



Invenio

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

seciyd@ucel.edu.ar

ISSN (Versión impresa): 0329-3475

ARGENTINA

2000

Juan Carlos Celle

SUJETO Y FACTICIDAD. NOTAS SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL,
HEIDEGGER Y MERLEAU-PONTY (SEGUNDA PARTE)

Invenio, diciembre, año/vol. 3, número 4-5

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

Rosario, Argentina

pp. 11-55

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



SUJETO Y FACTICIDAD

Notas sobre la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty (Segunda parte)

Juan Carlos Celle*

RESUMEN: La expresión “*mundo de la vida*” (*Lebenswelt*), introducida por Husserl, conlleva una fuerte revalorización de la *doxa* (o *common sense*). El *yo fáctico* está situado temporalmente en el mundo como horizonte experiencial e intersubjetivo. Sin embargo, Husserl necesita apelar a un *yo trascendental* desde el que intenta explicar la configuración del sentido del mundo. Heidegger, en cambio, avanza más decididamente hacia un *sujeto destrascendentalizado* o *Dasein*, que remite al *ser-en-en-el-mundo*. Pero es acaso sólo con Merleau-Ponty que el *ser-en-situación* es vinculado productivamente con condiciones concretas y vividas, tales como la *corporalidad* y la *lingüística*.

ABSTRACT: *Subject and Facticity. Comments on Husserl's, Heidegger's and Merleau-Ponty's phenomenology.*

The expression ‘*life-world*’ (*Lebenswelt*), introduced by Husserl, implies a strong reevaluation of *common sense*. The *factic self* is temporarily situated in the world, which thus becomes an experiential and intersubjective horizon. Yet, to try to explain the configuration of the sense of the world, Husserl needs to appeal to the *transcending self*. Heidegger, on the contrary, more decidedly goes towards a *detranscendentalized subject* or *Dasein*, that has the *being-in-the-world* as a referent. But Merleau-Ponty is the first one who productively relates the *self-in-situation* with lived and concrete conditions, such as *corporality* and *linguisticity*.

II. Heidegger y la destrascendentalización del sujeto

§ 7. La facticidad, el fenómeno y los encubrimientos

No hay otra manera de existir para el *Dasein* que no sea la *facticidad*, la *situacionalidad*¹. La facticidad del ente que somos se refiere a su *estado de yecto*, a su estado de arrojado al mundo, al hecho de *ser o estar-siendo en el mundo*² (como estructura fundamental del *Dasein*). Esta estructura constituye un fenómeno *dotado de unidad*, pero que es necesario explicitar desde sus tres componentes: i) la estructura ontológica del “mundo”, el “en el mundo” y la estructura de la mundaneidad (el todo referencial y la significatividad); ii) el ente que es en el mundo como “ser-con” y “ser sí mismo” y que responde a la pregunta: ¿quién es en el modo

de la cotidianidad?; y iii) el hecho de “ser-en” o “estar-en”.

La facticidad del *Dasein* radica en que éste es su “ahí”, desde donde abre y funda la espacialidad, y desde donde abre el mundo en el que comparece. El *Dasein* comparece en el mundo y desde “ahí” lo abre y se abre al mismo. El carácter de no-estar-cerrado o estado-de-no-cerrado mienta la imposibilidad de que el *Dasein* sea en otro modo que en el “estar-siendo-en-el-mundo”. La “apertura esencial” del *Dasein* es siempre con respecto al mundo (que es un mundo compartido con otros). El término “apertura” (“*Erschlossenheit*”) es un término fundamental de *Ser y tiempo*, y Heidegger lo vincula permanentemente al hecho de que el *Dasein* es “ahí”, esto es, *ex-siste*,³ su ser es un estar-fuera, aunque de ningún modo implica una interioridad ni una

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Esta segunda parte es la continuación de la presentada en la revista *Invenio* n° 3, y corresponde a su tesina de grado, en el marco de la mencionada licenciatura.

especie de *tópica*. El “ahí” del Dasein define su situacionalidad, pero no es un ahí cósmico sino el de un ente en el que se ejecuta la aperturación del mundo. Este proceso es histórico y tiene su fundamento en la temporalidad. El tiempo es, para Heidegger, aquella instancia desde la cual “*el Dasein en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ser*”⁴. Es sobre esta base que podemos hablar de una historia (por ejemplo, de una historia de las civilizaciones). Esta radical historicidad del Dasein se refiere a su posibilidad de gestarse. Ello significa que “*el Dasein es su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, ‘se gesta’ en todo caso desde su advenir*”⁵. El acto de gestarse se da en el *presente* (“se gesta”), que está necesariamente inserto en su *pasado* (“es su pasado”); y este acto, dado en el presente, se proyecta en cada caso hacia (y desde) un *futuro* (“advenir”). Así, la historicidad conlleva el registro más amplio de la temporalidad. Esta concepción completiva del tiempo motiva un giro muy profundo en la demarcación del sentido del ser, al desasirse de aquella concepción que lo explica como simple presencia.

Dicha caracterización tiene consecuencias de insospechado alcance. Si el tiempo es la instancia desde la que el Dasein comprende el ser, la pregunta por su sentido está ligada a la historicidad. El Dasein es un *ser en el mundo* en la medida en que, también e indisolublemente, es un *ser en el tiempo*; o, dicho de otra manera, es un *ser temporalmente en el mundo*, lo cual sirve de base al *ser en la historia*, que, a su vez, es la condición de posibilidad del preguntar historiográfico. No obstante ello, se puede ser en el mundo en el estado de la *caída*, perderse entre los entes, en el pertinaz, recurrente olvido del ser. Y, también e indisolublemente (“a una con ello”), se puede ser en el tiempo negando la temporalidad misma, caído en la *tradicición*.

La tradición tiene una función encubridora y de obstrucción con respecto al acceso a las fuentes originales. ¿Qué hay que entender por la expresión *fuentes originales*? ¿Hay acaso un saber original, un saber en estado de pureza, que la tradición enmascara y escamotea? Después de “*ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella*”⁶, ¿qué encontramos? ¿El sen-

tido del ser en su pureza? ¿Aquello que permanece, aunque oculto, excluido del tiempo, que erosiona impiadosamente todo cimiento? ¿Hay, entonces, algo así como un origen? La respuesta es no. La tarea de desocultar la tradición no tiene como meta descubrir aquello que fue dicho en el origen y decirlo meramente tal como fue dicho. La mencionada tarea no puede tener esa finalidad, pues el origen *no permanece de ningún modo*. Y ello no porque la tradición lo oculte o desplace y, luego, sea necesario restituirlo y rescatarlo. Inversamente, tampoco decimos que la tradición *conserva* el origen, si es que la concebimos no ya como un factor de desplazamiento sino de sostenimiento de normas y costumbres. En cualquier caso, el origen no puede permanecer y, de hecho, no permanece; en efecto, la temporalidad, desde la que es comprendido el sentido del ser, lo sume en la historia, en el gestarse. De esta manera, no hay *un* origen, sino *cada vez* un origen, en cada tiempo y en cada gesta, lo que equivale a decir que no hay ya origen, ni lo hubo ni lo habrá, sino *originariedad*. Y va de suyo que la originariedad, al estar traspasada por la temporalidad, exige ser dicha en cada época, en un permanente corrimiento. Hay, por supuesto, una excepción, o, al menos, la ilusión de que la historia finalmente está a buen resguardo en la seguridad que da el pertenecer a una tradición. Ateniéndonos a ella, dejamos de afanarnos en torno de lo original, confinados en lo *comprensible de suyo*. ¿Para qué inquietarnos en el preguntar si la tradición ya ha comprendido y preguntado en lugar nuestro? La tradición encuentra su condición de existencia, según Heidegger, en el olvido de lo original y su función consiste, como vimos, en acallararlo mediante un formidable despliegue de dispositivos que conforman una suerte de superestructura, una compleja red que donde el sentido se configura y circula.

Este confinamiento en lo *comprensible de suyo* o *comprensibilidad de término medio* (en todas sus formas y niveles de expresión) es el sitio mismo del enmascaramiento o desplazamiento. La estrategia del enmascaramiento reside nada menos que en el entramado de significatividades,⁷ por donde discurren teoría y praxis como en un laberinto que incesantemente y, por lo demás, de manera anárquica, se expande y transforma sin perder su condición.

No obstante, este encubrimiento no se realiza sin fisuras. Hay grietas y resquebrajamientos en la retícula que súbitamente quedan al descubierto y mueven a la interpretación. El acontecimiento, *el verdadero acontecimiento*, está en otra parte. Y ese otro lugar, y con ello la fenomenología inaugura un nuevo registro del pensar, es la temporalidad. Pero no debe creerse que ese otro lugar difiere del lugar del ente, pues esta operación acontece *en el ente*, sin ser ella misma un ente. No es otro lugar, como si fuera un más allá o un más acá, sino que se lo encuentra como en filigrana: está ahí, pero es otro, dice otra cosa. Con esto se vinculan las nociones de *fenómeno*, *parecer ser* y *apariencia*, que llevan como en su pliegue las de *mostrarse*, *encubrir* y *no-mostrarse*⁸.

Por *fenómeno* Heidegger entiende “*lo que se muestra en sí mismo, lo patente*”, “*el mostrarse en sí mismo*”. Esta significación primitiva de fenómeno sirve de fundamento a dos significaciones asociadas con la misma, como sus modificaciones privativas: el *parecer ser* y la *apariencia*. Lo peculiar del *parecer ser* consiste en que el ente se muestra, pero bajo el *aspecto de...*, sin que sea lo que parece. Dice Heidegger que el ente se muestra “*como lo que no es sí mismo*”. Lo que se muestra, pues, no es más que *parecer ser*; y, a pesar de su sesgo positivo, encierra fundamentalmente un *no* privativo: está sustentado por un *no* ser lo que se muestra. Lo que se muestra *usurpa* la forma, por así decir, de lo que no es, aunque parezca serlo. Del *parecer ser* hay que distinguir la *apariencia*. Se trata de una sutil distinción, donde los límites tienden a desdibujarse. Sin embargo, lo distintivo del *aparecer* radica en que es un *no-mostrarse*. En efecto, el *aparecer* (la *apariencia*) es un indicio de algo que no se muestra. La *apariencia* es un *anunciarse* de algo que no se muestra, pero que, por tal motivo, se muestra. Lo que no se muestra lo hace en el anuncio y, por ello, no se muestra, permanece oculto.

Mientras el *parecer ser* se funda en un mostrarse que no es aquello que parece ser, la *apariencia* es un *no-mostrarse* que sólo es posible en tanto que *algo* se muestra como anuncio. Ambos, *parecer ser* y *apariencia*, tienen como fundamento el fenómeno, pues de uno u otro modo suponen un mostrarse que, en un caso, es un mostrarse de lo que no es lo que

se muestra (ni tal como se muestra), y, en el otro, el mostrarse de un *no-mostrarse*.

Pero el fenómeno, definido como lo patente, no es algo ya dado, aquello que nos sale sin más al encuentro. En esta dirección van las preguntas de Heidegger:

*¿Qué es lo que la fenomenología ‘debe permitir ver’?
¿Qué es lo que debe llamarse “fenómeno” en un señalado sentido? ¿Qué es lo que es por esencia tema necesario de un mostrar expresamente?’*⁹

La práctica de la interpretación tiene como su objeto, entonces, aquello que, según se vio, *inmediata y regularmente* no se muestra y se resiste a ser mostrado, aquello que permanece oculto y pugna por permanecer de ese modo. La práctica de la interpretación pretende mostrar consistentemente lo oculto, aunque más no sea (y de hecho será así) para volver a perderlo, y recurrentemente volver a mostrarlo, pero sin que sea *aquello que fue*, pues la temporalidad juega en ello un papel primordial. Para que lo que se muestra en sí mismo pueda mostrarse efectivamente es indispensable que la interpretación lo permita ver. Repitamos: lo que *inmediata y regularmente* no se muestra, y constituye el fundamento de lo que, también *inmediata y regularmente*, se muestra (como ente), es *aquello que se pregunta*: el sentido del ser (de los entes). Y esto que se oculta lo es siempre en el modo del encubrimiento.

El encubrimiento puede ser de tres modos: i) estar oculto (como no descubierto aún), ii) estar oculto luego de haber sido descubierto y iii) estar desfigurado. Con estos modos del encubrimiento, y sus posibles combinaciones, tiene que habérselas la interpretación, si es que se quiere poner en libertad el sentido del ser. La interpretación se abre “*el paso a través de los encubrimientos dominantes*”, que pueden ser accidentales o, fundamentalmente, necesarios. Como todo desocultamiento se estructura en proposiciones, el encubrimiento va de suyo, pues toda proposición puede ser vaciada de su sentido, puede petrificarse en la comunicación, puede ser controlada por diversos dispositivos. Hay encubrimiento no porque el mismo se produzca accidentalmente (aunque también pueda darse de este modo),

sino porque la proposición se desliza hacia el embozamiento de lo indicado en ella¹⁰.

§ 8. Ser en situación o estar-en-el-claro

El Dasein no tiene con el mundo una relación de sujeto-objeto ni su posición es la de estar “entre” ambos, pues en tal caso habría “*entidades entre las que se supone que está el Dasein*”.¹¹ El estar en el mundo es sinónimo de una situación específica, definida por el término alemán “Lichtung” (literalmente, claro en el bosque¹²) y que se refiere al hecho de que los objetos se presentan en el claro abierto por nuestra comprensión del ser. El claro está expresado por el ahí del Dasein, que se encuentra en un mundo compartido como ámbito de su actividad pragmática. El estar-en-situación significa lo mismo que estar-ahí, o, lo que es mejor, estar-en-el-claro¹³. La expresión “lumen naturale” utilizada por Heidegger respecto del Dasein lo ubica, por cierto, en la tradición occidental que va de Platón a la Ilustración¹⁴. Pero que esté iluminado no quiere decir que otro ente lo ilumine sino que “*él mismo es la claridad*”¹⁵, lo que remite a su estado-de-abierto o aperturidad; esto es, el ente se muestra en el claro abierto por el Dasein y tal como éste lo abre.

Dicha aperturidad está definida por prácticas sociales comunes. El estar-en (o ser-en) no hace alusión a la actividad de un sujeto trascendental (una mónada sin ventanas), sino a la de un Dasein en un mundo común. No hay aquí nada parecido a una subjetividad, a la que sólo el Dasein tendría acceso. Las prácticas de éste son compartidas, pues fundamentalmente es un ex-sistente que, como tal, es en un mundo y está involucrado en él. El involucramiento no es una mera inclusión en el mundo, como si sólo estuviera dentro del mismo en una relación categorial de lugar, propia de las cosas¹⁶. El ser-en o estar-en no es un espacial estar un ente dentro de otro. “In” (en alemán) proviene de “innan-”, que significa *habitare*, residir, quedarse en un lugar con el que estoy familiarizado, en el que suelo hacer algo (como indica “an”). Ser-en tiene “la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*”¹⁷. *Diligo* significa ocuparse de una cosa y estar con ella, y también amar, honrar, estimar. El vocablo alemán “bin” se asocia con la preposición

alemana “bei”: “en medio de”, “junto a” (en la traducción de Gaos: “cabe”). Cuando decimos: “ich bin”, significamos: habito, estoy en el mundo de una u otra manera, estoy familiarizado con él. Por eso el ser o estar-en es la expresión formal existencial del Dasein¹⁸.

El estar-ahí acontece fácticamente, el Dasein no está-en (el mundo) sin más, sino fácticamente, lo cual no tiene nada que ver con el carácter fáctico del estar-ahí, en el modo de la presencia, de un ente que *está-ahí* (“Vorhandenheit”, en la traducción de Gaos, “ser ante los ojos”). La facticidad implica que el estar en el mundo se dispersa en determinadas formas de estar-en:

*habérselas con algo, producir, cultivar y andar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...*¹⁹

Estas maneras de ser o estar-en son propias del *ocuparse* (“Besorgen”), que también incluye modos deficientes como el dejar de hacer, omitir, renunciar, etc. “Besorgen”, precientífica y ónticamente, significa llevar a cabo, realizar un asunto, procurarse algo, temer por alguna cosa. Ontológicamente, se refiere a una determinada posibilidad del ser o estar en el mundo, y que en este caso abarca la relación del Dasein con los útiles y con las cosas. Ello se asocia con la totalidad originaria del todo estructural del Dasein, el *cuidado* o la *pre-ocupación* (“Sorge”) y que quiere decir, como veremos, que estamos ante un ente ex-sistente, arrojado al mundo (lo cual es la concreción de su facticidad), caído entre los entes (perdido entre los mismos), pero anticipado en el pro-yecto²⁰. A partir de semejante totalidad original explicitamos el estar-yecto en el mundo (en el modo de la ocupación -“Besorgen”) y el ser con otros (en el modo del procurar por o solicitud -“Fürsorge”).

El ser o estar-en no es una propiedad accesoria, como si el Dasein pudiera ser sin ser-en o sólo esporádicamente decidiera establecer una relación con el mundo. No está, por un lado, el Dasein y, por el otro, el mundo. El Dasein ya está-ahí, en el mundo. Tradicionalmente se concibe que la forma ejemplar

del ser o estar-en es el conocimiento teórico (“Erkennen”, como saber explícito y objetivo). Si el conocimiento del mundo es el modo primario de la relación entre el mundo y el hombre, entonces perdemos de vista el planteo ontológico del estar-siendo en el mundo y volvemos a la estructura dualista de sujeto y objeto. Esta estructura dualista es la que colapsa frente a la enunciación de la estructura de la ex-sistencia como estar-siendo en el mundo. El conocimiento pierde estado de problema. ¿Cómo sale el sujeto de su esfera interior para acceder a la esfera exterior? O en una variación del mismo problema: ¿cómo se conoce al objeto sin que el sujeto “salte” a otra esfera? La negación de que el sujeto del conocimiento sea una suerte de caja o jaula y el que no se hable ya de una “esfera interna” o de un “interior”, deben ser complementados con la afirmación según la cual “*el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser*”²¹. El conocimiento se funda en un “ya-estar-en-medio-del-mundo” (Gaos: “ser ya cabe el mundo”), pero esta estructura se desenvuelve en un modo de ocupación en que el Dasein se empeña. En este contexto, el conocimiento es un *modo deficiente* del quehacer que se ocupa del mundo, y apunta al ente en tanto que está-ahí (“ante los ojos”). Esta aprehensión se efectúa como una *interpretación*, en un sentido muy amplio, en la que se dice algo de algo y se lo determina, articulándolo en proposiciones, y así se lo retiene. La retención constituye una manera del estar-siendo en el mundo y no un proceso en el cual un sujeto obtiene representaciones de un objeto. *El Dasein ya está afuera, en medio de los entes, en un mundo ya descubierto cada vez. Pero, ¿de qué manera está ahí afuera?*

§ 9. La disposicionalidad, la comprensión, el habla

En la consideración de los tres componentes estructurales del ser-en del estar-siendo en el mundo encontramos la respuesta a la pregunta anterior²².

