que Eagleton retoma de la lingüística estructuralista de Jakobson resulta paradigmática para la obra de Merleau-Ponty cuanto que el objetivo fundante de su fenomenología del cuerpo siembra sus frutos, precisamente, en el análisis teórico del lenguaje ordinario violentado, llámese *palabra hablante*. De este término se desprende, en rigor, una de nuestras hipótesis rectoras, sino la principal: de acuerdo con la certeza de que «el análisis de la palabra y de la expresión nos hace reconocer la naturaleza enigmática del cuerpo propio»⁶, el estudio semántico-fenomenológico de Merleau-Ponty exige y privilegia el análisis de la obra literaria.

Retomando lo dicho, mencionamos (a) el objetivo del trabajo: evidenciar los incipientes tratamientos de obras literarias en el período temprano del autor; (b) la metodología de la investigación: la descripción sistemática de la obra temprana —y cierta literatura— que parte desconectada de las certezas de las ciencias naturales; y (c) la hipótesis a alcanzar: la necesidad de la obra literaria para la aprehensión adecuada de la fenomenología temprana. Para ello dividimos el trabajo en dos partes. La primera parte se ordena según la siguiente división: *Capítulo 1: La fenomenología de Husserl* y *Capítulo 2: La fenomenología de Merleau-Ponty*, por un lado, y la segunda parte compuesto por el *Capítulo 3: Literatura y fenomenología en Merleau-Ponty*.

El *Capítulo 1* resulta de una obvia influencia de Edmund Husserl a quien le debe, nuestro autor, sus numerosas ideas rumeadas. Si acordáramos una pregunta rectora que marca el paso de la obra merleau-pontiana, esta sería, «¿cómo es posible capturar el sentido mudo que hemos experimentado?». Allí, resuena, como es evidente, una pregunta precedente con la que indiscutiblemente Husserl renovó y orientó la filosofía occidental del siglo XX: «¿cuáles son las condiciones de posibilidad de todo sentido?». En consecuencia, detallaremos, según nuestro orden programático, la obra del padre de la fenomenología de conformidad con el único objetivo de desandar una plataforma sistemática que servirá para los capítulos siguientes. Para ello, nos detendremos en cuatro puntos cardinales: (a) la *epoché* o la desconexión de las

⁵ Eagleton, T. «Introducción: ¿Qué es la literatura?» en *Introducción a la teoría literaria*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, trad. José Esteban Calderón, p. 1223/02/2025 23:45:00

⁶ Merleau-Ponty, M. «El cuerpo como palabra y expresión» en *Fenomenología de la Percepción*, 1957, trad. Emilio Uranga, p. 271.

ciencias naturales; (b) el correlato noético-noemático de la conciencia intencionada; (c) el escorzo perceptivo de la vivencia; y (d) la expresión simbólica de la aprehensión adecuada de una intuición inmediata.

El *Capítulo 2* está dedicado estrictamente a los aportes fenomenológicos de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Referimos a numerosas dificultades de la obra que resultarán decisivas para la segunda parte de nuestro comentario. En *2.1 Introducción*, por un lado, atendemos el giro gestáltico-fenomenológico de *La estructura del comportamiento* a la *Fenomenología de la percepción* y, por otro lado, el criterio de segmentación de la obra del autor. En *2.2.1 La inserción del cuerpo-propio* presentaremos detalles, relaciones y extensiones que aporta Merleau-Ponty a la fenomenología temprana de Francia según una fenomenología encarnada y del cuerpo, y el horizonte anónimo de la percepción irreflexiva. Inmediatamente la sección *2.2.2 La sensación como plataforma fenomenológica de la percepción* enfrentará las discusiones del autor con el mecanicismo y el psicologismo entorno al aparato senso-motor de las que resulta la unidad no-cartesiana según el término perceptivo forma-figura de la psicología *Gestalt*. En *2.2.3 La bivalencia indeterminada de la motricidad corporal* estudiaremos la unidad del cuerpo en el espacio en términos fenomenológicos de conformidad con el concepto de *esquema corporal* [*schéma corporel*] y las sensaciones dobles del cuerpo que encarnan una ambigüedad positiva. Finalmente, *2.2.4 En el horizonte y su perspectiva* detallaremos unas de las estructuras que rigen las ideas de objeto-horizonte, situación y habitar.

La segunda parte de la obra se reparte en un sólo capítulo, a saber, *Capítulo 3: Literatura y fenomenología en Merleau-Ponty* de tres secciones distintas. *3.2.1 Palabra enferma, palabra sana* desgrana las implicaciones semánticas y ontológicas de la alquimia en la *palabra hablante* [*parole parlante*] y su correlato en el cuerpo como *significación gesticulante* [*signification gesticullante*]. Asimismo, describiremos las características de cada concepto como resemantizadores de la experiencia y la presunta revelación a contrapelo en la obra de Cassirer. Seguidamente, en *3.2.2 La función del cuerpo en el amor*, nos volcaremos en el comentario de nuestro autor acerca de la novela de Simone de Beauvoir, *La invitada*, en el que se inscribe un estudio menor de la libertad y la moral en el *ménege à trois*. De esto se seguirá una descripción de la adecuación indiscernible entre el obrar y el pensar que abre la posibilidad de un redireccionamiento de la metafísica clásica al mundo encarnado de las pasiones. Finalmente, en *3.2.3 La función del cuerpo en la memoria*, nos detendremos en la idea husserliana que toma Merleau-Ponty de la conciencia primaria en la memoria para pasar a describirlo como un dispositivo dialéctico que otorgaría cierta descripción adecuada de nuestra experiencia. Repasaremos los reducidos pasajes que nuestro autor estudia entorno a Proust para estos años

de acuerdo con la idea de que la rememoración resulta un *hacer ver* la percepción irreflexiva de las vivencias.

Nos detendremos, antes de avanzar con la investigación propiamente dicha, en un término que aparece ya imperiosamente en el título mismo de nuestro comentario según dos de sus acepciones: «in-corporación». La primera definición mienta (a) «la incorporación programática». Evidentemente, nos referimos al sentido ordinario de la palabra, el hecho mismo de que Merleau-Ponty comienza a refinar la marca de su proyecto filosófico con una nueva incorporación al aparato bibliográfico, la literatura francesa del siglo XIX y XX. Las referencias finales en el «Prólogo» a la *Fenomenología de la percepción* de 1945 dan cuenta, en primera instancia, de una serie de autores literarios que *La estructura del comportamiento* de 1938 está lejos de evidenciar. El estudio fenomenológico de la percepción ofrece comentarios, ejemplos o tratamientos de obras literarias en casi todos los capítulos de la obra dejando entrever una inclinación teórica ensanchada. Aparecen sugeridas, además de referencias literarias, emblemas de una incipiente teoría pictórica lo que evidenciaría, sin escrúpulos, una relación temprana con la fenomenología del arte. Según esta ampliación bibliográfica sugerimos, como detallaremos en la sección 2.1 *Introducción del Capítulo 2: La fenomenología de Merleau-Ponty*, una división cuaternaria de la obra del autor de acuerdo con el siguiente orden: (a) *Gestáltico-fenomenológico* 1933-1945; (b) *Transitivo* 1945-1951; (c) *Fenomenológico-expresivo* 1951-1955; (d) *Estético-ontológico* 1955-1961, orden que transversalmente estuvo siempre acompañado de un trabajo políticamente filosófico. Encontramos hoy escasa bibliografía secundaria que haya trabajado este período del que poco se ha dicho de acuerdo a su carácter de transición. En rigor, los especialistas de los estudios literarios merleau-pontianos atienden con mucha más rigurosidad al tercer período del autor: 1951-1955. Obras tales como *Parole et subjectivité* (2010) de Stefan Kristensen, *Pour une littérature-pensée* (2012) de Benedetta Zaccarello, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Language* (2019) de Dimitris Apostolopoulos, *Merleau-Ponty lector de Proust* (2019) de Martín Buceta, *Merleau-Ponty's Poetic World* (2020) de Mauro Carbone, Emanuel Saint-Aubert y Galen A. Johnson, *L'Écriture sensible. Proust et Merleau-Ponty* (2021) de Franck Robert, *Mer verkligen än verkligheten: Fenomenologi och poetik hos Merleau-Ponty, Proust och Stendhal* (2024) de Lovisa Andén establecen un conceso entorno a la obra del autor de acuerdo con el cual, a partir de la década del 50', Merleau-Ponty confiere una fenomenología de la expresión e incluso el inicio de una teoría general de estética. De tal modo que se desprendería eventualmente una potencial teoría literaria francesa, hasta el momento, insuficientemente discutida con el surrealismo de Malraux, Gide y Breton; con la crítica literaria existencialista

de J-P Sartre y De Beauvoir: *Littérature engagée*; con la «anti-novela» de Simon, Robbe-Grillet y Sarruate: *Nouveau roman*; con la semiótica estructuralista de Barthes y J-P Richard: *Nouveau critique*; o con el programa experimental de Queneau y Le Lionnais: *Ouvroir de littérature potentielle*.

De acuerdo con nuestro período trabajado, Emmanuel Saint-Aubert es uno de los pocos especialistas en Merleau-Ponty que ha diagramado y problematizado este mismo período en un ensayo del 2001 titulado *Del vínculo entre los Seres y los elementos del ser. Merleau-Ponty en el giro de los años 1945-1951*. Nuestra investigación no discute en particular con tal texto, sino que lo complementa. Haremos, por ello, especial hincapié en textos y artículos secundarios que se inscriben en discusiones académicas del corriente siglo con algunas excepciones. Para el primer capítulo sobre la fenomenología husserliana atenderemos los textos primarios del autor correspondientes a los tomos de Husserliana I, III, VI, XIII y XVIII que figuran en nuestro apartado bibliográfico. Los comentarios sobre Husserl y la fenomenología en general se apoyan fundamentalmente en los textos de Dan Zahavi y Bernhard Waldenfels. El resto del trabajo estará timoneado por obras y comentarios de y sobre Merleau-Ponty, así como en el tercer capítulo, finalmente, referiremos a De Beauvoir y Proust con ciertos apoyos excepcionales en poetas y escritores para reafirmar el contenido de la explicación. La bibliografía merleau-pontiana estrictamente discutida estará encabezada por *Fenomenología de la percepción y Sentido y Sinsentido*. Otras obras del autor ocupan un lugar menor en nuestro comentario de acuerdo a un uso exclusivamente referencial: *La prosa del mundo* (1951), *Signos* (1951-1960), *El ojo y el Espíritu* y los cursos impartidos en el Colegio de Francia entre 1952-1955. La lista de los textos secundarios de los exégetas que trabajamos en nuestro comentario es extensa. Mencionaremos tal sólo a Martín Buceta, Emmanuel Alloa, y Mauro Carbone con quienes discutiremos estrictamente los conceptos del autor directa o indirectamente durante toda nuestra presentación.

Ahora bien, la segunda acepción de la palabra refiere a (b) «la in-corporación fenomenológica» que versa estrictamente, si se quiere, en un tipo de alquimia lingüística en virtud de la cual ciertas novelas proporcionan la misma aspiración fenomenológica de Merleau-Ponty: la encarnación de la vivencia. La mutación del objeto literario de segundo grado al cuerpo de referencias primarias de una teoría que, inmediatamente posterior al enfoque fenomenológico más estricto, atiende a la literatura francesa, no sólo de acuerdo a un uso estético, sino, más aún, según el régimen ontológico del primado en la expresión literaria. En definitiva, conforme a una permeabilidad entre la ficción y la realidad o, en términos husserlianos, entre la fantasía y la percepción. Este conjuro quimérico de la in-corporación de

la literatura —en el sentido de dotarle fundación ontológica a la experiencia de los personajes de una gran prosa— parte de la tradición fenomenológica misma. La formación del concepto recoge sus raíces de los estudios husserlianos respecto a la tensión entre cuerpo físico [*Körper*], situado espacio-temporalmente como una cosa, y el cuerpo vivido [*Leib*], el soporte de nuestras vivencias. La discusión alrededor de la relación entre *Leib* y *Körper* —si en definitiva podríamos estrictamente hablar de una relación en términos fenomenológicos— constituye una larga discusión conforme a las tensiones de la obra propiamente de Husserl y las traducciones y mutaciones posteriores de los términos a lo largo de la tradición fenomenológica. Resulta insoslayable, sin embargo, mencionar que el nervio filosófico de Merleau-Ponty parte de tal discusión de cuya traducción, tratamiento y respectiva transformación introduce la idea de *cuerpo propio* [*le corps-propio*] y la mutación al tejido ampliado de la *carne* [*chair*]. El cuerpo propio recibe, además, distintas denominaciones que el autor ofrece y que tiene como objetivo principal aproximarse a una descripción de la intersubjetividad del cuerpo o intercorporalidad. La premisa de Merleau-Ponty parte de esta incrustación de nuestro cuerpo en una situación sin la cual sería imposible vivenciar el mundo en el curso de nuestra experiencia como lo sería para una literatura que estuviera previamente destinada a las ideas sin rostro de una tesis descarnada.

«Uno no puede prescindir de un método para emprender la búsqueda de la verdad»
(Descartes, R., *Reglas para dirección del espíritu*, p. 371)

Capítulo 1: La fenomenología de Husserl

1.1 Introducción

La fenomenología refundó la filosofía del siglo XX. Moneda corriente en el comercio de espíritus contemporáneos, numerosas disciplinas se han valido de ella para replegar su sentido y dirección. La evidencia empírica lo comprueba. Actualmente, además del campo fenoménico cada vez más amplio que la diversidad de los estrictamente designados fenomenólogos engrosa, existen numerosas ciencias bien definidas que reconfiguran permanentemente sus márgenes, y edifican sustancialmente el arsenal de su irrefrenable conquista.⁷ Parecería que sus variaciones exceden su propio alcance. La multiplicidad de definiciones que Husserl esbozó para el concepto o, mejor dicho, para el *movimiento* son el antecedente problemático de sus bifurcaciones posteriores. «La fenomenología, sostiene Ricœur, consiste en buena parte en una historia de herejías husserlianas. La arquitectura que señala la obra del maestro ha contribuido a que no se diera una ortodoxia husserliana».⁸ El camino que el maestro ha esbozado en sus aproximadamente 50.000 páginas escritas entre cartas, manuscritos y libros publicados es voluminoso, pero ante todo apabullantemente heterogéneo. Y por ello, no quisiéramos dejar de advertir que lo detallado a continuación conforma un comentario menor, pero no por eso menos cuidadoso, sobre la fenomenología de Husserl con el único propósito de desentrañar, en los capítulos siguientes, la obra merleau-pontiana, más no la husserliana. (a) Siendo el

⁷ Desde sus inicios hasta nuestra actualidad, la fenomenología ha contribuido a profundizar el desarrollo y estudio de un amplio abanico de disciplinas. Centenares de artículos académicos, manuales, introducciones, conferencias, seminarios continúan produciendo conocimiento en pro de su nombre. Importantes autores que canónicamente no forman parte de la cartilla del programa de la fenomenología filosófica son, por nombrar algunos, Eugene Minkowski, Clifford Geertz, Roman Ingarden, Alfred Schütz, Ludwig Binswanger, Francisco Varela, Patrick Aidan Heelan, entre muchos otros más. La contribución husserliana es inconmensurable. La fenomenología ha motivado el florecimiento por del amor por el conocimiento, por el saber, durante siglo XX y el prematuro siglo XXI ofreciendo «innovadores análisis de tópicos como intencionalidad, percepción, corporalidad, emociones, auto-consciencia, intersubjetividad, temporalidad, historicidad, y verdad. [...] Presentando una empresa detallada de la existencia humana, donde el sujeto es entendido como un ser encarnado, social y culturalmente siendo-en-el-mundo, la fenomenología ha suministrado entradas cruciales a todo un rango de disciplinas empíricas, incluyendo la psiquiatría, sociología, psicología, estudios literarios, antropología y arquitectura» en Zahavi, D. (2019). «Introduction» en *Phenomenology: The basics*, UK: Routledge, pp. 1-2.

⁸ La cita original francesa, a saber, «*La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes. La structure de l'œuvre du maître impliquait qu'il n'y eût pas d'orthodoxie husserlienne*» pertenece a Ricœur en *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 156, la tomamos directamente traducida de Waldenfels, B. (1997). «Prólogo» en *De Husserl a Derrida*, Barcelona: Paidós, trad. Wolfgang Wegscheider, pp. 12-13.

conocimiento, cualquiera fuera su raigambre, una concatenación, motivación y variación del pensamiento en el tránsito irrefrenable de la historia; y (b) puesto que el personaje principal en esta obra, Merleau-Ponty, forma parte de la primera generación de herejías husserlianas francesas junto a Sartre, De Beauvoir, Levinas y Ricœur de acuerdo a la difusión de las obras de Husserl que estos autores aportaron; (c) por lo tanto, estamos obligados a revisar la obra del precursor en una proporción, al menos, suficiente, en virtud de la cual quede posteriormente saldada la base fenomenológica con la que partiremos el desarrollo de nuestro autor. Suficiente en relación a la obra de Merleau-Ponty, pues, de hecho, como sostiene Zahavi,

«La producción de Husserl fue enorme, por lo que es poco probable que una sola persona haya leído todo lo que escribió. Este hecho no sólo hace que la investigación sobre Husserl sea un asunto relativamente abierto —nunca se sabe si de repente aparecerá un manuscrito que socave la interpretación propia—, sino que también complica el intento de escribir una exposición sistemática exhaustiva de su filosofía».⁹

Así como también dependerá en gran medida desde dónde y en qué momento se lea la obra de Husserl. No sólo por la propia extensión de su obra, sino, además, porque en términos estrictos, la descripción de la fenomenología a partir la fenomenología misma es siempre, en cada caso, excepcional. La forma en la que esta disciplina describe los fenómenos contiene un sentido específico, único, singular, que está referido a nuestra vivencia, nuestra aventura, en correlación con un tiempo, un espacio y, por ende, referido a un situarse histórico que es indivisible de su descripción. El reino del que todo fenómeno participa y sin el cual no habría descripción posible es el reino indeterminado del *yo*. Así, en efecto, lo precisa Husserl en sus lecciones de 1910-1911:

«“Yo” significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno “yo” significa la persona completamente indeterminada con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, sentimientos, deseos, voliciones, que tiene sus estados, ejecuta sus actos y, además tiene sus disposiciones, predisposiciones innatas, capacidades y habilidades adquiridas».¹⁰

Esto significa que, no sólo cada forma de vivir amalgama una serie de encadenamientos históricos que son únicamente vividos por cada uno de nosotros, lo *proprium*, sino que además cada descripción del telar vivencial está referido siempre a un fenómeno de esa inconmensurable red. Parecería, es el fracaso de *Pierre Menard* al que la fenomenología está

⁹ Zahavi, D. «Introduction», *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, p. 3.

¹⁰ Husserl, E. «§1. El yo en la actitud natural» en *Problemas fundamentales de la fenomenología* [PFF], Madrid: Alianza, 2020, trad. César Moreno y Javier San Martín, p. 78.

condenada. Recordemos un momento la empresa de este simbolista. Según nos revela el narrador —amigo cercano de Menard—, el objetivo principal del poeta consistió en la reconstrucción exacta de la novela de caballería *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes. «Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes». Menard, obsesionado por reconstruir la obra de Cervantes, intenta re-escenificar su contexto histórico en el que se situaba —principios del siglo XX— *para obtener y ser capturado por* la misma experiencia que había experimentado Cervantes en el siglo XVII: «Conocer bien el español [del siglo XVII], recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años 1602 y 1918, *ser* Miguel de Cervantes». Menard conocía perfectamente la dificultad a la que se enfrentaba. En una de las cartas le confiesa al narrador que sólo le bastaría ser inmortal para llevar la tarea a cabo. Finalmente, el autor oriundo de Nimes logra producir unas páginas, sin éxito, idénticamente distintas. No contenía «gitanerías ni conquistadores ni místicos ni Felipe Segundo ni autos de fe» y, sin embargo, resultó un texto mucho más rico o, lo que es igual para el narrador, ambiguo. Acorde a un estilo arcaico —el castellano del *Quijote* no era en el siglo XVII arcaizante, sino venidero, una lengua novedosa—, y una nueva indagación de la historia como idea, no como hecho, pues «la verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió»¹¹, Menard alcanza finalmente escribir *El Quijote* en métrica y grafía idéntica, y, sin embargo, semánticamente distinto. ¿Qué fue lo que llevó al narrador a concebir tal juicio? El mudable, irreversible e indomable paso del tiempo que separa a Menard de Cervantes condenan la labor del simbolista francés al fracaso. El sentido de la obra es instituido por el tiempo; en el siglo XX, el español consigue una nueva estandarización gramática y léxica, las palabras cobran un sentido específico, especialmente desde las reformas ortográficas de 1815 en adelante; la secularización de la fe católica disuelve el culto cristiano y legitima la pluralidad de sistemas explicativos; la caballería es reemplazada por tanques y vehículos menores preparados para los conflictos bélicos; pero, ante todo, los treientos años que separan un autor de otro son inevitablemente inscriptos en la sedimentación del contenido semántico del correr mismo de la historia. La conjunción histórica y la aventura singular hacen imposible la empresa de Menard. Viéndose cada uno acorralado por la propia situación espacio-temporal, se constituye en ambos trabajos literarios un lenguaje puro distinto, semánticamente determinados por las contingencias históricas de los dos autores que son

¹¹ Borges, J.L. «Pierre Menard autor del Quijote» en *Obras Completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989, pp. 446-449.

también personajes históricos y literarios. Así, pues, podríamos describir, por ejemplo, nuestra inmediata autopercepción temporal con siluetas poshoméricas y dar con un sentido expresado según «cada silencioso castigo que Cronos ejecuta sobre nuestros pasos»; o violentando la lengua heideggerianamente con terminología ajustada para describirla como «la insustituible facticidad temporalizante de mi yoidad apropiadora»; o simplemente batir con ímpetu junto a Virgilio la locución *tempus fugit*; etc. Lo que queremos con esto decir es que hay en cada una de estas expresiones una situación y un sentido que la fenomenología precisa adecuar. No son estilos, sino el trabajo de otorgarle sentido, dirección, horizonte, perspectiva, a la descripción de una vivencia inmediatamente intuita.

Esto produce una dificultad eminente en la tarea de la fenomenología. Si en cada incontable abanico de experiencias inmediatamente intuitas van de suyo distintas variaciones de expresiones, entonces expresar la dación fenoménica del mundo es una tarea tan insoportable como misteriosa; o, en palabras de nuestro autor, «La expresión de lo que existe es una tarea infinita».¹² De antiguo a la era de los dioses caídos, la expresión de la experiencia fue, es y será ilimitada. Aludimos, para enfatizar, a los famosos fragmentos 12, 49a y 91 de Heráclito:

«No es posible entrar (*εμβηῖναι*) dos veces en el mismo río (*τῷ αὐτῷ ποταμῷ*) (fr. 91); Sobre quienes entran (*εμβαίνουσιν*) en los mismos ríos (*ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν*) fluyen aguas diferentes y diferentes; y las almas se exhalan de las cosas húmedas (fr. 12); En los mismos ríos (*ποταμοῖζ τοιζ αὐτοιζ*) entramos (*εμβαίνομεν*) y no entramos; existimos y no existimos (*εἴμεν τε καί οὐκ εἴμεν*) (fr. 49a)».¹³

Cada irrefrenable instante que acontece en nuestra vida mueve, cambia, distorsiona, agita, deforma, tuerce, derrumba la forma del mundo que inmediatamente procuramos describir. ¿Qué no sucede en un minuto del mundo? Ya sea por medio de la fenomenología, poesía, novela o pintura, habrá siempre, en la naturaleza, una expresión por descifrar de telar vivencial que la experiencia nos ofrece. La fenomenología es, entonces, «como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita, y justo en cuanto siga fiel a su intención no sabrá nunca adónde va».¹⁴ Se comprende así, en general, pues ella no ofrece un conocimiento *sobre* el mundo, sino *en y con* el mundo. Mundo dentro del que comienza el conocimiento, para decirlo con Kant, desde la

¹² Merleau-Ponty, M. «La duda de Cézanne» en *Sentido y Sensentido* [SS], Barcelona: Península, 1977, trad. Narcís Comadira, p. 42.

¹³ Cordero, N. «Los fragmentos sobre el río: el inexistente “todo fluye”» en *Heráclito: Uno es todo, todo es uno*, Buenos Aires: Colihue, 2018, p. 127. [La numeración de los fragmentos pertenece a la edición estandarizada por Diels y Kranz].

¹⁴ Merleau-Ponty, M. «Prólogo» en *Fenomenología de la percepción*, presentación, traducción y apéndice por Benito Arias García, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. IX, 2004, p. 202

experiencia con él y el espectáculo de sus objetos.¹⁵ Pero, además, en particular, porque siempre habrá una muralla de precomprensiones programadas por la actitud natural a derribar. Este ilimitado y ensordecedor territorio del campo fenoménico es el que llevó a inferir, al menos, una concepción general sobre la que esta disciplina se inclina y con la que, creemos, acuerdan quienes timonean la laboriosa tarea de *practicar* la fenomenología, a saber, que «La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad (*Möglichkeit*)».¹⁶ Esto significa que el abuso de su alcance es fruto de su naturaleza. Cada fenómeno de nuestra vida, de nuestra experiencia pura, envuelve una serie interminable de modalidades singulares según las cuales es posible una cierta descripción esencial. La fenomenología es el acceso a ese mundo. Lo que parecía el fracaso de Menard, su condena, es, sin embargo, la posibilidad de una eidética fenomenológica. «El inacabamiento de la fenomenología y su aspecto incoactivo eran algo inevitable, y no signo de fracaso, porque la fenomenología tiene la tarea de revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón».¹⁷ Enseguida, nos detendremos en las condiciones programáticas necesarias de esta filosofía de acuerdo con nuestra somera investigación: la *epojé*, la intencionalidad y la descripción.

1.2 El método fenomenológico

1.2.1 Escepticismo fenomenológico

Husserl dedicó la mitad de su vida a descifrar certezas objetivas desde su subjetividad. Tenía la costumbre de escribir cada día lo que pensaba y experimentaba. Descripciones distintas y certezas inseguras que, junto a la muerte de Dios —y, por eso, su transformación—, la atomización del conocimiento, la emancipación de la verdad y la crisis del nominalismo, le confieren a la *posibilidad* descriptiva de la fenomenología un carácter provisoriamente relativo. ¿Cómo se diferencia, entonces, la fenomenología del relativismo clásico? ¿Por qué razón podría confundirse la fenomenología con el relativismo? Naturalmente, podría objetarse, y con sano juicio, que las certidumbres de la fenomenología tienden hacia el relativismo posmoderno característico de nuestra época. Sencillamente porque la fenomenología renuncia al relato

¹⁵ No olvidemos el inicio de la filosofía crítica kantiana: «La experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando el elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles. Precisamente por eso, es la primera instrucción, y, en [su] progreso, es tan inagotable en nuevas enseñanzas, que las vidas concatenadas de todas las generaciones futuras no sufrirán nunca la falta de nuevos conocimientos que puedan ser cosechados en este suelo» en Kant, E. «[A1] Introducción» en *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires: Colihue, 2007, trad. Mario Caimi, p. 45.

¹⁶ Heidegger, M. “§7. El método fenomenológico de la investigación”, en *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2020, trad. Jorge Eduardo Rivera C., p. 58.

¹⁷ Merleau-Ponty, M. «Prólogo», XVI, p. 202.

holístico, es decir, al sistema absoluto de la epistemología moderna, a la verdad únicamente entendida como totalidad, y rumea, por su parte, multiplicidades de sentidos relativos al experimentante. Juzga, en rigor, que nuestra contingencia es inseparable de una esencia y, por eso, de una verdad. No obstante, resulta desacertado enclaustrar la fenomenología en la tradición relativista. Husserl divide el relativismo en dos definiciones, por un lado, el *relativismo individual* y, por el otro, el *relativismo específico* o *antropologismo*, ambos agrupados bajo un único concepto de *relativismo en sentido amplio*.¹⁸ El relativismo, para Husserl, cualquiera sea el caso, no formula verdades lógicas sobre las cuales se pueda asegurar una certeza, sino que construye sobre cualquier contingencia el sentido de un juicio potencialmente falso. Para decirlo de otra forma, las múltiples e independientes protocertezas del relativismo no conducen a ninguna certeza lógica de la verdad que, en términos estrictos, exige el correlato de la intersubjetividad. El relativismo no persigue con la misma rigurosidad las intuiciones de la experiencia como sí pretende hacerlo la fenomenología. La verdad de la fenomenología no se explica para ella según una serie de condiciones previamente establecidas que empalman una experiencia tan sólo negando o contradiciendo la de cualquier otro sujeto, sino que debe asir la esencia de *esa* experiencia u objeto confabulando todas las diagonales posibles a propósito de concederle un valor de verdad pura. Si en un vínculo amoroso, por ejemplo, cualquiera sea esta su forma, (a) sólo una de las partes cree, tajantemente y con indiscutible certeza, que la otra parte no la ama, mientras (b) la otra actúa y asegura, con esa misma verdad absoluta, que el mundo entero perdería toda la belleza que alguna vez hubo manifestado, si el amor que siente por ella acabase; (c) entonces la verdad de ambas experiencias no podrá reducirse, de acuerdo a la fenomenología husserliana, simplemente a aceptar, por contradicción, las experiencias —como sí lo haría el relativismo—, sino que trabajará en labrar una descripción lógica que incluya adecuadamente la vivencia de las dos partes. Para ello, no precisa negar la realidad, ni dudar de su existencia, sino dejarla en suspensión, alterarla, y acreditar, posteriormente, a partir esta alteración, verdades ideales de cada forma de vida posible. No es, por lo tanto, relativa, sino metódicamente escéptica en vistas a una reducción fenomenológica.