1) El estar en el mundo no es consecuencia de un proyecto libre del Dasein; el estar implica un estado de yecto. El Dasein está siempre entregado al hecho

de que él es de determinada manera, que no es sino un *cómo se encuentra* yecto entre los entes, acorde de tal o cual modo²³. Cómo se encuentra el Dasein hace alusión a su disposicionalidad (“Befindlichkeit”): los temples o estados de ánimo (“Stimmungen”). Dice Heidegger:

*La imperturbable serenidad, el reprimido disgusto [o velada melancolía] de la ocupación cotidiana, el alterarse de ambos, y la caída en el mal humor, no son ontológicamente una nada, aunque estos fenómenos suelen pasar inadvertidos como lo presuntamente más indiferente y fugaz en el Dasein*²⁴.

El “ahí” es definido por el temple anímico al patentizar “*cómo le va a uno*”, “*cómo uno está [dispuesto]*”. No hay un estado neutral en relación con el mundo y los otros sino en un cierto “acorde” que indica cómo nos encontramos y sentimos. Y ciertamente podemos encontrarnos “*a-cordados o des-cordados, templados o des-templados*”²⁵. Estos temples no son accesorios de nuestro ser en el mundo ni podemos prescindir de ellos.

La disponibilidad le abre al Dasein el hecho de que existe, pero su existencia es la manifestación de un estado de yecto o de arrojado (“Geworfenheit”), que expresa la facticidad intrínseca, el hecho de “que es y tiene que ser”, no como el “que” accesible a la mirada aprehensora, sino el “que” de la disposicionalidad del estar-siendo en el mundo.

*La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí [ante los ojos], sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto, reprimido*²⁶.

La facticidad es la condición de arrojada de la existencia, el hecho de estar “falto de hogar”, fuera de sí, entre los entes y los otros, en un estado de desamparo. El estar en medio del mundo y con los otros tiene un carácter situacional que está dado por el encontrarse o disposicionalidad. Ello hace aflorar un estar “acorde” respecto de cierta conexión de significatividad, pues ya veremos que el estado de yecto se articula en un todo de significaciones. Destaquemos que el Dasein no se encuentra *en casa*, sino en un estado de inquietud²⁷. Esta disposicionalidad es

originaria y no puede prescindirse de ella, ni colocarse junto a una visión teórica del ente en un pie de igualdad.

Heidegger señala tres características de la disposicionalidad²⁸. i) La disposicionalidad “abre” el estado de yecto o de arrojado del Dasein, pero “*lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión que esquivada*”. Por ejemplo, en la indisposición afectiva o mal humor, el mundo circundante de la ocupación se nubla. La disposicionalidad abre el ahí y, también, lo cierra obstinadamente. La disposicionalidad afectiva de la que hablamos no es un estado psíquico, algo meramente subjetivo que establece una determinada coloración del mundo. Se trata, antes bien, de una estructuración concreta del ahí del Dasein y le sobreviene como forma del estar-siendo del mundo. ii) La disposicionalidad hace posible un “dirigirse hacia...”, una vez abierto en cada caso el estar-siendo en el mundo como un todo, que abarca la aperturidad co-originaria del mundo: tanto la co-existencia como la existencia, el ser-con y los entes intramundanos. iii) El Dasein puede ser afectado por el mundo porque posee una disposición afectiva que le abre el mundo y hace comparecer precisamente a aquello que nos conviene. En palabras de Heidegger:

*En la disposicionalidad afectiva [Gaos: encontrarse] se da existencialmente [Gaos: existenciarmente] un aparente (i) estar-consignado (ii) [Gaos: estado de referido, abriendo] al mundo desde el que puede comparecer lo que nos concierne (iii)*²⁹.

En relación con la tercera característica, decimos que los estados de ánimo son públicos³⁰. Aunque cada uno tengamos determinadas disposicionalidades, las mismas pueden ser compartidas por otros integrantes de nuestra cultura. De hecho, sólo tenemos aquellos estados de ánimo que son posibles en nuestra cultura. Mientras en Japón la vergüenza es el estado de ánimo acorde a la deshonra, la alegría de un amor romántico es propia de Occidente. Y la disposicionalidad no sólo define nuestro comportamiento (lo que hacemos) sino también la manera en que las cosas se nos manifiestan.

2) Co-originariamente con la disposicionalidad

el ser del ahí se mueve en otra estructura: el comprender (“Verstehen”)³¹. No se trata de un acto intelectual ni, al modo de Dilthey, se contrapone a la explicación. El comprender no es un posible modo de conocimiento sino una instancia originaria que se refiere al poder-ser del Dasein. Comprendemos algo en el mundo cuando tenemos ciertas posibilidades en relación con el mismo, aun sin tener un conocimiento teórico, cuando descubrimos los entes como utilizables o inutilizables. Por ejemplo, los entes a la mano se nos revelan en su utilizabilidad o en su perjudicialidad, descubrimos el ente en la apertura de su posibilidad, tenemos un cierto poder sobre los mismos. Pero no es una facultad que tiene el Dasein sino un ser-posible primario, a cuyo través está abierta co-originariamente la significatividad en que está estructurado el mundo. El poder-ser se apoya sobre determinadas posibilidades; por eso el Dasein es una *posibilidad arrojada*. “*En cuanto fáctico, el ‘ser-ahí’ ha emplazado en cada caso su ‘poder ser’ en una posibilidad del comprender*”³².

El comprender en tanto que es un poder-ser, un tender hacia las posibilidades propias de la aperturidad del ahí, tiene un carácter *pro-yectivo*, es un *pro-yecto* (“Entwurf”), un estar lanzado hacia adelante, hacia el futuro al que abre como *posibilidad*. La captación del comprender no es temático, no capta lo que proyecta (sus posibilidades) en forma temática. En tal caso, la posibilidad sería reducida a ser un dato meramente mentado, siendo que el proyecto abre (pro-yecta) la posibilidad haciéndola ser tal. Por eso Heidegger dice que el proyectar no es un proyectar planificador, no es un plan previo, *sino que el Dasein ya está proyectado*.

El comprender es, existenciarmente hablando, el “ver” o la “visión” del Dasein, y la constituye

*con igual originalidad en los descritos modos fundamentales de su ser: como ‘ver en torno’ del ‘curarse de’ [R. C.: como circunspección del ocuparse], ‘ver por’ del ‘procurar por’, como ‘ver’ que se dirige al ser en cuanto tal por mor del que el ‘ser ahí’ es en cada caso como es [R. C.: respecto de la solicitud, visión de aquel ser por el cual el Dasein es siempre como es]*³³.

El conocimiento de sí mismo recibe el nombre

de “ver a través” (Gaos) o “transparencia” (Rivera C.), como ver que se dirige primariamente a la existencia (el término alemán es “Durchsichtigkeit”). No estamos ante la búsqueda y contemplación de un sí mismo sino frente a la comprensión del estado de abierto propio del estar-siendo en el mundo a través de sus momentos estructurales esenciales. La conclusión es que entonces el Dasein sólo se tiene a la vista en tanto que se “ve a través” en su estar o ser en el mundo y en su ser con otros. El “ver a través” se funda tanto en el ser en el mundo como en el ser-con. Con el término “ver” o “visión” Heidegger pretende retener la inmediatez propia de la visión, pero como el ver se funda en el comprender, tanto la “intuición eidética” como el pensar (en el sentido de entendimiento) son modos derivados que tienen su apoyo en aquél.

El estar-proyectado hacia una significatividad supone ya una cierta comprensión del ser. Sobre esta comprensión se abre un “espacio de juego” donde las posibilidades están previamente establecidas. El estado de abierto propio del ser en el mundo está conformado co-originariamente, según lo desarrollado hasta aquí, por la disposicionalidad y el comprender. La disposicionalidad define el ahí del Dasein, caracteriza su estado de yecto, el hecho de estar entregado a la condición de arrojado en el ahí. Pero la disposicionalidad no se da aislada de la comprensión sino que se articulan mutuamente. La “visión” de las posibilidades desde las que el Dasein es no se produce sin un temple de ánimo. Por eso Heidegger habla de la estructura existencial del ser del ahí como de un “proyecto arrojado”³⁴.

Sobre el comprender se funda existencialmente la interpretación, la cual es el desarrollo de las posibilidades proyectadas por aquélla. En la comprensión del mundo resulta abierta la significatividad en la que nos ocupamos de lo a la mano en su condición respectiva, esto es, comprendemos qué conformidad guardamos con lo que nos hace frente. En la circunspección o “ver en torno” lo a la mano es explanado en su “ser para...” y expresamente pasa a ser *algo como algo*. Lo abierto en el comprender puede ser destacado explícitamente en su “en cuanto qué” o “como qué”, con lo que nos situamos en el “estado de expreso” de lo comprendido, en la *inter-*

pretación. Esto es anterior a la proposición temática sobre los entes y no es un proceso que arroje o confiera una significación a los entes o les dé un valor; lo que nos hace frente ya tiene una conformidad o condición respectiva en la comprensión, la cual se despliega en la interpretación cotidiana. La interpretación se apoya en un “ver previo” o “manera previa de ver” (“Vorsicht”) del “tener previo” o “haber previo” (“Vorhabe”). Esta apropiación se mueve siempre en una totalidad respectiva o conformidad ya comprendida. La secuencia del “tener previo” y del “ver previo” se completa con un “concebir previo” o “manera previa de entender” (“Vorgriff”).

El comprender como proyección abre la posibilidad de los entes intramundanos sobre el fondo del mundo, el ente es proyectado hacia un todo de significatividad al que accede la ocupación como ser en el mundo. Es así que los entes tienen sentido.

*Lo articulable en el abrir compresor es lo que llamamos sentido. (...) Sentido es el ‘sobre el fondo de qué’, estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, de la proyección por la que algo resulta comprendido como algo*³⁵.

Al ser el sentido una instancia de articulación en la aperturidad de la comprensión, Heidegger la considera un existencial, es privativa del Dasein.

3) El estado de abierto o aperturidad del estar-siendo en el mundo tiene como existenciales fundamentales *la disposicionalidad y el comprender*. La apropiación de lo comprendido funda la posibilidad de la interpretación. Ambos aspectos, *disposicionalidad y comprensión*, son igualmente originarios, por lo que la disposicionalidad se mantiene necesariamente en una cierta comprensión. Y a ellos se agrega, con igual originariedad, el *lenguaje*, cuyo fundamento ontológico-existencial es el *habla* (“Rede”, palabra que Rivera C. traduce por discurso)³⁶. El sentido es lo articulable en la interpretación o en el habla (esto último más originariamente). Y el habla es la articulación significativa de la comprensibilidad entrelazada con la disposicionalidad. A su vez, lo articulado en la articulación del habla es el *todo de la significación*. El habla tiene necesariamente una condición mundana, pues se trata de un

existenciario de la aperturidad constitutiva del Dasein como ser en el mundo. *La comprensibilidad dispuesta en el mundo* se completa en la expresión del habla. De esta manera, el todo de significación se vale de palabras. Es así que “*a las significaciones les brotan palabras*”³⁷ y toda teoría de la significación no puede dejar de lado una ontología del Dasein. El lenguaje es siempre lenguaje en situación, un estado de ex-presado del habla, esto es, un estar ya afuera que no supone ni admite “algo interior”, sino un “ser uno con otro”. El habla es necesariamente *común*, le es ya inherente un ser-con, por lo que no hay en la comunicación “*un transporte de vivencias (...) del interior de un sujeto al interior de otro*”³⁸. Para aclarar la relación entre el habla con el comprender y la disposicionalidad, Heidegger recurre a una posibilidad existencial del habla: el oír, como la instancia primaria en la que el Dasein se efectúa en tanto que poder-ser y se patentiza en su ser-con. La coexistencia está tanto en el comprender común como en la disposicionalidad común. La percepción acústica se funda en el oír. De hecho, nunca oímos un sonido o un ruido puros, lo cual exigiría una actitud artificial. No estamos en medio de “sensaciones” sino en medio de entes intramundanos en los que oímos “*la carreta que chirría o la motocicleta*”. Estamos ya en un mundo articulado significativamente. Y la significatividad, como todo de relaciones del significar, es la estructura misma del mundo.

§ 10. Un mundo compartido

En la filosofía tradicional se ha pasado por alto el fenómeno de la mundanidad. El mundo es interpretado a partir de la naturaleza concebida en el sentido de la física moderna, siendo que para Heidegger sólo se accede a la naturaleza mediante una determinada desmundanización del mundo³⁹. Habrá que preguntarse, en todo caso, por qué el Dasein deja de lado el fenómeno de la mundanidad. Para un adecuado tratamiento de tal fenómeno, Heidegger da algunas indicaciones metódicas, lo cual se aplica también a la exégesis del Dasein. Ésta no es efectuada respecto de un determinado modo de existir de tal ente, sino “*en su indiferenciada modalidad ‘inmediata y regular’*”⁴⁰, en su cotidianidad. Dicho fenómeno es pasado por alto porque está

dado en su inmediatez óptica, lo cual es ontológicamente desconocido y soslayado.

En el modo cotidiano del estar-siendo en el mundo tratamos con entes intramundanos⁴¹. ¿Qué entendemos por estos entes? ¿Qué clase de entes comparecen en la ocupación? No el ente concebido como cosa (*res*), que supone ya una determinación ontológica cuyas notas distintivas son “*la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad...*”⁴², y que oculta al ente que es objeto de la ocupación. Los entes que nos hacen frente en la cotidianidad fueron llamados *prágmata* por los griegos y corresponden a nuestros *útiles*. En nuestro trato cotidiano con los entes intramundanos nos enfrentamos con útiles. Como su estructura es la de ser “algo para...”, cada útil implica precisamente una totalidad de útiles (“*Zeugganzheit*”), como, por ejemplo, la empleabilidad, la manejabilidad, el servir “para” o capacidad para contribuir. El útil se patentiza sobre la mencionada totalidad, comparece desde su pertenencia a otros útiles, por lo que Heidegger habla de un “plexo de referencias” en el que cada útil está inscripto. El trato con el útil no es una aprehensión temática del mismo, el usar no “sabe” (teóricamente) de la estructura pragmática en la que se encuentra. La ocupación se somete al “para” constitutivo del útil, que tiene el modo de ser de *estar a la mano* (“*Zuhandenheit*”). El estar a la mano es el ser-en-sí del útil (“*An-sich-sein*”). Por el ser en sí del útil no hay que entender la sustancia ni tampoco la cosa-en-sí kantiana. El ser de los entes intramundanos se patentiza en el uso que hacemos de ellos. En el puro mirar-hacia o dirigir la vista (mirada teórica) falta la comprensión del ser o estar a la mano, lo cual no significa que el trato con los útiles sea ciego. Por el contrario, dispone de una particular manera de ser, a lo que Heidegger llama “*Umsicht*”, “*circunspección*” o “*ver en torno*”. La circunspección incluye tanto una mirada abarcante como un cierto cuidado en el trato con las cosas.

Ahora bien, en el trato cotidiano con las cosas nos enfrentamos primariamente con la *obra* antes que con el útil. La obra es lo que hay que producir en cada caso y “*porta la totalidad de referencias dentro de la cual hace frente el útil*”⁴³, establece el para-qué del útil. Por supuesto, la obra exige ciertos

materiales, que nos remiten en última instancia a la naturaleza, pero sin que ésta sea concebida como lo meramente presente sino que se nos patentiza en el modo de la ocupación. Puede, sin embargo, considerársela en su simple presencia (o puro estar-ahí) luego de prescindir de su ser a la mano, pero sin que se nos muestre la naturaleza como aquello que nos cautiva y sobrecoge. Además de la referencia del útil al para-qué de su empleabilidad y al de-qué del material que lo constituye, encontramos una referencia al portador o usuario. *Con el ente intramundano comparece también el Dasein.*

El mundo, si bien no es un ente intramundano, determina a tales entes. Los mismos sólo nos hacen frente *“en la medida en que ‘hay’ mundo”*⁴⁴. Heidegger se pregunta si el fenómeno del mundo no cae ya bajo una mirada pre-fenomenológica, sin necesidad de una explicitación temática. Se trata entonces de seguir este camino que insinúa el fenómeno para así poder demarcar sus estructuras. En algunas situaciones de la ocupación, propias de la cotidianidad del estar siendo en el mundo, se manifiesta la “mundiformidad” o “mundanidad”. En primer lugar, sabemos que el útil está situado en un plexo de referencias. Regularmente el Dasein no presta atención a tal plexo, excepto cuando tropieza con lo inservible o inutilizable. En tal caso, se produce una perturbación de la referencia del para-algo y la referencia se torna expresa. Despierta así la estructura en la que está el útil como un todo ya divisado en la circunspección. Y, en segundo lugar, cuando nos falta algo a la mano del que disponemos con absoluta obviada, se da una ruptura o quiebre de los plexos de referencia de los que se vale la circunspección o ver en torno. Así queda expuesto el para-qué y el con-qué del útil ausente y *“de nuevo se anuncia el mundo circundante”*⁴⁵.

Los entes se patentizan o se los capta sólo sobre el trasfondo del fenómeno del mundo. Pero este fenómeno ya está de algún modo presente. Es precisamente en la ocupación que “ve en torno” (u ocupación circunspectiva) que está ya abierto de antemano el mundo. El estar-siendo en el mundo implica un *“absorberse no temáticamente, sino ‘viendo en torno’ [R. C.: circunspectivamente], en las ‘referencias’ constitutivas del ‘ser a la mano’ del todo de úti-*

*les”*⁴⁶. ¿De qué manera el mundo es aquello dentro de lo cual el ente a la mano adquiere su entidad? Ya dijimos que la constitución del útil (su constitución pragmática) es referencial. La concreción de las referencias está dada por el para-qué, por el en-qué y por el para-quié, pero éstas no son propiedades del útil (a modo de determinaciones del mismo). La utilidad del útil es la condición ontológica de posibilidad para sus aptitudes. La estructura de remisión significa que el ente tiene su cumplimiento en algo, en tanto que se da a partir de una *condición respectiva* (“Bewandtnis”)⁴⁷. Tal condición *“es el ser del ente intramundano”*,⁴⁸ su determinación ontológica. La misma abarca el para-qué de la utilidad y el en-qué de la empleabilidad. Si tomamos la expresión de Gaos, decimos que guardamos conformidad *con* el martillo *en* el martillar; nuestra respectividad *con* dicho útil se produce *en* tal acción, la respectividad *con* el martillar se da *en* el clavar, y *con* éste *en* el consolidar, por ejemplo para protegernos de la intemperie, que sería una última acción efectuada por mor del Dasein.

La totalidad de la conformidad o respectividad es anterior a cada útil y retrocede a un ente (un para-qué) que ya no tiene la característica de ser a la mano: el Dasein. Por eso dice Heidegger: *“el ‘para qué’ primario es un ‘por mor del que’”*⁴⁹, esto es, un “a causa del que” la obra es realizada. El ente intramundano comparece siempre a partir de la apertura previa de la totalidad referencial. Esta totalidad se funda en el comprender. Y precisamente el *fenómeno del mundo* es aquello sobre cuyo fondo se tornan patentes los entes en su condición respectiva y sirve de fondo previo de la comprensión referencial. La mundanidad del mundo es la estructura de aquello a lo que el Dasein se refiere. El previo estado de abierto que supone tal estructura es el fondo sobre el que discurre la comprensión del Dasein como referirse ya de algún modo. Este referirse es concebido como un *significar*. Las referencias están enlazadas o ensambladas entre sí como un todo al que llamamos *significatividad* y que constituye la estructura del mundo. La significatividad es, pues, el plexo de referencias y configura la mundanidad del mundo. En tal significatividad están inscriptas la posibilidades del Dasein.

Estamos en un mundo compartido. Con el útil “*hacen frente concomitantemente los otros*”⁵⁰. En cada útil hay una necesaria referencia a potenciales portadores, por lo que el co-estar no es accesorio sino constitutivo de la mundanidad. Heidegger aclara que cuando dice que el mundo del otro también es mío, y viceversa, la palabra “también” indica que el “ser o estar-con” es constitutivo del Dasein. Por eso el ser-en es también e indisolublemente ser-con otros. El co-estar constitutivo del ser o estar-siendo en el mundo implica “*un estar vuelto hacia un ente que comparece en el mundo*”⁵¹, pero este ente que comparece en el mundo no es un útil a la mano sino un Dasein del que no nos ocupamos. El Dasein, por el contrario, es destinatario de la *solicitud* (“*Fürsorge*”). Y así como la ocupación tiene su propia manera de “ver en torno” o “circunspección”, la solicitud se caracteriza por el respeto (“*Rücksicht*”) y la indulgencia (“*Nachsicht*”), en la traducción de Rivera C., o por el “ver por” alguien y el “ver con buenos ojos” a alguien, en la traducción de Gaos⁵². Los modos deficientes de los dos rasgos anteriores son la falta de respeto (el tratar “sin miramientos” a alguien) y la indiferencia (el “no ver” a alguien) en la que se incurre en la extrema indulgencia. Heidegger afirma que tanto el ser-con como el trato circunspecto de lo a la mano son constitutivos del ser o estar en el mundo, de manera que ambos deben ser interpretados desde o sobre la base del fenómeno del *cuidado* (Rivera C.) o de la *cura* (Gaos)⁵³. El ser-con y el trato con lo entes, entonces, ¿tienen un estado puramente derivado? ¿Qué significa Heidegger con la expresión “*Sorge*”? Vamos a dar respuesta a estas preguntas después de algunas cuestiones previas.

§ 11. “En realidad no era nada”

Cuando Heidegger afirma que el estado de abierto o aperturidad de los otros, constituido en el ser-con o coestar, “*es pues también parte integrante de la significatividad*”⁵⁴, no quiere decir que hay una significatividad que no está anclada en el ser-con. Por el contrario, la mundanidad “*es el modo como la significatividad queda afincada en el por-mor-de existencial [en Gaos: existenciarior]*”⁵⁵. Al parecer, no hay en *Ser y tiempo* una posición que haga

del ser-con o coestar un fenómeno derivado, como sí lo admite Habermas⁵⁶. Creemos que el ser-con es un fenómeno fundante de la significatividad, pues en nuestro trato con los entes intramundanos subyace siempre un para-quién. Ya vimos que con la obra no sólo se patentizan entes a la mano sino también entes de la forma del Dasein, a tal punto que no tendrían sentido los primeros sin los segundos. La obra es siempre para y por el Dasein, al menos en su estructura básica, independientemente de cuál sea su configuración histórica concreta y de qué modo lo sea. Si resulta o no de este planteo un abordaje inadecuado del proceso de socialización, es algo que no vamos a discutir aquí.

Heidegger se vale de un modo privilegiado del estar-siendo en el mundo en cuanto disposicionalidad: la *angustia*⁵⁷. En la misma reconocemos dos niveles: el *ante-qué* y el *por-qué*.

El *ante-qué* de la angustia es el carácter de absoluta insignificatividad de los entes intramundanos. Lo que revela la angustia es la expresión: “no es nada, no está en ninguna parte”, de manera que lo revelado es *el mundo en cuanto tal*. La insignificatividad es del ente intramundano, ya sea a la mano o ante los ojos, pero no implica una ausencia del mundo. La nada del ente queda fundada en el mundo como determinante y expresa lo absolutamente inesperado e insoportable: la repentina extrañeza de un mundo que ya no ofrece nada, ni siquiera *otros*.

Y aquello *por lo que se produce* la angustia es, también, el estar-siendo en el mundo y no un poder-ser concreto fáctico. La amenaza que se cierne es indeterminada y es la angustia absoluta de estar en el mundo que no ofrece ya nada ni a nadie. El habla cotidiana da cuenta de ello cuando dice que “*en realidad no era nada*”⁵⁸. En esta situación abisal, al Dasein se le revela su poder-ser más propio, se le “*revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos*”⁵⁹. El por-qué de la angustia se asienta en el mundo en cuanto tal, en el mundo en su soledad y en el solipsismo del Dasein, pero de un solipsismo que lo pone en vilo y lo empuja hacia su poder-ser más radical. Lo que se resquebraja en la angustia es el “estar como en casa” (“*Zuhausesein*”), su familiaridad cotidiana con los entes y lo otros.

El Dasein siente que ya no está en casa y experimenta una profunda desazón (“Unheimlichkeit”) al saberse fuera de tiempo y lugar⁶⁰ (en lugar de “desazón” Gaos habla de “inhospitalidad”⁶¹). En su cotidiana condición de estar perdidos en el “uno”, el Dasein huye hacia el ente, hacia el estar-en-casa de la publicidad (que es en rigor un huir del no-estar-en-casa), del estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí. La importancia de la angustia como modo de la disposicionalidad consiste en que *la angustia singulariza al Dasein*.

*Sin duda que es inherente a la esencia de todo encontrarse [disposicionalidad] abrir en cada caso el integro ‘ser en el mundo’, en todos sus ingredientes constitutivos (‘mundo’, ‘ser en’, ‘sí mismo’). Pero en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al ‘ser ahí’ de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiidad con las posibilidades de su ser*⁶².

Este proceso de individualización lo muestra al Dasein como un “solus ipse”, pero de ningún modo implica una “cosa-sujeto” aislada y sin mundo. Por el contrario, lo pone al Dasein frente a sí como ser en el mundo y como arrojado en él. Y si el mundo es un plexo de referencias que significan, queda claro que el Dasein no produce semejante plexo sino que lo encuentra ahí. La angustia muestra un Dasein “dependiente de un sistema público de significancias que ella no produjo”⁶³. El Dasein está solo, entonces, en tanto que ningún significado del plexo referencial se vincula con un Dasein individual.

Brevemente, el *ante-qué* de la angustia nos sitúa en la condición de arrojado del estar-siendo en el mundo. Y aquello *por lo que* se produce la angustia es el poder-estar o poder-ser en el mundo. Con estos elementos preparatorios, Heidegger aborda la estructura fundamental del Dasein desde su unidad misma: el *cuidado* o la *cura*.

El primer término del *cuidado*⁶⁴ es el *anticiparse* (o *pre-ser-se*). El que se diga que al Dasein le va su ser significa que se proyecta hacia su más propio poder-ser. Y ello determina que se ha *anticipado* ya a sí mismo, que es, en la traducción de Gaos, un *pre-*

ser-se. En segundo lugar, si el Dasein se caracteriza por estar-siendo en el mundo, cuando se anticipa a sí mismo lo hace estando *ya en un mundo*, en un plexo de referencias de significatividades en el que se cumple la facticidad del existir. Y en tercer lugar, el yecto poder-estar-en-el-mundo no lo es con indiferencia respecto del ocuparse de entes intramundanos sino absorto en el mundo. El Dasein es en el mundo en el modo de un “*cadente estar en medio de...*”, con lo que “*el carácter público del uno reprime todo lo que no es familiar*”⁶⁵.

Formulemos la estructura existencial que resulta de lo expuesto: “(…) *el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)*”⁶⁶. Sobre la base del *cuidado* (“Sorge”), el estar en medio de los entes a la mano es *ocupación* (“Besorgen”), y el estar-con otros es *solicitud* (“Fürsorge”). Repitamos entonces la pregunta de si el ser-con es un fenómeno derivado del *cuidado* y si, en consecuencia, Heidegger “*yerra en la dimensión de la socialización y de la intersubjetividad*”⁶⁷. Sin embargo, tal como ya dijimos, el estar en medio del ente que comparece implica necesariamente un para-quién, por lo cual el Dasein está siempre abierto a los otros. Pero no es que el Dasein sea por su lado y los otros por el suyo, sino que el co-estar es constitutivo del Dasein. El mundo es un mundo originariamente compartido.

Admitamos, no obstante, que hay en la fenomenología, y en particular, en la filosofía de la existencia, una “*herencia individualista*”⁶⁸. Y a partir de la década del treinta, de acuerdo con la lectura de Habermas, irrumpe en Heidegger la noción de un “destino colectivo” en reemplazo de un Dasein individual, lo que le permite una mejor y patética justificación ideológica del nacionalsocialismo. Lo que existe ahora no es el individuo sino la “humanidad histórica”, lo cual se sustenta en una concepción cosmovisional. No obstante ello, Habermas reconoce que en *Ser y tiempo* asistimos al comienzo de la superación de la filosofía del sujeto y de la conciencia, y a una “*destrascendentalización del sujeto constituidor de mundo*”⁶⁹. Y la posterior crítica de la razón, que Heidegger introdujo partiendo de Nietzsche, constituyó la expresión idealista de la efectuada contra la ra-

zón cosificante o instrumental desde la vertiente materialista, y que unió productivamente a Weber con Marx, aun permaneciendo asociada con Hegel. Sin embargo, la tarea de explicitar los supuestos del pensamiento moderno⁷⁰ pierde lustre en nuestro filósofo por la “esterilización” de la historia de la metafísica mediante una abstracción de “los contextos históricos de la vida social”. También por el desapego de la historia concreta en favor de la historicidad.

Muy brevemente, y sin pretender detenernos en este lúcido artículo de Habermas, puntualicemos algunas observaciones vinculadas con *Ser y tiempo*. A pesar de sus aspectos productivos, esta obra permanece anclada en la mera historicidad, sin acceder, reiteremos, a la historia real, al trazar “una presunta constitución invariante del Dasein”⁷¹ Los planteos innovadores de este libro son opacados, en cierta medida, por algunas manchas ciegas: i) la historia real es degradada al nivel de acontecimiento óntico; ii) la vida social es una expresión de la inautenticidad, en lo cual puede vislumbrarse una influencia de la crítica que la burguesía culta de la época hacía a la sociedad de masas; iii) la verdad proposicional es concebida como un fenómeno derivado (si es que hay un pensamiento más riguroso que el conceptual, entonces hay una minoría que puede situarse al margen o por encima de la argumentación pública, en un saber inefable que le proporciona un acceso privilegiado a la verdad); iv) la moralidad es la manifestación de “valores cosificados”, y la identificación de moral y verdad nos disocia del examen y reconocimientos intersubjetivos; v) el pensamiento filosófico abandona el “negocio igualitario de la ciencia”, y el carácter suprahistórico de la estructura del Dasein lo coloca de espaldas respecto de la “práctica comunicativa cotidiana”. Añadamos una observación respecto del segundo punto. Es correcto decir que la vida social es en Heidegger la expresión de la inautenticidad, pero ello no se resuelve fácilmente. No nos vamos a ocupar aquí, por razones de espacio, de este tema, aunque algo ya hemos anticipado en el § 7, cuando nos referimos a la tradición, cuya función es, desde un ángulo crítico, la de desplegar diversos mecanismos de encubrimientos como formas del control social. Por este lado, Heidegger allana el camino de Foucault.

Pero no obstante las zonas grises del pensamiento heideggeriano y el “armazón cosmovisional” que va ocupando cada vez más espacio en su filosofía, y que lo lleva a la formulación de una enigmática y fatalista historia del ser, totalmente desconectada de los acontecimientos histórico-políticos, lo cierto es que hay aspectos de su pensamiento que han dado lugar a planteos altamente productivos⁷². En especial su crítica a la razón, que alcanza el punto culminante en su interpretación de Descartes y la modernidad.

§ 12. Recapitulación

Hemos comenzado señalando la *facticidad* del Dasein, lo cual, desde luego, constituye una suerte de tautología. La denominación de “Dasein” para un ente que tiene la particularidad de *ex-sistir* y de que el ser que le va es suyo en cada caso⁷³, equivale a afirmar su estado de yecto y su estar-siendo en el mundo. El *ex-sistir* del Dasein significa que su ser es un estar-fuera, sin que por ello sea lícito pensar en una oposición respecto de una interioridad concebida como una instancia subjetiva.

La *situacionalidad* deriva necesariamente en un ser *temporalmente* en el mundo, por lo que no nos extraña que el Dasein exista *caído* en la tradición. Ésta tiene para Heidegger una *función encubridora*. Es preciso, pues, volverse interpretativamente hacia el *fenómeno* (como lo que se muestra en sí mismo).

El estar en el mundo del Dasein, su estar-en-situación, es un *estado de abierto*. Tal estado es la condición a partir de la cual los entes nos enfrentan como tales entes. El *ser o estar-en* el mundo equivale a decir que lo habitamos, que estamos en una relación de familiaridad con él.

¿De qué manera está el Dasein *en* el mundo? El *ser-en* tiene una compleja estructura tripartita, cuyos componentes son *la disposicionalidad, la comprensión y el habla*.

El Dasein se encuentra en el mundo de determinada manera, está dispuesto en un *temple o estado de ánimo* que le revela su estado de yecto. Co-originaria con la disposicionalidad es la *comprensión*, que

no es un acto intelectual sino el poder-ser del Dasein en tanto que se *proyecta* sobre determinada posibilidad. Así, el Dasein es una posibilidad arrojada y, como tal, tiene una existencia proyectiva. Con el mismo grado de originariedad, el *habla* es la articulación significativa de la comprensibilidad entrelazada con la disposicionalidad. Y la *significatividad*, como todo de relaciones del significar, constituye *la estructura misma del mundo*.

En nuestro trato cotidiano con el mundo nos enfrentamos con *útiles*. Y junto con estos entes intramundanos comparcen también *los otros* (*ser-con*). Pero no debemos entender por esto que los otros simplemente están al lado de los entes intramundanos; ni tampoco, en un caso extremo, que podríamos encontrar tales entes sin necesidad de que existan los otros. Hay entes intramundanos a partir de que hay otros. El solipsismo es posible recién después de admitir la preeminencia de lo social y es, en el mejor de los casos, una de las ficciones de lo social. Habitamos, entonces, un mundo compartido.

El mundo en cuanto tal le es revelado al Dasein en un modo privilegiado de la disposicionalidad: la *angustia*, la cual lo sitúa en su condición de yecto y lo enfrenta a su poder-ser más radical, *a su ser libre*. La angustia, por fin, le muestra su singularidad.

Desde aquí, Heidegger aborda la estructura fundamental del Dasein: *el cuidado*, al que define como un anticiparse ya arrojado entre los entes y que constituye la marca más profunda de su facticidad.

III. Merleau-Ponty: el sujeto del mundo vivido

§ 13. El pasado que jamás ha sido presente

La expresión *estar-involucrados* es, por fin, el sitio hacia el que va girando la fenomenología. Ésta efectúa desde allí aportes teóricos de notable consistencia. Y es en Merleau-Ponty donde tal expresión adquiere su formulación más precisa. En efecto, el esfuerzo de este pensador, entiéndase bien, *todo su esfuerzo*, se encamina a la necesidad de explicitar

una síntesis que no puede completarse y se desenvuelve en una totalidad abierta, a saber: *la experiencia del mundo*. La misma incluye, desde luego, *“la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo”*⁷⁴. Es el inevitable decurso de un *ser-en-situación* lo que se comprueba en todos los niveles de la existencia. Digámoslo de esta manera: la situacionalidad de la existencia está dada por el cuerpo. No hay nada así como una existencia desapegada de la que el cuerpo sería una mera manifestación⁷⁵. Igualmente, nos es imposible hablar de un lenguaje como si se tratara de un instrumento o medio con el que damos cuenta de nuestro pensamiento, de un significado que puede permanecer separado de un significante. El lenguaje es, en tanto que “palabra hablante” y “palabra hablada”, el ámbito privilegiado en el que ejecutamos una cierta estructuración de la experiencia del mundo y del otro⁷⁶.

El reconocimiento del ser-en-situación o estar-involucrados nos impide pensar la objetividad plena. Esta vía *intelectualista* queda clausurada.⁷⁷ Kant había sostenido que el “Yo pienso” ha de acompañar todas nuestras representaciones, con lo que el sujeto deviene sólo para-sí. La existencia (aquí objeto) es subsumida bajo el concepto; y la conciencia, bajo el para-sí. Esta concepción implica que la conciencia se sabe completivamente a sí misma y que el objeto puede ser abordado en su plenitud. No tienen cabida ni una conciencia parcial ni un objeto *dado* parcialmente. Pero justamente se trata de que un “sujeto finito” comunica con un “ser opaco”, no en una relación de exterioridad sino de experiencia (tal como el mismo Kant señala). Esto conduce, en el marco de una concepción fenomenológica, a una redefinición del término *a priori*. El *a priori* pierde el carácter del deber ser, carácter contrapuesto a lo que existe de hecho. Pero si nos situamos en la experiencia, si asumimos que la experiencia es por donde comienza el conocimiento, la distinción entre verdades de hecho y verdades a priori, entre *“lo que debe ser el mundo y lo que efectivamente es”*⁷⁸, se convierte en insostenible. Detengámonos en este punto.