El primer paso de filosofía husserliana es el escepticismo fenomenológico: dudar del contenido doctrinal; fundamentalmente, el de las ciencias. De ahí que el esfuerzo cartesiano a propósito del *Cogito, ergo sum* lo conduzca a Husserl afirmar que «Descartes fue el primer

¹⁸ Husserl, E. «§34. El concepto de relativismo y sus formas particulares» en *Investigaciones lógicas I* [II I], Madrid: Alianza, 2006, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, p. 112.

filósofo que ejecutó una reducción fenomenológica...».¹⁹ El campo de conocimientos sobre el que cada fenomenólogo aplica la duda es lo que Husserl llama «la actitud natural», es decir, el conocimiento del mundo entendido desde las ciencias naturales. ¿Qué son las ciencias de la experiencia o ciencias de la naturaleza? Son las ciencias que se ocupan de producir conocimientos sobre la naturaleza desde el apriorismo conceptual que se encuentra instaurado en su propio glosario, sin la mediación de una vivencia:

«la ciencia natural, dice Husserl, no es ni quiere ser otra cosa que ciencia de la naturaleza y presupone como válido, por tanto, antes de cualquier más exacta reelaboración metódica de lo dado en la experiencia, lo que le prescribe el sentido general de la naturaleza como dación de experiencia y lo que ya viene a expresión general con las palabras que la descripción de la actitud natural y de su contenido, del mundo natural como tal, utiliza: las palabras cosa, propiedad, variación, causa, efecto, espacio, tiempo, y por otro lado, también persona, vivencia, acto, aparecer, disposición, etc.».²⁰

Este carácter vertebral de la fenomenología tiene el privilegio de nombrarse *ἐποχή*. La *epojé* o *epoché* es uno de los canónicos filosofemas de la historia de las ideas que le ha dotado a la filosofía el carácter y el valor que lleva de suyo. De antaño a la contemporaneidad, esta noción ha sufrido algunas demarcaciones terminológicas gracias a reapropiaciones que, según el grado de acercamiento dogmático, pervierten o enriquecen el término de conformidad con sus primeras aplicaciones en la Antigüedad. *Epojé* significa literalmente la suspensión del juicio. No conocemos quién introdujo el término, pero sabemos que, durante la Antigüedad, fue especialmente utilizado por los neoplatónicos Arcesilao y Carnéades, y los escépticos como Enesidemo y Sexto el Empírico. Éste último, históricamente, arroga la popularidad del término, pues ha definido el concepto como un «estado de reposo mental», definición que intuitivamente parecería oponerse a la búsqueda irrefrenable de certezas.²¹ Lo que en cierto modo sugiere Sexto es, precisamente, que bajo los efectos de la *epojé* ni afirmamos ni negamos certeza alguna, provocando la prolongación natural del continuo aprendizaje. Husserl, en cambio, se reapropia de este concepto —como con la gran mayoría de ellos— de una forma peculiar, a saber, como la actitud que todo fenomenólogo debe disponerse: la suspensión radical el conocimiento de las ciencias naturales para asir la descripción de una apariencia fenoménica

¹⁹ Husserl, E. «§16. La consideración fundamental de Descartes y la reducción fenomenológica» en *PPF*, p. 133.

²⁰ *Ibid.* «§10. El *a priori* de la naturaleza, el concepto natural de mundo y la ciencia de la naturaleza. La «crítica de la experiencia pura» de Avenarius», p. 110.

²¹ Ferrater Mora, J. «Tomo I: A-K» en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, 1999, p. 540.

en nuestra experiencia. La *epojé*, para la fenomenología, es el único modo de aproximarse a la traducción de los fenómenos que se elucida en el régimen de la percepción. Cuando llevamos a cabo esta actitud, decimos que ponemos entre paréntesis [*Einklammerung*], no solo el conocimiento de las ciencias naturales, sino también la realidad misma que estas ciencias han prescrito para nuestra experiencia. Aplicamos, en rigor, una reducción fenomenológica a la experiencia para conocer los plexos en estado puro de nuestra intuición en el marco de una verdad intersubjetiva —lo que, en definitiva, imposibilitaría las teorías conspirativas—. En suma, Husserl reinterpreta la noción clásica de *ἐποχή* estoica para conceptualizar las prácticas fenomenológicas que posibilitan la desconexión con las ciencias que están referidas a la naturaleza. Suspendemos, sostiene, la fuerza epistemológica de

«todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago *absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base* —bien entendido, en tanto se la tome tal como se da en estas ciencias, como una verdad *sobre verdades* de este mundo».²²

Poner entre paréntesis el mundo de las ciencias naturales y su validez, es decir, practicar una suspensión epistemológica es lo que lleva el nombre de *ἐποχή* en la fenomenología de Husserl. En rigor, es una actitud epistémica traducida en un método que privilegia *lo posible* de la contemplación fenomenológica por encima de *lo real* que prescriben las ciencias de la naturaleza. Este modo de abordar el sentido del mundo mienta además una fórmula medular conocida como «el giro o la vuelta a los objetos» [*Die Wende zum Gegenstand*]. Este «volver o retroceder a los objetos» no significa retornar a un estado anterior, mienta, en cierto modo, un redireccionamiento, un ir «a las cosas mismas» [*zu den Sachen selbst*]. A los ojos de Husserl, las cosas mismas tienen una peculiaridad; esta peculiaridad reside, precisamente, en que su acceso sólo es posible de acuerdo el principio de todos los principios, a saber,

«que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da».²³

²² Husserl, E. «§32. La *ἐποχή* fenomenológica» en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [Ideas I], México: Fondo de Cultura Económica, 1962, trad. José Gaos, pp. 73-74.

²³ *Ibid.*, «§24. El principio de todos los principios» en *Ideas I*, p. 58.

La purificación de la descripción de esta intuición en la que se presentifica el aparecer del fenómeno en la experiencia es propiamente exegético de la fenomenología. Para decirlo de otra forma, la actitud fenomenológica despierta a los objetos del mundo onírico de la ciencia, los desconecta de la esfera del conocimiento de la naturaleza para traducirlos a su pureza en la que se nos dieron. Ir a las cosas mismas mienta, como dijimos, un cierto tipo de desconexión.

«La desconexión de la naturaleza significa que no hacemos objeto de nuestros juicios de constatación la cosa dada en la experiencia, sino que más bien lo que ahora pertenece a nuestra esfera son las experiencias de la cosa, las experiencias reales y posibles, tomadas en pura inmanencia, y las constataciones que a ellas se refieren. Y ahí se da el conocimiento de extraordinaria importancia de que *toda experiencia natural, tomada como ser inmanente, motiva una multiplicidad de otras experiencias naturales y de posibilidades reales de la experiencia natural; de que podemos desenmarañar estos plexos de motivación que son los plexos de la conciencia pura y dirigir nuestra mirada a ellos*».²⁴

1.2.2 Correlacionismo extremo

¿Cómo se produce la dación de un fenómeno a la conciencia? ¿Cómo mentamos la cosa misma? Cada fenómeno transporta un tipo específico de fenomenicidad o manifestación de la que se ocupan las distintas jurisdicciones fenomenológicas en virtud de las cuales se constituyen formas distintas de vivencias [*Erlebnisse*] de una conciencia. Perseguir y determinar cómo se dan determinados fenómenos a la conciencia es el objetivo de estos aficionados. Cada fenómeno aparece en la inmanencia de una conciencia según una correlación conciencia-mundo o conciencia-fenómeno. Este correlacionismo entre la conciencia y el fenómeno lleva el nombre de *intencionalidad* [*Intentionalität*] y es la condición de posibilidad de todo sentido mentado por cada uno de nosotros sin el cual no habría actos de conciencia. Así como la *epojé* husserliana difiere de la estoica, la *intencionalidad* en fenomenología se distingue de la *intentio* tardo-antigua. La bibliografía del concepto *intencionalidad* nos remonta al doxógrafo Herbert Spiegelberg. El artículo que nos interesa fue publicado por vez primera en el año 1936 para la revista *Philosophische Hefte* fundada por Maximilian Beck, luego corregido y republicado en el 1969-70 para el vol. 29 de las publicaciones a cargo de *Studia Philosophica*; y, finalmente, traducido al inglés y reimpresso en 1979 para una colección de

²⁴ Husserl, E. «§35. Las unidades trascendentales de la experiencia natural como índice de plexos puros, reales y posibles de conciencia. Transposición de toda experiencia natural y de todas las ciencias a lo fenomenológico» en *PPF*, pp. 178-179. [Énfasis del original].

discusiones editada por Linda McAlister, *The Philosophy of Franz Brentano*. Spiegelberg afirma que no todo sentido del concepto *intención*, distinto del término *intencional*, refleja cabalmente el comportamiento de la intencionalidad propiamente fenomenológica. En un primer momento, titulado «El concepto de la intencionalidad en los escolásticos, Brentano y Husserl»^{*} y más tarde «“Intención” e “Intencionalidad” en los escolásticos, Brentano y Husserl»^{**}, el autor sostiene que, a pesar de la antelación griega —aristotélica y estoica—, el sentido de la *intentio* y su respectiva ascendencia rastreable designaba, en general, un matiz de corte práctico del tipo «esforzarse por algo», una acepción, digamos, teleológica-pragmática. Y no será hasta las traducciones latinas de Avicena, que la *intentio* cobrará el sentido de *inexistencia intencional*, redefinido una vez más por Brentano en su famoso §5 del Libro II de *Psicología desde un punto de vista empírico* del año 1874. El concepto árabe traducido es *ma'na*, término técnico que Avicena (siglo X-XI) gradúa en su *Metafísica* como *intentiones primae* e *intentiones secundae* las cuales designan la independencia entre la in-existencia de una cosa en el interior de nuestro espíritu y su composición hylemórfica del exterior. Este tipo de existencia interna, la llama Avicena, *ser intencional* y tampoco expresaría adecuadamente el sentido relevante del concepto que a la fenomenología le interesa. La *intentio* de la escolástica, en rigor, definía exclusivamente la esencia del objeto mentado y no al acto mismo de mentar el objeto. Los escolásticos, sin embargo, sofisticaron el sentido griego teleológico-pragmático del término, estableciendo una relación entre la *intentio* e imágenes cognitivas del ser humano que determinan parte de la conciencia, es decir, el objeto mentado.²⁵ No será hasta Brentano que el concepto *intención* torne hacia una concepción relevante para la fenomenología que acaba por consolidarse a principios del siglo XX, a saber, según la definición de Husserl del carácter de la *intencionalidad* del §36 de *Ideas I*, a saber, que todas las vivencias tienen en común propiedades esenciales llamadas *vivencias intencionales*, y son conciencia, tales vivencias, en tanto *referidas intencionalmente a algo*. Empero, como se anticipa en el mismo ensayo, «conciencia de algo» es una expresión de suyo cercana y lejana a la vez. ¿Por qué esta correlación es la condición *sine qua non* de la conciencia? La correspondencia entre la conciencia intencionante y el objeto intencionado proporciona a Husserl una respuesta provisoria y el argumento con el cual deslegitima el psicologismo²⁶: la

^{*}*Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl.* ^{**}“Intention” und “Intentionalität” in der Scholastik, bei Brentano und Husserl.

²⁵ Caston, V. «Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality» en *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001), 23–48.

²⁶ Véase Gaos, J. *Introducción a la fenomenología seguida de la crítica del psicologismo en Husserl*, Madrid: Encuentro, 2007.

correlación noética-noemática. Para evitar el extenso debate en torno al problema del noema en Husserl, mencionaremos tan solo que el psicologismo no ofrece una diferencia entre el objeto mentado y el acto de mentar tal objeto, y asegura que las leyes de la lógica son elementos propios de tal constitución psicológica del individuo. Fenomenológicamente, hay una diferencia radical. Se nombra, por un lado, elemento noético o noesis de la conciencia al acto de atender a o dirigirnos hacia un objeto, «el dirigir la mirada el yo puro al objeto “mentado” por él en virtud del dar sentido, al objeto que “tiene en la mente”». ²⁷ Correlativamente a este acto, por otro lado, el objeto mismo mentado al que se busca darle un sentido se denomina contenido noemático o noema distinto, además, del objeto físico. «*El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción*». ²⁸ Este correlacionismo absolutamente constituyente del giro trascendental husserliano imanta el nexa enactivista vivencia-mundo, epistemológico conciencia-fenómeno y semiótico expresión-significado. ²⁹ Cada acto de la conciencia comporta distintos objetos intencionales, «objetos ausentes, objetos imposibles, objetos inexistentes, objetos futuros u objetos ideales», ³⁰ hacia los cuales está direccionado. Se piensa pensando algo como se siente sintiendo algo. Esta conciencia de algo aparece necesariamente en el horizonte de una perspectiva del objeto intencionado. El acto intencional de la conciencia y el objeto intencionado de esa correlación es un dirigir la mirada hacia un cierto punto de vista desde el cual precisamos el inicio de una custodia.

«Si tomamos un objeto físico, como mi bolígrafo, éste se caracteriza por su *apariencia perspectival* (Hua 3/86-89). Cuando percibimos un objeto tenemos que distinguir entre lo que aparece y la propia apariencia, ya que el objeto nunca aparece en su totalidad, sino siempre desde una cierta perspectiva limitada». ³¹

Esta perspectiva es la que Husserl llama *escorzo* [*Abschattung*] del objeto. Y su característica principal es pues que nunca agota sus posibilidades perceptivas y deja abiertas siempre nuevas determinaciones de la cosa. Bajo las condiciones científicas, tal bolígrafo pertenece a esferas bien definidas y estrictamente limitadas: un instrumento geométrico, medurado y producido con distintas medidas y materiales, sobre la base de un mecanismo primario que implica un tubo exterior de donde se manipula, otro tubo interior dentro del que se almacena la carga de

²⁷ Husserl, E. «§88. Ingredientes y componentes intencionales de las vivencias. El noema» en *Ideas I*, p. 214.

²⁸ *Ibid.*, p. 216.

²⁹ Cfr. los capítulos *La expresión del fenómeno* inmediatamente a continuación y las conclusiones en torno a *La función del cuerpo en el amor*.

³⁰ Zahavi, D. «The Early Husserl: Logic, Epistemology, and Intentionality», *Husserl's phenomenology*, Ed. Stanford University: California, 2003, p. 14.

³¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

la tinta y una esfera metálica o bolilla que dosifica la tinta en contacto con el papel. Lo peculiar de la fenomenología radica en desactivar esos modos prescritos por las ciencias de conformidad con explicaciones autocráticas en virtud de una descripción personal, precientífica, inmediata e intuitiva del escorzo desde el que se nos presenta tal bolígrafo o tal lápiz como, por ejemplo, lo describe Juarroz: «El pensamiento es uno de los extremos del lápiz el otro es la soltura de la vida...».³² Alterar el juicio, embriagar la actitud natural, como en los ditirambos al que el delirio báquico nos trasporta, y luego «vomitar el mundo, / expeler su sustancia irreal y viscosa, / como el enfermo se libera en una arcada»³³, nos puede proporcionar una expresión fiel e inmanente de la experiencia intuitiva del mundo, y que Husserl creará, a partir de *Ideas I*, *per se* transcendente. Es decir, conductora de la verdad *in propria persona* en juicios certeros del mundo de la vida [*Lebenswelt*].³⁴

1.2.3 La expresión del fenómeno

Ahora bien, ¿a qué nos referimos con descripciones trascendentales? El fenómeno se expresa por medio de distinciones fenomenológicas que divergen de meras expresiones indicativas. La correlación entre la parte física de la expresión —el signo sensible, la voz, el signo escrito, etc.— y el conjunto de vivencias asociadas a tal expresión es la que buscamos coordinar en proposiciones de contenidos ideales. El contenido ideal de una proposición es la expresión universal de una vivencia dentro de la que se incluyen distintas graduaciones de una misma expresión que como especie de un género ideal y puro son incluidas en aquella. Dicha relación aparece tematizada en *Investigaciones Lógicas I*. Husserl sostiene que en el contenido ideal de una expresión se manifiesta, «con generalidad superempírica, todos los juicios del mismo contenido y aun todos los juicios de la misma “forma”, como tales».³⁵ Esto significa que, para Husserl, existe una correlación expresiva esencial para toda unidad experiencial, es decir, que es posible expresar cualquier vivencia, y no sólo eso, sino que además es deber de

³² Juarroz, R. «Sexta poesía vertical», en *Poesía Vertical I*, Buenos Aires: Emecé, 2005, p. 305.

³³ *Ibid.* «Novena poesía vertical», p. 472.

³⁴ Véase, por ejemplo, «El mundo de la vida» en *Estudio preliminar* de Julia Iribarne en Husserl, E. (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Crisis], Buenos Aires: Prometeo, trad. Julia V. Iribarne, pp. 36-37. El mundo de la vida o mundo-vida es la superficie fáctica pre-dada y, por lo tanto, precientífica donde se ejecuta cualquier práctica posible, es el campo de la vida cotidiana en el que uno vive *a priori*. «Mundo de la vida, dice Husserl, hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia, por lo tanto, precisamente, como tal continua su modo de ser en la época de la ciencia. El mundo de la vida totalmente conocido es lo que damos por sentado en toda vida humana, siempre nos resulta familiar en su tipicidad a través de la experiencia».

³⁵ Husserl, E. «Las distinciones esenciales» en *IL I*, Madrid: Alianza, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, 2006, p. 235

la fenomenología expresar la esencia de esa vivencia con el mayor refinamiento posible, es decir, con una certeza lógica e indiscutible. El discurso comunicativo es la distinción esencial de la expresión, «merced a que el que habla lo produce con el propósito de “manifestarse acerca de algo”, o —dicho con otras palabras— merced a que el que habla le presta en ciertos actos psíquicos un sentido, que quiere comunicar al que escucha».³⁶ Esto es, precisamente, lo que hace posible, por su parte, el comercio espiritual entre dos personas: «El hablar y el oír, el notificar vivencias psíquicas con la palabra y el tomar nota de las mismas en la audición, hállense en coordinación mutua».³⁷ El valor de verdad de una proposición se designa como la adecuación de tal coordinación mutua. La comunicación, escrita o hablada, es posible sólo en la medida que, como hablante o escribiente, uno profiere en signos o fonemas un sentido específico que otro recibe. «Cuando oigo a alguien, lo percibo como persona que habla; le oigo contar, demostrar, dudar, desear, etc. El oyente percibe la notificación en el mismo sentido en que percibe a la persona notificante misma».³⁸ De acuerdo con esto, la representación verbal, la notificación, sería inseparable del sentido de quien la expresa. Esta relación infranqueable es la que hace posible la descripción adecuada de los fenómenos en nuestra experiencia. Empero, el discurso comunicativo es un conjunto de signos que funciona como señal de otra cosa, y deberemos trascender de la esfera meramente atributiva a la del cumplimiento deíctico de la expresión.

Para la fenomenología, la descripción de una intuición inmediata de la experiencia no depende simplemente de un nombramiento que haría las veces de lo que se designa. El uso de la mención ordinaria no refiere al contenido esencial de una cosa en nuestra experiencia. La vivencia o la cosa debe contenerse, vivir, animada de sentido, en una articulación descriptiva más compleja. Este campo semántico que compone la expresión de una vivencia se conoce como *intenciones significativas simbólicas* y son, pues, el valor verbal animado de la experiencia intuitiva. Además de dicho terreno principal, tenemos los actos secundarios, no esenciales, de la expresión pura, que mantienen con ella una relación lógica fundamental de cumplimiento.³⁹ Finalmente, cuando una descripción alcanza su cumplimiento en el acto correlativo vivencia-expresión obtenemos la significación esencial de la experiencia expresada.

«En efecto, cuando la intención significativa está cumplida sobre la base de la intuición correspondiente; o, con otras palabras, cuando la expresión es referida en nominación actual al objeto dado, entonces se constituye el objeto como “dado” en

³⁶ *Ibid.*, p. 240.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ *Ídem.*

³⁹ *Ibid.*, p. 243.

ciertos actos y nos *es dado* en ellos —si la expresión se acomoda realmente a lo intuitivamente dado— *de la misma manera* en que la significación lo *mienta*».⁴⁰

Cómo y en qué sentido alcanzamos el objeto dado en la intuición por medio de una expresión adecuada, es decir, de qué forma habremos de violentar el sentido vulgar de las palabras para concebir intenciones significativas será menester mostrarlo en los capítulos procedentes. Nos interesa, por nuestra parte, remarcar y dejar latente a lo largo del trabajo que posteriormente en *Ideas I* Husserl sostendrá que «la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca sustento el conocimiento de las “verdades eternas”».⁴¹

1.3 Conclusión

Recapitulando, (i) la fenomenología, dijimos, se ocupa de describir las esencias de los fenómenos dados inmediatamente en la experiencia; (ii) esta esencia sólo es describible practicando la *ἐποχή*, desconectándonos de las explicaciones ingenuas que conducen las ciencias de la naturaleza; (iii) cada esencia fenoménica se halla necesariamente bajo una correlación apodíctica entre nuestra conciencia y el mundo llamada intencionalidad; (iv) el campo intencional de la fenomenología pura es un territorio posibilidades y experiencias dinámicas; (v) la expresión de un vivencia pura ha menester capturarse y expresarse en el transcurso de ese movimiento conciencia-mundo; (vi) es necesario aplicar cierta violencia al sentido natural de la palabra para develar la unidad de cumplimiento de la fenomenicidad. Descripción fiel de lo que aparece en el dato inmediato de la conciencia, la tarea husserliana nos enseñar a evitar, de cabo a rabo, especulaciones metafísicas y postulados científicos que ofusquen las vivencias de la propia experiencia. Es este, por ende, el método que forja la verdadera forma descriptiva de nuestras vivencias según las cuales es posible inferir el sentido que la correlación conciencia-fenómeno nos elucida; inferir un conocimiento verdadero acerca de nosotros mismos y el mundo. Cada *yo* deberá producir descripciones esenciales que le permitan alcanzar certezas genuinas, de acuerdo al curso del movimiento vivencial lo que llamará Merleau-Ponty *in statu nascendi*. Al igual que el director de cine, el fenomenólogo es un mirón, el mejor de los espectadores, un *voyeur*. Colocar entre paréntesis, en definitiva, significa encuadrar el campo visual por medio del visor en virtud del cual la cámara filma y el

⁴⁰ *Ibid.* pp. 243-244.

⁴¹ Husserl, E. «§70. Papel de la percepción en el método de la aclaración de esencias. Puesto preferente de la libre fantasía» en *Ideas I*, p. 158.

fenomenólogo describe. *In nuce*, enfocar y describir, básicamente de ello trata la ciencia de los fenómenos.

«Si la filosofía y el cine están de acuerdo, si la reflexión y el trabajo técnico van en la misma dirección, es porque el filósofo y el cineasta tiene en común una cierta manera de ser, una cierta visión del mundo que es la de una generación».⁴²

⁴² Merleau-Ponty, «El cine y la nueva psicología» en *SS*, p. 105.

Capítulo 2: La fenomenología de Merleau-Ponty

2.1 Introducción

En 1938 Maurice Merleau-Ponty completa *La estructura del comportamiento* dejando entrever un horizonte posible, sino el único, dirigido a las puertas que resguardan el sentido nuestro —y— del mundo: la percepción. Las últimas páginas de esta obra ofrecen el acceso, por la declinación natural de los otros, al campo misterioso de la percepción que descubre el sentido del mundo al corazón, concreto y cercano, de su correlación con nuestra experiencia. El sentido no se revela por una distancia subjetivante en relación al objeto, ni por un mecanismo biologicista o una representación psicologista.

«La “cosa” natural, el organismo, el comportamiento de otro y el mío sólo existen por su sentido, pero el sentido que en ellos surge no es un objeto kantiano, la vida intencional que los constituye no es tampoco una representación, la “compresión” que da acceso a ellos no es tampoco una intelección».⁴³

¿Cómo es posible, entonces, que seamos capaces de dar con un sentido? Durante la década de los años 30', Merleau-Ponty empeñó su voluntad al estudio riguroso de la filosofía y psicología. Perfecciona el estudio del alemán y lee con detenimiento las obras de Edmund Husserl y Eugen Fink; concurre a los seminarios Aron Gurwitsch sobre la Psicología de la Gestalt* impartidos en el Instituto de Historia y Filosofía de las Ciencias y la Tecnología** de París, el que dirigirá posteriormente Georges Canguilhem; asiste, además, al reconocido seminario de Kojève sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en la Escuela Práctica de Altos Estudios*** de París donde comparte cátedra con pensadores de talla, y edita algunos artículos que encontramos posteriormente compilados en *Parcours 1935-1951*. Se le atribuye a Kojève la génesis del renacer hegeliano en Francia, período fundamental en los orígenes de la fenomenología francesa.⁴⁴ Agotado el neo-kantismo de principios del siglo XX, surgen nuevos estudios sobre la constitución de la existencia humana de acuerdo a una lectura antropológica y psicológica del espíritu hegeliano de los cursos Kojève durante los años 1933-1939 compilados por el novelista y poeta Raymond Queneau bajo el nombre *Introduction à la lectura de Hegel* en 1947. El propósito de los cursos versaba en la lectura comentada de la *Fenomenología del Espíritu* dictados con el nombre «La filosofía religiosa de Hegel». Las

⁴³ Merleau-Ponty, M. «Estructura y significación. El problema de la conciencia perceptiva» en *La estructura del comportamiento* [EC], Buenos Aires: Librería Hachette, 1953 trad. Enrique Alonso, 308.

Gestaltpsychologie*, *Institut d'Histoire et Philosophie des Sciences et des Techniques*, ****École Pratique des Hautes Études*.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, Vuillerod, J-B. *Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960*, Paris: Gallimard, 2017.

fuentes secundarias en torno al renacer hegeliano, hablan de una reinterpretación de la obra como un nexo simbiótico entre fenomenología y marxismo.⁴⁵ Para Kojève, la existencia humana hegeliana no se identifica con un ser racional, sino con una antropogénesis atea orientada a explicarse por el deseo y la lucha de clases.⁴⁶ *La estructura del comportamiento* es, en efecto, el resultado de este período de formación bajo el éxodo de sabios de Europa del Este, como lista Waldenfels: Georges Gurvitch, Aron Gurwitsch, Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, Eugène Minkowski y Leo Schestov.⁴⁷ No olvidemos, además, los teóricos de la Gestalt con los que también trabaja, maestros de Gurwitsch. Por un lado, la Escuela de Berlín: Max Wertheimer, Wolfgang Kohler, Kurt Koffka; por el otro, la Escuela de Frankfurt: Kurt Goldstein y Adhémar Gelb.⁴⁸ No sorprende así, pues, que de tal cúspide intelectual de los años 30' en Francia, el filósofo de la ambigüedad haya descifrado el horizonte ontológico con el cual trabajará los próximos años de su vida. Sí sorprende, a decir verdad, en términos de espacio de experiencia y horizonte de expectativa koselleckianos, que haya introducido en aquél primer estudio, *La estructura del comportamiento*, el concepto filosófico que le concederá un lugar en el basamento histórico de la especulación teórica contemporánea. No sólo en la temprana historia de la fenomenología y en la exégesis de la historia de la filosofía contemporánea, sino además en los pasos decisivos de la bisagra teórica entre la psicología clásica y la psicología existencial francesa. Hablamos, en efecto, del *quid* merleau-pontiano, el rol del *corps vivant* [cuerpo viviente] o *corps phénoménal* [cuerpo fenoménico]. El objetivo fundante de *La estructura del comportamiento* es la explicación de la relación conciencia-naturaleza desde la noción gestáltica de comportamiento. Ofrece, además, un esquema antropológico que introduce por vez primera el problema de un vínculo *a priori* entre el alma y cuerpo, perfilado a descifrar la estructura efectiva de la experiencia humana en general. Como común denominador de la obra merleau-pontiana, ante todo, las discusiones con la psicología clásica y el método científico aparecen de primera mano trabajadas en el cuerpo del texto. En efecto, este es el esqueleto de la teórica crítica sobre la que se apoyan los primeros esfuerzos —y también los posteriores de la *Fenomenología de la percepción*— por re-consolidar el valor fundamental de la percepción y concederle a la noción de cuerpo fenoménico una preeminencia

⁴⁵ *Crf.* Waldenfels, B. «Francia: fenomenología existencial y marxismo humanista» en *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós: Barcelona, 1997, trad. Wolfgang Wegscheider, p. 137.

⁴⁶ En este sentido, la «Introducción» a la edición en castellano por M. J. Redondo en *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013 proporciona un acercamiento valioso a la creativa y gratamente recibida filosofía hegeliana en Francia de los años 30', a diferencia del antihegelianismo repelente de la década del 60' encabezado por Althusser, Foucault y Deleuze.

⁴⁷ Waldenfels, B. «Gestación y particularidad de la fenomenología existencial», p. 64.

⁴⁸ *Ibid.*, «Aron Gurwitsch: mundo de la vida y campo de conciencia», p. 92.

ontológica fundada en la perspectiva fenomenológica. Así pues, Merleau-Ponty esboza una crítica a la concepción de comportamiento estudiada por la anatomía de las ciencias biológicas, la fisiología del mecanicismo y el intelectualismo y empirismo de la psicología clásica. A diferencia de la *Fenomenología de percepción*, cuya clave de análisis es absolutamente fenomenológico, el predominio de *La estructura del comportamiento* está edificado sobre la noción de «estructura» de la psicología de la Gestalt, el paradigma teórico que el autor alterará posteriormente en beneficio de la noción husserliana «fundación».

«Lo que hay de profundo en la “Gestalt” de donde hemos partido, no es la idea de significación, sino la de *estructura*; la unión de una idea y de una existencia indiscernibles, el arreglo contingente por el cual los materiales llegan a tener ante nosotros un sentido, la inteligibilidad en estado incipiente»⁴⁹

El comportamiento es la expresión visible del cuerpo para un espectador y para el propio actor que no se explica por el comportamiento del individuo biológicamente adaptativo, ni por los modos de representación psíquica de la actividad virtual de las psicologías empiristas e intelectualistas, ni por el sistema anatómico de la biología natural. En efecto, la noción tratada en virtud de zanjar la encrucijada tripartita biologicista-psicologista-mecanicista es la inserción de un nuevo término: *corps phénoménal*. El cuerpo fenoménico es el corazón deíctico de lo viviente; y «lo viviente es conocido mucho antes que lo inorgánico —lo que de ordinario se expresa bastante mal hablando de un animismo infantil, y es un anacronismo considerar la percepción de lo viviente como secundaria».⁵⁰ El cuerpo fenoménico no es un mosaico de estímulos nerviosos y mecánicos, ni un tipo de experiencia psíquica asociada a estadios emocionales de la conciencia, sino, en adelante, una única modalidad antropológica-existencial, todavía sin forma teórica en esta obra, que aparece subsumiendo tanto las concepciones psicológicas como las fisiológicas y anatómicas. «Todas las conciencias que conocemos se presentan así a través de un cuerpo que es su aspecto perspectivo».⁵¹ Esta relación inmanente entre la pasividad del espectador y la actividad del actor enmarcadas en la teatralidad del mundo está engranada por la estructura de la percepción que aparece escondida bajo la concepción general de comportamiento. El comportamiento, por un lado, es la formación vital de la conducta que comunica una significación en el trascurso de su movimiento existencial y, la percepción, su medio de expresión.

⁴⁹ Merleau-Ponty, M. «Pero nuestra conclusión no es crítica» en *EC*, p. 286.

⁵⁰ *Ibid.*, 221.

⁵¹ *Ibid.*, 299.

«Los actos vitales *tienen* un sentido; no se definen, en la ciencia misma, como una suma de procesos exteriores los unos a los otros, sino como el despliegue temporal y espacial de ciertas unidades ideales. “Todo organismo, decía Uexküll, es una melodía que se canta a sí misma”. Ello no equivale a decir que conoce esa melodía y se esfuerza por realizarla, sino solamente que es un conjunto significativo para una conciencia que lo conoce, no una cosa que reposa en sí. [...] Digamos más bien que nuestra experiencia externa es la de una multiplicidad de estructuras, de conjuntos significativos».⁵²

Queda claro, entonces, cómo *La estructura del comportamiento*, por medio de la noción de *corps phénoménal*, nos conduce a una primera instancia de la propia estructura de la percepción que quedará subsumida a la tesis posterior de conformidad con la cual Merleau-Ponty esboza una fenomenología de la percepción. El giro de la estructura gestáltica al método fenomenológico.⁵³ Es decir, el estudio de esta primera gran obra describe, por un lado, algunos callejones sin salida las teorías de la biología, psicología y fisiología moderna, y, por otro lado, como explicamos arriba, un primer esbozo de la percepción fenoménica a partir del concepto de comportamiento sin el cual no sería posible la captación del mundo. Resumidamente, la noción de «cuerpo fenoménico» en *La estructura del comportamiento* es, en el mismo sentido, la expresión del cuerpo viviente como la condición de posibilidad de cualquier vivencia, el centro de acciones vitales que dan sentido *a posteriori* a las ciencias explicativas y causales, centro en el que se instaura la comunidad, pues,

«cuando ese comportamiento [la percepción de un cuerpo fenoménico] se dirige a mí, como ocurre en el diálogo, y se apoya en mis pensamientos para responderme [...] se me arrastra entonces a una *coexistencia* de la que no soy el único constituyente y que funda el fenómeno de la naturaleza social, así como la experiencia perceptiva funda el de la naturaleza física».⁵⁴

La estructura del comportamiento no se publica sino hasta 1942, años adyacente al proceso de escritura de la obra fenomenológica y a la enseñanza filosófica en el Liceo Carnot donde Merleau-Ponty conoce a Claude Lefort, quien protagonizará no sólo una longeva e intelectual amistad, sino también la dirección de las ediciones póstumas merleaupotianas sin las que la filosofía contemporánea hubiese avanzado absolutamente desmembrada. En el año 1945, lanza

⁵² *Ibid.*, p. 225.

⁵³ Sobre esta intertextualidad, Alphonse de Waelhens sostiene en el comentario preliminar que «la tesis de *La estructura del comportamiento* permanece subordinada a la de la *Fenomenología de la percepción*, así como la experiencia del sabio queda subordinada, en su origen, a la experiencia diaria que tiene a su cargo explicar y sin la cual no existiría», p. 17.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 305-306.

junto a De Beauvoir y Sartre la revista *Tiempos modernos*⁵⁵, cuya dirección mantiene hasta 1953.⁵⁵ Jean-Paul Sartre y Merleau-Ponty, junto con otros intelectuales franceses que pertenecieron a la generación del renacimiento hegeliano francés de Kojève y que, además, atendieron con rigor teórico el curso del comunismo soviético de la U.R.S.S. Aspiraron a materializar el marxismo mediante la aplicación práctica de una teoría de «razón ampliada» [*raison élargie*] hegeliana contra autores que predicaban cierto socialismo naturalista o humanismo científico o, como lo llama Merleau-Ponty, un marxismo descarnado: Pierre Naville, Roger Garaudy y Georges Cenoit, afiliados al Partido Comunista Francés. De acuerdo con la actividad intelectual que la recepción hegel-marxista estaba forjando en Francia durante aquella década, dos artículos de 1946, publicados posteriormente en *Sentido y Sinsentido*, advierten un testimonio decisivo. Por una parte, en *Hegel y el existencialismo*, leemos:

«Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo. [...] Hegel es el inventor de esta Razón más comprensiva que el entendimiento, de esta Razón que, capaz de respetar la variedad y la singularidad de los psiquismos, de los métodos de pensamiento, de las civilizaciones y de la contingencia de la historia, no renuncia, sin embargo, a dominarlos para conducirlos a su propia verdad».⁵⁶

Mientras que, por otra parte, en *Marxismo y filosofía*, afirma que: «*El Capital* es, como ha sido [dicho] también, una *Fenomenología del Espíritu* concreta».⁵⁷ Para Merleau-Ponty el espíritu de una sociedad sólo alzará victoria en la medida que su razón, esta vez «ensanchada» [*élargie*] direccione prácticas situadas y complementarias entre los modos de existir y sus sistemas productivos respectivamente. La ideología idealista de la burguesía es absolutamente complementaria a la estructura material del capitalismo, unida intrínsecamente a ella no hay duda de la urgencia de una perspectiva crítica de una historia *por hacer* permanentemente maleable, al margen de la objetividad histórica, en el centro de la experiencia humana de manera que, en beneficio de mantener vivo el fuego de una lógica social justa, coexista luego íntegramente el movimiento inmanente de las subjetividades ideológicas y materialistas. «Este

⁵⁵ Para una revisión histórica y teórica de la revista desde su nacimiento hasta el cierre de la misma en 2018 con la muerte del director de cine Claude Lanzmann, su último editor, véase Demoulin, E., Simont J., Louette., J-F., *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre*, Bruxelles: Impressions Nouvelles, 2023.

⁵⁶ Merleau-Ponty, M. «Hegel y el existencialismo» en *SS*, p. 109.

⁵⁷ *Ibid.*, «Marxismo y filosofía», p. 204.

pensamiento que Marx llama crítico para distinguirlo de la filosofía especulativa, es lo que otros proponen bajo el nombre de filosofía existencial».⁵⁸

Ese mismo año del lanzamiento de la revista Merleau-Ponty cierra el «Prólogo» del ensayo y publica el 12 de abril de 1945 la *Fenomenología de la percepción* bajo el sello Gallimard con el que recibirá el título *Doctorado en Letras**. En el transcurso de estos años, edita en revistas especializadas de literatura y poesía, como «La novela y la metafísica» publicado en el año 1945 en *Cuadernos del Sur*** , la revista cofundada por el escritor Marcelo Pagnot y el poeta Jean Ballard; «La duda de Cézanne» publicado también en el 1945 en la prestigiosa revista de poesía y literatura *Fuente**** fundada y dirigida por los poetas Max-Pol Fouchet y Charles Autrand; la conferencia «El cine y la nueva psicología», impartido en 1945 en el Instituto de Altos Estudios Cinematográficos**** de París y publicado dos años después en *Tiempos modernos*. Estos y otro conjunto de artículos estructurales de la merleau-pontiana fueron publicados bajos dos colecciones durante el período de la fenomenología temprana del autor: (a) *Humanismo y terror* en 1947; y (b) *Sentido y sinsentido* en 1948. Este es el límite aproximado cronológico-biográfico de la segmentación teórica que nos interesa discutir, a saber, la segunda mitad de la década del 40'.

La historiografía literaria de un autor suele convocar disputas fogosas. Cuando intentamos determinar la cronología temática de un autor se debaten, cuanto menos, dos preguntas centrales: (a) ¿qué textos conforman la obra del autor?; y (b) ¿qué criterio las segmenta? Ambas preguntas encuentran respuestas provisionarias en el transcurso de la historia a partir del nexo

⁵⁸ *Ibid.*, p. 205. La tensión política entre Sartre y Merleau-Ponty comienza aproximadamente en 1948. En el año 1946 nace la *Asamblea Democrática Revolucionaria* liderada por Jean-Paul Sartre, Gérard Rosenthal y David Rousset. Las reuniones contaban con la presencia de Simone de Beauvoir, Albert Camus, André Breton, Richard Wright y Carlo Lévi. La asamblea más significativa del partido tuvo lugar el 13 de diciembre de 1948. Merleau-Ponty, que había participado en un altercado con Camus quien salió a la defensa su amigo Arthur Koestler, resultó obviado de las asambleas ya que «como Camus era mucho más conocido, tuvimos que elegirlo por encima Merleau». Aronson, R. *Camus and Sartre; The history of a friendship and the quarrel that ended*, The University of Chicago Press: London, 2005, p. 259, nota 92. Invitado o no, Merleau-Ponty decide renunciar definitivamente al activismo político-intelectual unos años más tarde, en junio de 1950, por dos razones: (i) por una parte, la crueldad indiscriminada de los Gulags soviéticos territorializó rápidamente las discusiones de los sectores intelectuales marxistas y anti-marxistas; sus ingenuos testigos no resultaron más que cómplices. (ii) Por otra parte, la invasión soviética de Coreo del Norte al Sur confesó ciertas prácticas de colonización occidental que se creían lejanas a las prácticas políticas del comunismo. Ambos acontecimientos, además una cierta sospecha generalizada de un golpe de Estado soviético en Francia, fruto de la tiranía estalinista, impulsaron la pérdida casi total de la fe política por parte de Merleau-Ponty en activismos revolucionarios impulsados desde la teoría marxista. A razón del caótico pronóstico bélico, Merleau-Ponty decide permanecer en silencio político, un silencio temperado posteriormente a la luz del arte. En 1953 abandona la dirección de *Tiempos modernos* y decapita la amistad con Sartre cuyo activismo continuó insistentemente predicando un «ultra-bolchevismo». De los encuentros políticos con Sartre, contamos con cartas, especialmente una de 1953 que advierte tal divorcio intelectual, pero también la colección de textos *Las aventuras de la dialéctica* publicado en 1955, donde Merleau-Ponty intima ciertos aspectos de las razones y prolongaciones de su conflicto con Sartre.

Doctorat ès lettres*, *Cahiers du Sud*, ****Fontaine*, *****Institut des Hautes Études Cinématographiques*.

arqueológico-publicitario entre el material de archivo y el mercado editorial. De ahí que cuando se inicia la edición bio-bibliográfica de un autor, no estamos seguros exactamente cuándo acabará. No encontramos hoy un criterio en el lanzamiento editorial de un autor que no deslegitime sus vulneradas elecciones editoriales a causa de una imperante muerte, como tampoco existen límites especulativos en las distintas interpretaciones polivalentes a las que la continuada publicación de la obra de un autor está sometida. Si editásemos una nueva colección de obras de Nietzsche, por ejemplo, al castellano, que tarde o temprano será reemplazada por otra traducción y, por ende, otra edición, como también reemplazamos las palabras, una prenda, la juventud o cualquier extensión contingente condenada al tiempo, «cuando en el interior de un cuaderno lleno de aforismos se encuentra una referencia, la indicación de un cita o de una dirección, una nota de lavandería: ¿obra o no es obra?». ⁵⁹ Esta referencia que parece, en un principio, irrelevante es el timón que direcciona una provisoria respuesta a la primera de las dos preguntas centrales en torno a la cronología temática. Ciertamente, la obra de Merleau-Ponty guarda todavía mayor inconveniente, a su vez, por dos razones: la primera de ellas, la diversidad temática. Merleau-Ponty escribió sobre fenomenología, política, psicología, psiquiatría, literatura, pintura, cine, zoología. La segunda razón radica, como sabemos, en su inesperada muerte en plena producción filosófica el 3 de mayo de 1961 por paro cardio-respiratorio. Luego ¿es posible que el lector encuentre un sistema filosófico estructurado de la producción merleau-pontiana? ¿Qué textos encabezan tal sistema filosófico o qué sistemas encontramos en los textos que componen su filosofía? ¿Cuántos textos publicados por Merleau-Ponty conocemos? ¿Qué textos no publicó, pero tuvo intención de publicar? ¿Qué cursos impartidos, resúmenes de cursos por estudiantes, conferencias o apuntes revisó para publicación y cuáles no?

El lector cuidadoso y comprometido con los textos de Merleau-Ponty encuentra, apartando ciertas excepciones, tres períodos medulares a lo largo de su producción literaria. Inicialmente, un largo primer período ubicado entre 1933-35 y 1951-52. El primer extremo refiere, por un lado, al otorgamiento de la beca por el *Consejo de las investigaciones Científicas** de París — subsumido posteriormente al *Centro Nacional para la Investigación Científica*** en 1939— para llevar adelante la producción de *La estructura del comportamiento*. Afortunadamente conservamos el dossier de la aplicación a la subvención científica editado por Jacques Prunair en 1996 bajo el título *Proyecto de trabajo sobre la naturaleza de la percepción**** del 8 de abril

⁵⁹ Foucault, M. *¿Qué es un autor?*, Córdoba: Ediciones literales, 2010, trad. Silvio Mattoni, p. 14-15.

Caisse des Recherches Scientifique*, *Centre Nationale de la Recherche Scientifique*, ****Projet de travail sur la nature de la Perception*.

de 1933 y *La naturaleza de la percepción*⁶⁰ del 21 de abril de 1934.⁶⁰ Por otro lado, 1935, resulta el año de la primera publicación del autor titulada *Cristianismo y resentimiento*⁶¹ en la revista fundada por el padre dominicano Pierre Bernadot, y Jacques Maritain, *La vida intelectual*^{**}. El cierre de este primer período oscila entre los años 1951-1952, los años iniciales del giro hacia una fenomenología de la expresión y una fenomenología del lenguaje literario y la plataforma de la segunda fase teórica. Años, pues, en los que Merleau-Ponty archiva el inédito que supone parte esencial de tal giro, *La prosa del mundo*⁶², presenta la conferencia en Bruselas «Sobre la fenomenología del lenguaje», publica «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» en *Tiempo Modernos* que constituye el inicio de una discusión con Sartre y Malraux en torno a la noción de «literatura» compilados estos últimos en la colección *Signos*⁶³ y recibe el puesto de la silla de filosofía en el *Colegio de Francia*^{***} para el que prepara el resto de los cursos universitarios que conocemos.

Así, pues, comienza la segunda segmentación bio-bibliográfica, la teoría fenomenológica de la expresión, de la institución y la pasividad, la revisión del lenguaje literario en la novela realista, la poesía simbólica y la literatura moderna francesa, y lo que es para nosotros absolutamente fundamental, la piedra de toque del segundo período filosófico, el tratamiento ontológico del sentido diacrítico del lenguaje. De este período se distinguen una serie de artículos publicado en *Signos* y acaba con el trabajo de una formidable de *Las aventuras de la dialéctica*; período que incluye como es evidente los cursos del Colegio de Francia de 1952/1953 (i) *El mundo sensible y el mundo de la expresión* y (ii) *Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje*; de 1953/1954 (iii) *El problema de la palabra* y (iv) *Materiales para una teoría de la historia*; de 1954/1955 (v) *La “institución” en la historia personal y pública* y (vi) *El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria*; y finalmente el nexo

⁶⁰ Merleau-Ponty, M. «Note de l'éditeur» en *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Éditions Verdier, 1996, établie par Jacques Prunair, pp. 7-8.

^{*}*La Nature de la Perception*, ^{**}*La Vie intellectuelle*, ^{***}*Collège de France*.

⁶¹ Merleau-Ponty, M. «Christianisme et ressentiment» en *Parcours: 1935-1951*, Lagrasse: Éditions Verdier, 1997, établie par Jacques Prunair, p. 9.

⁶² Para Lefort resulta legítimo suponer que Merleau-Ponty interrumpió la redacción del texto entre el otoño de 1951 y el invierno de 1952. Véase Merleau-Ponty, M. «Advertencia» por Claude Lefort en *La prosa del mundo*, Madrid: Taurus, 1971, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, pp. 9-21.

⁶³ *Signos* es una serie de artículos filosóficos, como dice el autor, semi-silenciosos que se inscriben en mayor medida en el segundo período de su obra. Piezas jugadas de sordos movimientos que los testigos recogemos del tablero para diagramar un mapa filosófico sabiendo que «en filosofía, por difícil que pueda ser el camino, se está siempre seguro de cada paso hace posibles otros» Merleau-Ponty, M. *Signos*, Seix Barrial: Barcelona, 1964, trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, p. 9. Esta colección textos incluye artículos del primer período del autor. De acuerdo al orden del propio texto: *Sobre la fenomenología del lenguaje*, impartido en Bruselas en 1951, pero publicado al siguiente año; *La filosofía y la sociología* (1951); *Lecturas de Montaigne* (1947); *Notas sobre Macchiavello* (1949); *El hombre y la adversidad*, conferencia de 1951, pero publicado al siguiente año; *La política paranoica*, antes titulado *Comunismo y anticomunismo* (1948); *Marxismo y superstición* (1949); *Georges Lukács y la autocrítica*; *La U.R.S.S y los campamentos* (1950); y *Sobre Indochina*, antes *Indochina SOS* (1947).

límico entre el segundo y el tercer período, los cursos de 1955/1956 (vii) *La filosofía dialéctica* y (viii) *Textos y comentarios sobre la dialéctica*.⁶⁴ El empeñoso esfuerzo de esta fase que, en general, se la denomina «intermedia» o de «transición», ofrece, en cambio, para nosotros, la consolidación de una fenomenología de la expresión y, *ab irato*, una teoría literaria fenomenológica.⁶⁵

Finalmente, el tercer e inconcluso período de nuestro autor quedaría conformado por el manuscrito revisado y editado por Lefort en 1969, *Lo visible y lo invisible*, inicialmente redactado en 1959, monumental trabajo sobre la formación de la sociedad humana que deja entrever los componentes místicos y oníricos, irracionales y arbitrarios, de los que depende la intersubjetividad basamental de la actividad humana, cristalizados imprevisiblemente, en efecto, por el ojo del pintor «que tiene derecho de mirar todas las cosas sin algún deber de apreciación»⁶⁶ como afirmará en su último texto publicado en vida *El Ojo y el Espíritu*, publicado en la revista *Art de France* en 1961, fundada por Pierre Berès y André Chastel. El mismo año irrumpe su muerte leyendo *La dióptrica** de Descartes en su despacho. La producción de esta última etapa se advierte, como es debido, en la propias prácticas docentes del autor de los cursos del Colegio de Francia de 1956/1957 sobre los *Elementos de nuestro concepto de Naturaleza* y *La ciencia contemporánea y los índices de una nueva concepción de la Naturaleza*; los cursos de 1957/1958: *La animalidad, el cuerpo humano, y el paso a la cultura*; de 1958/1959: sobre *La posibilidad de la filosofía hoy*; de 1959/1960 *Husserl en los límites de la fenomenología y Naturaleza* y *Logos: el cuerpo humano* y, finalmente, los cursos de 1960/1961 sobre la *Ontología cartesiana* y la *Filosofía y No-filosofía después de Hegel*.

El recorte que nos interesa redefinir a continuación corresponde con la primera etapa del autor, a saber, que comienza con el precursor susurro de *Cristianismo y resentimiento*, sucedido inmediatamente por el análisis gestáltico de la estructura y prolongado por una fenomenología de la percepción, hasta las primeras huellas de una filosofía de la expresión. El interior de este segmento se compone, además, de una serie de textos y conferencias compilados, como ya mencionamos, sobre estética fenomenológica, existencialismo hegeliano, marxismo

⁶⁴ Merleau-Ponty, M. *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires: Proteo, Colección: Estudios y ensayos fundamentales, 1969, trad. Hugo Acevedo. Merece nuestra atención, este último, traductor y poeta argentino Hugo Acevedo (1925-2007) que, a la sombra de autores y editores visibles, reposa su espíritu poético como, análogamente, vive la experiencia misma precientífica que posibilita el edificio del conocimiento.

⁶⁵ Actualmente, nos encontramos planificando una rigurosa investigación que tiene como objetivo fundante ofrecer una teoría de la literatura inscrita en la obra de Merleau-Ponty como crítica literaria fenomenológica con el propósito tangencial de incluirlo en un canon de la teoría literaria francesa de la posguerra de la que, creemos, ha sido aislado.

⁶⁶ Merleau-Ponty, M. *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 1986, trad. Jorge Romero Brest, p. 12.

**La Dioptrique*.

humanista, comunismo soviético, violencia revolucionaria y el porvenir del humanismo; además, finalmente, de los cursos de psicología y psicopedagogía infantil impartidos en la Universidad Sorbona, publicados bajo el rótulo *Psicología y pedagogía del infante: Cursos en la Sorbona 1949-1952**.

Efectivamente, esta primera parte del repertorio sinfónico merleau-pontiano ofrece una amplia variedad de registros teóricos lo que nos conduce a la segunda pregunta que planteamos: (b) ¿qué criterios segmentan una obra? En general, la obra temprana suele encorsetarse entre la primera publicación —o un primer proyecto posteriormente consolidado— y el primer texto relevante de la producción literaria del autor para tradición académica. Cuando hablamos de Merleau-Ponty, el diccionario canónico institucional y académico de obras y autores de la filosofía contemporánea nos devuelve, a saber, *La fenomenología de la percepción*. La primera obra de mayor impacto y presunto aporte filosófico y psicológico, según manuales de filosofía, programas universitarios, historiografías enciclopédicas y comentaristas de talla. Dicha convención programática, creemos, resulta a razón de una solidez teórica y sistemática que presupone leerse en el texto, especialmente en la claridad conceptual que el «Prólogo» de la obra aporta a la tradición fenomenológica. El aprieto aquí estriba en que la obra temprana de Merleau-Ponty, como es evidente, está incluida en el primer período de su producción teórica, pero éste no concluiría con aquella. Dicho de otro modo, el primer período de la producción filosófica de Merleau-Ponty no mienta sólo la obra temprana, sino que se prolongaría, así, hasta los primeros indicios de la fenomenología de la expresión entre los años 1951-52. ¿Qué criterio segmenta, entonces, esta segunda parte del primer período entre 1945-1951?

Pese a que el motivo de esta segunda segmentación del primer período debería explicarse a lo largo de toda la investigación, adelantamos por lo pronto una evidencia documental y teórica, que confiesa una justificación cabal de su necesaria división. Documental, pues contamos con el interés programático que el autor asume un inédito titulado *Un inédito de Merleau-Ponty***.. A propósito de la definición de la experiencia perceptiva, dice, que «cada sujeto encarnado es como un registro abierto del que no se sabe lo que se inscribirá en él, o como un nuevo lenguaje del que no se sabe qué obras producirá» y que tal observación viene dada por unas «nuevas investigaciones, comenzadas luego de 1945».⁶⁸ Es decir que, a partir de ese mismo año, confirmado de primera mano, Merleau-Ponty expone una novedad en sus investigaciones.

Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*, *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*.

⁶⁸ Merleau-Ponty, M. Expresión y subjetividad [Un inédito de Maurice Merleau-Ponty] Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen IV (Documentos), Círculo Latinoamericana de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 653-663, de *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 4, octubre de 1962, pp. 401-409, con el título «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», trad. Graciela Ralón de Walton.

Presuponemos que este «registro abierto del que no se sabe lo que se inscribirá en él» del que habla el autor, «el medio de expresión», es el lenguaje abierto que ciertamente llamará «lenguaje indirecto»: la prosa lateral y oblicua que afinará a escala de *La prosa del mundo* (1951), «Sobre la fenomenología del lenguaje» (1951) y «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» (1952). La imprecisa inscripción de ese registro abierto deja entrever el sentido lateral de un lenguaje, de manera que «hemos de ser sensibles ante todo a esos hilos de silencio de los que el tejido de la palabra se halla entreverado»,⁶⁹ hilos de un tejido producido por la variación semántica del lenguaje presuntamente prosaica y poética al cantar del mismo mundo del que hablan otros autores.

«Y no buscar entonces otro mundo.
Renunciar al infiel conglomerado
bajo cualquiera de sus formas
y enhebrar con la antiforma de una aguja
el hilo suelto y escondido
del revés de todos los mundos».⁷⁰

La antiforma de una aguja, si se quiere, el lenguaje indirecto, el revés del mundo, su *a-logos*; a las orillas de una mística merleau-pontiana, revela un exceso, oblicuo, como «un absoluto (un desligado), dice De Certeau, habita el suplicio, el éxtasis o el sacrificio del lenguaje que indefinidamente no lo puede *decir* si no es borrándose».⁷¹ Esculpir la forma de la palabra muda, el trabajo semi-silencioso de un lenguaje tangencial, contra otro parasitario, ruidoso y totalitario; estos son territorios que comienza a coronarse en la segunda segmentación del primer período filosófico merleau-pontiano entre 1945 y 1951. Que «le prescriben un itinerario y su método», en efecto, previsto en la *Fenomenología de la percepción*, como el extremo inicial de la subdivisión, se hace patente en la medida en que, por dar un ejemplo, el autor distingue ya un binomio semántico palabra hablante [*parole parlante*] y palabra hablada [*parole parlée*],⁷² por un lado, y coteja la fenomenología, en el «Prólogo», con otros sistemas de expresión como la obra de Balzac, Proust, y Valéry, por el otro lado. No dice esto otra cosa

⁶⁹ Merleau-Ponty, M. «La ciencia y la experiencia de la expresión» en *La prosa del mundo* [PM], Madrid: Taurus, 1971, trad. Francisco Pérez Gutiérrez.

⁷⁰ Juarroz, R. «Novela poesía vertical» en *Poesía Vertical*, Madrid: Cátedra, Ed. Diego Sánchez Aguilar, Diego, 2020, p. 283.

⁷¹ De Certeau, M. «Introducción» en *La fábula mística*, Madrid: Ediciones Siruela, Epílogo de Carlo Ossola, trad. Laia Colell Aparicio, 2006, p. 24.

⁷² Merleau-Ponty, M. «El cuerpo como expresión y palabra» en *Fenomenología de la percepción* [FP], México: Fondo de Cultura Económica, trad. Emilio Uranga, 1957, pp. 191-219.

más que su interés por la poesía y prosa como territorio límbico entre fenomenología y la literatura.⁷³

Mientras que (a) los especialistas más dogmáticos de la *Fenomenología de la percepción* desatienden, a propósito de cierta oscuridad, los trabajos de Merleau-Ponty dedicados al estudio de la literatura, y (b) gran parte de los estudios merleau-pontianos en torno a la fenomenología de la expresión atienden con poca frecuencia el valor decisivo de la *Fenomenología de la percepción* y de las publicaciones de los años inmediatamente posteriores por la escasa mención y sistematicidad; en consecuencia, (c) nuestra labor pretenderá ofrecer una mayor claridad conceptual entre un período y el otro. Focalizar con mayor precisión este vector intelectual es tarea de los capítulos que siguen, entre aquella gran obra y las formidables publicaciones de los años 50' sobre el lenguaje. El objetivo de este comentario está motivado por la advertencia de Claude Lefort sobre el propósito teórico de *La prosa del mundo*, a saber, que «debía constituir, al ser comenzado, la primera pieza de un díptico [...] cuya ambición estaba en ofrecer, como prolongación de la *Fenomenología de la percepción*, una teoría de la verdad».⁷⁴ Lo que queremos con esto resaltar es que la fenomenología de la expresión literaria en la obra de Merleau-Ponty está explícitamente formulado en su segundo período de producción filosófica, entre 1951 y 1955, tanto más por su propio trabajo publicado en vida como cuanto por ediciones póstumas, mientras que a la sombra descansan años absolutamente reveladores para esa edificación que resulta nuestra intención subrayar y que, ante todo, exige dar cuenta lo que nuestro autor mienta al nombrar la fenomenología.

2.2 La fenomenología de la percepción

2.2.1 La inserción del cuerpo-propio

¿Qué entiende Merleau-Ponty por fenomenología? El común denominador de los especialistas en fenomenología ha padecido la creatividad prosaica de la fenomenología merleau-pontiana a razón de ambivalencias teóricas las cuales Husserl, de acuerdo con el proyecto fenomenológico de la mayor refinada y más rigurosa prosa filosófica, pretendió desanudar en sus incontables páginas. El trabajo de Husserl es de suyo voluminoso. De hecho,

⁷³ No olvidemos que Claude Lefort sugiere *¿Qué es la literatura?* de Sartre publicado en 1947 y obra literaria de Malraux como las musas que cantan los acordes iniciales de *La prosa del mundo* cuando, en realidad, nos parece, se inaugura al tenor de la propia producción filosófica del autor.

⁷⁴ La idea rectora que conduce el trabajo sobre el *Origen de la verdad* tiene una somera antesala en una nota al pie de página de *Sentido y Sinsentido*, donde se revela tal intención: «Habría evidentemente que describir con precisión el paso de la fe perceptiva a la verdad explícita tal como se la encuentra a nivel del lenguaje, del concepto y del mundo cultural. Contamos hacerlo en un trabajo consagrado al *Origen de la verdad*» Merleau-Ponty, M. «Lo metafísico en el hombre» en *SS*, Madrid: Ediciones Península, 1977, trad. Narcís Comadira, p. 150, nota 10.

todo husserliano dogmático predica, de entrada, el primero de sus mandamientos: no leerás su entera obra, de conformidad con su extensión. Merleau-Ponty, que conocía muy bien la densidad del sacramento de Husserl, acuñó el término «ambigüedad» para aceptar, renunciando, la pletórica tarea de una reducción trascendental completa que parece, cuanto menos, tendenciosamente más oscura que la ambigüedad misma. Es por ello que no parece haber otro consenso, respecto a la fenomenología de Merleau-Ponty, que el de una obra ambigua como la ha designado acertadamente Alphonse de Waelhens, pero que el propio autor dejó siempre, al menos eso, claro. Richar Zaner, en su trabajo *The Problem of Embodiment*, advierte de buenas a primeras que Merleau-Ponty hace uso de conceptos y fundamentos teóricos a ocurrencia propia, modelando el sentido de los conceptos en beneficio de un paradigma peculiar que edifica su teoría fenomenológica. La producción de Merleau-Ponty es, en relación a sus lecturas, confusa. Esto quiere decir que el trabajo del autor es objeto de su propia teoría. Que percibiendo el contenido de la experiencia se abra, pues, un sentido positivo de la ambigüedad del mundo, habla, cuanto menos, de la in-categorizable inmediatez de la vida percibida que no tiene correlación con la categorización reflexiva y segmentaria de la razón, sino con la encarnación del cuerpo propio. Basta tan solo con alterar, es decir, desconectar y, por eso, poner entre paréntesis nuestra cognición bajo el uso de cualquier sustancia psicoactiva para evidenciar su fragilidad y dotarle a la percepción la perseverancia fenomenológica con la que se desvanece el mundo de la razón.⁷⁵ La ambigüedad que reclama la fenomenología temprana de Merleau-Ponty no es sinónimo de relatividad filosófica, sino el marco ontológico de la oscuridad de la que Husserl tampoco pudo desdibujarse. El concepto del cuerpo-propio, sin embargo, tuvo sus desdichadas críticas las cuales, en verdad, poca justicia hicieron a la

⁷⁵ Cfr. Zaner, Richard M., “Part III: Merleau-Ponty’s theory of the body-proper” en *The Problem of Embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*, Martinus Nijhoff: The Hague, 1971, pp. 129-146. La fenomenología temprana del cuerpo propio, sugiere, para Zaner, respecto de la continuidad husserliana, una suerte de traición a la fenomenología de conformidad con su ilegítima reducción trascendental la cual supone, dicha traición, menos una fenomenología husserliana que una fenomenología existencial. Merece cierta atención este señalamiento porque Zaner contrapone, creemos, dos fenomenologías del cuerpo inconexas, la de Sartre y de Merleau-Ponty, de acuerdo a una misma noción, a saber, una fenomenología existencialista. La discusión entre ambos pensadores franceses podría concedernos, en tal caso, otra etiqueta para Merleau-Ponty, una que incluya, precisamente, lo que Zaner cabalmente explica, a saber, la posibilidad de acceder y, por eso aprehender, el dominio de la experiencia pre-reflexiva en la que vivimos en carne propia que se evidenciaría en la percepción misma; mientras que para Sartre el acceso al campo de la experiencia vivencial no es otro que del transcurso de la vida y, por tanto, la existencia misma que en el fondo está vacía. Merleau-Ponty, afirma, por su parte, «En tanto que entraña “órganos de sentidos”, la existencia corporal no reposa nunca sobre ella misma, está siempre trabajada por una *nada activa*, me hace constantemente la proposición de vivir, y el tiempo natural, siempre que adviene, esboza sin cesar, la forma vacía del verdadero acontecimiento» (*FP*, 181) [La cursiva es nuestra]. Esta «nada activa» a la que refiere el autor es lo que llamará también «fe primordial», la idea según la verdad reposa en la experiencia irreflexiva de la percepción, la dimensión anónima donde opera la intencionalidad fungiente [*fungierende Intentionalität*].

claridad, más entorpecieron su empleo. Sin lugar a dudas, para Merleau-Ponty, la reducción reflexiva es la herramienta metodológica dispuesta a elucidar la experiencia irreflexiva de la percepción, y la posibilidad de una reducción reflexiva completa implicaría simultáneamente la experiencia irreflexiva de la percepción para la que previamente nos desconectamos de las ciencias naturales. Lo que parece una contradicción. Hay dos formas de alcanzar la irreflexión experiencial del cuerpo propio, por un lado, congelar el tiempo, detenerlo y describir ese instante absoluto de contingencias trascendentales lo que implicaría, a la vez, suprimir la condición de posibilidad de todo cuerpo y, por tanto, de toda experiencia.⁷⁶ La otra opción cuya elucidación reposa en los capítulos procedentes es concederle al arte un modo peculiar de expresión con el que se alcanza, precisamente, la irreflexión en la percepción inmediata de la experiencia. El monólogo del cortometraje *Je Vous Salue, Sarajevo* de Jean-Luc Godard resulta un ejemplo de la jerarquía perceptual que cada imagen nos evoca antes de todo diálogo explicativo.