En la tradición cartesiana mantenemos el objeto a

distancia de nosotros⁷⁹. Por un lado, el cuerpo, definido como suma de partes en la que no hay interioridad; por el otro, el cogito, respecto del que no tenemos distancia alguna, pura interioridad y transparencia. Y transparencia, también, del objeto, pues al no ser dado como cogito es *indudablemente* objeto. El existir se escinde en dos modos: el existir del objeto y el existir de la conciencia. O se existe en el modo del objeto o se existe en el modo de la conciencia. Lo que viene a decir Merleau-Ponty es que el cuerpo (*el cuerpo que somos*) no es un objeto. Tampoco puedo respecto del mismo tener un pensamiento que me lleve a descomponerlo y recomponerlo hasta arribar a una idea clara. Por eso,

*no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él*⁸⁰.

Es en este drama en el que podemos explicitar funciones tales como la visión, la motricidad, la sexualidad, sin recurrir a relaciones de causalidad a fin de vincularlas entre sí y con el mundo. A través de la experiencia de mi cuerpo queda superada la separación entre objeto y sujeto, marca indeleble de esta tradición. El cuerpo forma con el mundo un sistema, del mismo modo que el corazón está integrado al organismo. La unidad del objeto es captada sólo mediante la experiencia corpórea, aun cuando asumamos diferentes perspectivas, por ejemplo, cuando trazamos en un plano la planta de una vivienda. Percibimos el objeto desde diferentes ubicaciones, siempre a partir de nuestra posición corpórea⁸¹. El sistema que mi cuerpo forma con el objeto no es “*un haz de correlaciones objetivas*”. Cuando efectuamos la experiencia de observar un cubo desde distintos ángulos, no estamos ante desplazamientos delimitados en el espacio objetivo-geométrico. En tal caso, la experiencia del movimiento se reduciría al nivel de una circunstancia psicológica de la percepción, no sería más que un plus respecto de lo percibido. Perderíamos entonces las “condiciones efectivas” en las que se nos da el objeto, el conjunto de las correspondencias vividas en las que la unidad del objeto se experimenta como el correlato de nuestro cuerpo. Según el enfoque del objetivismo, en cambio, la unidad del objeto es pensada.

Nos acechan dos dogmatismos de los que es conveniente deshacernos: i) el que sostiene la existencia en-sí del objeto (existencia absoluta) y ii) el que afirma, análisis reflexivo mediante, el pensamiento del objeto absoluto (en vez de la existencia absoluta). En el segundo caso, el pensamiento accede al objeto sin punto de vista, lo sobrevuela, lo constituye desde el interior. Por ejemplo, cuando percibimos los lados de un cubo no partimos de la idea de un geometral que daría sustento a las perspectivas; pero tampoco postulamos, por el hecho de decir que el cubo está ahí y lo percibimos, una existencia absoluta. Una vez que estamos condenados a ser, sólo nos sumergimos “*en la espesura del mundo por la experiencia perceptiva*”⁸². Si nos reconocemos por la condición de ser en el mundo, tal experiencia es la única vía que recorreremos. Que Merleau-Ponty haga esta afirmación no significa que el sujeto ya constituido se lance a un mundo y para tal fin se valga de su percepción como de un medio exterior que le proporcionaría información sobre el mundo. El sujeto es básicamente un sujeto atravesado por la percepción, *se integra al mundo perceptivamente a la vez que se constituye*. Si es que hay una “conexión vivida” entre el mundo en el que estoy inserto y mi cuerpo, cuando varía la percepción exterior varía la percepción de nuestro cuerpo. Damos cuenta de dicha conexión en tanto que asumimos el cuerpo como unidad expresiva y reconocemos el saber que del mismo tenemos por debajo del saber objetivo. En efecto, nuestro cuerpo “*sabe del mundo más que nosotros*”⁸³. Pero no hay aquí una conciencia que configure el mundo percibido, una intencionalidad que nos haga trasponer el objeto, trazarlo en su plenitud. Si el acto de percepción supone una tarea de síntesis, ésta recorre un camino ya hecho, retoma un “*saber habitual del mundo*”.

Nuestro trato con el mundo (y que incluye a los otros) se caracteriza por un “coeficiente de adversidad”. No estamos ante lo real como una conciencia separada a la que describimos al modo de una interioridad, en la cual se forjan las representaciones de un afuera. ¿Cuál es la razón por la que hemos destruido los puentes que nos unen inextricablemente con lo real? ¿Qué es eso de que no haya, finalmente, ni puertas ni ventanas? ¿Por qué incurrimos en la fic-

ción de considerarnos una “pura mirada”, un “observador desinteresado” (preguntemos en contra de Husserl, aun reconociendo que es en Husserl mismo donde queda planteada la imposibilidad de una tal exterioridad) súbitamente puesto fuera de juego con la vana pretensión de alcanzar un tiempo en el que sea posible la pureza normativa? Si es que somos conciencia, lo somos, en el mejor de los casos, en un medio de extrema adversidad, a partir de un *estar-involucrados* que torna inviable el *Yo pienso* que ha de poder acompañar todas nuestras representaciones. En su lugar afirmamos un *Yo vivo* la unidad del sujeto y la unidad del objeto, siendo la percepción la trama misma del vivir, la trama anónima e impersonal de la que jamás podemos desprendernos⁸⁴. Esta trama no es otra que la experiencia irrefleja (o primordial) del mundo, sobre la que se asienta la reflexión como una de nuestras posibilidades. La experiencia irrefleja es una experiencia pre-objetiva y no-tética, en ella no están propuestos ni el objeto ni el sujeto. De la misma se beneficia la reflexión, al ser “*el fondo que constituye para ella como un pasado original, un pasado que jamás ha sido presente*”⁸⁵, ni lo será nunca tal como lo vivimos.

§ 14. Mundo, percepción y opacidad

El reconocimiento de la importancia de la percepción⁸⁶. Va emparejado al reconocimiento del cuerpo como agente del *ser-en-situación*. La variación de la percepción exterior conlleva la variación de la percepción del propio cuerpo, como acabamos de ver; e, inversamente, la variación de la segunda conlleva la de la primera. Son, dice Merleau-Ponty, “*las dos caras de un mismo acto*”⁸⁷. Cuando preguntamos por el sujeto de la percepción, la respuesta se refiere al cuerpo que somos y no al objeto descrito por la fisiología. El sujeto de la percepción es el *cuerpo fenomenal*, capaz de proyectar un medio circundante partiendo del saber latente que tiene de sí mismo⁸⁸. En sus vertientes empirista e intelectualista, el *pensamiento objetivo* se desentiende del sujeto de la percepción, pues la percepción pasa a ser uno de los acontecimientos que se producen en el mundo, concebido como el contexto de todo posible acontecimiento. Para el empirismo, el sujeto perceptor es el lugar donde encontramos las sensaciones (verdaderas cosas men-

tales). Esta descripción no es de la percepción tal como la vive, de hecho, el investigador empirista, sino de un acontecimiento en el mundo al que abordamos desde la categoría de causalidad. La percepción es, por el contrario, “*una re-creación o una re-constitución del mundo en cada momento*”⁸⁹. El filósofo empirista se ubica fuera del mundo para describir estos estados del sujeto, a partir de estímulos dados, a los que reduce la percepción. El intelectualismo, por su parte, no modifica semejante estar allende el mundo, sólo que ahora le da el nombre de *ego trascendental* y se invierten todas las fórmulas: el estado de conciencia, la pasividad y el mundo se convierten en “la conciencia de un estado”, “la proposición de la pasividad” y “el pensamiento de un mundo” (propuesto por la conciencia constituyente). Aparece la imagen del “pensador universal”, que legisla sobre todo el sistema de la experiencia. Para la recuperación del sujeto de la percepción hay que rechazar la alternativa de lo en-sí y de lo para-sí, del estado de conciencia y de la conciencia de un estado, hasta captar la relación entre aquel sujeto con su cuerpo y con su mundo.

Consideremos los dos prejuicios en los que incurren los analistas clásicos del pensamiento objetivista respecto de la sensación⁹⁰. Cuando admiten que la idea de sensación es “inmediata y clara” y que, por lo tanto, sentimos, sin más, frío o calor y percibimos colores y sabores, se está reconociendo un “estado de impresiones” en la experiencia perceptiva, y tal cosa se reconoce *de derecho*. Hay una sensación pura, a la que vivenciamos de tres modos: puntual, indiferenciada e instantáneamente. De golpe, nos instalamos ante la cualidad como ante un término absoluto y abrigamos la ilusión de que percibimos el color en su inmediatez. Definimos, por un lado, la impresión apoyándonos en la impresión pura. Para deshacer esta creencia, Merleau-Ponty hecha mano de las enseñanzas de la “Gestalttheorie”: no hay figura sin fondo, ni fondo sin figura. No hay percepción de algo sin un contexto o campo. La percepción pura es inhallable; si pudiese ser hallada, sería imperceptible. Es, en rigor, “*impensable como momento de la percepción*”⁹¹. Por el otro, definimos la sensación como cualidad. Y nos equivocamos de dos maneras: i) la convertimos en un elemento de la conciencia y la reducimos a una impresión muda (veremos que, a decir verdad, es un objeto *para* la conciencia y que siempre

se da con un cierto sentido); y ii) creemos que la cualidad, como objeto y sentido, es plena y determinada. La experiencia de la percepción no nos ofrece

*un segmento del mundo cercado de límites precisos, rodeado de una zona negra, colmado sin lagunas de cualidades, subtendido por unas relaciones de magnitud determinadas como las que existen en la retina*⁹².

Tal segmento del mundo está construido desde la óptica y la geometría, muy lejos de la noción de “campo visual”. Con esta noción definimos un medio contextual en el que se nos dan los objetos; y lo que está más allá del perímetro visual constituye una “visión indeterminada” (o visión de no se qué), sin que haya una región negra o gris. Nuestra experiencia concreta no nos muestra un mundo en sí en el que todo está determinado. Y tampoco nos hallamos ante un componente subjetivo, el cual depende sólo de nuestra de atención. Según nuestro filósofo, la cualidad debe ser descripta en esta atmósfera de indeterminación y de equivocidad en cuanto a su sentido.

La fisiología también incurre, al igual que la posición anterior, en el prejuicio del mundo (estamos atrapados en el mundo sin que podamos pasar a la conciencia del mismo). Comienza ubicando su objeto en el mundo y describe la percepción como un trayecto autónomo que se compone de: i) un *receptor* determinado, ii) un *transmisor* definido y iii) un aparato grabador especializado. Este esquema permite reproducir el texto original de los mensajes del mundo objetivo, lo que nos conduce a la “hipótesis de constancia”: la correspondencia entre estímulo y percepción es puntual; y su conexión, constante. Pero si pretendiéramos aplicar a rajatabla este modelo teórico advertiremos que no responde a las condiciones bajo las que se desenvuelve la percepción. En la aprehensión de una cualidad juega un *contexto perceptivo* que impide explicitar lo sensible como si fuera el efecto inmediato de un estímulo exterior. En el contexto perceptivo señalamos la colaboración o asociación del sistema sensorial con el sistema motor y de los estímulos parciales entre sí.

Abandonemos, entonces, la concepción clásica de la sensación. Ésta aborda el objeto a partir de cualida-

des determinadas, hasta eliminar el equívoco y construir un ideal de conocimiento. Es en el mundo objetivo en el que se nos impone la alternativa de que las líneas de la ilusión Müller-Lyer (*figura 1*) son iguales o desiguales:

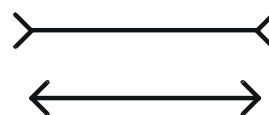


Figura 1

En la experiencia efectiva son diferentes. Lo propio de la percepción y de lo percibido es la “*ambigüedad, lo ‘movido’, el dejarse modelar por su contexto*”⁹³. La concepción clásica de la sensación no se ajusta al fenómeno de la percepción tal como es vivido. La noción de un *quale* puro implica un mundo concebido como espectáculo y un cuerpo pensado como mecanismo. Tal mecanismo es conocido, a su vez, por una “mente imparcial”⁹⁴. Pero el sentir no es la posesión de una cualidad, como pretende el empirismo. Si aún vamos a mantener el término “cualidad”, lo haremos porque tiene un valor vital, una significación para nosotros y para nuestro cuerpo. No es lo mismo, para la visión, una rueda apoyada en el suelo que una rueda sosteniendo un peso. Mediante el sentir tenemos una “comunicación vital” con el mundo como un lugar familiar. La experiencia común capta de inmediato la relación entre el gesto, la sonrisa y el acento del que habla, asignándole una conveniencia. Esta relación configura una manera determinada de ser en el mundo, pero para la fisiología mecanicista se reduce a un conjunto de relaciones causales. Si no tenemos en cuenta “*las toma de posición afectivas y prácticas del sujeto viviente frente al mundo*”⁹⁵; si se desliga el sentir de la afectividad y de la motricidad, entonces incurrimos en una actitud objetivista que nos lleva a: i) vincular la expresión (fenómeno centrífugo) a condiciones centrípetas, ii) reducir el comportamiento a un proceso en tercera persona, iii) nivelar la experiencia perceptiva con la naturaleza física y iv) despojar al cuerpo viviente de su interioridad⁹⁶.

Si la percepción se explica en términos de receptores y centros nerviosos, el sentir es la aprehensión de una cualidad como proyección del mundo ex-

terior. Por esta vía, el propio cuerpo viviente termina siendo un objeto entre objetos y no la expresión de un “ego concreto”; y el cuerpo del otro pasa a ser, también, un objeto que remite a una conciencia trascendental. Esto genera una doble consecuencia. Por un lado, el determinismo del en-sí (en la psico-fisiología y en la psicología). Y por el otro, el para-sí, que es el pensamiento del sabio como espectador imparcial. Así como el cuerpo es un exterior sin interior, la subjetividad es un interior sin exterior. Y ambas direcciones coinciden en el hecho de *nivelar la experiencia*. Si se postula un “yo constituyente”, se reducen a objetos los yoes empíricos, sin que se reserve para ellos estatuto alguno. El yo empírico, en donde se fusiona el en-sí y el para-sí, pasa por ser una “noción bastarda”.

Esta filosofía choca rápidamente con sus límites. En primer lugar, la física se ha desplazado a una manipulación de sus conceptos, posibilitando una cierta “contaminación” de los mismos. En el plano del cuerpo, el análisis físico-químico queda acotado con la aparición de las dificultades que plantea “un ser significativo”. La “experiencia del caos” impone una perspectiva histórica al racionalismo. En este punto la filosofía tiene que girar hacia el “mundo vivido”,

(...) más acá del mundo objetivo, pues es en él que podremos comprender así el derecho como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisionomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar el mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema ‘Yo-El Otro-las cosas’ en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que ella funda⁹⁷.

Ahora bien, para emprender semejante programa, Merleau-Ponty introduce las nociones operativas de “*campo fenomenal*”⁹⁸ y de “*campo trascendental*”⁹⁹. La primera se superpone con la de “*mundo vivido*”. Pero ésta no remite ni a un “estado de conciencia” ni a un “hecho psíquico”; no estamos ante un “mundo interior” al que tendríamos un acceso privilegiado¹⁰⁰. La filosofía y la psicología

clásicas conciben tal acceso como una introspección, como “una operación sin perspectivas” en la que aprehendemos sin mediación los datos de la conciencia. ¿No es esto una ilusión? Más allá de que estas filosofías prescriban al principiante el abandono del prejuicio del exterior y de que admitan que nos valemos de un lenguaje apto para las cosas, lo cierto es que se extravían en mayores dificultades ante el intento de expresión de los mencionados datos. ¿Cómo comunicamos a los demás nuestras experiencias sin perder, *en ese mismo acto*, la inmediatez constitutiva de nuestra vida de conciencia? Se nos dice que sólo en el otro inducimos unas experiencias análogas a las nuestras, siendo imposible conservar su inmediatez. Pero no únicamente en relación con el otro se presenta este obstáculo. Ni siquiera nosotros mismos podemos percatarnos, en última instancia, de tales estados de conciencia sin pensarlos, esto es, sin estructurarlos en un lenguaje común y, por lo tanto, deformarlos y mediatizarlos. La pretendida inmediatez de nuestra experiencia interior plantea dificultades insuperables y presupone, por parte de la conciencia, “*una vida solitaria, ciega y muda*”¹⁰¹, que a su vez se apoya en la pretensión fundante de la metafísica de

pensar un concepto significado en sí mismo, en su presencia simple al pensamiento, en su independencia con relación a la lengua, es decir, con relación a un sistema de significantes¹⁰².

Es justamente contra esta recurrente ilusión de la metafísica que Merleau-Ponty introduce la noción de “*campo fenomenal*”, en el que no tienen cabida las particularidades mencionadas. El mundo vivido presupone una vida comunitaria, organizada lingüísticamente y que está en la base de nuestro comportamiento. Una de las primeras características de este mundo vivido es la de escamotearse a sí mismo. Está atravesado por el prejuicio del mundo objetivo: estamos atrapados por el mundo y nos resulta muy difícil desligarnos de él para pasar a la conciencia del mismo¹⁰³. Vencido este prejuicio, no nos enfrentamos a “un mundo interior tenebroso”, según la dirección del racionalismo clásico. Superado semejante “ardid”, se nos abre el campo de la experiencia de los fenómenos, tal como se produce en la vida pre-científica. Y de esta vida tene-

mos que explicitar sus horizontes perceptivos, necesariamente ligados a una corporalidad y una lingüisticidad irrebasables, en el marco del sistema *yo-el otro-el mundo*.