Que el sentido del mundo se presente exactamente bajo el sentido en que lo percibimos y, por eso, en su verdad, se explica provisoriamente por la pregunta que encabeza el «Prólogo» a la obra de 1945 *Fenomenología de la Percepción: Qu'est-ce que la phénoménologie?*⁷⁷ La propuesta teórica en torno a la disciplina de los fenómenos quedaría saldada en estas pocas páginas que escribe su autor y con las que, en cierta medida, mereció una banca apropiada en las gradas del teatro husserliano. Se trata de una breve descripción, pero no por eso menos

⁷⁶ La discusión del cuerpo en Husserl ha convocado la escritura de artículos y ensayos esclarecedores, además del trabajo de Zaner, véase Zahavi, D., «Husserl's Phenomenology of the Body» en *Études Phénoménologiques*, Vol. 10, Issue 19, 1994, pp. 63-84. Carman, T., «The Body in Husserl and Merleau-Ponty» en *Philosophical Topics*, Vol. 27, No 2, *The Intersection of Analytic and Continental Philosophy*, FALL 1999, pp. 205-226. Franck, D., *Chair et corp. Sur le phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit, 1981. Dodd, J., *Idealism and corporeity: An essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1997. Bermudez, J. L., *The body and the Self*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995. Gerlek, S., *Korporalität und Praxis: Revision der Leib-Körper-Differenz in Maurice Merleau-Pontys philosophischen Werk*, Phänomenologische Untersuchungen, Vol. 38, 2020. Toadvine, T. and Embree, L. (ed.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, Contributions to phenomenology Vol. 45, 2002.

⁷⁷ La presentación, traducción y apéndice al «Prólogo» de *Fenomenología de la percepción* realizada por Benito Arias García mantiene la misma numeración de página y precisión que la de su texto original. El resto de la traducción se la debemos a su primera edición en castellano traducida por el filósofo mexicano Emilio Uranga publicada en 1957 quien, además, entrevistó a Merleau-Ponty durante su estadía en México editada en el suplemento *Novedades* titulado «Dialogo con Maurice Merleau-Ponty» en *México en la cultura*, 13 de marzo de 1949, p. 3. La visita del autor francés a México en 1949 supone parte de la transición hacia la preeminencia de la expresión de la experiencia en detrimento de la experiencia perceptiva. En la «Introducción general» a los inéditos de los años 1946-1947 leemos «Peor aún: para ojos neófitos, fatigados o soñadores, “expresión” parece coquetear con “experiencia”, mientras que todo el esfuerzo de Merleau-Ponty será mostrar que la expresión designa un estado perceptivo más elaborado y complejo que el de la experiencia sensible. Este es otro aspecto esencial, ya que tal evolución de la dimensión perceptiva a la dimensión expresiva constituye una articulación central de las *Conferencias en México*, y más tarde un eje director del curso en el Colegio de Francia en 1953, *El mundo sensible y el mundo de la expresión*». *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon: Inédits I (1946-1947)*, Michel Dalisser and Shōichi Matsuba (eds.), Milan: Mimesis, 2022, p. 33.

cuidadosa, de la tarea fundacional que resume la fenomenología. Esta filosofía intenta describir la esencia de los apareceres.

«todos los problemas, según ella, conducen a definir esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es también una filosofía que vuelve a situar las esencias en la existencia y considera que sólo se puede comprender al hombre y el mundo a partir de su “facticidad”».⁷⁸

Este inicio, a simple vista, sugiere una suerte de máxima existencialista sartreana que expresa la conocida fórmula «La existencia precede a la esencia»⁷⁹ expresada en 1945 de la que, en rigor, Heidegger tomó distancia y Merleau-Ponty desconfía. La facticidad como plataforma fenomenológica tiene su correlato en el segundo período de Husserl, el giro a la fenomenología trascendental, la cual, precisamente, busca resumir la esencialidad de la contingencia fáctica en una especie de hiper-empirismo trascendental.⁸⁰ En otras palabras, busca —en el sentido literal de probar encontrar— definir el corazón de nuestra experiencia en el transcurso de la propia aventura, con la evidencia empírica que nuestra vida proporciona y que es precisamente lo que dice la palabra *facticidad*, esa experiencia efectiva, en tanto, deíctica. Estas esencias, en consecuencia, son de un tipo peculiar, pues dependen precisamente de la contingencia de la experiencia. La noción estricta de *essentia* proporcionada por la metafísica aristotélica *tò tí ên êinai* presentaría, ahora, una encrucijada respecto a su sentido a propósito de la diferencia husserliana entre hecho y esencia. (a) Si la esencia es, por un lado, lo que sustenta una entidad, a saber, aquello lo cual hace que algo sea eso que es y no, precisamente, otra cosa, distinguiéndose además de otras cosas que tienen esencias distintas de aquella, y (b) la *Faktizität* —término pocas veces leído en la obra de Husserl, cuanto más famoso por la obra de Heidegger— es el movimiento de la existencia de un sujeto en el mundo de su experiencia bajo variaciones de la fortuna que están circunscriptas siempre a relaciones vectorizadas, (c) entonces nos encontramos en una contradicción. ¿Cómo podríamos definir, por ejemplo, la esencia paliativa de un sabor que fluctúa? ¿Será su esencia el mismo variar? ¿Cuál es la

⁷⁸ Merleau-Ponty, M. «Prólogo» en *Fenomenología de la percepción*, presentación, traducción y apéndice por Benito Arias García, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. IX, 2004, pp. 185-188.

⁷⁹ «Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mi mismo. Lo que ellos tienen en común es simplemente el hecho de considerar que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad. ¿Que significa esto exactamente?» en Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009, p. 27, trad. Victoria Praci de Fernández y Mari Carmen Llerena.

⁸⁰ Ricœur, P. *A l'école de la phénoménologie*, p. 269. Para un estudio actualizado cronológico y temático de la obra de Husserl véase Zahavi, D., *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003.

definición esencial y, por lo tanto, única, que se diferenciaría del efecto contingente en la percepción de nuestro paladar en cada bocado? ¿Qué tipo particular de esencia es aquella que garantiza el conocimiento de una unidad en la esfera accidental de la facticidad? Si la esencia es *certitudinem quo est id quod est*, la certeza o forma por la que es lo que es⁸¹, y la facticidad es la experiencia propia de todo aquello que puede ser o puede no serlo, estamos con seguridad ante una *contradictio*. La esencia de corte escolástica no puede ser contingente, por el contrario, no cumpliría con la condición necesaria de su propia definición. Claro está, Husserl trabajó la presente encrucijada. Nuestra confusión tiene lugar si y sólo si leyéramos la palabra «facticidad» como una herencia de las fenomenologías posthusserlianas ora el *Dasein* heideggeriano ora la existencia actual sartreana.⁸² Husserl deja en claro que tanto en la contingencia como la facticidad

«se encierra el estar correlativamente referida a una *necesidad* que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino el carácter de la *necesidad esencial*, y que por ende se refiere a una *universalidad esencial*»⁸³,

la cual trasciende la inmanencia del correlato noemático de la vivencia y reside en la infinitud de todos los correlatos posibles. La facticidad husserliana no significa el simple hecho de existir, sino el darse mismo de una esencia pura como intuición pura a la experiencia fáctica. Lo que significa, en rigor, una redefinición de la concepción del *a priori* desde el horizonte mismo de la facticidad.

«A partir del momento en que la experiencia —es decir, la apertura a nuestro mundo de hecho— se reconoce como principio del conocimiento, no existe ya ningún medio para distinguir un plano de verdades *a priori* y un plano de verdades

⁸¹ Véase la entrada «essentia» en Magnavacca, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Ed. Miño y Dávila: Buenos Aires, 2005, p. 263.

⁸² La sucesión prolongando y permanente del «ahora», para Merleau-Ponty, es, de hecho, la condición ontológica del enfermo. «Para el enfermo, no ocurre ya nada, nada toma ya sentido y forma en su vida —o, más exactamente, no se dan más que «ahoras» siempre semejantes, la vida refluye en sí misma y la historia se disuelve en el tiempo natural». Merleau-Ponty, M. «El cuerpo como ser sexuado» en *FP*, pp. 180-181.

⁸³ El escrito donde Husserl salva las definiciones de lo que considera esencial y contingente es en el capítulo primero «Hechos y esencias» de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. Allí sostiene que hay una correlación entre la esencia y la contingencia producto de que «todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por lo tanto un *eidós* que hay que aprehender en su pureza». Este *eidós*, el dato hylético puro de la intuición intencional fenoménica, cuyo correlato es la experiencia misma del sujeto se caracteriza por revelarse bajo distintos grados de universalidad. Los grados esenciales de las intuiciones dependen de la correspondencia entre la significación de la experiencia y la expresión de la experiencia. A mayor simetría continente-contenido, noesis-noema, mayor pureza o grado de universalidad tendrá el fenómeno. «Ante todo, dice Husserl, designo “esencia” lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es. Pero todo “lo que” semejante puede “transponerse en idea”. Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial (ideación)* —posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial». §2 y §3 en *Ideas I*, pp. 20-21.

de hecho, lo que debe ser el mundo y lo que es efectivamente. La unidad de los sentidos, que pasaba por ser una verdad *a priori*, no es sino la expresión formal de una contingencia fundamental: el hecho de que somos en el mundo». ⁸⁴

Ahora bien, ¿qué sugiere Merleau-Ponty con aquella primera pregunta? Como la fenomenología explora evidencias descriptivas al margen de toda explicación científica, es decir, «es el intento de una descripción directa de nuestra experiencia tal y como es, sin prestar atención a su génesis psicológica ni a las explicaciones causales que el científico, el historiador o el sociólogo puedan dar de ella» ⁸⁵, entonces las esencias de la que dice ocuparse la fenomenología las encontramos *en* y *con* nosotros mismos o, mejor dicho, somos nosotros su génesis. ¿Qué significa que nosotros seamos la génesis de las esencias? En definitiva, que la definición de una cosa, «tocar este bolígrafo», co-depende esencialmente de nuestra propia vivencia, el hecho de que literalmente ahora estemos tocando este bolígrafo, y la realización de ese acto propicie a la descripción los requisitos suficientes para alcanzar la esencia «tocar este bolígrafo». Hacer fenomenología es tomar, simultáneamente, el lugar del terapeuta y el paciente: describir al que describe describiendo. La diferencia fundamental entre la psicología clásica y fenomenología versa precisamente en la forma en la que se relacionan los actores, a saber, no por medio de la explicación o el análisis sobre el que un psicólogo clásico se posicionaría más allá, es decir, *sobre* el conocimiento y analiza sin creer, ofuscado, que su propia experiencia no condiciona el análisis, sino en un más acá, *en* la descripción horizontal y recíproca del fenómeno en la primera persona. ⁸⁶

⁸⁴ Merleau-Ponty, M. «El sentir» en *FP*, p. 243.

⁸⁵ Merleau-Ponty, M. «Prólogo» a *Fenomenología de la Percepción*, 2004, I, Benito Arias García, p. 189.

⁸⁶ A propósito del binomio terapeuta-paciente, nos parece destacable mencionar que la disciplina precursora de la psicología clásica es la literatura. La noción de literatura que conocemos hoy en día, producción imaginativa de una autoría designada «escritor» impresa en un artificio esencialmente indeterminado llamado «libro», nace en Inglaterra a partir del siglo XVII. Terry Eagleton explica que la categoría «literatura» pertenecía a un conjunto de ensayos producidos por una sociedad los cuales cumplían unos criterios específicos. «De hecho, hubo que esperar a lo que hoy llamamos “período romántico” para que comenzaran a tomar cuerpo nuestras definiciones de “literatura”. La aceptación moderna de la voz “literatura” se puso verdaderamente en marcha en el siglo XIX» Eagleton, T. «Ascenso de las letras inglesas» en *Introducción a la teoría literaria*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, trad. José Esteban Calderón, p. 29. A pesar de la moderna acuñación, la poesía, las tragedias, comedias, historiografías, biografías, el ensayo mismo, etc., trascendieron la categoría tardía «literatura», en la medida que dichas obras han logrado definir su trama formal y materialmente expresiva al interior de otras disciplinas. De hecho, un porcentaje importante de epicrisis psicológicas las denominan personajes de las grandes obras de la antigüedad. Se verá en los capítulos procedentes que Merleau-Ponty encuentra también en la expresión descriptiva de la fenomenología una referencia clara a la literatura realista francesa: un narrador omnisciente que expresa las intenciones, voliciones o motivaciones *esenciales* que son, precisamente, esas descripciones pre-descritas por un narrador que dan forma —y no otra— al personaje que compone la trama como, por ejemplo, Julián Sorel. Las implicancias filosóficas en la reciprocidad estilística de la fenomenología y la literatura se visualizarán —no tanto durante los años de este trabajo, más en los cursos y ensayos posteriores a los 50’— producto de ofrecer, ciertas obras literarias, conjuros necesarios del lenguaje para dismantelar el silencio de experiencias mudas a las que la percepción renuncia. El giro teórico de la percepción a la expresión sensible, de la fenomenología de la percepción a la teoría literaria fenomenológica, sensible y expresiva, es inmediatamente

«Yo no soy el resultado o entrecruzamiento de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”, no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, psicología y sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo lo que sé del mundo aun científicamente, lo sé a partir de mi propia perspectiva o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada».⁸⁷

En rigor, la experiencia cambia de conformidad con el paso del tiempo y el contenido de las incontables vivencias, la presentación, en este instante, es distinta de la que aparecerá inmediatamente más tarde. Además, en particular, porque la descripción de nuestra experiencia depende de la correlación —variante— entre el mundo y cada uno de nosotros que Husserl llamó intencionalidad, la *glutino* fundante, el pegamento genético entre el objeto intencionado y la conciencia intencionante. Si la fenomenología ocupa su tiempo describiendo las vivencias que en cada caso experimentamos cada uno de nosotros, pero no cualquier tipo de vivencias, sino la esencia de cada vivencia; y si además las vivencias que son en cada caso únicas, personales e intransferibles, están dadas por la relación intencional entre el mundo variante y el dato mudable de nuestra conciencia, entonces es menester afirmar que las vivencias que la fenomenología describe comportan esencias de extrema fugacidad. Esa es, según Merleau-Ponty, la esencia que buscamos. Surge entonces la siguiente inquietud, ¿cuál es el límite de la descripción? ¿es posible alcanzar la descripción absoluta en la actitud fenomenológica? ¿qué tipo de actitud pura es aquella que en reducción nos despoja y vacía de toda familiaridad de la actitud natural para describir el instante de la intuición? Que «la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa»,⁸⁸ se deduce, según Merleau-Ponty,

posterior a nuestra investigación de la que es, esperamos mostrar, deudora. Esto nos alienta a pensar que, habiendo sido la fenomenología, en principio, una frustrada psicología descriptiva pura, y reasumida posteriormente en la obra de Merleau-Ponty en el sentido peculiar de la obra literaria, en vistas a esa relación, Nietzsche, por su parte, había predicho con absoluta precisión la preeminencia de la novela francesa cuando, casi a propósito de una reducción, escribe entre paréntesis: «(Como antítesis de la inexperiencia y la inocencia alemanas *in voluptate psychologica* [en voluptuosidad psicológica], las cuales están emparentadas, y no de lejos, con el aburrimiento de la vida social alemana, —y como expresión logradísima de una curiosidad y un talento inventivo auténticamente franceses para este reino de estremecimientos delicados, podemos considerar a Henri Beyle [Stendhal], ese notable hombre anticipador y precursor, que, con un *tempo* napoleónico, atravesando a la carrera *su* Europa, muchos siglos de alma europea, como un rastreador y descubridor de esta alma: —dos generaciones han sido precisas para *darle alcance* en cierto modo, para adivinar tardíamente algunos de los enigmas que lo atormentaban y embelesaban a él, a ese prodigioso epicúreo y hombre-interrogación, que ha sido el último psicólogo grande Francia—.))» Nietzsche, F., «Pueblos y Patrias» en *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2005, trad. Andrés Sánchez Pascual, p. 225.

⁸⁷ *Ibid.* «Prólogo», II, p. 190.

⁸⁸ *Ibid.* IX, p. 195. La noción de reducción en la obra de Merleau-Ponty, como toda noción merleau-pontiana, ha convocado polémicas teóricas tan radicales como para costarle un lugar en temarios universitarios sobre fenomenología. Por lo pronto, nos remitimos a Smith J. «Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction» en *Inquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy*, N. 48, 2005, pp. 553-571. Kee, H. «Phenomenological

del encarcelamiento en el mundo. Una reducción total es, para nuestro autor, la auto-plenificación del espíritu hegeliano. «Si fuéramos espíritu absoluto, sostiene, la reducción no sería problemática».⁸⁹ La reducción completa es inconcebible por el mero de hecho de que los límites del mundo están permanentemente re-modulándose para los que precisaríamos la reducción de la reducción *ad infinitum*. Pero si la reducción fenomenológica es la condición *sine qua non* de la fenomenología husserliana, y la fenomenología merleau-pontiana se niega de alguna forma a aceptarla en un sentido completo ¿Qué propósito tiene, entonces, la fenomenología para Merleau-Ponty? ¿Cuál es el objetivo primario de esta inagotable práctica? ¿Con qué sentido nos describimos fenomenológicamente y, por lo tanto, al mundo al margen de preconcepciones científicas y sin absoluta certeza según las propias variaciones, el espacio y el tiempo que nos ha sido designado, plagado de otredades, del reino animal, vegetal y virtual? ¿Se trata de vivir para recuperar el tiempo perdido o perder el tiempo vivido para vivir? Merleau-Ponty va a contestar: «es la ambición de igualar la reflexión con la vida irreflexiva de la conciencia».⁹⁰ Que la fenomenología paralice la actitud natural, supone un modo de filosofar en el que acepta axiomáticamente la base un mundo ya ahí antes de cualquier reflexión. «Antes de cualquier reflexión» mienta «el horizonte pre-reflexivo» de donde recoge el contacto en el modo de la ingenuidad: *in-genus*, al interior mismo de su nacimiento. Asimismo, podríamos preguntarnos, entonces, ¿cómo reflexiona la fenomenología acerca del campo ante-predicativo del *mundo-vida* en el que estrictamente solo *se vive*, como *se nace* y *se muere*? ¿Cómo se reflexiona *en* y no *sobre* el propio mundo sin filtrar la experiencia bajo el tamiz de una reflexión y que, en definitiva, supone siempre el *sobre*, un *por encima de* lo que se vive? ¿Existe verdaderamente una forma irreflexiva de la reflexión que reflexiona sin ella misma reflexionar, un modo de la *flexión* sin la *re*-? Reflexionar que etimológicamente toma su sentido del latín «flexión sobre sí» o «volver a flexionar», está compuesto por la partícula *flex*- del verbo latino *flectere*, doblar o desviar. El apabullante trabajo de esta filosofía radica en hacer justicia al doblamiento que no se descubre *tras-cendiendo* según una re-flexión, sino *pre-cediendo* en y por la propia flexión. Reflexionar implica una desviación mediata de la experiencia intuitiva que responde a cierto marco categorial, propio de la división programática de la ciencia, cuyo objetivo es promover una fórmula invariable subsumiendo toda la diversidad enriquecedora de una experiencia en su propio curso. Es como si la reflexión por su propia condición de re-

reduction in Merleau-Ponty's *The Structure of Behavior: An alternative approach to the naturalization of phenomenology*» en *European Journal of Philosophy*, N. 28, 2020, pp. 15-32.

⁸⁹ *Ídem*.

⁹⁰ *Ibid.* XI, p. 197.

doblamiento o re-plegamiento actuase aplicando un filtro alojado en el mismo *re-*, tamizando ornamentos de una estructura conformada por sus condiciones adyacentes, por sus ornamentos, y que al interior de una descripción fenomenológica son, precisamente, la condición de posibilidad de todo paradigma *a posteriori* de las ciencias.

«La reflexión no es verdaderamente reflexión sino en la medida en que no se lanza fuera de sí misma, sino que se reconoce como reflexión-sobre-un-irreflexivo y, en consecuencia, como un cambio de estructura de nuestra existencia».⁹¹

De esto se trata la fenomenología temprana merleau-pontiana, precisamente, de encontrar ese mundo desnudo, palpitante y a flor de piel para sorprenderlo, luego de haberlo observado y descrito durante infinidad de formas para encontrar al menos la certeza de que aquello es el mundo para nosotros antes de toda tematización analítica. ¿Qué sugiere Merleau-Ponty como paradigma de la irreflexión? La percepción. Como había sentenciado ya William Blake en medio de la oscura cientificidad moderna del siglo XVIII. «Si las puertas de las percepciones se purificaran, todo se le aparecería al hombre como es, infinito».⁹²

2.2.2 La sensación como plataforma fenomenológica de la percepción

Lo que percibimos, evidente para nuestro autor, no para la ciencia moderna, son siempre sensaciones. Pero sucede, pues, que la ciencia moderna,

«introduce sensaciones que son cosas, ahí donde la experiencia muestra que ya hay conjuntos significados, somete el universo fenoménico a categorías que no valen sino en el universo de la ciencia. Exige que dos líneas percibidas, como dos líneas reales, sean o iguales o desiguales; que un cristal percibido tenga un número definido de lados, sin ver que lo peculiar de lo percibido es admitir la ambigüedad, lo “movido”, el dejarse modelar por su contexto».⁹³

La ciencia diseña sensaciones calculables, productos estandarizados, como podemos encontrar hoy en el día bajo las teleológicas experiencias en masa de una compañía turística, diseñada por una serie de saberes científicos contemporáneos como la economía del turismo, la psicología empresarial, las estrategias de la mercadotécnica [*marketing*], que desprenden la variable «cuerpo-propio» de la ecuación ofreciendo una «lema de experiencia» absolutamente desencarnado: *adquiera ya ésta única experiencia a un precio imperdible*. ¡Qué ilusos que

⁹¹ Merleau-Ponty, M. «El campo fenoménico», en *Fenomenología de la percepción*, 1957, trad. Emilio Uranga p. 67.

⁹² Véase Blake, W. «Introducción por Patrik Harpur» en *Libros proféticos I*, España: Atlanta, 2013, trad. Bernardo Santano, pp. 11-19.

⁹³ *Ibid.* «La sensación», p. 11.

hemos sido! ¿Quién nos ha engañado haciéndonos creer que la experiencia absoluta, ofrecida bajo estéticas y accesibles promociones nos incluye en cuerpo, y no, en cierto sentido, descarnándolo brutalmente a condición de un consenso ideal, a condición, precisamente, de pagar el precio de la ilusión? Hay, allí, nadie. Los prejuicios clásicos en la filosofía dualista, la psicología intelectualista y la fisiología mecanicista creyeron conocer la percepción a partir de ciertas palabras canónicas que presuponen un valor inmediato. Todos sabemos qué significa tocar, ver, oír, oler, saborear, en definitiva, sentir⁹⁴, pregonando estabilidad conceptual bajo definiciones planas de simple alcance. No obstante, debemos admitir, la sensación produce ambigüedad, objetos equívocos que la superestructura de la conciencia, luego, ordena. Y este universo categórico que no vale sino en rigor de su propia estructura científica exige un redireccionamiento de la noción de sensación. Que el estudio de la percepción como curso rector de la filosofía haya sido subyugado a la sombra de la razón a lo largo de su historia, hace luz en los confusos análisis clásicos sobre la *sensación* los cuales, según Merleau-Ponty, «han frustrado el fenómeno de la percepción».⁹⁵ Sucede, pues, que la noción clásica de sensación enseñada, precisamente, por la psicología clásica estuvo siempre diseñada en arreglo a la reflexión tardía que el pensamiento racional vuelca sobre ciertas categorías como cualidades de un objeto o impresiones de la inteligibilidad: es una categorización retrospectiva que ignora sus orígenes. En cualquiera de los dos casos, el hipotético prolongamiento de la estabilidad y constancia en el dato de la sensación es inadecuado. El aparato senso-motor no responde de la misma forma fisiológica al estímulo exterior que en cada caso se presenta a la percepción, ni tampoco se eleva a la impresión ideal en nombre de cierta pureza sensitiva. Estas hipótesis, con las que Merleau-Ponty discute y que, por eso, pone en duda las ciencias desde el campo fenoménico del cuerpo propio, responden a una «ley de la constancia» que, precisamente, expresa un patrón determinado y unívoco entre el aparato visual anatómico y el contenido producido por su mecanismo en cada correlación; y que según el autor es sólo el producto de una ignorancia entorpecida por un tipo específico de reflexión. Para explicar esto, Merleau-

⁹⁴ Para una revisión actualizada de la sensación en la obra de Merleau-Ponty, véase Montani, John. *Sense Experience and Poly-intentionality in Merleau-Ponty's phenomenology of perception*, The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 33, No 3, 2019, pp. 381-389. Carman T. «Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field» en *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman and Mar B. Hansen, Cambridge University Press, 2005, pp. 50-73. Alloa, E. «Undergoing an Experience: Sensing, Bodily Affordances, and the Institution of the Self» en *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy*, edited by Emmanuel Alloa, Frank Chouraqui, and Rajiv Kaushik, Albany: State University of New York Press, 2019, pp. 61-82. Antich, P. «Part I: The Sense of Perception» en *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy of Perception*, New York, Routledge, 2024, pp. 9-98.

⁹⁵ *Ibid.* p. 3.

Ponty se apoya en la psicología Gestalt de acuerdo con la cual toda percepción fenoménica presupone una correlación de fondo y figura variables.

«Cuando la *Gestaltstheorie* nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que podemos obtener, no se trata con ello de un carácter contingente de la percepción de hecho, que nos dejaría en franquía, en un análisis ideal, de introducir la noción de impresión. *Es la definición misma del fenómeno perceptivo, aquello sin lo cual un fenómeno no puede llamarse percepción*».⁹⁶

Los esquemas analíticos de la sensación en el horizonte de la idealidad, en el horizonte de la sensación pura, objetiva, son una relación absolutamente determinante que no se revela bajo ningún punto de vista en la experiencia, pues precisamente, son todos los puntos de vista en cuanto dice auto-proclamarse absoluta. Pero, a decir verdad, sentimos *con* los sentidos y *desde* la coordenada cero que atiende la correlación, la percepción efectiva. El concepto de sensación de la ciencia no produce una descripción de una experiencia sensitiva; traducir la sensación al lenguaje objetual del en-sí no revela el marco dinámico en el que se revela esa sensación. La sensación que produce una percepción sensible inmediata, «si la apresamos en la experiencia misma que nos la revela, es tan rica y tan oscura como el objeto o el espectáculo perceptivo entero».⁹⁷ Y la ciencia tradicional ha apresado sólo sabores insulsos, imágenes homogéneas, ruidos pálidos, se resiste al contraste y a la densidad, a esa oscuridad misma.

«Por ejemplo, la fuerza del sonido bajo ciertas condiciones le hace perder altura, la adición de líneas auxiliares hace desiguales dos figuras objetivamente iguales, una placa coloreada nos parece del mismo color en toda su superficie, siendo así que los umbrales cromáticos de las diferentes regiones de la retina deberían hacerla aparecer aquí roja, allá anaranjada y en ciertos casos incluso acromática. [...] Cuando la magnitud aparente de un objeto varía con su distancia aparente, o su color aparente varía a tenor de los recuerdos que tenemos de él, se reconoce que “los procesos sensoriales no son inaccesibles a influencias centrales”».⁹⁸

Esto quiere decir que la sensación de un sonido, como la sensación de cualquier otra especie, de acuerdo a una estructura básica previamente establecida del tipo figura-fondo, puede variar en la inmanencia de su vivencia y resulta de suyo imposible concebir una fórmula invariable. Por ejemplo, si observamos esta mesa, descubriremos que los objetos alrededor de ella forjan tensiones, por así decirlo, ópticas, unos rendidos al yugo de un material, otros al de un color. Adormecemos, además, los objetos restantes que se encuentran fuera de nuestro foco. La mesa

⁹⁶ *Ibid.* pp. 3-4. La cursiva es nuestra.

⁹⁷ *Ídem*, p. 4.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 8.

frente a nosotros no revela su otra cara invisible cuyo resentimiento, además, ocupa el espacio visible de una alfombra cegada por la densidad material de la cara oculta de la misma mesa. El contraste entre este escritorio de madera y la alfombra roja aterciopelada no es el resultado del nexo entre estímulos y operaciones ópticas que mecanizan la diferencia, sino, por el contrario, la condición de posibilidad de toda percepción en el espesor correlacional de su contacto con el mundo. Así es, pues, cómo la teoría Gestalt explica una serie de leyes de la percepción —la estructura es más que la suma de las partes— que prescriben las condiciones necesarias para la efectuación de la percepción y que Merleau-Ponty retoma para mostrar que el campo visual es un medio de nociones contradictorias, que no trabaja sobre la estabilidad y la lógica, o sea, sobre la constancia. El isomorfismo de las rectas de Müller-Lyer muestran, por su parte, que la estimulación visual de dos rectas aparentemente idénticas, no son iguales, pero tampoco distintas. Precisamente, este es el medio peculiar en el que se producen las sensaciones, la ambigüedad. Este es uno de sus principios sentenciados.

«Hay que reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo. En esta atmósfera se presenta la cualidad. El sentido que entraña es un sentido equívoco, se trata más bien de un valor expresivo que de una significación lógica. La cualidad determinada, por la cual quisiera el empirismo definir la sensación es un objeto, no un elemento, de la conciencia, y es el objeto tardío de una conciencia científica. Bajo estos dos títulos, la cualidad encubre más que revelar la subjetividad».⁹⁹

De acuerdo con el autor, la única fórmula invariable de la percepción residiría en el binomio gestáltico fondo-figura, la condición básica de toda percepción y que depende de las relaciones ópticas entre los objetos y las influencias centrales de nuestra atención. Ahora bien, Merleau-Ponty, sin embargo, advierte una crítica y suerte de superación de la psicología Gestalt en el siguiente sentido: el fenómeno de la percepción depende no solo de un algo en medio de lo cual se destaca, el campo sobre el que aparece, la mancha roja *sobre* la pared blanca, sino, además, que se presenta *con* su sentido. Es decir, el recuerdo de un padre sentado en la cabecera de una mesa de madera sobre una alfombra roja, abre la posibilidad de una correlación semántica de otro tenor cuando percibimos el escritorio de madera sobre la alfombra roja. La

⁹⁹ *Ibid.* p. 6. De conformidad con tal impulso, el proyecto genealógico del anti-dogmatismo nietzscheano nos convoca en la medida que ofrece preguntas moralmente rectoras de conformidad con el programa merleau-pontiano cuando impera: «¿qué es lo que en realidad empuja a tales psicólogos a ir siempre justo en *esa* dirección? ¿Es un instinto secreto, taimado, vulgar, no confesado tal vez a sí mismo, de empequeñecer al hombre? ¿O quizá una suspicacia pesimista, la desconfianza propia de idealistas desengañados, ofuscados, que se han vuelto venenosos y rencoroso? ¿O una hostilidad y un rencor pequeños y subterráneos contra el cristianismo (y Platón), que tal vez no han salido nunca más allá del umbral de la conciencia?» Nietzsche, F. «Tratado primero: “Bueno y malvado”, “bueno y malo”» en *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Argentina: Alianza, 2012, trad. Andrés Sánchez Pascual, p. 40.

percepción, en consecuencia, se constituiría con el sentido una vivencia correlativa el acto de percibir y la historia de nuestra experiencia personal. El film que en el pasado nos conmovió evoca, de una forma u otra, variaciones en el fondo sobre el cual aparece el fenómeno de la percepción. Esta es la estructura de la percepción con la que Merleau-Ponty describe las variaciones de lo que creíamos invariable del binomio gestáltico figura-fondo, la superación de la teoría Gestalt de acuerdo con una crítica fenomenológica es, a saber, su doble momento de sedimentación y espontaneidad. ¿Qué entiende Merleau-Ponty por sensación desde el punto de vista fenomenológico o de acuerdo con este doble momento de la estructura de la percepción? Digamos, por ahora, que la sedimentación es una operación que se efectúa al interior de nuestra historia personal en el curso de su movimiento y la espontaneidad es la fortuna del mundo que pasivamente nos lanza a las continuas re-sedimentaciones.

Según nuestro autor, ante todo, la confusión de las ciencias respecto del sentido de una cualidad proporciona dos falacias.¹⁰⁰ La primera consiste en convertirla básicamente en un elemento de la conciencia, la cualidad como una impresión muda, pura, ensordecida bajo las categorías de la conciencia y por eso creerla absoluta y determinada, constante. Muy por el contrario, la indeterminación de la percepción, esta ambigüedad positiva, reblandece el caparazón de la razón de acuerdo con el que las ciencias intelectualistas tienden a estandarizar sus definiciones invariables y acaban subsumiendo categorías universales. El segundo error viene dado por el prejuicio del mundo como una totalidad externa a nosotros. No podemos conocer el mundo por el mundo en sí-mismo. Lo que está fuera de nuestro perímetro de la visión, al no reflejarse sobre ninguna superficie visible, no agencia en nuestro sentido de la visión. Percibimos sólo un trozo de la cualidad siempre mudable, un escozo y lo que está detrás de nuestra espalda carece por el momento de sentido. Esta propedéutica merleau-pontiana en torno a la indeterminación positiva de las sensaciones, veremos enseguida, tienden a la resemantización del mundo en el que se despliegan. En efecto, aquí comienza el análisis fenomenológico del cuerpo propio, en el despertar mismo de los prejuicios de la ciencia. Para ello, en primer lugar, debemos estudiar la posición del cuerpo en el mundo: la unidad del cuerpo en el espacio desde el punto de vista fenomenológico, ¿dónde está el cuerpo?

¹⁰⁰ *Ibid.* pp. 5-6.

2.2.3 La bivalencia indeterminada de la motricidad corporal

Merleau-Ponty, como ya mencionamos reiteradas veces, coloca en el centro de su investigación fenomenológica temprana la percepción. En rigor, porque para el autor «La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el fondo sobre el que todos los actos se destacan, y está presupuesta por ellos».¹⁰¹ Dicho de otro modo, es por medio de la percepción que hacemos el mundo consciente o de nosotros una posición deliberada. «No hay que preguntarse si percibimos verdaderamente un mundo, sino decir, por el contrario: el mundo es lo que percibimos».¹⁰² La percepción es el acceso primario al mundo. Acceso que, evidentemente, presupone un cuerpo. A diferencia de lo que hasta ahora expusimos sobre Husserl, la unidad de la descripción fenomenológica o la esencia de una vivencia no encuentra más lugar en la conciencia que en la percepción o en la expresión del cuerpo en el espacio. De hecho, la unidad mínima de expresión corporal, el reflejo del cuerpo, constituye ya una forma expresiva, un medio-comportamiento¹⁰³, dentro de un recinto medio-mundo al interior del que opera una expresión semántica encarnada. Nuestro cuerpo es la textura, por así decirlo, de todos los objetos, unidad de los hilos intencionales que actualiza la expresión misma de la experiencia. «Mi cuerpo es el lugar, o más bien la actualidad misma del fenómeno de expresión (*Ausdruck*)».¹⁰⁴ Expresarnos con el cuerpo en el mundo es, en definitiva, vivirlo, estar abiertos a él, comunicarnos con él, sin poseerlo ni agotarlo. En efecto, el descarrilamiento de los prejuicios objetivos busca depurar el significado de la percepción y la forma misma en la que percibimos en virtud de alcanzar esa red de esencias pre-objetivas de nuestro horizonte, de aprender con el cuerpo, de comprender con los sentidos.

«Ya se trate de una cosa percibida, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, “comprender” es reconquistar la intención total, y no sólo lo que son para la representación (las “propiedades” de la cosa percibida, el polvo de los “hechos históricos”, las “ideas” introducidas por la doctrina), sino la manera única de existir que se expresa en las propiedades del guijarro, del vaso o el pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo».¹⁰⁵

La noción merleau-pontiana de *corps-propre* conforma el *principia cognoscendi* a partir del cual se desprende el resto de su teoría. El padre de la fenomenología ciertamente esbozó una

¹⁰¹ *Ibid.*, V, p. 192.

¹⁰² *Ibid.*, XI, p. 197.

¹⁰³ *Cfr.* «El reflejo, en tanto que se abre al sentido de una situación, y la percepción en tanto que no pone primeramente un objeto de conocimiento y en tanto que es una intención de nuestro ser total, son modalidades de una *perspectiva preobjetiva* que es justamente lo que llamamos ser en el mundo». Merleau-Ponty, M. «El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista» en *FP*, p. 86.

¹⁰⁴ *Ibid.* «El sentir», p. 259.

¹⁰⁵ *Ibid.*, XIII, p. 199.

diferencia entre el cuerpo físico [*Körper*], situado espacio-temporalmente como una cosa entre las cosas, y el cuerpo vivido [*Leib*], el soporte de nuestras vivencias. Especialmente relevante para los escritos póstumos relativos al segundo tomo de *Ideas* que Merleau-Ponty trabajó en su visita al Archivo en Lovaina.¹⁰⁶ De acuerdo con la herencia husserliana, nuestro autor sitúa el cuerpo como el fundamento mismo *en relación a y a través del* que se conoce el mundo.¹⁰⁷ «El cuerpo propio, sostiene, está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma un sistema con él».¹⁰⁸ El cuerpo propio en la obra merleau-pontiana, no es el cuerpo biológico-taxonómico, o una propiedad física susceptible de ser medida, ni la coordenada cero donde se haya alojada la *voidad*. Hablamos de éste cuerpo, nuestro cuerpo, que se diferencia tanto del espíritu siendo *Cogito*, como de la cosa extensa por un tipo peculiar de bivalencia de acuerdo con la idea de ser el explorador y el objeto de exploración a la vez. Merleau-Ponty desglosa el cuerpo propio gracias a una suerte de *via remotionis*. Interrumpe primero la posibilidad explicar la percepción del cuerpo por la vía de la fisiología y psicología, conclusiones que, de hecho, obtiene principalmente del psiquiatra Jean Lhermitte en su *L'Image de notre Corps* de acuerdo con el ejemplo del miembro fantasma.

«Hay, pues, que comprender cómo es que los determinantes psíquicos y las condiciones fisiológicas se engranan unos en otras: no se comprende cómo el miembro fantasma, si depende de condiciones fisiológicas y si bajo este título es

¹⁰⁶ En una al pie de página del capítulo «La experiencia del cuerpo y la psicología clásica» leemos: «Debemos a Monseñor Noël y al Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, depositario de todo el *Nachlass*, y en particular a la benevolencia del Rvdo. Padre Van Breda, haber podido consultar cierto número de inéditos» *FP*, p. 99, nota 1. Zahavi explica que la idea de cuerpo trabajada por Husserl es previa a la formación de la fenomenología trascendental, precisamente, durante las clases impartidas en 1907 *Ding und Raum*. Cfr. Zahavi, D., «Husserl's Phenomenology of the Body» en *Études Phénoménologiques*, Vol. 10, Issue 19, 1994, pp. 63-84. Asimismo, una publicación reciente de los inéditos de Husserl a cargo de Lohmar, D. podría incluso revelar mayores testimonios teóricos de acuerdo a la idea del cuerpo fenomenológico en Husserl. Véase Husserl, E., *Manuskripte zur Konstitution von Raumdigen – Aus de D-Manuskripten*, Husserl Archives, KU Leuven, 2024. La elección de la traducción varía, como de costumbre, según el especialista. El semestre del invierno 1910/1911 en Gotinga resulta también absolutamente revelador para la posición conceptual posterior de la fenomenología trascendental. Publicado en castellano bajo el título *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Husserl presenta allí la antesala del binomio corpóreo de *Ideas*, el traductor explica que «Ha sido una terrible dificultad de la fenomenología traducir esta palabra. En ella el acento del sentido recae en el *Körper*, que marca el interés primario, y el *Leib* es una propiedad del *Körper*, per una propiedad con constitución propia; por eso no es sin más un adjetivo. Si así hubiera sido, Husserl habría dicho *leiblicher Körper* o *somatischer Körper*, pero prefirió unir los dos nombres. Como *Leib*, una vez elaborada la teoría, es la carne, cuerpo vivido o intracuerpo, constituido por las sensaciones diversas, ubiestesias, cinestesias y cenestesias, por tanto, la carne sensible, como hecho dicho —no se olvide—, la que el cristianismo llama la carne y la considera como el enemigo de los seres humanos, se podría traducir perfectamente como *cuerpo de carne* —o como decidamos traducir este sentido de la carne sensible—» Husserl, E. «Presentación (a la segunda edición)» en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza, 2019, traducción y comentarios César Moreno y Javier San Martín, p. 21.

¹⁰⁷ Cfr: Angelino, L. «L'a priori du corps chez Merleau-Ponty», en *Revue Internationale de Philosophie*, De Boeck Supérieur, No 244, 2008, pp. 167-187.

¹⁰⁸ *Ibid.* «El mundo percibido», 1957, p. 223.

efecto de una causalidad en tercera persona, puede por *otra parte* tener que ver con la historia personal del enfermo, con sus recuerdos, con sus emociones o sus voliciones. [...] Una teoría mixta del miembro fantasma, que admitiera las dos series de condiciones podría ser válida como enunciado de hechos conocidos: pero es fundamentalmente oscura».¹⁰⁹

La oscuridad de esta tercera categorización fenomenológica o teoría mixta que reposa en la idea de cuerpo propio es exigida de alguna forma por la misma ambigüedad del propio mundo donde «recuerdo, emoción, miembro fantasma son equivalentes relativamente al ser en el mundo».¹¹⁰ Este mismo cuerpo, que en cada caso es nuestro, con el que observamos, escuchamos, contactamos, degustamos y olfateamos es nuestro cuerpo de carne y hueso, posee una peculiaridad frente a los otros objetos del mundo que consiste, precisamente, en una doble función perceptiva por estar más acá que cualquier otra cosa. Nuestro cuerpo, que es el movimiento mismo *desde, con, en* el que nos movemos hacia un horizonte, tiene la capacidad de flexionarse sobre sí mismo.

«Se caracteriza porque me da “sensaciones dobles”, cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene esta singular propiedad de sentir también a su vez [...] una organización ambigua en la que las dos manos pueden alternar en la función de “tocante” y “tocada”».¹¹¹

Esta doble función desmitifica, además, la función primaria de la psicología a propósito de la que el terapeuta dice olvidarse de sí mismo para hacer uso de un conocimiento psíquico que es, en realidad, él mismo. Como si colocase entre paréntesis la propia experiencia para ocuparse de la otra lo que es fenomenológicamente imposible «Puesto que como psiquismo que hablaba del psiquismo, *era lo que hablaba*»¹¹² y su propia experiencia era la posibilidad primera de todo conocimiento científico secundario. «El psicólogo no podía dejar de descubrirse como experiencia, es decir, como presencia sin distancia con relación al pasado, al mundo, al cuerpo y al otro en el momento mismo en que quería apercibirse como objeto entre objetos».¹¹³ El cuerpo nuestro es, simultáneamente, territorio y frontera. Dicha bivalencia permite que nuestro cuerpo esté siempre implicado en medio de ciertas circunstancias, abierto a situaciones novedosas, a la experimentación de modos auto-ficticios, esta modulación entre un objeto subjetivado y un sujeto objetivable, tiene su correlato técnico en la noción de «esquema

¹⁰⁹ *Ibid.* «El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista», p. 83.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 93.

¹¹¹ *Ibid.* p. 100.

¹¹² *Ibid.* p. 103.

¹¹³ *Ibid.* p. 104.

corporal» [*schéma corporel*]. Si no tenemos necesidad de pensar nuestro cuerpo en cada momento de la vida —como sí debemos hacerlo con los objetos— es precisamente porque en todos esos momentos sabemos dónde se encuentra.¹¹⁴ Esto significa lo siguiente: ofreciendo el cuerpo ciertas características bivalentes entre lo objetivable y lo subjetivable parece, sin embargo, distanciarse de las definiciones entre las que oscila, a saber, objeto y sujeto. Por una parte, (i) el cuerpo se encuentra radicalmente alejado de lo que ontológicamente denominamos objetos en general. La diferencia es, precisamente, perceptual: la mesa de madera es tocada, pero no toca nada. Por otro lado, (ii) participa menos de lo que entendemos, en general, con el subjetivismo. El hecho mismo de estar, el cuerpo, implicado en una situación, real o ficticia, frente a la que ejecuta tareas determinadas que portan significaciones motrices y recibe del mundo de los objetos espontáneamente diferentes relaciones, esto, pues, produce variaciones en la unidad subjetiva que hacen desplazar su independencia absoluta. El hábito, por ejemplo, es la adquisición sedimentaria de una significación motriz en la memoria del cuerpo. El movimiento habitual es el resultado de un movimiento abstracto constante que se guarda en los cajones de nuestra experiencia encarnada.¹¹⁵ El movimiento abstracto, en primera instancia, permite expandir la fluidez corporal en el espacio, nos libera, pues, del que era sólo hábito, nos posibilita un tipo peculiar de libertad motora. Bailar, por ejemplo, es una forma de llevar al cuerpo nuevos registros que posteriormente se sedimentaran en hábitos que habremos superado una vez más. Sucede entonces que esta libertad del movimiento abstracto no es absoluta o, por

¹¹⁴ Sobre los debates en torno al análisis del esquema corporal, especialmente la diferencia entre movimiento abstracto y concreto, véase Inverso, H. «Derivas del “Caso Schneider”: Espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica en Merleau-Ponty» en *Investigaciones Fenomenológicas*, N. 12, 2015, p. 51-70. Por nuestra parte, nos parece interesante anexas el famoso caso de Ian Waterman relatado como la pérdida de la propiocepción que, en definitiva, es el desconocimiento del esquema corporal. «Living Without Proprioception», <https://youtu.be/pMEROPOK6v8?si=yE22OV0uo9kaMOTC>. Los análisis del sujeto patológico explican una relación melódica que no deja precisar a simple alcance las razones que producen tal deficiencia. El cuerpo del sujeto sano, no se deduce del cuerpo patológico para Merleau-Ponty. La relación ontológica que supone el autor es más bien comportamental, anhela revelar los confines de este mundo que no pueden ser dados, no mediante las diferencias, sino anexándola a una totalidad abierta de posibilidades existenciales. La desarticulación en el movimiento abstracto en la ceguera, según Merleau-Ponty, es la expresión de un trastorno unitario en el propio comportamiento del sujeto y su entorno. La simplificación a la «discapacidad» estaría dada precisamente, no por la ceguera en-sí, sino por una cierta incapacidad *hacia* el entorno «normal» y «capacitado». «No se trataría de transferir simplemente al normal lo que falta en el enfermo, y que intenta encontrar. La enfermedad, como la infancia y como el estado del “primitivo”, es una forma cabal de existencia, y los procedimientos que emplea para reemplazar las funciones normales destruidas son, también, fenómenos patológicos. No se puede deducir lo normal de lo patológico, las deficiencias de las suplencias, por un simple cambio de signo. [...] El verdadero método inductivo no es el “método de las diferencias”, sino que consiste en leer correctamente los fenómenos apresar su sentido, es decir, tratarlos como modalidades y variaciones del ser total del sujeto». Merleau-Ponty, M. «La espacialidad...», pp. 115-116.

¹¹⁵ Véase, por ejemplo, el famoso caso de la ex bailarina Marta Cinta Gonzalez Saldaña cuya memoria corporal trasciende el Alzheimer, produciendo, *El Lago de los Cisnes*, el despertar del cuerpo más acá de cualquier explicación patológica del olvido. «Bailarina con Alzheimer baila El Lago de los Cisnes - Música para Despertar», <https://youtu.be/owb1uWDg3QM?si=IEjIP37GzQJ10uQt>

lo menos, es codependiente del hábito. La libertad corporal que ofrece el movimiento abstracto es una continua re-dependencia, una dependencia nuevamente emancipada del hábito pero dependiente al fin. Otra descripción intuitiva de la ampliación abstracto-habitual del cuerpo resulta de la posibilidad de anexar ornamentos familiares al esquema corporal según la apertura de las significaciones motrices. «Una mujer mantiene, sin cálculo, un espacio de seguridad entre la pluma de su sombrero y los objetos que podrían quebrarla, siente dónde está la pluma como sentimos dónde está nuestra mano».¹¹⁶ De la misma forma,

«Cuando el bastón se convierte en un instrumento familiar el mundo de los objetos táctiles se retira, no comienza ya en la epidermis de la mano, sino en el cabo del bastón, el ciego construye el bastón y sus diferentes posiciones. [...] Las presiones sobre la mano y el bastón ya no están dadas, el bastón ya no es un objeto que el ciego percibiría, sino un instrumento *con* el cual percibe; es un apéndice del cuerpo, una extensión de la síntesis corporal».¹¹⁷

Como un actor que se desprende de su realidad al plano de la virtualidad teatral y reposa sobre un movimiento que fluctúa por los bordes de su cuerpo, envueltos unos con otros, no como piezas de un engranaje, sino como un sistema único, entero, abierto. La condición simbólica de experimentar la ficción, entrar y salir de la realidad, e incluso la condición de posibilidad de la fantasía, descubren la posibilidad presente del cuerpo. La posición de las teclas de un piano se invisibiliza en el momento que nuestros dedos *lo instrumentan*. El hecho de que nuestro cuerpo se encuentre ahora tocando las teclas del ordenador,

«la palabra “aquí”, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada en relación con otras posiciones o en relación con coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas. El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, en vez de desplegarlas, porque es la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo».¹¹⁸

¹¹⁶ *Ibid.*, «La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad», p. 156.

¹¹⁷ *Ibid.*, «La síntesis del cuerpo propio», p. 166.

¹¹⁸ *Ibid.*, «La espacialidad...», pp. 107-108. El valor ontológico de los adverbios de espacialidad en la fenomenología tiene un precedente claro en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger: «W. v. Humboldt ha llamado la atención sobre las lenguas que expresan el “yo” por medio de un “aquí”, el “tú” por un “ahí” y el “él” por un “allí”, es decir —gramaticalmente formulado— que traducen los pronombres personales por adverbios de lugar. Podría discutirse cuál es la significación originaria de los términos que expresan lugar: si la adverbial o la pronominal. Pero la discusión pierde su fundamento cuando observamos que los adverbios de lugar se relacionan con el yo en cuanto *Dasein*. “Aquí”, “allí” y “ahí” no son primariamente simples determinaciones locales del ente intramundano que está en ciertos lugares del espacio, sino caracteres de la espacialidad originaria del *Dasein*. Los presuntos adverbios de lugar son determinaciones del *Dasein*: tienen primariamente significación existencial y no categoría» Heidegger, M. «§26. La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano» en *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2020, trad. Jorge Eduardo Rivera, p. 124.

En efecto, podríamos concluir diciendo que la bivalencia indeterminada de nuestra motricidad coloca al cuerpo en definiciones mixtas, pero todavía oscuras. El cuerpo propio no es un objeto, ni tampoco un sujeto, pero parece coquetear a veces con una definición y con la otra; está implicado en su historia sedimentada, pero no abandona la situación coyuntural que le compete.

«El objeto es objeto de punta a cabo y la conciencia, conciencia de punta a cabo. Hay dos sentidos, sólo dos, de la palabra existir; se existe como cosa o se existe como conciencia. La experiencia del cuerpo propio, por el contrario, nos revela un modo de la existencia ambiguo».¹¹⁹

Hasta el momento estudiamos cómo las sensaciones primero y luego la motricidad suponen una definición oscura del término en un constante estado de reactualización o naciente. Veremos enseguida el horizonte fenomenológico sobre el cual actúa el cuerpo propio según las sensaciones y la motricidad, la perspectiva del cuerpo, el único carácter de la percepción que no varía y constituye nuestro mundo.

2.2.4 En el horizonte y su perspectiva

El dominio preobjetivo de la sensación se descubre, como evidencia Merleau-Ponty, por medio de la percepción. Dijimos previamente que los objetos que se nos presentan a la experiencia no portan una cualidad estable que harían las veces de cierto enfoque analítico de la estructura material de las cosas, ni tampoco encontramos una serie de imágenes impresas planas y puras bajo la inteligibilidad de ciertos patrones psicológicos. A contra cara de nuestra esfera perceptiva, esta actitud natural de la ciencia observa este bolígrafo, el bolígrafo pensado, la idea del bolígrafo visto absolutamente desde ningún lado. En suma, niega este bolígrafo o, mejor dicho, lo ignora bajo la ilusión del sobrevuelo absoluto. La correlación entre nosotros y lo(s) otro(s) parte desde una mirada, nuestra mirada, una forma muy específica, única, desde donde observamos y experimentamos el mundo. La gran enseñanza de la fenomenología es haber mostrado las incontables perspectivas que incuba la percepción de un objeto. Ver no se desprende de una fisionomía del ojo que nos deja ver. La configuración fisionómica de la retina no abre el mundo de los objetos, no crea objetos. El mundo se abre en la medida de nuestra perspectiva, de nuestra situación, y la del objeto: observar el objeto significa habitarlo, atender ahora con el foco de la perspectiva tal o cual objeto en detrimento de otros que se escoden y que, como todo habitar, supone un algo que habita: nuestro cuerpo es el habitante que, en el contacto con el objeto, produce por esa perspectiva una única sensación.

¹¹⁹ *Ibid.*, «El cuerpo como expresión y palabra», p. 218.

«La presencia y la ausencia de los objetos exteriores no son sino variaciones en el interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre el cual el cuerpo tiene dominio [...] la perspectiva de mi cuerpo no sólo no es un caso particular de la de los objetos, sino que aun la presentación en perspectiva de los objetos sólo se comprende por la resistencia de mi cuerpo a sufrir una variación de perspectiva. Si los objetos sólo me muestran una de sus caras, es debido a que yo mismo estoy en cierto lugar desde el cual los veo y que no puedo ver».¹²⁰

De lo contrario, sería trabajoso explicar cómo el cuerpo, fenomenológicamente hablando, se resiste a permanecer en vivencias que son producidas por las propias sensaciones. El ejemplo claro que prelude tal dominio se revela en el sentimiento maduro de una relación marital agotada, totalizada muchas veces por el agotamiento rutinario de la cotidianidad vincular. Sentimiento, pues, ya patente en la medida que experimentamos una persona amada delante nuestro, situada espacio-temporalmente justo frente a nosotros, pero, a la vez, irreconociblemente lejos. Una presencia que es inmediata y ausente. Y que, además, se puede revelar de manera absolutamente inversa. Una vez consumida y consumada aquella alianza, la ausencia espacial y temporal de la persona se manifiesta a mis sensaciones y, por eso, a mi cuerpo, como una presencia. Una ausencia en la que se experimenta más la presencia de nuestra amada que en el presente de su presencia misma. Estas son precisamente las ambigüedades que no explican la fisionomía ni la psicología, los sustratos de experiencias prelógicas o mágicas, que recoge nuestro cuerpo en el mundo.

«Cuando hayamos aprendido este idealismo mágico “cada uno será su propio médico, y podrá franjearse un sentimiento completo, seguro y exacto de su cuerpo; quizás entonces el hombre [...] incluso estará en condiciones de restaurar miembros perdidos, de matarse a sí mismo por su mera voluntad, y por primera vez, así conseguir verdaderas explicaciones sobre el cuerpo, el alma, el mundo, la vida, la muerte y el reino de los espíritus»¹²¹

Estas confusas experiencias convocan, análogamente, la dimensión sobre la que las cosas aparecen en el objeto-horizonte, ese mismo medio en el que se velan, revelen, desvelan y disimulan. El horizonte es el campo ante-predicativo que asegura la identidad de un objeto precisamente en el curso mismo de nuestra correlación perceptiva cuando atendemos con la mirada un objeto. La coordenada de nuestro cuerpo focaliza objetos y abandona, en el reposo de virtualidad, todos los otros sentidos que se abrirían en el horizonte de los distintos focos.

¹²⁰ *Ibid.* p. 99.

¹²¹ Safranski, R. «Capítulo 6» en *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets, 2020, trad. Raúl Gabás Pallás, p. 107.

«Cuando miro la lámpara puesta en mi casa le atribuyo no sólo las cualidades visibles desde mi lugar, sino también las que la chimenea, los muros, la mesa pueden “ver”, el dorso de mi lámpara no es otra cosa sino la cara que “muestra” a la chimenea». ¹²²

La perspectiva visible de un objeto coexiste con el lado oscuro de su apariencia. Lo aclaramos ya previamente en torno a la tensión óptica entre la mesa y la alfombra. Temporalmente, la fijación de un punto es descifrable gracias una cierta retención y protención de mi presente, pero sucede así también que,

«Si observo la casa atentamente, y sin ninguna idea, tiene un aire de eternidad y emana de ella una especie de estupor. Sin duda que la veo desde un determinado punto de mi duración, pero es la misma casa que veía ayer un día menos vieja; se trata de la misma casa la contemple un viejo o un niño». ¹²³

Tal vez la imposibilidad de la reducción completa encuentre su función incapacitada sobre la constitución de la percepción en la configuración inmanente de la perspectiva. La síntesis de los horizontes-objetos, la constitución absoluta de los escorzos en lo escorzado no presupone un horizonte sintético anónimo o pre-objetivo. La síntesis muda en el encuentro de perspectivas unilaterales imposibilita el revestimiento, la vestimenta, el vestido y quien viste la experiencia. Ni fondo ni figura, la idea en-sí borra el pasado y el advenir, es todos los tiempos a condición de un solo nombre. El foco o la vivencia propia del escorzo, es decir, nuestra experiencia desde la perspectiva, en cambio, no puede rebasar lo efectivo de tal modo que el objeto total se muestra.

«De este modo, la posición de un único objeto en el sentido pleno exige la composición de todas estas experiencias en un único acto politético. Con ello rebasa la experiencia perceptiva y la síntesis de los horizontes —como la idea de un universo, es decir, de una totalidad acabada, explícita, en que las relaciones sean de determinación recíproca, rebasa la de un *mundo*, es decir, una multiplicidad abierta e indefinida en que las relaciones son de implicación recíproca». ¹²⁴

Cuando transformamos el tiempo en una abstracción puntual y peculiar única, cuando hablamos, por ejemplo, del «3 de Mayo del 1961», deberíamos, al menos, para la fenomenología estrictamente husserliano, condensar su sedimentación histórica en cada una de sus diagonales semánticas a propósito de un sentido total de lo acontecido en esa fecha. Pero, como ya enfatizamos, ¿qué no pasa en un minuto del mundo? Cuando hablamos del 3 de mayo

¹²² *Ibid.* «El cuerpo», p. 74.

¹²³ *Ibid.* p. 75.

¹²⁴ *Ibid.* p. 77.

del 1961 y preguntamos ¿qué pasó en tal fecha? Caemos en la cuenta enseguida que el hecho mismo de que algo pase, acontezca, además de someterse a la constitución subjetiva del tiempo interno bajo la modalidad de la protención y la retención, implica la correlación necesaria con la transitividad pasiva del «cuerpo a quien le pasa». No es tan sólo *lo que pasó*, sino el soporte corporal *sobre* el que *esto pasa*. Como el coche pasa *sobre* la avenida o el viento *sobre* nuestra cara. El «sobre» mismo como el continente donde se aloja un contenido: el viento, el coche, la experiencia, el mismo sobre que guarda el secreto de un amor que exige el cuerpo al que se le ama. El 3 de mayo del 1961 falleció Merleau-Ponty y su muerte resulta una serie de consideraciones absolutamente sensibles para sus relativos y la historia de la filosofía. Con esto queremos decir, simplemente, que la fecha y su soporte corporal no son momentos distintos de una relación semántica, no es posible separarlos, como un poema no puede desprenderse de su papel, como tampoco una perspectiva de su cuerpo, ni un objeto de su horizonte, ni la nervadura de la hoja.