Una vez admitido el campo fenomenal, tendemos a pasar al campo trascendental, considerando a la conciencia el centro universal de los conocimientos; pasamos de la descripción del mundo vivido a su constitución. Más acá del mundo objetivo, explicitamos el mundo vivido; y más acá de éste, continuamos la reducción hasta llegar a la subjetividad constituyente, de acuerdo con el programa husserliano. Esta posición habilita un ego meditante como único sujeto verdadero que toma posesión total y directa de la experiencia. Merleau-Ponty opone a esta perspectiva una dificultad de principio: si queremos mantener la opacidad del hecho, una conciencia constituyente universal no es posible, excepto una razón que participe de “la facticidad de lo irreflejo”. El *campo trascendental* se refiere a la visión parcial que tenemos del mundo y de la pluralidad de yo-es. Sobre ellos no tenemos un poder ilimitado. La fenomenología “*estudia la aparición del ser en la conciencia, en lugar de suponer dada su posibilidad*”¹⁰⁴. Si partiéramos de esto último, reduciríamos el ser al deber ser y suprimiríamos la superposición y el entrecruzamiento entre el “ego meditante” y el “sujeto individual”. El criticismo, en cambio, trata de establecer las condiciones de posibilidad del objeto y para ello define un “yo trascendental”. Este yo es concebido como una “Unidad” o un “Valor”, pero no como un “Ser”. Del mismo participan, por lo demás, los yo-es empíricos. El problema del otro no tiene cabida aquí, pues el yo trascendental establece las condiciones de posibilidad de la objetividad, y en ello no se tiene en cuenta al yo empírico, el cual queda fuera del análisis. Ahora cabe formular otras preguntas: ¿quién percibe?, ¿quién medita?, ¿quién es el sujeto de la experiencia?, ¿quién es el sujeto del mundo de la vida? En lo sucesivo, la filosofía tiene que hacerse cargo de la facticidad y de la alteridad, rechazando de plano la “presunción de la razón” de erigirse en árbitro del saber en cuanto a su explicitación total o, al menos, privilegiada. No tenemos como centro de la filosofía una unidad absoluta, fuera del ser, “en todas partes y en ninguna”, sino una reflexión que parte de una vida individual, sin excederse a sí misma, y que definimos

como la “reflexión-de-un-irreflejo”. Si partiésemos de una conciencia absoluta tendríamos ante nosotros sistemas de relaciones transparentes. Y cuando decimos que la reflexión no se excede a sí misma, queremos significar que *nunca* accede al nivel de una conciencia absoluta, no devenimos plenamente conciencia, pero tampoco somos únicamente el sujeto irreflejo que pretendemos explicitar. El campo fenomenal es un dominio ambiguo, en el que nos valemos de la filosofía como “experiencia elucidada”. El camino a recorrer es el de la facticidad. En efecto:

*Este acento puesto en la facticidad la convierte cada vez más en una filosofía de lo concreto y la aleja progresivamente del espíritu del idealismo eidético y trascendental husserliano*¹⁰⁵.

Si nos preguntamos por el sujeto de la percepción, concluimos que el sentir está vinculado con la conducta (motriz) y que la cualidad es la concreción de un modo de existencia¹⁰⁶. Los colores, por ejemplo, tienen una *significación motriz*. Si bien en los individuos normales las excitaciones sensoriales sólo remotamente alteran su motricidad, la incidencia de aquéllas en individuos con afecciones del cerebelo o de la corteza central, indican el grado en que se verían influidos los primeros si no dispusieran de una “situación de conjunto” en la que se integran las excitaciones. Cuando decimos que hay un *acompañamiento motor* de cada sensación, significamos que a cada sensación van asociados unos *movimientos nacientes*, una actitud del cuerpo que conviene a semejante estímulo. Ahora bien, no se trata de una relación externa de causalidad física; la “conducta del azul” no se obtiene sólo ante el cuerpo objetivo del color (como longitud de onda y determinada intensidad), sino también ante un azul logrado por contraste, sin que le corresponda un fenómeno físico. Pero tampoco es la sensación, como ya vimos, la posesión de un cierto *quale* por parte de la conciencia, como si ésta estuviera frente a un espectáculo objetivo. La cualidad implica, por el contrario, un cierto tipo de comportamiento; cuando mi cuerpo adopta “la actitud del azul”, entonces reconozco la presencia del azul. Concluimos que el sujeto de la percepción “*es una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él*”¹⁰⁷; no estamos ante una conciencia pensante que capta una cualidad ni ante “un medio

inerte” sobre el que recae la sensación.

Es preciso escapar, respecto de la sensación, de la alternativa del para-sí y del en-sí, admitiendo dos puntos. La percepción supone una atmósfera de generalidad y de anonimato (i); involucra, también, una situación dada. Percibimos colores porque tenemos la potencia de ver y no porque decidamos ver, como decidimos en los actos personales. Tanto es así que no somos nosotros los que percibimos sino un *impersonal*. La sensación es la modalidad de una existencia general, no somos sus autores¹⁰⁸. Otra característica de la sensación es su parcialidad (ii). Sabemos que el objeto visible no se agota en su perspectiva presente y que más allá de ser visible es, además, tangible o audible. Incluso tiene una “profundidad” que ninguna aprehensión sensible agota. Estas operaciones de parcialidad son marginales, se nos adelantan en esos campos especializados que son los sentidos. Tales campos son pre-personales y en ellos tenemos una suerte de “contrato original” que no requiere ningún esfuerzo nuestro. Accedemos al mundo por los sentidos; a través de ellos encontramos aspectos del ser que nos son dados. La sensación es “una de nuestras superficies de contacto con el ser”¹⁰⁹. Y dijimos que tenemos la experiencia de un yo hecho y re-hecho en el curso del tiempo, de un yo que no es una conciencia absoluta. La unidad del objeto y del sujeto, entonces, no es real sino *presunta*, necesitamos situarla en el horizonte de una experiencia. La vía kantiana resulta intransitable. En ella establecemos las condiciones a priori bajo las que conocemos el objeto, como si el sujeto estuviera fuera del mundo. Sin embargo, para pensar el mundo, el mismo tiene que ser dado, tiene que existir para nosotros. Reflexionamos sobre el mundo a partir de que estamos empeñados en él¹¹⁰.

§ 15. La estructura sinestésica de la percepción

Merleau-Ponty rechaza, en este punto, la deducción kantiana de un espacio único. En todo caso, su unidad se encuentra en el “engranaje” de los dominios sensoriales. Si tendemos a borrar las diferencias entre el a priori y lo empírico (o entre forma y contenido), entonces los espacios sensoriales son “*momentos concretos de una configuración global que*

es el espacio único”¹¹¹. Pero mantener la noción de un espacio único no significa que la espacialidad derivada de cada sentido sea la misma. Cada sentido conlleva una “estructura de ser” que no puede trasponerse completamente¹¹². Cada sentido efectúa una diferente organización del objeto. Reconocemos en el tacto, por ejemplo, el hecho de captar unas coexistencias; y esta captación supone, tal como se desprende de la experiencia de los ciegos, un “medio contextual” que conserva cierta analogía con el de los datos visuales. Por otra parte, para que en los individuos videntes la vista comunique con el tacto tan fluidamente como lo hace, éste tiene que posibilitar ciertas coexistencias, aunque sus articulaciones no sean sinónimas de las del espacio visual. *Cada sentido, pues, tiene su mundo*.

Los campos de los sentidos no son exactamente superponibles ni tienen la misma amplitud. En una conversación entre un no vidente y un vidente, para el primero los vocablos tienen “*un sentido al menos esquemático*”¹¹³. Y todas las referencias que pueda hacer un ciego sobre la visión son necesariamente “*nocionales y problemáticas*”, a tal punto que en los casos donde hay una recuperación de la visión, el ciego operado encuentra un mundo diferente del que esperaba. Entre el vidente y el no vidente hay una diferente *estructura de conjunto*. El entorno vivido y su significación serían diferentes si fuésemos ciegos. Por eso decimos que los sentidos no son superponibles linealmente, pues cada uno supone una diferente *estructura de ser*.

Hay, no obstante, comunicación entre los sentidos y hasta podríamos hablar de una unidad de los mismos. El mundo es, fundamentalmente, un mundo intersensorial. La experiencia de los sentidos separados implica una actitud especial, voluntariamente generada. Podemos comprender esto a partir de la unificación que se produce en un solo sentido. Por ejemplo, cuando miramos inadvertidamente unas hojas de papel blanco ubicadas sobre la mesa, algunas directamente iluminadas por la luz de una ventana y otras bajo un cono de sombra, decimos que todas son blancas. Así es la experiencia inmediatamente vivida. Pero si asumimos una actitud analítica, o si limitamos nuestro campo visual (a través de una “pantalla de reducción” o de cualquier otro dispositivo), comenzamos a discriminar

nuestra percepción; admitimos que, de las que no están directamente iluminadas, unas son grises y otras azules, que están mal localizadas y poseen una particular espesura, etc. Cuando fijamos los ojos, operamos sobre el objeto segmentando nuestro campo visual, “la vida total del espectáculo” es cancelada en beneficio de una de sus partes. Advertimos una cualidad sensible cuando adoptamos una actitud de curiosidad. La unidad del objeto, tal como es vivido, desaparece y dejamos de ser los sujetos del campo visual. Y respecto del sujeto, sustituimos una visión global por una parcial, por una observación. Cuando nos entregamos a la actitud “natural”, en cambio, seguimos la estructuración total de la misma, el espectáculo que vemos se nos presenta unificado, vivimos la visión.

Y lo mismo podemos sostener, desde luego, en relación con el conjunto de los sentidos. Merleau-Ponty postula “*un estrato originario del sentir, anterior a la división de los sentidos*”¹¹⁴. Y es este sentir “antes” de los sentidos el que establece la ambigüedad de la experiencia. La regla es la percepción sinestésica y no la hipótesis de constancia, por la cual a cada estímulo corresponde una sola sensación. Si una lenta sucesión de imágenes en la pantalla del cine no tuviese acompañamiento acústico, no percibiríamos el movimiento. La hipótesis de constancia tiene aplicación en el caso que adoptemos una actitud intelectual e imparcial. La experiencia vivida es más bien parecida a la de una intoxicación por mescalina¹¹⁵. De los ejemplos detallados en la *Fenomenología de la percepción*, mencionemos sólo uno: el sonido del golpe de un metal hace que, bajo el efecto de dicho alcaloide, los árboles se vean más verdes. Esta situación extrema nos ayuda a pensar la estructura sinestésica de la percepción habitual, estructura que resulta paradójica en una concepción objetivista del mundo y del cuerpo. En nuestra experiencia vital podemos afirmar que “vemos” la calidez o la frescura de un tejido a partir de su trama o del material con que está hecho. También “vemos” la dureza de un cepillo de acero o la flexibilidad de uno de plástico.

La percepción se funda en la reunión de nuestras experiencias sensoriales. Este proceso de reunión, que se produce en un solo acto, no es como el de un coleccionismo científico o el de una síntesis intelectual, sino como el de la visión binocular. La fu-

sión de las imágenes no es el resultado de pensar conjuntamente la imagen doble que advertimos respecto de los objetos próximos cuando miramos hacia el infinito. Tampoco es el efecto del dispositivo de un centro visual y de su anatomía, pues “*la diplopia se produce algunas veces, como por otra parte la simple existencia de dos retinas no puede explicar la diplopia porque ésta no es constante*”¹¹⁶. Antes que la anatomía del aparato visual hay que destacar el *funcionamiento* del mismo y el *uso* que le da el sujeto psicofísico. La unidad del objeto no es la consecuencia de un proceso en tercera persona que superponga dos imágenes monoculares. Y tampoco es el resultado de una “inspección del espíritu”, de un sujeto epistemológico que efectuara la síntesis. El objeto único aparece, por el contrario, cuando se utilizan los dos ojos como si fuesen un solo órgano y tuviesen una sola mirada. El sujeto de este proceso de unificación es el cuerpo como efectuación de una única intención y como respuesta a una solicitud del entorno vivido. No el cuerpo orgánico sino el cuerpo fenomenal, el cuerpo

*en cuanto proyecta a su alrededor un cierto ‘medio’, en cuanto que sus ‘partes’ se conocen dinámicamente una con otra y que sus receptores se disponen de modo que posibiliten con su sinergia la percepción del objeto*¹¹⁷.

El fenómeno de sinergia, que está en la base de la intencionalidad, no es el resultado de un pensamiento ni opera en una conciencia transparente. Esta intencionalidad se apoya en un saber latente del cuerpo y la síntesis perceptiva remite a un objeto trascendente. La trascendencia tiene dos aspectos inseparables: la presencia irrecusable de la cosa (su *aseidad*) y su ausencia perpetua. La cosa está ahí y nos reclama, podemos aprehenderla, pero nunca en su plenitud. Ambos aspectos definen la *ipseidad* de la cosa. El objeto binocular supone una serie de experiencias concordantes, una síntesis que no expresa tanto una invariable como una ipseidad imposible de alcanzar completamente. Los aspectos percibidos remiten siempre más allá de los mismos, y es así que la cosa siempre se nos escapa y no carece de cierto misterio.

Con la síntesis de la visión binocular llegamos a un sujeto de la percepción que mantiene en su esquema

corpóreo una unidad abierta e indefinida respecto de la percepción de las cosas. Si aplicamos al problema de la unidad de los sentidos las condiciones obtenidas al estudiar el sistema de visión binocular, advertimos que aquélla se apoya en una unidad inacabable. Dice Merleau-Ponty:

*El objeto intersensorial es al objeto visual lo que el objeto visual es a las imágenes monoculares de la diplopia, y los sentidos comunican en la percepción como los dos ojos colaboran en la visión*¹¹⁸.

La percepción de la cosa es la resultante de un sistema sinérgico constituido por el cuerpo. El cuerpo deja de ser una mera suma de órganos yuxtapuestos, para pasar a ser aquel conjunto de funciones fundadas en el ser-en-el-mundo. Y la percepción ya no es la posesión de una cualidad. La definimos como la vivencia que tenemos de una modalidad de la existencia. Y si decimos que poseemos una cualidad, la poseemos en tanto que un modo de movimiento o de una conducta.

§ 16. El fin de la ubicuidad

Señalemos, por último, que *la síntesis perceptiva es temporal*. Semejante afirmación se desprende de lo dicho más arriba respecto de la ipseidad de la cosa. La ipseidad se asienta en el inacabamiento de la cosa, en su opacidad. Pero esta descripción no sería completa si no reconociéramos que aquí también juega un papel destacado la historicidad. La síntesis perceptiva es prospectiva y retrospectiva a la vez. Prospectiva, porque el objeto aparece al final de la percepción, en una mismidad radicalmente inasible. Y retrospectiva, porque el objeto está ahí como “estímulo” o “motivo”. Hay allí, en la base de la síntesis espacial, un despliegue temporal. Y como el cuerpo es el sujeto de la percepción, no sufre el tiempo sino que *lo hace*, toma posesión del mismo. Si la pretensión de objetividad que encierra cada acto perceptivo no fuese decepcionada cada vez, tendríamos un objeto absoluto y, por lo tanto, un espacio sin perspectivas y un tiempo perpetuamente atascado en el presente.

El nuestro es fundamentalmente un *espacio vivi-*

*do*¹¹⁹. Y aun considerando la percepción del espacio por un sujeto desinteresado, que por cierto es una función abstracta, tenemos que reconocer la radical inherencia del sujeto al mundo, su fijación en un *medio contextual*. La percepción del espacio es un *fenómeno de estructura* y, como tal, exige un *campo perceptivo* que la motive. Este *medio contextual* ofrece al sujeto concreto un “anclaje posible” en el que se suceden sus percepciones¹²⁰.

Vamos a detenernos brevemente en algunos análisis hechos por Merleau-Ponty, antes de pasar a la definición del espacio tal como lo vivimos en la experiencia del mundo. Esto es, vamos a detenernos en una *cuestión segunda*, en la percepción del espacio como acto expreso y su vinculación con los objetos. Esta cuestión se apoya en un acto originario y “*sobre el trasfondo de un mundo ya familiar*”¹²¹. Cuando nos dirigimos a otra persona, inicialmente percibimos su mirada y su expresión, no sus ojos. En el mundo vivido no tenemos percepciones ni establecemos relaciones objetivas, al menos no como cuestión primera. Estamos inmersos en “*un flujo de experiencias que se implican y se explican una a otra lo mismo en lo simultáneo que en la sucesión*”¹²².

1) Estos análisis previos son muy interesantes porque, aún insuficientes, nos muestran que el sujeto de la percepción, el cuerpo, es un *sujeto agente*. En efecto, nuestro cuerpo “*está donde hay algo que hacer*”¹²³. Las experiencias de Wertheimer y de Stratton son sumamente ilustrativas¹²⁴. En la primera, se coloca un espejo en una habitación para que la refleje con una inclinación de 45° respecto de la vertical. El individuo introducido en la misma percibe la habitación en posición oblicua. Transcurridos unos minutos y sin necesidad de exploración motriz por parte del individuo, las paredes recuperan la verticalidad. La segunda experiencia es más compleja. Se efectúa en dos series; la primera de dos días y la segunda de ocho. A un individuo se le ponen unas lentes que enderezan las imágenes de sus retinas. El paisaje le resulta, al comienzo de la experiencia, irreal e invertido. Al segundo día, va recuperando la percepción normal, pero todavía advierte que su propio cuerpo está invertido. En la segunda serie, del primer al segundo día, todo va más

o menos igual, excepto porque los objetos invertidos no le parecen tan irreales. El cuerpo se endereza paulatinamente, del tercer al séptimo día, siendo más evidente cuando el individuo se mantiene activo. Los objetos pierden su carácter de irrealidad; y desde el quinto día sus gestos se realizan sin error. La localización de un sonido, en el séptimo día, es correcta siempre que se vea el objeto sonoro. En caso contrario, es incierta o incorrecta. Finalmente, cuando se le quitan los anteojos, los objetos le parecen extraños aunque no invertidos; en cambio, su motricidad permanece invertida (por ejemplo, tiende una mano cuando debería haber extendido la otra).

La diferencia entre las dos experiencias reside en que en la primera, para la redistribución del arriba y del abajo, no hay exploración motriz, sino un acto global por parte del sujeto perceptor. En este acto cumple un papel destacado el *cuerpo como agente* y no como conjunto o mosaico de percepciones. Tal *cuerpo fenomenal* es el que establece la restitución de la verticalidad. Nuestro cuerpo es un “sistema sinérgico” cuyo eje de simetría define la vertical. La orientación del espectáculo está dada por “*mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo ‘lugar’ fenomenal viene definido por su tarea y su situación*”¹²⁵. El sujeto tiene el poder de habitar el espectáculo, de vivir en él a partir de la posesión del mundo por su cuerpo. Se produce la proyección de un ámbito vivible desde un *cuerpo virtual*, instalado con los brazos y las piernas necesarios para actuar en el mismo. Hay un *pacto* entre mi cuerpo y el espectáculo, el primero como poder de ciertos gestos y el segundo como imitación de aquéllos. Se da una conjunción entre la actitud de mi cuerpo y las exigencias del medio contextual, entre nuestras intenciones motrices y el campo perceptivo. Entonces se abre un espacio posible y habitable.

Es el *cuerpo fenomenal* el que endereza el campo perceptivo a partir de su posibilidad de comprender el espacio y de cambiar de nivel, del mismo modo que cambiamos el tono de voz. Aquella operación no se hace a partir de un concepto, así como no necesitamos tener conocimientos de música para efectuar la segunda. El sujeto *vive* en el campo perceptivo y ello es lo que permite todas las modificaciones y adaptaciones. Tal cosa no sucedía al comienzo de la experiencia, el sujeto no vivía en el campo

virtual, carecía de un punto de apoyo en el mismo. Entre el sujeto y el espacio hay una *relación orgánica*. El sujeto asume un punto de apoyo en el mundo a partir de las posibilidades de su cuerpo para proyectar un ámbito habitable, un espacio fenomenal orientado.

La expresión “ser-en-el-mundo” es sinónima de “ser en situación”: ser es estar situado. No hay objeto si no hay situacionalidad. Y ello no es así para un sujeto pensante, ni tampoco para un sujeto que perciba las cosas sin hacer presa en ellas, sin tener un punto de apoyo en orden a cierta orientación de las mismas. Esto no constituye un carácter contingente sino la condición misma de la objetividad. No hablamos, por un lado, del ser y, por el otro, del estar orientados. El ser, en todas sus dimensiones, se asienta sobre nuestra facticidad. Pero ésta no remite a un sujeto como centro del mundo sino a “un sistema de funciones anónimas” que permanentemente es retomado. Merleau-Ponty habla de un *pacto antiguo y prehistórico* que está en la base de nuestra historia personal y que opera como otro sujeto debajo de nosotros, precediéndonos. Este otro sujeto es, desde luego, nuestro cuerpo.

2) En el apartado B del capítulo que nos ocupa¹²⁶, se rechaza la experiencia de la profundidad de acuerdo con los parámetros clásicos. La profundidad no es “la *anchura considerada de perfil*”, como pretenden el intelectualismo y el empirismo, pues ello implica un espacio isotrópico y un *sujeto ubicuo*, sin punto de vista sobre el mundo. Ahora intentamos describir el fenómeno del mundo, y sabemos que accedemos a él desde la perspectiva individual y desde una experiencia originaria. La explicación clásica de la experiencia de la profundidad apunta a la convergencia de los ojos y a la magnitud aparente de la imagen, y las ubica en el contexto de relaciones objetivas, tales como el científico las conoce. Pero convergencia y magnitud aparente no deben ser consideradas signos o causas de la profundidad. Sólo están presentes del mismo modo que el motivo lo está respecto de la decisión. Decimos que un viaje, por ejemplo, tiene un motivo cuando su origen se halla en ciertos hechos que por sí mismos no pueden producirlo físicamente, pero dan razones para emprenderlo y requieren una decisión. La decisión le da *fuerza y eficacia* al motivo. El motivo

es “la situación como hecho” y la decisión es “la situación asumida”¹²⁷. Motivo y decisión se implican mutuamente (o, podríamos decir también, motivante y motivado). Lo mismo sostenemos en relación con la magnitud aparente, la convergencia y la distancia: se dan recíprocamente, son sinónimas entre sí y no es necesario vincularlas expresamente. Un objeto cualquiera se aleja y tenemos de él diferentes magnitudes aparentes. La distancia creciente que nos separa del mismo no es una exterioridad que va en aumento sino el impacto de nuestra mirada al abarcarlo menos estrictamente. Si creemos que un hombre que está a doscientos pasos es más pequeño que el hombre que está a cuatro pasos, es porque los hemos aislado del contexto percibido y nos limitamos a medir la magnitud aparente.

Merleau-Ponty se vale de la percepción de la profundidad para mostrar que la percepción en general no es una construcción de entendimiento. No percibimos como resultado de una inspección del espíritu sino como resultado de una inspección de los sentidos. Ello queda en evidencia si tomamos como ejemplo una figura ambigua¹²⁸. Los recorridos que podemos hacer en ella no son arbitrarios, están indicados por la misma figura. Si bien podemos variar la organización de la misma, lo hacemos tomando ciertos puntos de apoyo que no dependen de nosotros.

La *figura 2* es un ejemplo de organización inestable, propia de los dibujos ambiguos. Estos se caracterizan porque su simetría, plenitud y determinación pueden lograrse de diversas maneras. Si organizamos la *figura 2* ubicando la cara EFGH delante, tenemos un cubo visto desde arriba; si ubicamos la cara ABCD delante, logramos un cubo visto desde abajo; si reparamos en el rectángulo ADHE, obtenemos una figura formada por diez triángulos y un cuadrado. Pero aun en estas figuras hay un sentido ya instituido que retomamos y no constituimos. De ahí que nuestra percepción del mundo esté siempre anclada en una solicitud o motivación. Cuando más arriba hablábamos de la facticidad y de un sujeto que opera debajo de nosotros, estábamos hablando de lo mismo.

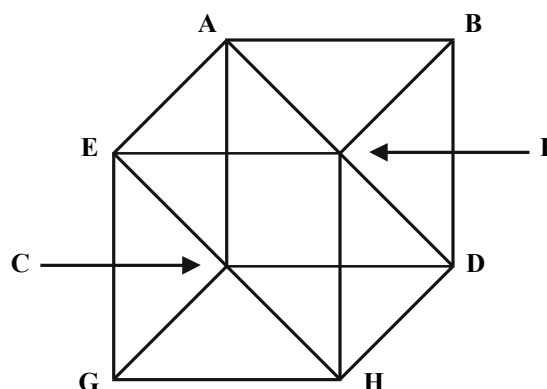


Figura 2

Tanto el empirismo como el intelectualismo aportan una explicación desacertada del hecho de ver un cubo. Para el primero, se trata de asociar distintas apariencias al “aspecto efectivo” del cubo, siendo que las imágenes del mismo son el resultado de la percepción de la profundidad que está en su base. Para el segundo, el acto por el cual captamos todas las apariencias del cubo es su *eidos* (sólido regular limitado por seis caras cuadradas iguales, cuya profundidad es la coexistencia de dichas caras y aristas), el pensamiento de ciertas relaciones geométricas perfectamente concebidas. Pero se incurre aquí en dar una definición de la profundidad que de ningún modo la agota y que es, en todo caso, su consecuencia. Semejante definición supone lo que pretende determinar. La profundidad es la “*contracción en un solo acto perceptivo de todo un proceso posible*”¹²⁹, permitiendo que las cosas o sus partes se envuelvan entre sí, a diferencia de la yuxtaposición propia de la altura y la anchura. Y es precisamente el acto de nuestra mirada el que organiza la captación del objeto en profundidad, dándole a los ángulos agudos y obtusos el valor de ángulos rectos y asignándoles a las caras deformadas el valor de cuadrado.

El acto de nuestra mirada, o cualquier otro acto de percepción, es el acto de un sujeto comprometido y no de un observador acósmico. La profundidad es, entonces, una relación de nosotros con las cosas y no una relación entre cosas o planos. La profundidad objetivada se apoya en una *profundidad primordial*, propia de la experiencia, en la que nuestro cuerpo desempeña un papel central. Hay un arraigamiento de las magnitudes y distancias en la corporalidad. Por ejemplo, una cosa es gigantes-

ca o minúscula a partir de un punto de apoyo del cuerpo, el cual traza el alcance de nuestros gestos.

3) La percepción no puede ser libremente hecha u omitida, “no es facultativa”¹³⁰. El mundo nos solicita a través de la experiencia sensible. No es algo que estemos en condiciones de evitar. Y en este proceso la corporalidad opera como un “sistema de funciones anónimas” y como la espesura misma de nuestra facticidad. Dicho esto, ¿cómo percibimos el movimiento? Para dar cuenta de ello, primeramente tenemos que desentendernos del pensamiento objetivo y volver a la “experiencia preobjetiva” de aquél¹³¹. Para el pensamiento clásico, el movimiento es un atributo accidental de un móvil y un cambio de relaciones entre éste y el entorno. Si no hay algo que se mueva en función de una referencia objetiva, entonces no hay movimiento. No existe el movimiento absoluto. El objeto cuando se mueve no difiere del mismo objeto cuando no está en movimiento; es el mismo objeto, sólo que en un caso se mueve y en otro está en reposo. Pero por esta vía llegamos a la negación del movimiento:

*Si la piedra-en-movimiento no es de alguna manera diferente de la piedra-en reposo, nunca está en movimiento (como tampoco en reposo). Desde el momento que introducimos la idea de un móvil que sigue siendo el mismo a través de su movimiento, los argumentos de Zenón vuelven a ser válidos*¹³².

La percepción, en cambio, nos proporciona la experiencia del movimiento sin la exigencia de un móvil idéntico y sin relaciones exteriores al móvil. Según Merleau-Ponty, percibimos un movimiento absoluto. ¿Qué se entiende por ello? Abandonamos la idea de que moverse para un móvil equivale a pasar sucesivamente por una serie de posiciones. Por ejemplo, en una obra en construcción vemos que dos obreros se lanzan ladrillos de uno a otro. No vemos sus brazos en las posiciones intermedias, excepto en la posición inicial y en la final. Sin embargo, percibimos el movimiento.

Para el psicólogo, el movimiento es un fenómeno psíquico, de naturaleza dinámica, referido al objeto. En la postura del pensamiento clásico, el problema del movimiento se aborda en términos del ser y, en consecuencia, no puede solucionarse. La pie-

dra que arrojamos al aire es la misma que recogemos cuando cae y cesa de moverse. Pero no es por ello que afirmamos su identidad en el movimiento; la identidad del objeto no es conjetural. Para el psicólogo, percibimos el objeto en su identidad a lo largo del movimiento y por esa razón lo hallamos cuando vamos a recogerlo. Esta posición tiene la ventaja de que nos acerca al *estrato fenomenal*, como una vasta zona del sentido no-tematizado en la cual la restringida zona del sentido temático tiene una ubicación. En este contexto, y si queremos dar cuenta efectivamente del movimiento, admitimos que el mundo se caracteriza por los fenómenos de transición. Y lo que está en tránsito se define por la “manera particular de pasar”¹³³: un pájaro es, mientras vuela, “un poder grisáceo de volar”, una cierta modulación de un contexto que nos resulta familiar. Aprehendemos las cosas al reparar en su comportamiento y no en sus propiedades estáticas. Concluyamos remarcando que, una vez situados en un contexto, el movimiento nos resulta absoluto.

Los tres desarrollos precedentes nos muestran la inherencia del sujeto al mundo, su anclaje en un medio contextual a partir de su corporalidad. Pero aún estamos en una cuestión segunda y tenemos que detenernos, por el contrario, en la consideración de nuestra experiencia del mundo, que es un problema más vasto en el cual está integrado el anterior.

§ 17. La ambigüedad y el equívoco

Vivimos en espacios antropológicos¹³⁴. Estos no tienen un espacio geométrico como su condición de posibilidad. El análisis reflexivo tiende “a nivelar todas las experiencias en un solo mundo, todas las modalidades de la existencia en una sola conciencia”¹³⁵. Se introduce la distinción entre apariencia y realidad. Tal distinción supone la postulación de un yo más auténtico, más propio que el yo percipiente o el yo que describe, por ejemplo, un sueño. La conciencia perceptiva y la fantástica (en fin, toda forma de conciencia) tienen una instancia superior por la que se rigen. El filósofo clásico rechaza por este camino los espacios antropológicos al considerarlos modos derivados. El juego de la apariencia y realidad lleva a la imposi-

ción de un espacio único, objetivo y verdadero, que subyace a todos los espacios antropológicos. Estos son apariencias de aquél, manifestaciones llenas de confusión que es preciso aclarar y explicar, en primer lugar, desconfiando de lo que se percibe. Merleau-Ponty da algunos breves ejemplos en los que la distinción entre apariencia y realidad no se encuentra, y que sirven como base para explicitar de otra manera el fenómeno de la existencia. En el mundo del mito (i) las apariciones son verdaderas presencias y encarnaciones. Cuenta más el carácter fisonómico que las propiedades de los seres. Cualquier hecho, por nimio que sea, está penetrado por un sentido. En el mundo del esquizofrénico (ii) no hay percepción explícita que niegue o contradiga el discurso propio. Un esquizofrénico afirma que el cepillo apoyado en el antepecho de la ventana levanta vuelo y penetra en su cabeza. Ésta es el centro de audición y visión por medio del que se une con los objetos. El cepillo verdadero es el que se traslada en el espacio, y el que percibe en la ventana es sólo una envoltura.

Los dos ámbitos mencionados suponen una estrecha solidaridad entre el mundo y el hombre, y ello posibilita “*la vertiginosa proximidad del objeto*”¹³⁶. El pensamiento reflexivo hace desaparecer dicha solidaridad al contar principalmente con el espacio geométrico. Si queremos comprender el mundo del mito y del esquizofrénico y, en general, el mundo vivido en su amplitud, tenemos que considerar las “*experiencias expresivas*” anteriores a los “*actos de significación*” del pensamiento teórico. La imposición de una conciencia absoluta que sea la condición de la experiencia anula la posibilidad de comprender el mundo vivido en sus diferencias. Pero todos estos mundos tienen, sin embargo, algo en común: una unidad diversa de la unidad de la experiencia que el racionalismo funda en un pensador universal.

Aclaremos esta cuestión. Vivimos en espacios antropológicos, pero ellos no agotan nuestra totalidad existencial. Hay un “*espacio natural e inhumano*” al que estamos arraigados y que forma una apretada trama con el espacio antropológico. Es por eso que podemos hablar de un espacio existencial y, a la vez, de una existencia espacial. Sólo que este espacio no es el geométrico sino aquel hacia donde

permanentemente se abre la existencia en todas sus modulaciones: *el espacio vivido*. El mundo natural e inhumano está entrelazado con el antropológico y siempre transparece “*como la tela en el cuadro, y le da un aire de fragilidad*”¹³⁷. Y de ahí la necesidad de avanzar hacia un nuevo *cogito* desde el que dar cuenta de la vida efectiva de la conciencia.

Cuando percibimos, las cosas se nos aparecen en una cierta constancia perceptiva,¹³⁸ se nos dan en medio de un sistema de experiencia en el cual se vinculan mi cuerpo y los fenómenos. En ese sistema tenemos un punto de vista, una perspectiva vivida, estamos involucrados, formamos parte del mismo. Y no podemos distanciarnos, al modo de un espectador que lo observara todo desde afuera. No podemos darle la espalda al mundo, concebido como “*horizonte de toda percepción*”. Nunca abandonamos el mundo, ni siquiera durante el sueño (no como acto de dormir sino como ensueño), el mito o la locura. De hecho, soñamos *en* el mundo. La construcción del delirio se hace a partir de los restos del mundo. Y el mito es una proyección de la existencia mundana, a la cual pretende dar un cierto sentido¹³⁹. Tampoco tenemos del mundo una visión absoluta, sino diferentes escorzos que configuran la finitud de nuestra percepción.

En este contexto, tenemos evidencia de las cosas y en ella se sostiene “*la constancia de las relaciones*”. Hay una percepción a la que consideramos, de hecho, privilegiada y desde la cual organizamos y unificamos el proceso de percepción. Cada objeto solicita una determinada distancia para ser visto de manera óptima. Si nos ubicamos más lejos o más cerca, perdemos el grado adecuado de nitidez y obtenemos una percepción confusa que intentamos, entonces, ajustar al modo de un microscopio. El proceso perceptivo tiende a la satisfacción simultánea de tres condiciones: i) la oscilación de la tensión perceptiva en torno de una norma (la distancia nuestra respecto del objeto es precisamente esa tensión y no una magnitud variable); ii) el desequilibrio bajo el que experimentamos la orientación sesgada de un objeto (sin que midamos el ángulo respecto de nuestro rostro); y iii) en las variaciones de la apariencia las partes de la cosa “*se mezclan y se confunden*” o bien “*se articulan netamente una en la otra y revelan sus riquezas*”¹⁴⁰.

La percepción nos conduce a la cosa misma dada “en persona” (“zu den Sachen selbst”). La cosa no tiene inicialmente una significación intelectual, no implica una “inspección del espíritu” sino una “inspección del cuerpo”. Lo percibido está estructurado por predicados antropológicos y permanentemente mediatizado por nuestro cuerpo. Merleau-Ponty es terminante al respecto: “*la naturaleza entera es la puesta en escena de nuestra propia vida o nuestro interlocutor en una especie de diálogo*”¹⁴¹. Y ello es así porque la cosa remite necesariamente a nuestra existencia, en la cual nuestro cuerpo está como envarado. Tenemos que superar los prejuicios provenientes del pensamiento objetivo, que establece la idea de un pensamiento en sí y de una conciencia absoluta, en desmedro de los fenómenos que dan cuenta de la estructura unitaria entre el sujeto y el mundo. Tal estructura es la condición para que la percepción esté comunicada con cierto medio. En rigor, y aquí nos situamos en el empirismo, no hay cosa concebible que no percibamos o podamos percibir. Nuestra existencia está acoplada al mundo a través de las percepciones; de este modo continuamos y consumamos las intenciones extrañas o realizamos nuestras potencias perceptivas.

La experiencia de la cosa o de la realidad, que se vehiculiza en el fenómeno, se produce en la totalidad de los sentidos. Si no fuese de esta manera, tendríamos una suerte de irrealidad y de extrañeza. Según Cézanne, la ubicación del color en la cosa (en un cuadro) se abre a todos los sentidos y no sólo a la vista. El color de la cosa remite a su totalidad, a una cierta sonoridad, a un olor característico. La visión del diablo conlleva la percepción de su olor acre. Cada cosa encierra un simbolismo propio referido a un conjunto de percepciones. Aprehendemos la cosa al percibir su comportamiento, su manera de ser en el mundo, para lo cual seguimos los “signos observables” que configuran la simbología sensible. No se trata de una aprehensión, de la posesión de una idea en la que subsumimos las apariencias de la cosa. El sentido de ésta no se encuentra *detrás* de las apariencias sino *en* ellas. La percepción de la cosa implica el hecho de vivirla, lo que no significa que coincidamos con ella ni que la pensemos en su plenitud.

Nuestro cuerpo, como correlato de las cosas intersensoriales, adopta la *lógica del mundo*. Y en tanto que poder sinérgico, capta el sentido del objeto, pues constituye

*un montaje universal, una típica de todos los desenvolvimientos perceptivos y de todas las correspondencias intersensoriales, más allá del segmento del mundo que efectivamente percibimos*¹⁴².

Esta típica es un movimiento permanente del cuerpo hacia el mundo. Y tan es así que no podemos pensar un sujeto sin mundo. Todas las operaciones lógicas de significación se apoyan, en última instancia, en nuestra experiencia del mundo. Dicha experiencia no se organiza desde “una conciencia sin lugar” que sintetice los perfiles espaciales y temporales a través de los cuales se nos da el mundo. Las perspectivas no se suceden ni se juxtaponen en un sujeto que establezca entre ellas un vínculo de entendimiento. Lo que se produce es una “síntesis de transición”, en la que la perspectiva actual engloba a la anterior.