2.3 Conclusión

Quedó descifrada ya la constitución fenomenológica y el aporte a la propia fenomenología desde la noción de cuerpo-propio. Merleau-Ponty introduce (i) los trabajos de la Gestalt; (ii) la noción de la imagen del cuerpo en Jean Lhermitte; (iii) los análisis de ciertas apraxias y el esquema corporal; (iv) la base primordial de las conclusiones del cuerpo propio absolutamente deudoras de los inéditos de Husserl; (v) la tercera posición, alternativa al dualismo, que incluya, lo que se suele denominar, cuerpos patológicos y restituyendo, así, un sentido de la palabra «sentido» en virtud de desandar el camino irreflexivo de la correlación perceptiva. No obstante, resta por descubrir el núcleo de esta investigación, precisamente, la incorporación de la literatura a la fenomenología de nuestro autor. Se verá a continuación el mantelado sobre el que se descubren la ornamentación complementaria de este período en la medida en que el cuerpo es comparable a la obra literaria. «El mundo fenomenológico, sostiene Merleau-Ponty, no es la explicación de un ser previo, sino la fundación del ser, la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad».¹²⁵ Una verdad que no sólo reposa sobre la descripción, sino que además reasume la responsabilidad de nuestra vida, el mundo y su ambigüedad. El cuerpo como la obra de arte participa en la ambigüedad de la pluralidad de significaciones. El misterio de la vida no está más allá de ella, sino que el conjunto de expresiones metafísicas que conforman el mundo se encuentran más de acá de él, sobre la

¹²⁵ Merleau-Ponty, 2004, XV, p. 201.

base de nuestra propia aventura y todas sus respectivas declinaciones. La fenomenología *reposa sobre y se funda en* la comunicación inmediata del mundo y nuestra percepción en el cuerpo propio;

«una novela, un poema, un cuadro, un trozo de música, son individuos, es decir, seres en que no se puede distinguir la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo me es accesible por un contacto directo, y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. En este sentido nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte».¹²⁶

¹²⁶ *Ibid.* «La síntesis del cuerpo propio», p. 165-166.

Capítulo 3: Literatura y fenomenología en Merleau-Ponty

3.1 Introducción

La primera parte del trabajo ha formulado algunos puntos cardinales de la teoría del cuerpo y el fundamento filosófico de la fenomenología de Merleau-Ponty. Repasamos en detalle la crítica general al psicologismo y al mecanismo, y la necesidad de escindir el binomio cuerpo-alma en una sola epistemología de la percepción desde la herencia husserliana tardía bajo la categoría del cuerpo propio o el cuerpo fenoménico. El desierto de la percepción se abre por el cuerpo nuestro habitando los objetos percibidos. Este desierto de la percepción supone el marco de un campo de presencia perceptivo primordial o de fe perceptiva [*foi perceptive*], esto es, el hecho de que la percepción irreflexiva o pre-judicativa del mundo sensible, en el curso de nuestra experiencia, ofrece una verdad más acá de todo nominalismo conceptual o universalismo científico. A continuación, presentamos una de las dos disciplinas que acompañarán la obra del autor —como señalamos en nuestra «Introducción general»— que habilita la posibilidad de expresar dicha experiencia irreflexiva, el paso de la fe perceptiva a la verdad expresiva, del mundo de la naturaleza al de la cultura: la literatura. Esta segunda parte de nuestro comentario nos ocupará, en definitiva, la incorporación de la literatura en la obra merleau-pontiana en tanto novísimo crítico literario.

Las figuras rectoras de la literatura que aparecen en *Fenomenología de la percepción*, como su prólogo indica, son Balzac, Valéry y Proust. Este último será a quien el autor le otorgue un enfoque privilegiado los siguientes años de su carrera. Anexos decisivos de *Sentido y Sinsentido*, *Parcours 1935-1951*, *Causeries 1948* y *Conferencias de México* ofrecen, por su parte, una amplia diversidad de crítica literaria en los que se revisa la obra literaria de Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Francis Ponge, Charles Péguy, Paul Claudel, André Breton, Franz Kafka, Ernst Hemingway, Joseph Conrad, Stéphane Mallarmé, Claude Simon, Gustave Flaubert, Arthur Rimbaud y Charles Baudelaire. De acuerdo con lo expuesto hasta el momento, la idea de la percepción a la luz de una «ambigüedad positiva» y la fe perceptiva determinan los pilares de la fenomenología temprana del autor; y el hecho de que un cierto tipo de literatura se acerca, por el lado de la descripción, a las adecuaciones de sentido que ofrece dicha ambigüedad es, precisamente, lo que veremos a continuación.

Resulta, así, una intuición rectora de la tradición poética temprana del siglo XX en Alemania —igualmente anticipada por Rimbaud— encabezada por Hugo von Hofmannsthal, Reiner Maria Rilke y Stefan George según la cual, en plena crisis del lenguaje, «Concebir a un Dios es un juego de niños en comparación con la dificultad de penetrar con el pensamiento en,

digamos, una piedra. El verdadero misterio no es Dios, sino la piedra».¹²⁷ La literatura que estudia Merleau-Ponty resume, de alguna forma, ese sentido enigmático de tal mudez. «Una vieja chaqueta dejada sobre una silla en el silencio de una casa de campo, cerrada ya la puerta a los olores del monte bajo los gritos de los pájaros, si la tomo como se me presenta, se convierte ya en un enigma»¹²⁸; misterio que ha sido ya puesto en juego por la fenomenología misma en la inserción de nuestra primera persona a la búsqueda de certezas factuales —y que, en primera instancia, opera a contramano del ensayo académico impersonal—, la certeza husserliana según la cual la fenomenología es la única filosofía posible —la erupción inesperada que sacude desconsoladamente la estructura clásica de la razón—; una filosofía cuya condición de posibilidad es el deslizamiento de sentido de nuestra propia experiencia: el movimiento deíctico del cuerpo en su historia efectual. «Puesto que el mundo está hecho de tal modo que no puede ser expresado más que a través de “historias” y mostrado como con el dedo»¹²⁹, la fenomenología como método descriptivo por antonomasia de lo deíctico y la literatura como dispositivo resemantizador, ambas, atentan a expresiones que llevan al lector al encuentro con una experiencia, a la cosa misma, al horizonte de sentido en el que emerge su historia sedimentada, el espesor semántico, el humus significativo.

Los estudios merleau-pontianos sobre literatura se detienen, en general, en el que para nosotros es el tercer período del autor: 1951-1955. Obras tales como *Parole et subjectivité* (2010) de Stefan Kristensen, *Pour une littérature-pensée* (2012) de Benedetta Zaccarello, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Language* (2019) de Dimitris Apostolopoulos, *Merleau-Ponty lector de Proust* (2019) de Martín Buceta, *Merleau-Ponty's Poetic World* (2020) de Mauro Carbone, Emanuel Saint-Aubert y Galen A. Johnson, *L'Écriture sensible. Proust et Merleau-Ponty* (2021) de Franck Robert, *Mer verkligen än verkligheten: Fenomenologi och poetik hos Merleau-Ponty, Proust och Stendhal* (2024) de Lovisa Andén establecen un consenso en torno a la teoría literaria en la obra del autor según el cual, a partir de la década del 50', Merleau-Ponty busca sistematizar una fenomenología de la expresión. Trabajo cronológicamente posterior a nuestra investigación, pero que en cierta medida ya lo había anticipado Émile Bréhier en un llamado de atención de 1946: «Veo sus ideas expresarse por medio de la novela, de la pintura, más que por la filosofía. Su filosofía culmina en la novela».¹³⁰

¹²⁷ Safranski, R. «Capítulo 15» en *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets, 2020, trad. Raúl Gabás Pallás, p. 282.

¹²⁸ Merleau-Ponty, M. «La novela y la metafísica» en *Sentido y Sinsentido*, p. 62.

¹²⁹ *Ídem*, p. 60.

¹³⁰ Citado de Alloa, E. «De lo literal a lo lateral» en *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: Crítica de la transparencia*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, trad. Viviana Ackerman, p. 79. Uno de los pocos trabajos donde se ha revisado las implicancias de la obra prosaica en este lapso es *Du lien des êtres aux éléments de*

En el siguiente apartado veremos algunas injerencias de la literatura y su lenguaje que anticipan el trabajo del autor con la literatura como portador del germen teórico literario en los cursos de la Colegio de Francia. El primer capítulo «Palabra enferma, palabra sana» propone un acercamiento a la fricción indeterminada entre significado-significante por el binomio palabra-hablante/palabra-hablada descrita en el capítulo «El cuerpo como expresión y palabra» de la *Fenomenología de la percepción*; el segundo capítulo «La función del cuerpo en el amor» se detiene en la crítica literaria del artículo sobre la novela *La invitada* de Simone de Beauvoir en «La novela y la metafísica» en *Sentido y Sinsentido*; y, finalmente, el tercer capítulo «La función del cuerpo en la memoria» marca paso para una lectura tentativa que Merleau-Ponty ofrece sobre el tiempo y la memoria gracias a una incipiente lectura de pasajes de la obra proustiana.

3.2 Cuerpo propio y palabra viva

3.2.1 Palabra enferma, palabra sana.

El primer acercamiento al problema de la palabra en la obra de nuestro autor comienza así: «lo que el enfermo ha perdido, lo que el normal tiene, no es un determinado repertorio de palabras, sino una determinada manera de usarlo».¹³¹ Palabra enferma y palabra sana no mienta aquí las predicaciones espirituales cuyo efecto alquímico produce sanaciones o enfermedades, ni tampoco versa sobre las condiciones de posibilidad de un repertorio de palabras adecuadas y erróneas. Esta afirmación encierra simplemente lo siguiente: la palabra produce un sentido de acuerdo con el uso específico en el que aparece. Cuando a un sujeto afásico, por ejemplo, identifica diferentes colores de una paleta cromática cercana, éste reconoce con naturalidad en el «rosa», «bordó», «carmesí» su diferencia específica y su nombre. Sin embargo, si se le preguntase ¿bajo qué categoría primaria subsumiría los tres colores «rojo» o «azul»? No podría nunca, en tal caso, encadenar cada una de aquellos colores a la palabra «rojo». ¿Por qué sucede esto? Arrancado de la actitud categorial, cuya labor no es otra que la de sintetizar el conocimiento que viene dado por la anticipación de la percepción, el sujeto, dice Merleau-Ponty, resume la percepción en una categoría del ahora concreto. Si el enfermo no puede subsumir una paleta de colores cercana bajo una sola categoría, «no es porque haya perdido la imagen verbal de la palabra rojo o de la palabra azul, lo que ha perdido es la facultad general de subsumir un dato sensible bajo una categoría, ha caído de la actitud categorial en la actitud

l'être Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951 de Emanuel Saint-Aubert en donde atiende, por ejemplo, la obra del autor a la luz de las novelas de Simone de Beauvoir.

¹³¹ *Fenomenología de la percepción*, «El cuerpo como expresión y la palabra», 1957, p. 192.

concreta».¹³² La palabra del enfermo no es una expresión lingüística errada producida por una malformación en el lóbulo occipital o frontal ni tampoco un trauma semántico, está, sino, recubierta por una experiencia de sentido que expresa su propia configuración.

Para el mecanicismo esa palabra errada es producto de la recepción errónea del estímulo por un fallo del encadenamiento óptico o en el aparato fonético; para el psicologismo, en cambio, es la imagen acústica de un *eidós* interior expresado por la envoltura del pensamiento de un enfermo. Para Merleau-Ponty, las explicaciones sobre el lenguaje en las ciencias empíricas e intelectualistas son una encrucijada que presuponen un retroceso epistemológico por creer, erróneamente, que la palabra del enfermo, en definitiva, no es más que una deficiencia.

«Si la palabra presupusiera el pensamiento, si hablar fuera, ante todo, unirse al objeto por una intención de conocimiento o por una representación, no se comprendería por qué el pensamiento tiende a la expresión como hacia su acabamiento, por qué el objeto más familiar nos parece indeterminado, mientras no demos con el nombre [...], como lo muestra el ejemplo de muchos escritores, que comienzan un libro sin saber qué es lo que dirán precisamente».¹³³

La tarea de esta discusión es reasumir la «palabra enferma» como palabra con sentido y legitimarla en su inmanencia semántica como se legitima la descripción de Goethe o Kandinsky de los colores¹³⁴, como la *Alquimia del verbo* en Rimbaud. Por el contrario, resulta que la palabra vociferada o escrita es la que impone su sentido. La soberanía del sentido pertenece a la palabra misma.

«A la famosa pregunta de Kant, podemos responder que hay, en efecto, una experiencia de pensar, en el sentido de que nos damos nuestros pensamientos por la palabra interior o exterior. Progresiva, desde luego, en el instante y como fulguraciones, pero todavía tenemos que apropiárnosla, y sólo por la expresión se hace nuestra».¹³⁵

Esta afirmación ofrece cuanto menos una clarificación desapercibida por el llamado «giro lingüístico» según la cual, para Merleau-Ponty, la palabra expresada es la esencia del objeto y la potencia de su comprensión. La oscuridad semántica en la expresión de un enfermo provee una actualización de sentidos preconcebidos como lo haría también un texto complejo. Es esa misma posibilidad de una nueva donación de sentido en el contacto espontáneo de la palabra desconocida, «cada una de las palabras de un texto difícil despierta en nosotros pensamientos

¹³² *Ídem*, p. 193.

¹³³ *Ídem*, p. 194.

¹³⁴ *Ibid.*, «El sentir», pp. 231-232.

¹³⁵ *Ibid.*, «El cuerpo como expresión y palabra», p. 194.

que nos pertenecían de antemano, pero estas significaciones se anudan a veces en un pensamiento que las readapta todas, nos transportamos al centro del libro, damos con la fuente». ¹³⁶ Alcanzar la fuente, que etimológicamente nos llega del verbo francés *fondre* — significando fundir o derretir—, mentaría *in stricto sensu* ir al horizonte que abre la palabra misma en su fundición propia del lenguaje como sedimentación de la historia y la cultura. Dar con la fuente en definitiva es dar con una significación que permanece en la palabra, que la transporta, que efectúa la esencia del objeto la cual es inmanente a la palabra y nos reasume en otro pensamiento, en un poder de pensar *según el otro*. «Hay, pues, sea para quien escucha o lee, sea para quien habla o escribe, un *pensamiento en la palabra* que el intelectualismo ni siquiera sospecha». ¹³⁷ Este pensamiento en la palabra es, precisamente, el equipaje histórico con el que viaja la palabra.

Esta función peculiar del lenguaje, por un lado, se denomina *palabra hablante* [*parole parlante*] y su correlato en la descripción del cuerpo fenoménico es la *significación gesticulante* [*signification gestuelle*], por el otro. Se lee, dice Merleau-Ponty, en nuestro gesto, no sólo lo que señalamos, sino también el rechazo o consentimiento de un amigo al que señalo a la distancia. Su percepción y nuestro movimiento es, simultáneamente, su movimiento y nuestra percepción, un ensayo motriz [*Bewegungsentwurf*] —en el sentido teatral de la palabra— que resuena sobre el fondo de esta hoja o sobre el timbre de una voz, sobre un sentido histórico o particular, que produce una significación sin que necesariamente el propio fondo reduzca la trascendencia semántica de la figura. La palabra en esta dimensión no soporta el concepto cerrado, se desconecta de la concepción universalista de la ciencia e incluso de la propia filosofía. El concepto es una forma consolidada de empuñar un sentido y, en definitiva, encerrarlo. La poesía, por ejemplo, se resiste a la captación semántica conceptual. Toda figura poética es su trans-figuración y, como tal, una palabra que se escapa de sí misma, *se excede*, como si renaciera con la memoria de las vidas pasadas. El orador en la basílica de almas perdidas no escoge previamente en su interior las palabras que predica. Las palabras brotan detrás del predicador. Y así como no tenemos necesidad de pensar nuestro propio cuerpo y el espacio mismo para movernos y producir una significación gesticulante, de igual modo no

¹³⁶ *Ídem*, p. 196.

¹³⁷ *Ídem*, p. 197. Antecedido ya por un famoso aforismo de Gorgias en el *Encomio de Helena* donde dice: *Lógos* es un poderoso soberano (*dynástes mega*) que con el cuerpo (*sómati*) más pequeño e imperceptible realiza las más divinas acciones.

necesitamos pensar la palabra de antemano para pronunciarla.¹³⁸ Incluso, hay tal cercanía cultural entre la palabra viva y el cuerpo propio que

«la palabra “duro” provoca una especie de rigidez de la espalda y del cuello y sólo secundariamente se proyecta en el campo visual o auditivo y asume figura de signo o de vocablo. Antes de ser el signo de un concepto es un acaecer que capta mi cuerpo, y sus agarraderas en él circunscriben la zona de significación a la que se refiere. La palabra no es en ese momento de la actitud que induce, y sólo cuando se prolonga su presencia, aparece como imagen exterior y su significación como pensamiento. Las palabras tienen una fisionomía porque tenemos acerca de ellas, como acerca de cada persona, una determinada conducta que aparece desde el momento en que nos son dadas».¹³⁹

Cuando una expresión literaria, por ejemplo, convoca ese movimiento gesticulante o semántico, entonces hilvana en el lector o el escritor mismo una nueva memoria, lo que además hace vivir e instala la palabra en quien la lea o quien la escuche, para uno mismo o para otro, de uno mismo o de otro. Este sentido de la palabra independiente, virulenta casi en las formas que nos reconvoa, es especialmente denotada por la palabra prosaica y poética como veremos enseguida: la significación devora los signos, impera Merleau-Ponty, también, para nosotros, devora el pensamiento en la medida que inscribe un sentido anticipándose por su materialidad por una suerte de comportamiento estilístico.

La palabra con su momento de significación dinámica tiene, como dijimos antes, un correlato en la gesticulación significativa del cuerpo propio, porta un tipo peculiar de comportamiento según la situación en la que se encuentre. Esto puede verse también en el ejemplo que toma Merleau-Ponty de Proust en *La parte de Guermantes* cuando el Narrador asiste al teatro para presenciar la actuación de la Berma haciendo de Fedra.¹⁴⁰ El talento de Mme. Berma abre colmadamente una ventana desde la que se accede a la obra maestra de Racine. La actriz que portaba previamente una identidad, tanto para ella como para el Narrador,

¹³⁸ El aporte de la significación gesticulante supondría ya un problema en relación al desarrollo del lenguaje en San Agustín. Para Agustín, el pensamiento exterior o *logos prophorikos*, la palabra misma es una convención mediata dentro de una comunidad de hablantes que tan solo ornamenta la voz interior hecha carne. Así, nuestro verbo interior se hace carne en el cuerpo convirtiéndose en palabra y manifestándose a los sentidos, como el Verbo se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse ante los mortales. Para Merleau-Ponty, la palabra no es signo de ningún pensamiento, como el humo anuncia el fuego. «La palabra y el pensamiento, no soportan esta relación exterior sino en el caso de que temáticamente fueran dados; en realidad están envueltos uno en otro, el sentido está apresado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido [...] Es preciso, pues, que de una o de otra manera, la palabra y la expresión dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para convertirse en la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no en su vestido, sino en su emblema o en su cuerpo». *Ídem*, p. 199-200.

¹³⁹ *Ibid.*, «El sentir», 259.

¹⁴⁰ Cf. Proust, M., *La parte de Guermantes*, Valdemar, Madrid, 2007, pp. 42-48.

inmediatamente se invisibiliza. Transparece en viva carne lo que originalmente era un fragmento de la obra de teatro,

«todo esto, voz, actitudes, gestos, velos, no era, alrededor de ese cuerpo de una idea que es un verso [...], más que envolturas suplementarias que, en lugar de ocultarla, revelaban de forma más espléndida el alma que se les había asimilado y que allí se había difundido. [...] Así la interpretación de la Berma formaba, en torno a la obra, una segunda obra, vivificada a su vez por el genio».¹⁴¹

La actuación de la Berma deja inmediatamente de designar una referencia del mundo sensible para, ahora, encarnar una nueva creación de la Fedra que recupera la historia sedimentada de la puesta en escena. Esta es, precisamente, esa segunda obra vivificada por su talento. Un «talento» que es, estrictamente, la confabulación emblemática de una estética acabada, irreductible a una posesión completa, pero —como la pequeña frase de la sonata de Vintueil— establecida en el marco de correlación adecuada: voz, actitudes, gestos y velos.

Otro ejemplo se inscribe actualmente en Buenos Aires con *Habitación Macbeth* de Pompeyo Audivert. Durante el inicio de la obra, el espectador percibe inmediatamente el pasaje de un solo sujeto actuante al elenco completo de personajes de la obra de Shakespeare, el cuerpo que es, ahora, todos esos cuerpos, todas esas voces; la iluminación invoca y, en consonancia con la música, conjura, como un ejército de confabulaciones shakespearianas, el paradigma de la expresión gesticulante de una conducta indomable bajo formas, diríamos, enfermas del comportamiento. Quien haya atendido esta obra infiere, al menos, que Macbeth fue Macbeth antes darle habitación. Se hace invisible un cuerpo para dejarse leer otros. Como en la querrela de los escorzos de nuestro escritorio. No hizo falta ninguna suspensión voluntaria de la incredulidad, como dice Borges en boca de Coleridge¹⁴²; la obra se abre sola. La fuente de la historia son esos actos rebeldes del arte descubriendo en significaciones ya formadas nuevas instituciones semánticas, un espectáculo viviente y vibrante, como podemos leer en el gesto de la cólera o alegría de nuestro amigo. La diferencia para Merleau-Ponty radica en que el comportamiento del cuerpo mediante los gestos ya posee independencia semántica propia

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 45-46.

¹⁴² «Entramos, pues, en el relato, y entramos de un modo casi mágico porque actualmente, cuando se cuenta algo sobrenatural, se trata de un escritor incrédulo que se dirige a lectores incrédulos y tiene que preparar lo sobrenatural. [...] No creo que Dante fuera un visionario. Una visión es breve. Es imposible una visión tan larga como la de la *Comedia*. La visión fue voluntaria: debemos abandonarnos a ella y leerla, con fe poética. Dijo Coleridge que la fe poética es una voluntaria suspensión de la incredulidad. Si asistimos a una representación de teatro sabemos que en el escenario hay hombres disfrazados que repiten las palabras de Shakespeare, de Ibsen o de Pirandello que les han puesto en la boca. Pero nosotros aceptamos que esos hombres no son disfrazados; que ese hombre disfrazado que monologa lentamente en las antecámaras de la venganza es realmente el príncipe de Dinamarca, Hamlet; nos abandonamos». Borges, J. L., «La divina comedia» en *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, pp. 211-212.

dentro de un recinto de significaciones conocidas, mientras que «la expresión estética confiere a lo que expresa la existencia en sí, la instala en la naturaleza como una cosa percibida accesible a todos, o inversamente, arranca los signos mismos [...] de su existencia empírica y los eleva hacia otro mundo»,¹⁴³ y la comunicación adecuada entre los gestos y expresión artística puede producir un sentido ajeno al compás de la obra, sin ser ella misma. La ductilidad del cuerpo y la palabra son múltiples maneras de celebrar y vivir la fuente inagotable de la fundación semántica. Así, pues, nos encontramos bajo una maravillosa mitología en la que el propio cuerpo o palabra viva engendran algo más allá de sí sin alcanzar, bajo ningún punto de vista, a apropiárselo. A tal punto que, tanto el cuerpo como la palabra están en condiciones de reclamar la autonomía, el uno del absoluto, el otro de la gramática, quitándoles la responsabilidad al espíritu absoluto y las reglas de la gramática el sentido de la realidad para dejar, pues, que se fundan, la palabra viva y el cuerpo propio, en su propia fortuna. Si creemos que el sentido de una frase es absoluto es en detrimento de una reducción según la cual en esa palabra o frase se hallan sentidos cerrados que encuentran todas las participaciones de su historia semántica. Lo que es, para Merleau-Ponty, si no ignorante, científico. No es posible concebir para el autor relaciones semánticas entre palabras que sean más o menos naturales o artificiales, más o menos sanas o enfermas, como tampoco lo encuentra adecuado para las relaciones de sentido establecidas entre los cuerpos. «La pareja humana no es una realidad más *natural* en modo alguno que el trío; el fracaso del trío no puede achacarse a ninguna predisposición natural».¹⁴⁴ La voz inarticulada, por ejemplo, del placer tiene el mismo o mayor valor expresivo que cualquier otra palabra escrita o leída e igualmente artificial.

«No es más natural o menos convencional gritar en la cólera o besar en el amor, que llamar a una mesa, mesa. Los sentimientos y las conductas pasionales se inventan como las palabras. Inclusive aquellos que, como la paternidad, parecen inscritos en el cuerpo humano, son en realidad instituciones».¹⁴⁵

¹⁴³ *Fenomenología de la percepción*, «El cuerpo como expresión y palabra», p. 201.

¹⁴⁴ *Sentido y Sinsentido*, «La novela y la metafísica», p. 69.

¹⁴⁵ *Ídem*, p. 208. Véase la nota 17 de la página cita. El historiador de la Antigüedad, Paul Veyne, estudió características de la vida privada de las familias romanas que resultan hoy en día insoportables para las concepciones contemporáneas de la familia prototípica. El contraste en la estructura y comportamiento tenidos por naturales revela cierta ingenuidad de los discursos naturalistas. Dice Veyne que «El nacimiento de un romano no se limitaba a ser un hecho biológico. Los recién nacidos no venían al mundo, o mejor dicho no son aceptados en la sociedad, sino en virtud de una decisión del jefe de familia; la anticoncepción, el aborto, la exposición de niños de origen extraconyugal y el infanticidio del hijo de una esclava eran pues prácticas usuales y perfectamente legales. No serían mal vistas, y más tarde ilegales, sino después de la difusión de la nueva moral que, para simplificar, se conoce como estoica. En Roma, no puede decirse que un ciudadano «ha tenido» un hijo: lo «toma», lo acoge (*tollere*); el padre ejerce prerrogativa, inmediatamente después de nacido su hijo, de levantarlo del suelo, donde lo ha depositado la comadrona, para tomarlo en sus brazos y manifestar así que lo reconoce y rehúsa exponerlo. La madre acaba de dar a luz (sentada, en una butaca especial, lejos de cualquiera mirada masculina) o bien ha muerto durante la operación y ha habido que extraer el bebé de su vientre abierto; todo lo que no sería

La naturaleza que comparten el cuerpo y la palabra es la sedimentación histórica e intersubjetiva —e interlingüística— de acuerdo al situarse en cada caso. La palabra habita el sentido, como el cuerpo el mundo y viceversa. Habitar es el hacer mismo del sentido habitado. Etimológicamente la palabra *haber* tiene una cercanía precisa con *habitar* la cual es condición inmanente de toda percepción intencionada o *percepcionalidad*. La palabra por su flexibilidad habita significaciones, haciéndolas. De acuerdo con esta definición, no habría forma de discernir una palabra enferma de otra sana sin que la una sea también la otra. Aquí encuentra sus orígenes el llamado «desvío diacrítico»¹⁴⁶ del siguiente período. Detengámonos por un momento en este término que marcará el paso de los próximos años. ¿Cómo opera el desvío diacrítico? *Mode d'écart* es la estructura semántica con la que el lenguaje, en mayor medida el de la literatura y la poesía, inauguran una nueva significación. La herencia saussureana dentro de los contornos de la reinterpretación diacrítica del lenguaje en la obra de Merleau-Ponty, a partir de los años 50', es el horizonte teórico que timonea el pensamiento tardío. En términos estrictos, lo que Saussure ha llamado, lingüísticamente, la «ley» del signo diacrítico de conformidad con las transformaciones fonéticas que aparecen descritas en *Curso de lingüística general*, es la variación accidental y dinámica de un fonema: una acentuación o una entonación, que desarticula la palabra fonéticamente, pero no así su valor semántico. El estudio diacrónico de la lengua en Saussure actúa sobre el nivel de la fonética. Merleau-Ponty, recoge el concepto para mudarlo al plano semántico y ontológico. Llamará *mode d'écart* al rodeo semántico y transformación ontológica que lenguaje ejerce cuando expresa un sentido bajo la desarticulación de la organización del lenguaje propio. El término *écart* figura en el curso de los jueves en Colegio de Francia acerca de *El mundo sensible y el mundo de la expresión* en 1953 donde el autor describe la trayectoria curvilínea del sentido de una expresión, dirigida por una desconocida fuerza centrípeta que desarma, desconecta y reconfigura el valor de la referencia semántica des-ensordeciendo un sentido distinto del previamente constituido bajo esa referencialidad sintáctica. Desde el punto de vista de Merleau-Ponty, el desvío, entonces, es la estructura que altera los pliegues constituidos por la positividad de la sincronía semántica. Leemos en las notas del curso, «La conciencia perceptiva consiste en general en advertir el desvío con respecto a un nivel, y este desvío es el sentido que por lo tanto es configuración,

suficiente decidir sobre la venida al mundo de un vástago. La criatura que su padre no ha levantado, se verá expuesta ante la puerta del domicilio o en algún basurero público; lo recogerá quien lo desee». «El imperio romano» en *Historia de la vida privada. Tomo 1*, Madrid: Taurus, 1987, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, p. 23.

¹⁴⁶ Buceta M. (2020). La gran prosa: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad, *Universitas Philosophica* 37(75), 73-99.

estructura».¹⁴⁷ No obstante, el modo del desvío no es solamente semántico; es, además, la estructura del movimiento ontológico bajo la que una conciencia perceptiva percibe. Percibir es contrastar el fondo de la forma, lo rectilíneo de lo curvilíneo, la normalidad de la excepcionalidad, la mediación de la desviación. El desvío actúa tanto en la acumulación sedimentaria del lenguaje como en el conjunto de sentidos de un cuerpo expresable; es el modo en el que un nuevo sentido en el discurso cobra vida y sobre el que el cuerpo percipiente se desplaza. El sentido del lenguaje y de la percepción se desvía por una razón desconocida, surge ya en el transcurso propio de una situación desviada, perceptiva y semántica, con posibilidades casi absolutas de volverse a desviar el propio desvío. «El texto de Cervantes y el del Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico». Notemos el Quijote de Cervantes, por un lado: «...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de la presente, advertencia de los por venir»; y el de Menard, por el otro: «...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de la presente, advertencia de los por venir».¹⁴⁸ Este ejemplo muestra que el *écart* operaría por el tiempo mismo, la historia, y no tan solo sobre una exploración estética del lenguaje. Dicho de otro modo, es una categoría ontológica que obra formal y materialmente. Ahora bien, ¿cómo logra elaborar Merleau-Ponty el sentido ontológico de este concepto desde la concepción diacrítica saussureana? Recapitulemos la doxografía a propósito de la pregunta. Emanuel Alloa sostiene en «The Diacritical Nature of Meaning. Merleau-Ponty with Saussure» que muchos comentaristas han olvidado el entramado teórico decisivo entre 1945 y 1952 de Merleau-Ponty, a partir del que podría inferirse la herencia concreta del sentido diacrítico del signo, especialmente con los cursos que dicta en Lyon 1947-48 sobre «Lenguaje y comunicación» y otro en la ENS de 1948 en que se lee rotulado «Saussure».¹⁴⁹ Esta afirmación queda absolutamente respaldada por los inéditos publicados nueve años más tarde como *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon: Inédits I (1946–1947)* y *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes: Inédits II (1947–1949)* respectivamente, pese a que Richard Kearney, con suficiente evidencia, subraye el crédito que Merleau-Ponty le otorga a Valéry de donde heredaría el concepto. Inmediatamente después, alude, por un lado, a la conferencia «Sobre la fenomenología del lenguaje» (1951) donde figura un modelo teórico saussureano para abordar la fenomenología

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes, 1953*, Geneva: MētisPresses 2011, p. 50.