La única manera de acceder al mundo es por medio de un punto de vista. Y aun sin tener una “fórmula invariable” que nos proporcionaría la clave de todas las perspectivas, sino más bien valiéndonos de una síntesis inacabada, de hecho la cosa se nos presenta. Es por eso que Merleau-Ponty dice que la idea de una síntesis acabada es sólo una presunción. Cada cosa implica un horizonte de perspectivas en un proceso incesante. Pero de ello no se deriva una dispersión que nos impida vivir y pensar. Si la cosa se asienta en una “*síntesis de transición*”, la síntesis opera en el tiempo y “*el tiempo es la medida del ser*”¹⁴³. Hay un doble y permanente juego entre una conciencia que pretende ser ubicua (pretensión ilusoria, equivalente a la ilusión de un significado trascendental) y su condición de estar necesariamente situada. A partir de la estructura de implicación¹⁴⁴ de nuestra percepción (o de nuestra conciencia) estamos abiertos a una pluralidad de perspectivas en un horizonte espacial; y también estamos abiertos a un horizonte temporal, a un presente que retoma un pasado y se tensiona hacia un futuro. Y sobre ambos horizontes se asienta la ubicui-

dad de la conciencia. Pero se asienta, en verdad, sobre un suelo que la niega a cada instante. El horizonte total de lo que percibo es indeterminado y abstracto. En cuanto a la temporalidad, tenemos la posesión de un pasado que no cesa de degradarse en una impersonalidad. Estamos en un contexto de ambigüedad, pues cada vez que afirmamos uno de los dos términos en cuestión (ubicuidad y situacionalidad) es inevitable el desplazamiento hacia el otro. Retomemos la cita que encabeza este texto. Ni la experiencia absoluta configura un sistema cerrado, ni alcanzamos una definitud respecto de la cosa y el mundo. Si fuera así, no tendríamos ya un punto de vista sobre el mundo y lo sobrevolaríamos, lo que equivale a decir que lo perderíamos como tal. La conciencia es, entonces, el lugar de la ambigüedad y del equívoco. Pero no está el mundo por un lado y la conciencia por el otro, sino fundamentalmente un ser-ahí como ser en el mundo. No tenemos del mundo presente una re-presentación, como una especie de duplicado. La presencia del mundo se desliza incesantemente hacia una a-presentación o presencia diferida de la que no podemos salir¹⁴⁵. Tan profunda es la brecha del tiempo en nosotros.

Nos encontramos muy lejos del mundo y del tiempo cartesianos. Ni el mundo es “una suma de cosas” ni el tiempo “una suma de ‘ahoras’ puntuales”¹⁴⁶. Merleau-Ponty insiste en que la temporalidad no es un accidente de nuestra relación con la cosa. Por el contrario, la temporalidad es constitutiva de dicha relación, del mismo modo que es constitutiva la perspectiva. Pero esto no debe inducirnos a pensar que ambos aspectos pueden mostrarse por separado: por un lado la sucesión y por el otro la yuxtaposición; la unión entre ellos es indisoluble. Incluso una experiencia como la cubista, que se basa, en la pintura, en la plasmación simultánea sobre un plano de un objeto visto desde diferentes ángulos, o, en la arquitectura, en la yuxtaposición y entrecruzamiento de cuerpos geométricos, como si la cosa pintada o el volumen construido estuviesen ahí, *a la vez*, dados si no en todos, al menos en diversos escorzos sobre una misma tela o en ese único espacio; decíamos, aun en esta experiencia simultánea de unificación y de conservación de la diversidad (que abarca el rechazo de la perspectiva misma y la primacía de la línea y la forma), existe la perspectiva y el punto de vista en la percepción del

observador, que no puede sino involucrarse con el objeto en un horizonte de implicaciones naturales y culturales¹⁴⁷. En el mundo cartesiano, en cambio, la cosa se despliega sin secretos ante la “inspección del espíritu”. Aprehendemos la cosa en su plenitud a condición de seguir un método riguroso. En este proceso, el tiempo pasa a ser “una suma de instantes perfectos”. En el presente se condensa la temporalidad. El pasado y el futuro se miden en función de un presente perpetuo, que entonces sería equiparable a la muerte.

§ 18. El sujeto. ¿Cuál sujeto?

Cuando Merleau-Ponty señala que el mundo se articula en la subjetividad, ¿en qué medida retrocede hacia una posición tradicional, criticada ya por Heidegger? ¿Se trata nuevamente del sujeto trascendental de la tradición filosófica de la modernidad? ¿Tiene aquí el término “subjetividad” la filiación del término “sustancia”? ¿Es posible, ahora, mediante un análisis etimológico, descubrir una oculta, subyacente acechancia del término *hypokeímenon*, que nos retenga en un olvido originario y nos enmarañe el discurso al punto de estar condenados a decir siempre lo mismo, como si permanentemente cantáramos la misma canción, sólo que con otro tono y otro ritmo? Si vamos a hablar de subjetividad no es en el sentido del sujeto trascendental husserliano, en el que intentamos dar cuenta de una constitución trascendental que posibilitaría la transparencia del mundo. La segunda reducción o reducción trascendental es la que nos dejaría en los umbrales de dicho sujeto. ¿Para qué transitar el camino del mundo de la vida si al fin del mismo nos espera, nuevamente, el sujeto trascendental? Pero también admitimos que hay en el Husserl de *Experiencia y juicio* (1930) una idea de constitución fundada en la *doxa*, en la que el mundo y lo vivido no pierden su opacidad¹⁴⁸. La subjetividad se refiere ahora al sujeto y sus condiciones anónimas de vida. Por eso es pertinente preguntarse: ¿quién es el sujeto de la percepción?, ¿quién es el sujeto del habla? No hay ya un sujeto fundamental, sino un *sujeto situado* en un mundo intersubjetivo que lo excede y rebasa.

Merleau-Ponty sustrae a la subjetividad de la tra-

dición filosófica moderna y la vincula con el encadenamiento de perspectivas mediante las que abrimos el mundo. Pero tal encadenamiento es “temporal e inacabado”, el mundo y las cosas del mundo son continuamente trascendidos. El mundo cultural en el que estamos insertos se organiza en determinadas relaciones con las cosas y los otros. La relación con las cosas es eminentemente intersubjetiva y se construye socialmente. Los objetos culturales nos remiten al otro “*bajo un velo de anonimato*”¹⁴⁹. Hay un modo impersonal mediante el que nos servimos de los útiles. Si esta experiencia es intersubjetiva, ¿cómo se me hace presente el otro? En primer lugar, a través de su cuerpo. El pensamiento objetivo tiene la dificultad para reconocer la existencia del otro. Distingue entre un ser en sí y un ser para sí. El primero se refiere a los objetos espaciales; el segundo, a la conciencia. El otro participa de las dos categorías: se presenta como objeto pero, al mismo tiempo, tenemos que pensarlo como sujeto. El pensamiento objetivo choca aquí con una contradicción; pero ésta se resuelve cuando tomamos contacto con la experiencia vivida del cuerpo y del mundo. No estamos enfrente del mundo, ni mantenemos relaciones formales con el mismo al modo de los objetos en la ciencia física. Tampoco somos una conciencia constituyente que lo atraviesa de lado a lado. Entre nosotros y el mundo hay una mutua implicación: la ubicación de los objetos se nos da a partir de nuestro cuerpo; y la de nuestro cuerpo, a partir de los objetos. Nuestra inherencia al mundo se efectúa a través del cuerpo. Éste no es el cuerpo empobrecido de la fisiología, sino el cuerpo considerado en su comportamiento, el cuerpo de la experiencia humana. Paralelamente, la conciencia es una conciencia perceptiva, sujeto del comportamiento y ser en el mundo. La experiencia del otro no es un “espectáculo privado”, al que cada uno accede en su soledad, de manera separada¹⁵⁰. Así como nuestras perspectivas se van encadenando y se recogen en la cosa, y así como las partes de mi cuerpo están organizadas en un sistema, del mismo modo formamos con el cuerpo del otro un todo, un único fenómeno regido por una existencia anónima. El niño va tomando posesión de los objetos que se le presentan y los usa como *se* usan porque su “*esquema corpóreo garantiza la correspondencia inmediata de lo que ve hacer y de lo que hace*”¹⁵¹. La experiencia del otro no se despliega en nuestro campo trascendental, pues entonces no sería entera-

mente otro. Hay un ámbito de *experiencia anónima* en el que estamos el otro y yo; tal ámbito nos es dado, está ya previamente ahí, constituye un terreno común en el cual estamos situados, una suerte de *doxa originaria* al modo de una extensa retícula por la que discurrimos¹⁵². Nuestra inserción en ella se produce a partir de dos condiciones de existencia: la corporalidad y el lenguaje.

En el proceso de percepción del otro *la lengua* desempeña un papel fundamental¹⁵³. La lengua implica una situación dialógica en la cual se entretienen los discursos. Los sujetos retoman esta operación común que ellos mismos no han creado y que se abre a una reciprocidad de perspectivas sostenidas por un mundo compartido. Es en el diálogo donde reconocemos los pensamientos del otro y donde el otro nos hace pensar. Vivimos en “un mundo único e intersubjetivo”, pero ello sólo constituye un problema para los adultos. Los niños, en cambio, viven en un mundo que creen accesible a todos por igual, sin sospechar nada de las limitaciones introducidas por los puntos de vista. Incluso hasta creen que los sueños están en la habitación o se preguntan por qué las miradas no se rompen al cruzarse. Dice Piaget que este estadio es superado cuando alcanzan el pensamiento racional y están en condiciones de construir una objetividad valiéndose del juicio. Sin embargo, son “los pensamientos bárbaros” de la infancia los únicos que nos garantizan la creencia en un mundo común e intersubjetivo.

Pero si con el planteo de una conciencia trascendental dificultamos el tratamiento de la intersubjetividad, ¿no lo estamos haciendo también ahora? Si ponemos el acento en las condiciones anónimas e impersonales de la subjetividad, ¿no clausuramos “la individualidad de las perspectivas” y, en consecuencia, tanto al ego como al alter ego? Percibimos el dolor o la ira del otro en su comportamiento, en sus gestos y en su rostro. Pero la diferencia es que para el otro se trata de algo vivido y no así para nosotros, por más que participemos de su dolor o de su ira. Nos enfrentamos con un *solipsismo vivido* que pensábamos haber superado¹⁵⁴. Reiteremos que no somos constituyentes ni del mundo natural ni del mundo cultural en el que estamos; nos valemos de “funciones sensoriales” y de “montajes culturales”, ambos anónimos en su base. Pero tales funciones y montajes son de

hecho vividos por nosotros. Nuestras particularidades se sostienen en la generalidad que retomamos permanentemente. En el plano social, el acto de rehuir de la comunidad y afirmar el solipsismo supone precisamente lo que se rechaza. Lo social es “*un campo permanente o dimensión de existencia*”¹⁵⁵ y está organizado en una comunidad de hablantes.

§ 19. El sujeto del habla

El tratamiento del fenómeno de la palabra y del acto expreso de significación le permite a Merleau-Ponty profundizar la superación de la dicotomía clásica de sujeto y objeto¹⁵⁶. Partimos de una afirmación: “*el vocablo tiene un sentido*”, con la cual abandonamos tanto el empirismo como el intelectualismo. Para el *primero*, hay “*imágenes verbales*” al modo de vestigios corporales o psíquicos. En un caso, los estímulos provocan cierta articulación de vocablos; en otro, tales estados de conciencia preceden a la aparición de las imágenes verbales adecuadas. En los dos casos se trata de una explicación dada en tercera persona, que deja afuera del sistema al sujeto que habla y su intencionalidad. Para el *segundo*, el lenguaje no está condicionado ahora por estímulos o por estados de conciencia sino por el pensamiento. La explicación de la afasia, por ejemplo, se refiere a una perturbación del pensamiento. La distinción entre el “*lenguaje automático*” (que se vale del vocablo “*como instrumento de acción*”) y el “*lenguaje intencional*” (que se vale del vocablo “*como medio de denominación desinteresado*”) posibilita comprender por qué el enfermo encuentra la palabra “*no*” cuando tiene que responder al médico, y fracasa cuando tiene que dar la negación como respuesta en un ejercicio desprovisto de interés vital.

Estas dos posturas coinciden en que el vocablo no tiene significación. En el primer caso, depende de una causalidad objetiva, psíquica o fisiológica, y carece de una “*potencia interior*”. En el segundo, el vocablo no es más que la exterioridad de una operación categorial que le da sentido. Estamos ante una dualidad: la del pensamiento y el lenguaje. Dice Merleau-Ponty:

En la primera concepción nos encontramos más acá

*del vocablo como significativo; en la segunda, más allá: en la primera nadie habla; en la segunda sí hay un sujeto, pero no es el sujeto hablante, sino el sujeto pensante*¹⁵⁷.

Y así como fue recuperado el sujeto de la percepción, toca ahora la recuperación del sujeto del habla. Vimos ya que el sujeto no está *enfrente* del mundo sino *en* el mundo, está situado a partir de su corporalidad. No está en una posición de exterioridad, al modo de un espectador, sino involucrado en una situación determinada. Igualmente, la vinculación del vocablo con su sentido no es la de una exterioridad asociativa. Tampoco tiene un interior cerrado en sí mismo y más allá de su exterioridad, que se reduce a ser un mero acompañamiento¹⁵⁸. El interior de la lengua, si es que vamos a hablar en estos términos, está constituido, en cambio, por sistemas de vocabulario y de sintaxis a partir de los que se despliegan los actos de palabra¹⁵⁹. Mediante el habla estructuramos y modulamos la experiencia, estableciendo cierta significación. Esta significación o sentido trasciende el hecho de que el lenguaje supone “*una contracción de la garganta, una emisión de aire sibilante entre la lengua y los dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo*”¹⁶⁰. El sujeto del habla no es un sujeto aislado. Dispone de significaciones ya adquiridas en un horizonte común a todos los hablantes (comunidad lingüística). El mundo es un mundo común, conformado por significaciones disponibles o actos de expresión ya dados. Nuestra reflexión se produce en un mundo lingüístico e intersubjetivo, en “*un mundo ya hablado y hablante*”¹⁶¹.

La palabra es definida en la *Fenomenología de la percepción* como un gesto lingüístico¹⁶². ¿Qué clase de relación tenemos con los gestos? ¿Cómo los comprendemos? Ni por analogía ni por asociación por semejanza. Cuando observamos un gesto no recordamos el sentimiento que experimentamos al efectuar el mismo gesto¹⁶³. Tampoco nos referimos a un estado psíquico detrás del gesto del otro. Por ejemplo, un gesto de ira es el mismo estado de ira y no simplemente su señal. La experiencia del gesto del otro se asemeja a la percepción de la cosa, por cuanto me da la cosa misma con evidencia. La comunicación con la gestualidad del otro no se establece

mediante el *retroceso* a un estado de ánimo del que el gesto sería su expresión. Tampoco se establece *avanzando*, a partir del gesto, hacia un hecho psíquico expresado por aquél. De hecho, en la comprensión no estamos ni más acá ni más allá del gesto, no hay estados *fuera* del gesto sino estructurados *en* el gesto. La configuración del gesto es la configuración misma del estado que significa. Y lo comprendemos porque hay una reciprocidad entre nuestra intencionalidad y la gestualidad ajena. Nuestra conducta corporal asume el gesto y lo confirma como *tal* gesto. No hay aquí nada parecido a una operación intelectual. Disponemos de un mundo en común, de un repertorio de gestos y de significaciones que permanentemente retomamos.

En el gesto lingüístico se da el mismo esquema. No tenemos, por un lado, el pensamiento y, por el otro, el lenguaje. El pensamiento no existe para sí independientemente del discurso. Es por eso que la denominación de un objeto no implica el previo reconocimiento de éste. Antes de la denominación no hay objeto. Además, no es que la palabra se apoye en un concepto bajo el cual queda subsumido el objeto. Somos miembros de una comunidad lingüística precisamente porque no hay nada así como un “pensamiento universal” que precede a los vocablos. El discurso no es la traducción del pensamiento sino su consumación, es el mismo pensamiento y no una representación de éste en el que los objetos son propuestos. Si no fuera de tal modo, entonces “*la experiencia de la comunicación sería una ilusión*”¹⁶⁴. En efecto, si el pensamiento estuviera dissociado del discurso, ¿cómo podríamos acceder a la comprensión del discurso del otro? Tendríamos, por un lado, la conciencia que se expresa valiéndose de la “máquina de lenguaje”; y, por el otro, una conciencia que, al percibir el discurso, accede a los mismos pensamientos. Ello supondría que la conciencia ya posee anticipadamente todos los pensamientos. Pero, de hecho, asumimos el discurso del otro y retomamos, como dijimos, su pensamiento, avanzamos hasta pensamientos que no poseíamos antes, a nuevas significaciones suscitadas por el habla del otro. En verdad, proseguimos el pensamiento del otro a través de sus palabras. Hagamos un doble señalamiento. i) Disponemos de los vocablos mediante su pronunciación, del mismo modo que el artista tiene

que hacer efectivamente su obra a fin de que exista. Necesitamos elaborar un discurso si es que queremos tener un pensamiento elaborado. ii) El vocablo, reiteremos, es el cuerpo mismo del pensamiento; en efecto: “*la palabra no es el ‘signo’ del pensamiento, si se entiende con ello un fenómeno que anunciaría a otro como el humo anuncia el fuego*”¹⁶⁵.

Las palabras tienen, para nuestro filósofo, una *significación existencial* inseparable de su *significación conceptual*. No nos comunicamos con representaciones sino con sujetos hablantes que poseen un cierto sentido de ser. Del mismo modo, no comprendemos conceptualmente los vocablos de una lengua extranjera sino situándonos en “un contexto de acción”, lo que supone la participación en una vida en común. Y un texto filosófico es comprendido en la medida en que aprehendemos el “estilo” del mismo, su manera concreta de existir¹⁶⁶. No es un proceso de aprehensión intelectual por el que vamos del signo a la significación.