¹⁴⁸ Borges, J.L., «Pierre Menard autor del Quijote» en *Obras Completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989, p. 449.

¹⁴⁹ Alloa, E. «The Diacritical Nature of Meaning. Merleau-Ponty with Saussure», *Chiasmi International*, 2013, vol. 15, pp. 161-173.

de Husserl y, por el otro, menciona el artículo «Lo metafísico en el hombre» (1947). De este último texto, publicado en *Revue de métaphysique et de morale*, Alloa afirma que se trata de un comentario sobre Saussure aún impreciso. Por nuestra parte, creemos que se acercaría tangencialmente por una vía previa al concepto *écart* en tanto y en cuanto se explique lo siguiente: Merleau-Ponty dice en «Lo metafísico en el hombre» que «la lingüística de Saussure legítima, en el estudio de la lengua, [...] la lengua frente a la lingüística como un objeto natural, la perspectiva del sujeto parlante que vive en su lengua (y eventualmente la modifica)».¹⁵⁰ Attendamos, por lo pronto, a este último enunciado, el hecho de que eventualmente el lenguaje sea modificado por nosotros, le conferiría al sujeto parlante en el uso de la lengua una estructura de desvío inmanente que recibe el lenguaje. Alloa, sin embargo, no se detiene mucho más en estos textos, y avanza en la explicación con citas del curso *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, el que para nosotros pertenece al tercer período. Beata Stawarska, por su parte, en «Uncanny errors, productive contresens. Merleau-Ponty's phenomenological appropriation of Ferdinand de Saussure's general linguistics» formula otro acercamiento. La autora explica que la fenomenología de Merleau-Ponty propone un giro comunicativo o práctico de la teoría del habla saussoriana a partir de un «error» productivo en la interpretación de Saussure. Mientras que Saussure enriquece el sistema sincrónico de la lengua (*la langue*), imposibilitado por la positividad de las ciencias de la lengua a ofrecer una estructura sincrónica del habla (*parole*), dependiente, estrictamente, del hablante; Merleau-Ponty, optó enforzarse en el sistema del habla en beneficio del registro ontológico que promueve, a saber, el modo del devío del sentido que depende de cada percipiente situado y que no corresponde al programa semiológico del *Cours* de Saussure.¹⁵¹ No obstante, habría ciertas similitudes poco arbitrarias en ambos autores que sugerirían una relación indirecta entre la teoría lingüística sincrónica y diacrónica de la lengua y la interpretación fenomenológica del habla, especialmente, bajo la idea saussoriana de *actes de langage* el que aproximaría, según Stawarska, al lingüista suizo a una dimensión social del lenguaje que Merleau-Ponty presumía develar. Así, pues, este error interpretativo respondería nuestra pregunta. El trabajo de Stawarska nos parece relevante en el siguiente sentido: la autora postula su tesis de la *práxis* lingüística merleau-pontiana, principalmente, desde obras que nosotros consideramos ciertamente visagras entre un período y otro, y que revelarían una instancia previa a los cursos de *El mundo sensible y el mundo de la expresión*; instancia, precisamente, en la que Merleau-Ponty lee «desviadamente» a Saussure en pos de

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, M. «Lo metafísico en el hombre» en *SS*, p. 149.

¹⁵¹ Stawarska, B. *Saussure's Philosophy of Language as Phenomenology. Undoing the doctrine of the Course in General Linguistics*, Oxford, Oxford University Press, 2015

consolidar a continuación el término «desvío». Estos textos son: el artículo «Sobre la fenomenología del lenguaje» (1951) y *La prosa del mundo* (1951-52), y las notas de un curso publicado en el *Boletín de grupo de estudios de psicología** en 1951 bajo título *Las ciencias del hombre y la fenomenología*** . Pese a que la apropiación diacrítica se consolida en los cursos del Colegio de Francia y Stawarta no trabaja en este artículo con nociones técnicamente merleau-pontianas, sin embargo, los textos mencionados prepararían —adjuntando el binomio *parole parlante/parole parlée* de la *Fenomenología de la percepción*— el colindante territorio del *écart*. El artículo apoya nuestra hipótesis: la consolidación del sistema diacrítico merleau-pontiano parece ofrecerse posteriormente a los textos con los que la autora trabaja y, por lo tanto, pertenecería al tercer período de elaboración filosófica. Leyendo a Stawarta, Martín Buceta, por su parte, en «La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty como dialéctica entre ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje», explica que el nexo directo entre la lingüística de Saussure y la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty cobra sentido a la luz de un artículo publicado 20 años más tarde de la publicación de los *Cours* escrito, en efecto, por uno de sus dos editores, Albert Sechehaye, titulado *Las tres lingüísticas del pensamiento saussureano*. El nexo que ofrece Buceta funciona como puente teórico entre un Saussure y Merleau-Ponty, más no una posible interpretación de Merleau-Ponty sobre Sechehaye que llevaría a concluir finalmente su deuda directa con Saussure.¹⁵² Asumiendo esta vez la inmanencia del hablante al interior del campo lingüístico, Sechehaye, discípulo de Saussure, señala el valor creador del habla que Merleau-Ponty, por su parte, le adjudica a la estructura de *mode d'ecart* anticipada por la *parole parlante*. De tal forma que, habría un orden misterioso en el tratamiento de ambos autores, más allá del lenguaje, ubicado precisamente en el acto mismo del habla, en la palabra que habla y no en la palabra que *se* habla. La desarticulación de la *parole parlée*, el sistema de habla sincrónica, sufre una torsión diacrónica, una desviación, revelándose así una *parole parlante* con la que nace una nueva preferencia portadora de sentido hablante, sedimentándose a continuación bajo el sistema de habla sincrónica actualizada. La dialéctica en la propuesta merleau-pontiana, en tal caso, no negaría el sentido sincrónico de la lengua, sino que lo reacoplaría para inferir el mecanismo la sedimentación creadora del hablante. Leyendo a H. J. Pos, Buceta vuelve a hacer hincapié en esta símil dialéctica, pues se ajustaría al modelo fenomenológico de la lectura saussureana de Merleau-Ponty. De este modo, la apropiación no se constituye por una evasión de la lingüística sincrónica de Saussure como

* *Bulletin du Groupe d'Etudes de Psychologie*, ** *Les sciences de l'homme et la phenomenologie*.

¹⁵² Buceta, M. «La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty como dialéctica entre ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XLIII N° 1, Otoño, 2017.

remarca Alloa, o un error productivo como Stawarska sostiene, sino por una dialéctica entre la ciencia objetiva del lenguaje y la fenomenología del habla. El movimiento dialéctico creador entre un método y el otro, entre la lengua-objeto y la lengua-sujeto, el habla-ejemplar y el habla-tipo, es también el habla potencialmente creadora, ordenadora y fecunda, la *parole organisée*, que señala el discípulo de Saussure. De ahí, precisamente, que el autor le haya adjudicado al artículo de Sechehaye un valor sugerente y sostenga que «la fenomenología de la lengua merleau-pontiana representará entonces un esfuerzo por establecer las relaciones nunca trabajadas por Saussure entre las evoluciones de la lengua y los estados particulares que constituyen su historia».¹⁵³ Este largo rodeo nos ha asegurado, finalmente, que según los especialistas de la obra merleau-pontiana el sentido diacrónico del lenguaje *in stricto sensu* se emplea en el período concerniente a los años 1951-1955, años posteriores a nuestra investigación.

De acuerdo con nuestra lectura, el desvío del sentido instalado aparece ya, lateralmente, en *Fenomenología de la percepción*, pero como una herencia de Cassirer. Merleau-Ponty afirma lo siguiente: «se podría decir, con otro autor, que la experiencia normal entraña “círculos” o “torbellinos” en el interior de los cuales cada elemento es representativo de todos los demás y entraña algo así como “vectores” que lo ligan a ellos», mientras que

«en el enfermo esta vida se encierra en los límites más estrechos, y, comparada con el mundo percibido del normal, se mueve en círculos cada vez más pequeños y reducidos. Un movimiento que nace en la periferia del torbellino ya no se propaga de inmediato hasta su centro, sino que queda, por decirlo así, en el interior de la zona excitada o no se transmite sino a su ambiente inmediato. Unidades de sentido que abarcan cada vez más no pueden ya construirse en el interior del mundo percibido... Aquí también, toda impresión sensible está afectada por un “vector de sentido”, pero estos vectores ya no tienen dirección común, no se orientan hacia centro principales determinados, divergen mucho más que en el hombre normal».¹⁵⁴

Esta apreciación que la recoge de *Philosophie der symbolischen Formen III* de Ernst Cassirer es una revelación a contrapelo que, creemos, Merleau-Ponty invierte posteriormente para formular el sentido del «desvío». La dirección semántica que toma la palabra en la obra del autor francés es precisamente la de esas unidades de sentido lateral, en la periferia de una zona excitada, configuraciones desorientadas y uniformes gracias a las cuales se hace posible expresar la condición del mundo que no se deja revelar por la sanidad de un lenguaje directo.

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 62.

¹⁵⁴ *Fenomenología de la percepción*, «El cuerpo como expresión y palabra», p. 211.

El mundo acabaría con el primer Wittgenstein si así fuera, mientras que la verdad para nuestro autor coquetea, sin embargo, sólo con la séptima proposición del *Tractatus*. Hemos escuchado en suficientes oportunidades de quienes comparten estas opiniones que las cosas se conocen de frente, frontalmente. «Hay que decir las cosas de frente» y, sin embargo, Husserl, por un lado, ha enseñado que la frontalidad es el escorzo de un horizonte de indeterminación determinado y Merleau-Ponty, por el otro, que el sentido habita en los márgenes ambiguos de tales horizontes. Las configuraciones del «hombre normal» como lo llama no son más que divergencias producidas por los movimientos centrípetos, alejados del centro, del «hombre enfermo». Lo sano del lenguaje es simplemente una sedimentación coagulada, un desprendimiento semántico que deberemos, de alguna forma, si queremos curarlo, paradójicamente, enfermarlo. Este desvío que es propio de la prosa y la poesía, la violencia semiótica, implica precisamente la intoxicación de la lengua del mundo sano. Intoxicar la lengua produce ambigüedades, confusiones, estupores, molestias, lo que naturalmente alude a las periferias de sentidos mudos no constituidos. La desconexión de las categorías en el uso de psicoactivos es evidencia suficiente de su potencia. No obstante, conocemos ya la bivalencia del *phármakon* griego. Desde esa periferia intoxicada se debe revelar un vector al centro de sentido, está claro. De lo contrario, la enfermedad extremada resulta en la muerte, pero no sin que la sanidad extremada también lo haga como espíritu absoluto. En definitiva, deberemos reconocer positivamente esta misteriosa torsión —que para muchos resulta peyorativamente la desviación de la norma—, esta facultad transcendental del cuerpo propio y la palabra viva por la que tanto el uno como la otra abren significaciones en el horizonte del comportamiento del cuerpo mismo y de la palabra: el estado naciente [*l'état naissant*] del sentido.

«Podría decirse, sirviéndose de una célebre distinción que los lenguajes, es decir, los sistemas de vocabulario y de sintaxis constituidos, los “medios de expresión” que existen empíricamente son el depósito y la sedimentación de actos de la *palabra* en los cuales el sentido no formulado, no sólo encuentra el medio de traducirse hacia afuera, sino que adquiere también la existencia para sí mismo, y es verdaderamente creado como sentido. O, todavía, se podría distinguir entre una palabra hablante [*parole parlante*] y una palabra hablada [*parole parlée*]. En la primera, la intención significativa se encuentra en estado naciente [*état naissant*]. En este caso la existencia se polariza en un “determinado sentido” que no puede ser definido por ningún objeto natural, sino que busca recogerse más allá y, por ello, crea la palabra como apoyo empírico de su propio no-ser. El acto de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural hace recaer en el ser lo que tendía a un más allá. [...] Tal es esta función que se barrunta a través del lenguaje, que se reitera, se apoya

sobre sí misma o que como una ola se recoge y reasume para proyectarse más allá de sí misma».¹⁵⁵

Esta larga cita refuerza la ambivalencia oscilante entre estos polos que elegimos llamar palabra enferma y la palabra sana. La revelación de un sentido inmanente en la palabra hablante, en estado naciente se repliega a todo el teatro sensible del mundo. Diremos lo siguiente: si el lector de esta tesis ha podido captar una significación nueva a partir del vocabulario no tan sofisticado y recurrente que aquí se emplea, hablaremos entonces de palabras hablantes gracias este comportamiento, gesticulación, estilo y estética en el que ahora abren y sedimentan un nuevo sentido.

Este análisis en definitiva es una primera instancia del lenguaje en la fenomenología merleau-pontiana. Ahora bien, lo que intentará mostrar el autor por medio de la literatura es que la palabra hablante presentifica del pasado sedimentado de acuerdo con una dialéctica semántica. «Expresar no quiere decir sustituir por medio del pensamiento nuevo un sistema de signos estables a los cuales se hayan enlazado pensamientos seguros, sino asegurarse, por el empleo de palabras ya usadas, de que la intención nueva recobra la herencia del pasado».¹⁵⁶ ¿Cómo recobramos un pasado con un sentido que todavía no ha sido dicho? Lo que resta hacer es confabular nuestra experiencia fáctica e histórica, el pasado y el presente, con una expresividad tal que detenga el tiempo en el propio acto de expresión.

Nos detendremos ahora en dos autores literarios que Merleau-Ponty trabaja en este período para revisar los deslizamientos de sentido en las contingencias necesarias de expresión. Simone de Beauvoir y Marcel Proust, ambos como paradigma de una filosofía fenomenológica a partir de las que se desplazan los límites de una naturaleza cerrada perteneciente al conjunto de fisionomías clásicas de la palabra, el sentido y el ser humano «ejemplar». El sujeto ejemplar de la metafísica clásica ha perdido de vista la naturaleza del existente en su despliegue teórico, ha perdido de vista las afecciones en las interacciones. Nos detendremos aquí, en las interacciones amorosas de la novela beauvoiriana y rememorativas de la novela proustiana. Por un lado, en la relación intelectual entre Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir que es esencial a propósito de la teoría filosófica del autor, ya que alumbra las estructuras incipientes del abordaje filosófico de la literatura.¹⁵⁷

¹⁵⁵ *Ídem*, pp. 216-17.

¹⁵⁶ *Ibid.*, «El Cogito», p. 430.

¹⁵⁷ Véase la publicación reciente de cartas inéditas en Simone de Beauvoir, Élizabéth Lacoïn, and Maurice Merleau-Ponty, *Lettres d'amitié: 1920–1959*, Sylvie Le Bon de Beauvoir (ed.), Paris: Gallimard, 2022.

El análisis literario merleau-pontiano comenzó estrictamente con el estudio de la *roman à thèse*, un tipo de novela, en general escrita por filósofos, que se construye sobre la base de *eidos* filosóficos a los que el novelista, digamos, le conjura una encarnación en el mundo con personajes de una trama. Esta dirección que aparece al principio de «La novela y la metafísica» (1946) perderá fuerza con el correr de los años en la medida que los personajes de las novelas que nuestro autor estudia comienzan a tomar, por decirlo de alguna forma, vida propia, como sostiene en ese mismo artículo, «la prodigalidad o la avaricia de palabras, la plenitud o la nimiedad de los vocablos; su exactitud o su afectación comunica la esencia de un personaje con mucha más fuerza que una descripción».¹⁵⁸ El narrador e incluso el escritor mismo son devorados por el personaje de la trama. En lo concerniente a Proust, aparecen paulatinamente los primeros marcos teóricos de *A la busca del tiempo perdido*. Pese a que el autor no ofrece un estudio sistemático en las obras de este período, la figura de Proust en este período es insoslayable. El lector interesado reconoce inmediatamente el correlato teórico con la obra proustiana en los textos de la década del 40'. La expresión irreflexiva del mundo como el *Cogito tácito* y que posteriormente llamará *carne*, es deudora casi tanto de la obra Husserl como de la de Proust.

3.2.2 La función del cuerpo en el amor

La invitada es la primera novela de Simone de Beauvoir publicada en 1943 considerada por los críticos la más influyente de su colección y según la fenomenología feminista el paradigma de una descripción cabal de la sociedad represivamente incompatible de acuerdo con los excesos existenciales de la mujer.¹⁵⁹ La novela describe la trama amorosa de la experimentación sentimental de una pareja no convencional que intenta consolidar un *ménage à trois* y acaba con un asesinato. La pareja principal parte de la premisa, según Merleau-Ponty, de haber domesticado los celos gracias al poder racional del diálogo. «Françoise y Pierre han establecido entre sí tal sinceridad y construido tal máquina de lenguaje que pueden permanecer unidos incluso cuando viven separadamente, permanecer libres en su unión».¹⁶⁰ Françoise y Pierre, en principio, hilvanan un sentido distinto de las otredades más allá de ellos gracias a «la acción de la razón». Estos otros amantes en la pareja no son simplemente objetos mudos en el teatro del mundo, pero tampoco parte de la identidad de su conciencia racional de pareja. El

¹⁵⁸ *Sentido y Sinsentido*, «El cine y la nueva psicología», p. 100.

¹⁵⁹ McWeeny, J. «The feminist phenomenology of excess: Ontological multiplicity, auto-jealousy, and suicide in Beauvoir's *L'Invitée*», Springer, Continental Philosophy Review Vol 45, 2012, pp. 41-75.

¹⁶⁰ *Ibid.*, «La novela y la metafísica», p. 62.

otro es, por el momento, una sombra hasta que el sentimiento, en este caso amor, le dota un rostro. El sentimiento hace vivir la identidad del otro, lo hace vibrar, lo neutraliza o camufla. En efecto, la sombra apática del otro supone algo que está ocurriendo, efectivamente, en el curso natural del mundo, pero que, sin embargo, se encuentra como anestesiado. Bailan sólo con nosotros los objetos y estas sombras, alrededor de una soledad vibrante. Bailan las sombras solas hasta concederle amor, y ahora que la sombra es un Otro con una fisonomía tallada por el encantamiento amoroso, un rictus iluminado, bailamos en su mundo, que es también el nuestro ornamentado por el enamoramiento, una relación simbiótica, una transformación, colmada por una sucesión infinita de ternura, como una nevada, casi como si a propósito la palabra en castellano «*metamorfosis*» portara al interior de su morfología la palabra «amor». «Este mundo común que sus conversaciones incansables recrean y engrandecen cada día, ¿es realmente el mundo tal como es, o bien se trata de un medio ficticio, y no han acaso cambiado las complacencias de la vida interior por aquellas de la vida de a dos?».¹⁶¹ Parecería, según lee la novela Merleau-Ponty, que tanto el uno como el otro siguen siendo el reservorio de amor del otro en la medida que convierten «los amores ajenos» en objetos de una conversación, en pequeñas islas aldeañas donde tan solo vacacionan, en conceptos abstractos y racionales. Concederle ingenuamente al lenguaje el poder absoluto de la racionalización sentimental sólo entorpece el verdadero modo en el que aparece el sentimiento camuflando su elixir. El inmediato instante en el que se le concede lugar a la percepción del sentimiento revelará una oscuridad tan confusa como redentora que no podrá encerrarse a un simple concepto en una conversación. La aparición del islote Xavière, la invitada, al continente cercado de la pareja pone en cuestión la soberanía amorosa. «Aquella noche —dijo ella a Pierre, y tuvo un rictus casi doloroso— tenías el aspecto de que por una vez vivías las cosas y no solamente hablabais de ellas».¹⁶² Comienza ahora un drama metafísico, como en general sucede en el amor, en torno a la conquista condicional de un cuerpo u otro. Lo metafísico en Merleau-Ponty refiere a las características fácticas del ser humano que les caben el mismo peso teórico que han recibido los objetos de la metafísica clásica como, por ejemplo, la libertad: «todo ocurre al nivel de la vida, puesto que la vida es metafísica».¹⁶³ Kant nos ha enseñado que de la libertad —uno de los tres grandes problemas de la razón pura junto a Dios y la inmortalidad— puede desprenderse una moral, si y solo si, la primera es incondicionada de acuerdo a los principios de la naturaleza: las categorías. El libre albedrío marital acordado por Pierre y Françoise

¹⁶¹ *Ídem*, p. 63.

¹⁶² *Ídem*, p. 65.

¹⁶³ *Ibid.*, «Un autor escandaloso», p. 83.

practicado en el sano juicio de las categorías del entendimiento bajo la modalidad del diálogo con el propósito de superar las contradicciones de la monogamia resulta, finalmente, en la ira, la ruina y la muerte. Los esquemas analíticos de la sensación sobre el horizonte de la idealidad se rinden ante aparición irracional de un acto de emocional. Lo sensible se resiste a la categoría, y lo bello no es más que el inicio de lo terrible como profetiza Rilke.

«Es una adquisición el que la libertad no se confunda con las decisiones abstractas de la voluntad en lucha con los motivos o las pasiones; el esquema clásico de la deliberación, sólo aplica a una libertad de mala fe que nutre secretamente motivos antagónicos sin querer asumirlos, y fabrica por sí misma las pretendidas pruebas de su impotencia».¹⁶⁴

El amor es la condición de posibilidad del levantamiento o la ruina de nuestro mundo. Françoise, destruida, se encuentra sobre una suerte de anonimato: el mundo mismo ha perdido su nombre por el abatimiento de la facticidad en el fracaso del amor. La identidad se descompone en el sentimiento de los celos, en nuestra historia de los celos, y la memoria del mundo de los celos. Y este campo de confusión categorial, podemos decir con Merleau-Ponty, es el «horizonte anónimo que no puede aducir testimonio preciso, deja el objeto inacabado y abierto como lo es, en efecto, en la experiencia perceptiva».¹⁶⁵ Esta suerte de espacio impersonal dentro del que se desintegra la subjetividad en el que se inscribe la fortuna inmotivada de Françoise, parece ser el sentido verdadero de una experiencia primaria de la que participan, inversamente, los conceptos de la metafísica tradicionales. De hecho, De Beauvoir escribe la novela de acuerdo con un «principio de exigencia literaria», de acuerdo a una responsabilidad literaria, que Merleau-Ponty aspira producir con su fenomenología, a saber, que «lo que se pide a los novelistas es que evocan esta presencia de carne y hueso, cuya complejidad y riqueza singular e infinita desbordan toda interpretación subjetiva».¹⁶⁶ Las contingencias determinadas del personaje de una novela, a diferencia de una doctrina sistemática constituida por fórmulas conceptualizadas más o menos fijas, evidencia una experiencia adecuada en tanto y en cuanto convoque una «in-corporación», la carne y los huesos [*leibhaftig*] de la experiencia, que será irreductible a otras experiencias como ya nos ha mostrado el fracaso de Pierre Menard. El derribamiento de Françoise es la eternización condicionada de su amor hacia Pierre y este amor desborda una idea generalizada del amor. Como en el acto mismo de un abrazo que funda el momento, su historia y el porvenir de una

¹⁶⁴ Merleau-Ponty, M. «La libertad», en *FP*, p. 479.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, «El cuerpo», p. 76.

¹⁶⁶ De Beauvoir, S. «Literatura y metafísica» en *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona: Edhasa, 2009, trad. Horacio Pons, p. 101.

relación, la intención y el efecto que este acto produce no son dos dimensiones distintas de su verdad. «Como el amor *está* en los ramos que Felix de Vandenesse prepara para la señora de Mortsauf tan claramente como en una caricia [...] El ramo es evidentemente un ramo de amor y, sin embargo, es imposible decir lo que en él significa amor, por ello la señora de Mortsauf puede aceptarlo sin violar sus juramentos».¹⁶⁷

Aparecemos sedimentados por sentimientos ajenos, como si otro habitara mi cuerpo, o como si el mío habitara el suyo. Pero este entrecruzamiento emocional no se revela en un sentido absoluto, lo que es imposible para Merleau-Ponty como también la idea de que una pareja o un trio comportasen la misma forma de amar en cada caso a razón de que no se distinga un actor de otro. Xavière era, para Françoise, la sombra de un cuerpo en el marco de una conversación justa, hasta transformarse en la causa, naturalmente, de su derrumbamiento.

«En el momento en que se destruye todo proyecto e incluso desaparece la posesión del yo por mí mismo, la muerte, que los proyectos cruzaban sin siquiera sospecharla, deviene la única verdad, ya que es en ella donde se consume la pulverización del tiempo y de la vida. Françoise es rechazada por la vida».¹⁶⁸

Resumidamente, podemos condensar la idea diciendo que la libertad amorosa para Merleau-Ponty reside en la unidad entre el obrar y el sentir que es, análogamente, la unidad inmanente del texto en el cuerpo expresivo del personaje en la novela, la acción, y el diálogo en el que se expresa, los sentimientos. Esta unidad correlativa se evidencia, por otra parte, en el correlato del lector y la novela. El lector en el que se instituye y sedimenta un nuevo sentido no puede separarse del comportamiento a través del que las palabras se presentan en la novela, así como también el soporte material, el libro, del que dependen estas ideas es indispensable para su efectuación. «El principio del orden y el del desorden son un sólo principio, la contingencia de las cosas y nuestra libertad que la domina están hechas del mismo paño».¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ibid.*, «La cosa y el mundo natural», p. 356. De acuerdo con esta misma idea, el sentido del arte se revelaría también conforme a su materia. Por ejemplo, «el poema no se desprende de todo apoyo material, y se perdería irremediablemente si su texto no se conservara exactamente; su significación no es libre y no reside en el cielo de las ideas: está encerrado entre palabras en una hoja de papel frágil. En este sentido, como toda obra de arte, el poema existe a la manera de una cosa y no subsiste eternamente a la manera de una verdad. [...] El papel del novelista no es exponer ideas, ni siquiera analizar caracteres, sino presentar un acontecimiento interhumano, hacerlo madurar y revelarlo sin comentario ideológico, a tal punto que todo cambio en el orden de la narración o en la elección de las perspectivas modificaría el sentido *novelístico* del acontecimiento». «Síntesis del cuerpo propio», p. 165.

¹⁶⁸ Merleau-Ponty, M., «La novela y la metafísica», en *SS*, p. 67.

¹⁶⁹ *Ibid.*, «Un autor escandaloso», p. 84-85.

3.2.3 La función del cuerpo en la memoria

El capítulo de la *Fenomenología de la percepción* que centra el interés en la novela de Proust describe la posibilidad de la memoria como un dispositivo dialéctico que redefine la posición semántica del cuerpo. Así, el autor, lo presenta:

«El papel del cuerpo en la memoria no se comprende sino en el caso de que la memoria sea, no la conciencia constituyente del pasado, sino un esfuerzo por reabrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y si el cuerpo, siendo nuestro medio permanente de “tomar actitudes” y de fabricarnos de este modo pseudopresentes, es el medio de nuestra comunicación lo mismo con el tiempo que con el espacio».¹⁷⁰

La incisión teórica que aborda Merleau-Ponty de acuerdo con esta sección son, en definitiva, dos fenómenos: en primer lugar, como en el trabajo previamente revisado en la novela de Simone de Beauvoir, la indivisibilidad entre la expresión y el sentido de la expresión; y, en segundo lugar, el valor de la memoria como una luxación dialéctica de sentido del cuerpo entre el pasado y el presente. En este último sentido, el capítulo titulado «La temporalidad» en la *Fenomenología* resulta decisivo para entender la relación entre el sentido del cuerpo en la memoria y la novela proustiana.

Desde la raigambre husserliana en las *Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo*, Merleau-Ponty explica, en primer lugar, que «Una experiencia antigua, una experiencia eventual, tienen necesidad para aparecérseme, de ser transportadas hacia el ser, por una conciencia primaria, que en este caso es mi percepción interior de la rememoración o de la imaginación».¹⁷¹ Esta conciencia primaria de la percepción interior que el autor privilegia ontológicamente se posiciona en la percepción presente de nuestro cuerpo relacionándose con el horizonte del pasado por medio de relaciones intencionales por los que se abre el presente mismo hacia el pasado. La rememoración no puede desprenderse del cuerpo percipiente y actúa sobre lo que Husserl denomina el recuerdo primario o la retención. El recuerdo se hunde en el océano de la retención cuyo límite es el olvido hasta que finalmente una conciencia primaria presentifica esa retención. De acuerdo con Merleau-Ponty, existe un autor que ha ofrecido la posibilidad de recuperar el pasado en su verdad de acuerdo con la percepción de una experiencia involuntaria. Precisamente, Marcel Proust de quien se desprende, a propósito de *A la busca del tiempo perdido*, lo que se ha designado convencionalmente como *memoria*

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, M. «El cuerpo como expresión y palabra», en *FP*, pp. 198-199.

¹⁷¹ *Ibid.*, «La temporalidad», p. 464.

involuntaria.¹⁷² Distinta de la memoria voluntaria, reflexiva, que nos presenta el recuerdo en «un entramado de convenciones, lógica abstracta, repeticiones mecanizadas, prejuicios personales, sociales y políticos, hábitos y costumbres»¹⁷³; la memoria involuntaria, en cambio, «irrumpe inesperadamente por conexión entre dos sensaciones que funden presente y pasado o que están *entre* el presente y el pasado». ¹⁷⁴ Esta extraña anamnesis descrita por el narrador en un famoso pasaje al comienzo del primer libro *Por la parte de Swann* presenta la siguiente forma:

«Hacia ya muchos años que, de Combray, cuanto no fuera el teatro y el drama de acostarme, había dejado de existir para mí, cuando un día de invierno, al volver a casa, mi madre, viendo que yo tenía frío, me propuso tomar, contra mi costumbre, un poco de té. Mandó a buscar uno de esos bollos cortos y rollizos llamadas pequeñas magdalenas [...] me llevé a los labios una cucharilla de té donde había dejado empaparse un trozo de magdalena. Pero en el instante mismo en que el trago mezclado con migas del bollo tocó mi paladar, me estremecí, atento a algo extraordinario que dentro de mí se producía. [...] Bebo un segundo sorbo donde no encuentro más que en el primero, un tercero que no aporta algo menos que el segundo. [...] Dejo la taza y me vuelvo hacia mi espíritu. Es él quien debe hallar la verdad. Pero ¿cómo? [...] ¿Buscar? Más aún: crear. Está frente a algo que todavía no existe y a lo que sólo él puede dar realidad, y luego hacerlo entrar en su luz»¹⁷⁵

Esta forma de rememoración es un acto, efectivamente, intencional, pero involuntario en sentido literal de la palabra en el que reposa una experiencia pasada sobre el dato de la percepción, en este caso, del gusto. Entendiendo que al filósofo francés le interesa de la fenomenología la captación del sentido irreflexivo de la percepción y que, como ya vimos, el sentido de esta anticipación del cuerpo propio hacia el mundo no puede desprenderse de su efectucción actual, es decir, de lo que está percibiendo en este instante, para Merleau-Ponty, la

¹⁷² A propósito del miembro fantasma, Merleau-Ponty llama «memoria intelectual», el pasado simplemente en idea, a la contracara de la memoria involuntaria, es decir, la voluntaria: declinaciones generales de una rememoración parcialmente subsumida por conceptos y no descripciones. «El brazo fantasma es, pues, algo así como la experiencia reprimida de un antiguo presente que no se decide a convertirse en pasado. Los recuerdos que se evocan ante el amputado inducen un miembro fantasma, no como una imagen llama a otra imagen en el asociacionismo, sino porque todo recuerdo reabre el tiempo perdido y nos invita a reasumir la situación que evoca. La *memoria intelectual*, en sentido de Proust, se contenta con una designación del pasado con un pasado en idea, y de ahí extrae los “caracteres” o la significación comunicable, más bien que reabrir su estructura, pero, al fin y al cabo, no sería memoria si el objeto que constituye no se mantuviese todavía por algunos hilos intencionales en el horizonte pasado vivido y en este pasado mismo tal como lo encontramos en nosotros metiéndonos en sus horizontes y reabriendo el mundo». *Ibid.*, «El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista», p. 93.

¹⁷³ Morán, J. C. *Proust ha desaparecido. Una memoria de los paraísos perdidos*. Buenos Aires: Prometeo, 2006, pp. 62.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁵ Proust M. «Por la parte de Swann» en *A la busca del tiempo perdido*, Madrid: Valdemar, Clásicos nro. 1, 5ta. Edición en tres tomos, 2005, editado y traducido por Mauro Armiño p. 43.

obra Proust ofrece una alternativa. La presentificación de la memoria involuntaria como sentido irreflexivo de una percepción anónima incumbe, necesariamente, la distorsión propia de mi percepción actual. El hecho mismo de que ser y pasar sean sinónimos. De este modo, la percepción irreflexiva empalma el régimen de la memoria involuntaria que, plegado de su hundimiento hacia el presente, reconfigura el pasado y, por eso, una vez más, el presente. Tanto la memoria involuntaria como el anonimato de la percepción impersonal comparten la misma operación pasiva o intencionalidad operante [*fungierende Intentionalität*], así como también el pasado y la percepción comparten la misma estructura ontológica: el tiempo. La sangre de la experiencia pre-objetiva circula tanto por los canales percepción inmediata de nuestra relación actual con el mundo como por los del pasado personal. De esto se sigue un empeño por traducir en el fundamento primero y último la materia sensible que nos dona la percepción del cuerpo gracias al que tenemos el mundo y que indirectamente persigue la pregunta «¿qué quiere decir traducir?». Y, como ya adelantemos, la obra de Proust es el paradigma de esta estructura.

«Es menester que sea un proyecto global o una perspectiva del tiempo y del mundo que, para aparecerse, para hacerse explícitamente lo que es implícitamente, es decir, conciencia, tiene necesidad de desarrollarse en lo múltiple. [...] como dice Husserl, de “fluxión”, un movimiento que se anticipa, un flujo que no cesa».¹⁷⁶

Este proyecto es, en efecto, *A la busca del tiempo perdido*. El Narrador va en busca de una creación que le conceda la apertura de ese tiempo que había huido y, sin embargo, reposaba en las cicatrices de su cuerpo, de su paladar. Combray estaba al alcance de la percepción. Se sigue de esto, así, un proyecto de fenomenología en la medida que todo el trabajo de la *Fenomenología de la percepción* busca concederle el privilegio a la experiencia instituyente dada en la percepción del cuerpo fenoménico, a saber, lo que llama percepción irreflexiva que comparte su estructura con el pasado al que el Narrador accede por la memoria involuntaria producida por el paladar en contacto con el té y la magdalena.¹⁷⁷ El pasado vive en la misma tensión dúctil que el lugar de las percepciones irreflexivas del cuerpo.

¿Cuál es la garantía de las descripciones adecuadas al interior de esta red temporal? La respuesta a esta pregunta, según la obra de Proust, sólo lleva al fracaso. «Siempre les faltará la fascinación que les viene de esa misma memoria y que no pueden ser percibidos por los

¹⁷⁶ «La temporalidad», p. 465.

¹⁷⁷ A propósito del carácter global de la novela y la posibilidad de un programa filosófico proustiano, Merleau-Ponty designa, posteriormente, el término «gran prosa» sobre el que se estructura la filosofía de lo sensible como literatura. Cfr: Buceta, M. «¿Proust filósofo? La *Recherche* como filosofía de lo sensible», Centro de Investigaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2021.

sentidos»,¹⁷⁸ a quien Merleau-Ponty, indirectamente, responderá con Heidegger que, a pesar de la inadecuación encarnada del cuerpo en las memorias pasadas que transporta el pasado en su hundimiento, brota, sin embargo, una luz, *Gelichtetheit* —el cuerpo encarnado como *lumen naturale*— cuya esencia en términos ontológicos es «como la de la luz: consiste en *hacer ver*»¹⁷⁹ según el principio de todos los principios o el principio de la evidencia de Husserl:

«que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da».¹⁸⁰

Definición, en definitiva, en la que converge también el posicionamiento del Narrador de la obra proustiana cuando habla de «hacerlo [el recuerdo] entrar en su luz». No alcanzamos nunca su sentido absoluto y, sin embargo, no podríamos nunca renunciar a hacerlo. El enlace entre el régimen de la rememoración involuntaria y la producción descriptiva del acontecimiento deviene en la creación de una intuición eidética del mundo sensible en el que el recuerdo hubo participado.¹⁸¹ Vivimos entre la esperanzadora migaja que la memoria recolecta de una experiencia y el temor apabullante de haberla perdido: el segundo y tercer sorbo de té que describe el Narrador da cuenta de este paulatino alejamiento. Diremos que la descripción actual de nuestras memorias de acuerdo con una determinada dialéctica con el pasado efectivo no deja de ser nunca un presente alterado por el mismo pasado. Esta relación semántica instituye, con el trascurso de la existencia, sedimentaciones de mayor densidad que aparecen en nuestras oraciones, frases o dichos, un gesto, el himno, el título de una obra, nuestra historia condensada en una foto y en la colección de sentidos de esta tesis, aprisionados en los sentidos de este cuerpo que guardará el pasado al alcance de un suspiro.

3.4 Conclusión

Explicamos, pues, en este capítulo, los fenómenos constitutivos del concepto primario de Merleau-Ponty, a saber, el cuerpo propio y la literatura como horizonte expresivo-descriptivo de la encarnación del cuerpo en el mundo que ofrece durante este segundo período que estamos trabajando. Presentamos, en primer lugar, el capítulo 3.2.1. *Palabra enferma, palabra sana* en el cual hemos formado el principio de un esquema semántico-semiótico con el que es posible

¹⁷⁸ Proust M. «Por la parte de Swann» en *A la busca del tiempo perdido*. Madrid: Valdemar, Clásicos nro. 1, 5ta. Edición en tres tomos, 2005, editado y traducido por Mauro Armiño, p. 379.

¹⁷⁹ «La temporalidad», p. 466.

¹⁸⁰ Husserl, E. «§24. El principio de todos los principios» en *Ideas I*, p. 58.

¹⁸¹ Carbone, M., «Seek? More than that: create» en *An Unprecedented Deformation*, State University of New York: USA, 2010, trad. Niall Kaene. p. 11.

instituir sentidos distintos de una palabra o un conjunto de expresiones gracias a una desviación que la palabra misma contuvo siempre a la espera del contacto con nuestra situación expresiva. Ese estado naciente de la palabra, en el horizonte de la resemantización constante, con el que se busca, pues, retratar el contenido irreflexivo de una experiencia perceptiva, la encontraremos en la que es para Merleau-Ponty la propiedad fundamental de la palabra, del cuerpo encarnado y, por eso, del mundo, a saber, el entrecruzamiento de nuestras sensaciones y sus respectivas correlaciones con el mundo, el otro, las cosas y nuestra propia historia. La primera descripción percepto-afectiva del horizonte en que se prueba la operación irreflexiva de nuestra existencia la trabajamos en el capítulo que sigue inmediatamente. 3.2.2. *La función del cuerpo en el amor* describimos someramente que la metafísica es indivisible de la existencia en la que cobra vida: la libertad y la moral en la formación de la relación sexo-afectiva de los personajes de la novela de Simone de Beauvoir. Merleau-Ponty explica que el amor es una expresión del cuerpo que no puede desprenderse de la forma en la que se lo vive, ni tampoco puede alejarse de la experiencia presente por una operación discursiva racional. El amor está en la forma en la que se presenta, en los celos, en un ramo de flores, en el derrumbamiento de nuestro mundo, y, precisamente por ello, el amor, como también la cólera, resultan fenómenos constitutivos de la ambigüedad metafísica en la medida que se dan de múltiples formas. El último capítulo 3.2.3 *La función del cuerpo en la memoria* describe los paralelismos entre la *A la busca del tiempo perdido* y la memoria según una perspectiva fenomenológica. Proust fue el gran autor, entre otros fundamentales aportes, de la función de la memoria involuntaria, con la que Merleau-Ponty estaba ya familiarizado para este momento de su carrera. La memoria es un dispositivo dialéctico entre el pasado y el presente que ofrece, si no la inmanencia de la percepción en la experiencia recordada, por lo menos, el hecho de *hacer ver* la experiencia desde la propia luz que ha sido percibida. Este es, pues, el privilegio de la palabra en la literatura, mostrar el sentido inmanente del mundo y «mi cuerpo y el costado sobre el que descansaba, fieles guardianes de un pasado que mi espíritu nunca habría debido olvidar».¹⁸²

¹⁸² Proust M. «Por la parte de Swann» en *A la busca del tiempo perdido*. Madrid: Valdemar, Clásicos nro. 1, 5ta. Edición en tres tomos, 2005, editado y traducido por Mauro Armiño, p. 10.

4. Conclusión general

A continuación, cotejaremos las hipótesis de cada capítulo con su respectiva solución a propósito de consolidar una sistematicidad metodológica y saldar una conclusión final. Posteriormente describiremos las preguntas restantes de nuestra indagación de acuerdo con una próxima investigación que proporcione la siguiente evolución teórica.

Como comentamos en la «Introducción general», la clave de lectura de este somero comentario se enmarca en el entrecruzamiento inicial merleau-pontiano de la fenomenología y la literatura. «Aborda la problemática de la reciprocidad teórica entre la fenomenología y la literatura, y su objetivo tético fundamental está limitado únicamente a evidenciar los incipientes tratamientos de obras literarias en el período temprano del autor».¹⁸³ En rigor, ¿cuáles es la relación ontológica que permea el entrecruzamiento de una disciplina y otra en la obra temprana de Merleau-Ponty? El *Capítulo 1: La fenomenología de Husserl* trabajó simplemente sobre la base de «revisar la obra del precursor en una proporción, al menos, suficiente, en virtud de la cual quede posteriormente saldada la base fenomenológica con la que partiremos el desarrollo de nuestro autor».¹⁸⁴ De ahí que nos hayamos detenido indiscriminadamente en los empleos y desarrollos husserlianos a lo largo de todos sus períodos, de conformidad con los que Merleau-Ponty indaga su propia teoría según las tempranas lecturas francesas de la fenomenología. Entre ellas, (a) el escepticismo fenomenológico en busca de la verdad de hecho¹⁸⁵ que en términos merleau-pontianos designa una manera o modo de existir de acuerdo con la fuente inagotable irreflexión¹⁸⁶; (b) la creencia de la certeza pura [*Glauben*] que Merleau-Ponty emplea al francés fe perceptiva [*foi perceptive*]¹⁸⁷, (c) la teoría del escorzo [*Abschattung*]¹⁸⁸ que nuestro autor repara en el término perspectiva¹⁸⁹, (d) las intenciones significativas simbólicas¹⁹⁰ dentro de las que están incluidas los gestos de la significación gesticulante [*signification gestuelle*], etc. Los correlatos y reapropiaciones teóricos merleau-pontianos parten, en rigor, del trabajo de Husserl. Estas relaciones exegéticas son las que perseguimos saldar entre los autores en virtud de avanzar sistemáticamente con el desarrollo puntual de Merleau-Ponty.

¹⁸³ Epifani, T. «Introducción general» en *La «in-corporación» de la literatura en la fenomenología temprana de Merleau-Ponty 1945-1951*, Buenos Aires: UNSAM, 2025, p. 3.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 24.

El *Capítulo 2: La fenomenología de Merleau-Ponty* encuentra sentido, en primer lugar, de acuerdo a una división alternativa de la obra del autor que nosotros hemos ofrecido, a saber, el período transitivo entre 1945-1951. Este período que ha sido designado oscuro canónicamente y condenado muchas veces al olvido atestigua dos razones: (a) los especialistas más dogmáticos de la *Fenomenología de la percepción* desatienden, en general, el estudio de la literatura, y (b) los estudios merleau-pontianos en torno a la fenomenología de la expresión encuentran escasa mención y sistematicidad de la literatura en este período.¹⁹¹ De ahí que este silencio teórico nos haya llamado su atención. La división cuaternaria como sostuvimos a lo largo del trabajo respeta el siguiente orden: (a) *Gestáltico-fenomenológico* 1933-1945; (b) *Transitivo* 1945-1951; (c) *Fenomenológico-expresivo* 1951-1955; (d) *Estético-ontológico* 1955-1961. El primer período del autor, el gestáltico-fenomenológico, acaba en el «Prólogo» a la *Fenomenología de la Percepción* como indican sus páginas finales a propósito de un incipiente giro estético-expresivo que producirá consecuencias teóricas en el período siguiente y subsiguiente.

El criterio de nuestra segmentación tiene dos polos estructurales. El primero (i) inicia con la reorientación teórica de la lectura gestáltica del cuerpo propio en *La estructura del comportamiento* hacia una teorización fenomenológica del término a propósito de un cambio metodológico constitutivo, a saber, el giro conceptual de la «estructura» [*Gestalt*] a la «fundación» [*Stiftung*].¹⁹² La dirección metodológica de la investigación merleau-pontiana se ve directamente afectada por esta inclinación que conduce la indagación de *Fenomenología de la percepción*. De hecho, lo que para la Psicología Gestalt constituía la estructura elemental de la percepción, el binomio figura-fondo, permanecerá regalado en el siguiente ensayo al doble momento estructural del mundo como sedimentación y espontaneidad.¹⁹³ La herencia del cuerpo propio en la obra del autor tiene su antecedente conceptual en el ensayo sobre el comportamiento, pero, en rigor, responde a otras inquietudes del autor.¹⁹⁴ Ante todo, el concepto de cuerpo propio en dicho ensayo, como vimos, se presenta para escindir la dicotomía cartesiana cuerpo-alma de acuerdo con, por un lado, la idea de «ambigüedad positiva» constitutiva de la experiencia sensación del cuerpo¹⁹⁵ y, por otro lado, la teoría mixta de la bivalencia motora en el marco de la espacialidad.¹⁹⁶ Finalmente, estas dos modalidades indeterminadas del cuerpo, la ambigüedad de la sensación y la bivalencia espacial del cuerpo,

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹² *Ibid.*, p. 29.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 53.

constituyen dos características de otra más fundamental, a saber, la perspectiva del cuerpo mismo desde la que habitamos los objetos¹⁹⁷ y atravesamos las experiencias y que es inseparable la percepción y el horizonte sobre el que se despliega el teatro de los objetos y las vivencias pre-objetivas.¹⁹⁸ El nexo, sin embargo, entre una obra y otra es fundamental para entender la propia inclinación del ensayo fenomenológico con el que se cierra este primer período gestáltico-fenomenológico 1935-1945 y abre camino al siguiente momento de transición entre 1945-1951. La fenomenología temprana del autor, en consecuencia, anclaría así un pie en la primerísima etapa de producción filosófica y otro pie en la segmentación que hemos estudiado. Asimismo, por un lado, contamos con el testimonio de primera mano del autor que da cuenta de la inclinación explícita que tomaron sus investigaciones a partir de 1945 en *Un inédito de Merleau-Ponty*, la candidatura para el Colegio de Francia 1952;¹⁹⁹ y, por su correlato teórico-fenomenológico en dos estructuras incipientes del lenguaje en *Fenomenología de la percepción* estudiadas en detalle en el *Capítulo 3: Literatura y fenomenología temprana de Merleau-Ponty*. La primera de ellas es el binomio lingüístico que distingue el autor entre «palabra hablante» [*parole parlante*] y «palabra hablada» [*parole parlée*] —que nosotros llamamos *palabra enferma* y *palabra sana*— y tiene un correlato en el cuerpo propio en la «significación gesticulante»: el hecho de que la palabra y el cuerpo posibilitan distintos sentidos de acuerdo al movimiento, uso o comportamiento.²⁰⁰ La segunda radica en nuestra lectura invertida del comentario sobre Cassirer de acuerdo con la que el lenguaje hablante —lo que llamamos palabra enferma— es «esas unidades de sentido lateral, en la periferia de una zona excitada, configuraciones desorientadas y uniformes gracias a las cuales se hace posible expresar la condición del mundo que no se deja revelar por la sanidad de un lenguaje directo».²⁰¹ Es decir, lo que para Merleau-Ponty, retomando a Cassirer, es la descripción del uso del lenguaje del enfermo, para nosotros, empero, resulta una anticipación constitutiva de los estudios posteriores sobre la fenomenología del lenguaje y que designa, en definitiva, el otro extremo de la segmentación.

El otro extremo estructural de la segmentación es (ii) la consolidación y empleo técnico de términos circunscriptos a la etapa fenomenológica-expresiva del autor 1951-1955, a saber, la descripción del «desvío» semántico.²⁰² Nos aseguramos, por nuestra parte, de presentar las

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 36-37.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 65.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 73.

²⁰² *Ibid.*, p. 69.

discusiones sobre el término y elucidar con seguridad la formación y el uso técnico recurrentemente entre los años 1952-1953 lo que supone aceptar el «conceso en torno a la teoría literaria en la obra del autor según el cual, a partir de la década del 50', Merleau-Ponty busca sistematizar una fenomenología de la expresión».²⁰³

Pese a que el conceso en torno a los estudios literarios se evidencia partir de los años 50', explicitamos, sin embargo, en los dos últimos capítulos de nuestra indagación, 3.2.2 *La función del cuerpo en el amor* y 3.2.3 *La función del cuerpo en la memoria*, los fundamentos elementales que posibilitan al autor cotejar la fenomenología con la literatura como lo afirma en la última página del «Prólogo» a la *Fenomenología de la percepción*:

«La fenomenología es laboriosa como las obras de Balzac, Proust, Valéry o Cézanne, comparten el mismo género de atención y asombro, la misma exigencia de conciencia y la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente».²⁰⁴

Merleau-Ponty le concede a la literatura el privilegio de explicitar la experiencia del cuerpo propio en este espacio primario, ambiguo, inmediato e indeterminado de la percepción pre-reflexiva que rumea la fenomenología y que navega sobre una «nada activa»²⁰⁵, la intencionalidad operante, anónima e impersonal que constituye el sentido de la verdad en la percepción.²⁰⁶ Las incipientes investigaciones literarias que forman parte esencial de la descripción de la percepción transportan estructuralmente, según hemos revelado, dos premisas formales o, si se quiere, estético-estilísticas: La novela debe (i) ofrecer la descripción de la presentificación en carne y hueso de una experiencia con el mundo, pero desbordando o rebasando la subjetividad, es decir, evitando la literatura coagulada del yo²⁰⁷; y (ii) deberá estar encausada por un proyecto global o una perspectiva del tiempo, inclinado a una descripción peculiar del fenómeno de tal forma que las múltiples variables de una experiencia hagan explícito lo implícito.²⁰⁸ Nuestro somero comentario —de acuerdo a los novicios análisis y la escasa sistematicidad— focalizó dos noveles que respetan estas dos premisas y nuestro autor trabaja: *La invitada* de Simone de Beauvoir y *A la busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. En el primer caso, explicamos las injerencias de los conceptos de la metafísica clásica abstracta en la encarnación originariamente confusa del mundo y, por eso, en la verdad misma de la

²⁰³ *Ibid.*, p. 62.

²⁰⁴ Merleau-Ponty, M. «Prólogo», XVI, p. 202.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 39 nota 74.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 61.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 78.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 82.

experiencia.²⁰⁹ Françoise, Pierre y Xavière están determinados si se quiere, metafísicamente, por las contingencias de la novela. No puede separarse de ellas y son precisamente esas contingencias inseparables de la experiencia las que describen la percepción pre-reflexiva del cuerpo propio a la luz de su verdad.²¹⁰ Este «a luz de su verdad» tiene su correlato en el capítulo inmediatamente a continuación de conformidad con *Gelichtetheit*, el *lumen naturale*, el «hacer ver».²¹¹ La literatura de la memoria proustiana como un dispositivo dialéctico entre el pasado y el presente que se descubre en un acto involuntario confiere una otra posibilidad literaria de acceder al contacto de la percepción inmediata. Si a Merleau-Ponty le interesa de la fenomenología la captación del sentido irreflexivo de la percepción, el proyecto de la obra Proust ofrece, pues, la carne de dicho esquema revelados por el episodio de la Berma²¹² y la magdalena.²¹³

Finalmente, resta exigirle a la investigación los hilos sistemáticos que llevan al autor desde esta incipiente conceptualización literaria a la exploración de los años 50'. Los cursos en Lyon, la ENS y la Sorbonne, las Conferencias en México y Estados Unidos nos propiciarán, creemos, el resto los eslabones que llevaron al autor a concebir el inédito *La prosa del mundo* (1951), la conferencia «Sobre la fenomenología del lenguaje» (1951) y el artículo «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» (1952), y que repercutirán en los cursos inmediatamente posteriores del Colegio de Francia de los que se seguirá una presunta teoría literaria merleau-pontiana, a saber, en los cursos 1952/1953 (i) *El mundo sensible y el mundo de la expresión* y (ii) *Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje*; y de 1953/1954 (iii) *El problema de la palabra* y (iv) *Materiales para una teoría de la historia*.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 77.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹¹ *Ibid.*, p. 83.

²¹² *Ibid.*, p. 67.

²¹³ *Ibid.*, p. 81,

Bibliografía primaria

- De Beauvoir, S. (1987) *La invitada*, Edhasa: Barcelona, trad. Silvina Bulrrich.
- De Beauvoir, S. (2009), *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona: Edhasa, 2009, trad. Horacio Pons.
- Husserl, E. (1962). [Hua III] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos.
- Husserl, E. (1994). [Hua I] *Meditaciones Cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económico, trad. J. Gaos y M. García. Baro.
- Husserl, E. (2006). [Hua XVIII] *Investigaciones lógicas I*, Madrid: Alianza trad. Manuel G. Morente y José Gaos.
- Husserl, E. (2008), [Hua VI] *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, trad. Julia V. Iribarne.
- Husserl, E. (2020). [Hua XIII] *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza, trad. César Moreno y Javier San Martín.
- Merleau-Ponty, M. «Prólogo» en *Fenomenología de la percepción*, trad. Benito Arias García, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. IX.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard: Paris, 1945, p. 480.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la Percepción*, México: Fondo de Cultura Económico, trad., E. Uranga.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*, Seix Barrial: Barcelona, trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires: Proteo, Colección: Estudios y ensayos fundamentales, trad. Hugo Acevedo.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*, Madrid: Taurus, trad. Francisco Pérez Gutiérrez.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y Sinsentido*, Barcelona: Península, trad. Narcís Comadira.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 1986, trad. Jorge Romero Brest.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Éditions Verdier, établie par Jacques Prunair.

Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours: 1935-1951*, Lagrasse: Éditions Verdier, établie par Jacques Prunair.

Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción: Siete conferencias*, México: Fondo de Cultura Económica, trad. Víctor Goldstein.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Child psychology and pedagogy. The Sorbonne Lectures 1949-1952*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Expresión y subjetividad* [Un inédito de Maurice Merleau-Ponty] Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen IV (Documentos), Círculo Latinoamericana de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 653-663, de *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 4, octubre de 1962, pp. 401-409, con el título, trad. Graciela Ralón de Walton.

Merleau-Ponty, M. (2022). *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon: Inédits I (1946–1947)*, Michel Dalisser and Shôichi Matsuba (eds.), Milan: Mimesis.

Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Librería Hachette, trad. Enrique Alonso.

Proust, M. (2007). «La parte de Guermantes» en *A la busca del tiempo perdido* Madrid: Valdemar, trad. Mauro Amiño.

Proust M. (2005). «Por la parte de Swann» en *A la busca del tiempo perdido*. Madrid: Valdemar, Clásicos nro. 1, 5ta. Edición en tres tomos, editado y traducido por Mauro Amiño.

Bibliografía secundaria

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

Alloa, E. (2013). «The Diacritical Nature of Meaning. Merleau-Ponty with Saussure», *Chiasmi International*, 2013, vol. 15, pp. 161-173.

Alloa, E. (2019). «Undergoing an Experience: Sensing, Bodily Affordances, and the Institution of the Self» en *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy*, edited by Emmanuel Alloa, Frank Chouraqui, and Rajiv Kaushik, Albany: State University of New York Press.

Angelino, L. (2008). «L'a priori du corps chez Merleau-Ponty», en *Revue Internationale de Philosophie*, De Boeck Supérieur, No 244.

Antich, P. (2024). «Part 1: The Sense of Perception» en *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy of Perception*, New York, Routledge, 2024.

Aronson, R. (2005). *Camus and Sartre; The history of a friendship and the quarrel that ended*, The University of Chicago Press: London.

- Bermudez, J. L. (1995). *The body and the Self*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Blake, W. (2013). *Libros proféticos I*, España: Atlanta, 2013, trad. Bernardo Santano.
- Borges, J. L. (1989). *Obras Completas*, Buenos Aires: Emecé.
- Buceta, M. (2017). «La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty como dialéctica entre ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XLIII N° 1, Otoño.
- Buceta, M. (2020). La gran prosa: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad, *Universitas Philosophica* 37(75), 73-99.
- Buceta, M. (2021). «¿Proust filósofo? La *Recherche* como filosofía de lo sensible», Centro de Investigaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- Carbone, M. (2010). *An Unprecedented Deformation*, State University of New York: USA, trad. Niall Kaene.
- Carman, T. (1999). «The Body in Husserl and Merleau-Ponty» en *Philosophical Topics*, Vol. 27, No 2, *The Intersection of Analytic and Continental Philosophy*, FALL.
- Carman, T. (2005). «Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field» en *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman and Mar B. Hansen, Cambridge University Press.
- Caston, V. (2001). «Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality» en *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler, Leiden; Boston; Köln: Brill, 23–48.
- Cordero, N. (2018). *Heráclito: Uno es todo, todo es uno*, Buenos Aires: Colihue.
- Crease, R. P., Kamins, D. A., y Rubery, P. (2021). «Introduction: Phenomenology of Quantum Mechanics» en *Continental Philosophy Review*, New York: Springer, Vol. 54.
- De Beauvoir, S., Lacoïn, E., Merleau-Ponty, M. (2022). *Lettres d'amitié: 1920–1959*, Sylvie Le Bon de Beauvoir (ed.), Paris: Gallimard.
- De Certeau, M. (2006). *La fábula mística*, Madrid: Ediciones Siruela, Epílogo de Carlo Ossola, trad. Laia Colell Aparicio, 2006.
- Demoulin, E., Simont J., Louette., J-F., *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre*, Bruxelles: Impressions Nouvelles, 2023.
- Dodd, J. (1997). *Idealism and corporeity: An essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*, Kluwer Academic Publishers.
- Eagleton, T. (1998). *Introducción a la teoría literaria*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, trad. José Esteban Calderón.
- Ferrater Mora, J. (1999). *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, p. 540.

- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?*, Córdoba: Ediciones literales, trad. Silvio Mattoni.
- Franck, D. (1981). *Chair et corp. Sur le phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit.
- Gerlek, S. (2020). *Korporalität und Praxis: Revision der Leib-Körper-Differenz in Maurice Merleau-Pontys philosophischen Werk*, Phänomenologische Untersuchungen, Vol. 38.
- Godard, J.-L. (1993). *Je vous salue, Sarajevo* [Cortometraje]. France 2 Cinéma.
- Heidegger, M. (2020). *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2020, trad. Jorge Eduardo Rivera C.
- Husserl, E. (2024). *Manuskripte zur Konstitution von Raumdingen – Aus de D-Manuskripten*, Husserl Archives, KU Leuven.
- Inverso, H. (2015). «Derivas del “Caso Schneider”»: Espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica en Merleau-Ponty» en *Investigaciones Fenomenológicas*, N. 12, 2015.
- Juarroz, R. (2005). *Poesía Vertical I*, Buenos Aires: Emecé.
- Kant, E. (2007). *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires: Colihue, trad. M. Caimi.
- Kee, H. (2020). «Phenomenological reduction in Merleau-Ponty’s *The Structure of Behavior*: An alternative approach to the naturalization of phenomenology» en *European Journal of Philosophy*, N. 28.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- McWeeny, J. (2012). «The feminist phenomenology of excess: Ontological multiplicity, auto jealousy, and suicide in Beauvoir’s *L’Invitée*», Springer, Continental Philosophy Rewview Vol 45.
- México Cultura Periódico (1949). «Dialogo con Maurice Merleau-Ponty», Novedades.
- Montani, J. (2019). *Sense Experience and Poly-intentionality in Merleau-Ponty’s phenomenology of perception*, The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 33, No 3.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F. (2012). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Argentina: Alianza, 2012, trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Proust, M. (2007). *La parte de Guermantes, A la busca del tiempo perdido* Valdemar, Madrid.
- Ricouer, P. (2004). *A l’école de la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Rimbaud, A. (2009). *Una temporada en el infierno*, versión Ramón Buenaventura.
- Safranski, R. (2020). *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets, trad. Raúl Gabás Pallás.
- Said, E. W. (2003) *Orientalism*, London: Penguin Classic.

Sartre, J-P. (2008). «¿Qué es la literatura?» en *Situations II*, Losada: Buenos Aires, trad. Aurora Bérnandez.

Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009, trad. Victoria Praci de Fernández y Mari Carmen Llerena.

Smith J. (2005). «Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction» en *Inquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy*, N. 48.

Stawarska, B. (2015). *Saussure's Philosophy of Language as Phenomenology. Undoing the doctrine of the Course in General Linguistics*, Oxford, Oxford University Press.

Toadvine, Ted, "Maurice Merleau-Ponty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/merleau-ponty/>

Toadvine, T. and Embree, L. (ed.), (2002). *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, Contributions to phenomenology Vol. 45.

Veyne, P. (1987). *Historia de la vida privada. Tomo 1*, Madrid: Taurus, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, p. 23.

Vuillerod, J-B. (2017). *Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960*, Paris: Gallimard.

Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida*, Barcelona: Paidós, trad. Wolfgang Wegscheider.

Zahavi, D. (1994). «Husserl's Phenomenology of the Body» en *Études Phénoménologiques*, Vol. 10, Issue 19.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press.

Zahavi, D. (2019). *Phenomenology: The basics*, UK: Routledge.

Zaner, Richard M. (1971). *The Problem of Embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*, Martinus Nijhoff: The Hague.