Merleau-Ponty retoma al último Husserl, quien indica, respecto del lenguaje, la necesidad de trabajar sobre “*nuestra inherencia a un sistema de palabra, del que nos servimos con plena eficacia precisamente porque nos es presente tan inmediatamente como nuestro cuerpo*”¹⁶⁷. Si ahora el acento recae sobre tal “inherencia”, el sujeto ya no es el que tiene la clave del mundo ni tampoco la síntesis de todos los posibles, como si pudiera dar vuelta los objetos de un lado y del otro. De ahí la importancia de ubicarnos en la posición de un *sujeto que habla*, así como antes lo hicimos respecto del *sujeto que percibe*. El sujeto que habla es un sujeto situado en un mundo, al que asume precisamente a través de la lengua. Y aunque podamos hablar varias lenguas, de hecho *sólo vivimos en una*. Por eso la traducción de una lengua a otra nunca es completa; el “sentido pleno”, vivido, de una lengua se pierde en la traducción. Podríamos decir, con Derrida, que toda traducción es una *transformación*¹⁶⁸. Su factibilidad está dada por la distinción entre significado y significante, pero no debe inferirse de ello que el significado simplemente pasa de una lengua a otra para depositarse sobre un nuevo vehículo significante. También podríamos hablar, por nuestra cuenta, de una *adaptación*. En toda traducción nos avenimos a circunstan-

cias y condiciones diferentes de algún modo a las de la lengua original, hay un desplazamiento hacia otra inherencia cultural y hacia otra tradición lingüística. Ello es más evidente cuanto más cerca estamos de las situaciones vividas. Reiteremos: no hay significantes que sean la expresión o notación de un significado separado de aquél, sólo contamos con palabras con las que nos comunicamos “*en medio de increíbles azares lingüísticos*”¹⁶⁹.

§ 20. Sedimentación y espontaneidad

Tenemos la evidencia antepredicativa de que el mundo es *uno*¹⁷⁰. A este mundo accedemos a través de nuestros sentidos (corporalidad) y el mismo posee ya una red de significaciones que habitualmente no explicitamos. En cada acto nuestro hay un saber implícito y virtual del mundo. El ser-en-el-mundo es propio del “sujeto efectivo”, a diferencia del “sujeto kantiano”, que pro-pone un mundo. El saber implícito es lo que nos permite desenvolvernos en la praxis concreta, por ejemplo, al desplazarnos de un cuarto a otro de nuestra casa, sin tener que explicitar cada vez su disposición. Igualmente, en la charla con un amigo subyacen múltiples referencias personales que no es necesario evocar cada vez y que constituyen una suerte de horizonte adquirido y segundo, sobrepuesto al horizonte o mundo primordial en el que nos encontramos.

En la estructura del mundo reconocemos dos instancias inseparables: i) la *sedimentación* de horizontes vividos y ii) la *espontaneidad* del sujeto que vive. La primera no es una suerte de reservorio o depósito “inerte” sino presente o vivido en nuestra praxis. El entorno sedimentado va siendo ejecutado en nuestros actos intencionales. De ahí que sea imprescindible la espontaneidad para que “el fondo adquirido” sea asumido y retomado. Entre ambas instancias se da un *condicionamiento existencial* en el cual la actitud originaria es el “yo puedo” antes que el “yo pienso”¹⁷¹. El “yo puedo” es inseparable de nuestra corporalidad, así como el vocablo y el pensamiento se envuelven recíprocamente.

Uno de los mayores condicionamientos de la praxis es nuestra corporalidad. Así como estamos “*condenados al sentido*”¹⁷², igualmente lo estamos

respecto de nuestro cuerpo. Y es precisamente en la acción donde nuestro cuerpo se desenvuelve. Cuando Merleau-Ponty aborda la cuestión de la espacialidad, nos dice que sin cuerpo no habría espacio para nosotros¹⁷³. Entre el espacio exterior y nuestro espacio corpóreo hay un “sistema práctico”. El espacio se organiza a partir de nuestra motricidad, esto es, en la acción. Distingamos entre el *movimiento abstracto* y el *movimiento concreto* de nuestro cuerpo¹⁷⁴. Si bien nuestro cuerpo está “*implicado en un medio contextual concreto*”¹⁷⁵ y en relación con tareas determinadas (por ejemplo, los movimientos habituales), estamos dispuestos a efectuar movimientos virtuales en un marco de “situaciones verbales y ficticias”. Podemos distinguir en un experimento un estímulo aplicado a nuestro cuerpo de uno aplicado a nuestra cabeza porque poseemos “puntos de apoyo” o de “asidero” sobre nuestro cuerpo. Si se nos ordena, por ejemplo, mover el brazo, simplemente lo movemos, encontramos en la consigna una “significación motriz” y la ejecutamos, vamos de lo posible a lo actual sin inconvenientes, no requerimos de un contacto efectivo para establecer un campo de actualidades para nuestros movimientos. Cuando se nos solicita que efectuemos un saludo militar, no nos entregamos al acto por entero, practicamos los movimientos más destacados, nos deslizamos conscientemente en la irrealidad de un acto, de la misma manera que un comediante incursiona en una situación imaginaria a sabiendas de que se trata de una actuación. Esta posibilidad de situarse en lo virtual se asienta en la distinción entre el movimiento abstracto y el movimiento concreto.

Para nosotros, el movimiento y la conciencia que tenemos del mismo son momentos inseparables de una “totalidad única”. El movimiento se realiza siempre sobre un fondo inmanente. En el concreto, el fondo es el mundo; en el abstracto, es producto de una construcción. El primero es centrípeto y se desarrolla en lo actual. El segundo, en cambio, es centrífugo y se efectúa en lo posible, traza un espacio virtual y humano, organiza el mundo de acuerdo con un conjunto de significaciones aportadas por el sujeto, convirtiéndolo en un *campo de juego*. En este campo mantenemos habitualmente una “distancia vivida” entre las cosas y nosotros. Esta distancia es la de las cosas que cuentan para nosotros y su amplitud es la de nuestra propia vida y de nuestra li-

bertad¹⁷⁶. El margen de juego entre las cosas y nosotros es lo que posibilita que algunas cosas queden al margen de nuestro interés y otras nos sigan “asediando”. Un esquizofrénico que observa un paisaje, si bien proyecta un segundo espacio en un procedimiento que es el mismo en todos los casos “*se disocia de un mundo objetivo tal como es ofrecido por la percepción y se retira, por así decir, en sí mismo*”¹⁷⁷, en una suerte de “mundo privado” separado del mundo común. La “productividad humana” se asienta precisamente en este mundo común sobre el que se abren diversas posibilidades y líneas de acción; esto es, el mundo no existe únicamente como un mundo fijo y estático.

La distinción entre el movimiento concreto y el abstracto es superponible a la que existe entre el “tomar” (“Greifen”) y el “mostrar” o “indicar” (“Zeigen”) ¹⁷⁸. El “Zeigen” se apoya en una “función simbólica” o de “proyección” que da sentido y agrupa diversas experiencias en una unidad inteligible. Y tal función es asimilable a la conciencia, la que se irrealiza en el objeto y es por entero referencia a algo, se caracteriza por el acto de significar. Pero no hay que confundir esta distinción con la de lo fisiológico y lo psíquico, que nos reinstalaría en la dicotomía clásica de cuerpo y conciencia. Ni los movimientos concretos se explican a partir de los reflejos concebidos clásicamente; ni los movimientos abstractos, desde una perspectiva psicológica. Si explicamos el “Greifen” como una conexión entre una zona determinada de la piel y los músculos que posibilitan el movimiento de la mano (por ejemplo, cuando nos pica un mosquito), podríamos explicar del mismo modo el “Zeigen” cuando la presión de la piel es ejercida por el médico con una regla. La única manera de distinguir el “Zeigen” del “Greifen” es considerarlos “*como dos maneras de referirse al objeto y dos tipos de ser-del-mundo*”¹⁷⁹. No se da, por un lado, el cuerpo (como objeto) y, por el otro, la conciencia (como sujeto). Si se hace del cuerpo un objeto o si nos referimos al mismo en tercera persona, ya no es posible mantener un movimiento concreto y uno abstracto. En la explicación fisiológica es imposible mantenerse sólo en el movimiento concreto, sin que el segundo no sea abarcado por la misma explicación. Y en cuanto a la conciencia, si asimilamos el movimiento abstracto a

una actitud categorial, también lo hacemos con el movimiento concreto. Si tenemos conciencia tanto del punto de partida como del punto de llegada de un movimiento, entonces siempre sabemos dónde está nuestro cuerpo¹⁸⁰.

Al aferrarnos a un cuerpo concebido como un puro en sí y una conciencia como puro para sí, quedamos impedidos de pasar del uno al otro, terminamos convirtiendo la explicación fisiológica en “fisiología mecanicista” y la explicación por la conciencia en “psicología intelectual”. El cuerpo se reduce a ser un mero mecanismo; y la conciencia, a los objetos que ella misma pone en escena. De manera que si nos situamos en el mecanicismo es inviable acceder desde allí a una conciencia; e inversamente, desde el para-sí de esta última quedamos desvinculados del en-sí de la experiencia fisiológica. En ambos casos, la distinción entre movimiento concreto y abstracto queda borrada. Tenemos que admitir, por el contrario, “*varias maneras para el cuerpo de ser cuerpo, [y] varias maneras de ser conciencia para la conciencia*”¹⁸¹.

§ 21. Praxis y facticidad

La mencionada distinción no es la que corresponde a la dicotomía cuerpo y conciencia, sino que se asienta en un término intermedio entre el en sí y el para sí: en la *existencia*¹⁸², en “*la dimensión del comportamiento*”¹⁸³, en la *praxis*. La existencia es el medio contextual donde es posible la dialéctica de la forma y del contenido, y donde la razón no puede afirmarse *antes del hecho ni sin el hecho*. Merleau-Ponty introduce un profundo corte respecto de la filosofía criticista, a la que acusa de incurrir en el intelectualismo. Éste se caracteriza por sobreponer al pensamiento empírico un sujeto trascendental que efectúa las síntesis y se sitúa en un plano intemporal. Pero ello no da garantías en relación con el pensamiento actual. Es necesario recurrir, como vimos, a un *sujeto efectivo* que tiene un mundo. La consideración del análisis clásico de la percepción nos permitió aclarar este punto¹⁸⁴. Distinguimos, por un lado, los datos sensibles y, por el otro, la significación aportada por el entendimiento. Sin embargo, la percepción de un color tiene ya una cierta significa-

ción. Sensibilidad y significación poseen un condicionamiento existencial, están profundamente entrelazados.

No es el caso de un enfermo, Schneider, al que Merleau-Ponty se refiere en distintos pasajes de la *Fenomenología de la percepción*¹⁸⁵. Schneider presenta un cuadro al que la psiquiatría tradicional llamaría “ceguera psíquica”. Puesto frente a una estilográfica, sin que pueda ver el broche de la misma, menciona primero los colores y luego describe la forma (“es algo alargada”, “tiene la forma de un bastón”). Destaca sus características sensibles, pero recién cuando se le muestra el broche arriesga que se trata de un lápiz o un cortaplumas, para finalmente reconocer, después de tocar el bolsillo de su abrigo, que sirve para anotar algo. El progreso de un extremo a otro de la secuencia se produce mediante la intervención del lenguaje, pero la significación es establecida del mismo modo que un científico fija una hipótesis a partir de un hecho. El enfermo va recordando los datos sensibles hasta llegar, por fin, a una formulación. Es su campo perceptivo el que pierde la plasticidad que posee en nosotros. En efecto, reconocemos de inmediato las “ondas significativas” de los datos sensibles.

El mundo es su *fisonomía*. Pero ello no es así en Schneider. Y la percepción también es fisonómica, esto es, “*dispone alrededor del sujeto un mundo que le habla de sí mismo y el sujeto instala en el mundo sus propios pensamientos*”¹⁸⁶. Nos rodea un “contexto existencial” en el cual se produce el doble juego de la sedimentación y la espontaneidad. El vínculo con tal contexto está cortado en el paciente por el lado de la espontaneidad o el movimiento abstracto. Cuando escucha, por ejemplo, una historieta, anota los hechos uno por uno, sin captar el estilo del mismo. Es necesario hacer pausas en el relato para resumirle lo esencial de lo hasta allí narrado. Y cuando a él le toca repetir la narración, no sigue el relato escuchado. Sólo entiende la historia en tanto la va reconstituyendo. Para Schneider no hay nada como “una esencia” desde la que organice la narración, lo que sí advertimos en nuestros relatos. La base de la comprensión de un relato reside en el poder que tenemos de *vivirlo*. Reanudamos el relato del mismo modo que el pensamiento de otra persona.

El paciente, en cambio, hace una “interpretación metódica” de las palabras del otro *sin que pueda vivir su sentido*. El hecho de reanudar un relato está soportado en la capacidad que disponemos para “representar un papel”. Schneider tiene distendida esta capacidad, está únicamente anclado en lo actual. Regularmente operamos en nuestra vida proyectando un medio contextual en el que queda plasmada la “situación física”, “ideológica”, “moral”, etc. Tal posibilidad constituye un “arco intencional” y configura la unidad de nuestra praxis (“*la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad*”¹⁸⁷).

El arco intencional juega un papel primordial en la corporalidad. La noción de “esquema corpóreo” nos permite acceder a un sistema de equivalencias en el que diferentes tareas motrices pueden ser realizadas. La adquisición de un hábito, por ejemplo el baile, no está precedido de una síntesis intelectual sino de una efectuación en la que el cuerpo “atrapa” la significación motriz característica. Ello es evidente en el uso que el ciego hace de su bastón¹⁸⁸. El bastón es integrado al esquema corporal, su extremo pasa a ser una zona sensible. El ciego conoce la posición de su bastón por la ubicación de los objetos. No hay una relación entre la longitud del bastón y la distancia objetiva a la que están las cosas. Tampoco hay una posición objetiva a ser determinada sino distancias variables inscriptas en torno nuestro. La importancia del cuerpo reside en que constituye el origen de todos nuestros movimientos de expresión. O en términos de Merleau-Ponty: “*el cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo*”¹⁸⁹; y si nuestra motricidad es nuestra intencionalidad original, entonces nuestra conciencia, ya lo mencionamos¹⁹⁰, no es un “yo pienso” sino un “yo puedo”. De ahí que nuestra existencia sea primordialmente praxis.

Estamos en un mundo vivido antes que en un mundo pensado¹⁹¹. Y la mundanidad del mismo es su facticidad, su estructura de implicaciones, el hecho de que tenemos una sucesión de escorzos que ensamblamos hasta llegar al “*núcleo de significación existencial*”¹⁹². El mundo se nos presenta como una unidad vivida ya hecha, anterior a los planteos del conocimiento y de la identificación expresa. No hay

un pensador absoluto que se da a sí mismo el mundo, *sino un mundo ya dado*, una unidad anterior a la unidad del objeto, tal como Kant destacó en la *Crítica del juicio*. Esta unidad antepredicativa del mundo es lograda por una “intencionalidad operante”, que se distingue en Husserl de la intencionalidad en acto propia “*de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición*”¹⁹³. La intencionalidad operante no es la de un sujeto aislado en su contacto con el mundo sino la que surge de la intersubjetividad, de la interacción de múltiples experiencias a partir de la que es posible la racionalidad. El mundo que aparece en tal intencionalidad no es otro que el “mundo fenoménico”.

§ 22. Recapitulación

Con Merleau-Ponty damos cuenta del ser-en-situación o estar-involucrados, de una situacionalidad definida por la corporalidad. Es imposible pensar una existencia desapegada y meramente *expresada* por el cuerpo y el lenguaje. Ambos configuran las condiciones bajo las cuales estructuramos la experiencia. Arribamos, por este lado, a la necesidad de pensar un *sujeto finito* vinculado con un *ser opaco* en una relación de experiencia.

Así como el corazón está integrado al organismo, nuestro cuerpo forma con el mundo un sistema. Esta condición nos obliga a deshacernos del doble dogmatismo de la existencia en-sí del objeto y del pensamiento del objeto absoluto (siquiera *al modo de una idea kantiana*). Ni sobrevolamos el objeto ni lo construimos desde su interior. Arrojos a la existencia, nos integramos al mundo perceptivamente, sin que ello implique una relación de exterioridad. No se da, por un lado, el sujeto y, por el otro, el mundo. Hablamos, antes bien, de una *conexión vivida* con el mundo, en la que la percepción constituye una suerte de trama anónima e impersonal de la que no podemos desprendernos, una experiencia irrefleja a la manera de *un pasado que jamás ha sido presente*.

Si nos preguntamos por el sujeto de la percepción, contestamos: el *cuerpo fenomenal*, que parte del saber latente que tiene de sí mismo. Abandonamos definitivamente la *hipótesis de constancia*. No hay una

correspondencia puntual entre estímulo y percepción ni una conexión constante. La concepción clásica de la percepción aborda el objeto a partir de cualidades determinadas, eliminando el equívoco y construyendo un ideal de conocimiento. Esta concepción, desde luego, no da cuenta del fenómeno de la percepción tal como es vivido. Necesitamos postular un *contexto perceptivo* en el que se asocien tanto el sistema sensorial con el sistema motor como los estímulos parciales entre sí. El contexto “modela” la percepción y lo percibido, siendo lo propio de estos la “ambigüedad” y lo “movido”. *Nivelamos la experiencia* cuando explicamos la percepción en términos de receptores y centros nerviosos. Por un lado, incurrimos en el determinismo del en-sí; por el otro, en la imparcialidad del espectador propia del para-sí. El equivalente simétrico del exterior sin interior del cuerpo es el interior sin exterior de la subjetividad.

La noción de *campo fenomenal* abre el ámbito de la experiencia de los fenómenos, de un mundo vivido al que explicitamos en sus horizontes perceptivos ligados a una corporalidad y lingüisticidad irrebasables, en el marco de la estructura “yo-el otro-el mundo”. Y la noción de *campo trascendental* nos sitúa en la visión parcial que tenemos del mundo y de los otros. Por este camino, la filosofía se hace cargo de *la facticidad y la alteridad*.

Si bien cada sentido tiene su mundo, éste es una realidad intersensorial. Como existe fundamentalmente comunicación entre los sentidos, la regla es la *percepción sinestésica*; esto es, la percepción se funda en la reunión de nuestras experiencias sensoriales, es la resultante de un sistema sinérgico constituido por el cuerpo (como suma de funciones referidas al ser-en-el-mundo).

Hablemos, pues, del *fin de la ubicuidad*. La síntesis perceptiva es temporal; es, a la vez, prospectiva (el objeto aparece al final de la percepción) y retrospectiva (el objeto está ahí como motivo o estímulo). Pero la pretensión de objetividad siempre es decepcionada, por lo que no tenemos un objeto absoluto. Y por el lado del espacio, afirmemos que se trata de un *espacio vivido*. La percepción del espacio exige un *campo perceptivo* que la motive.

Merleau-Ponty hace tres consideraciones respecto del espacio, en el plano de una cuestión segunda (como la percepción *expresa* del espacio y su vinculación con los objetos). i) Las experiencias de Wertheimer y Stratton nos llevan a definir nuestro cuerpo como un “sistema sinérgico” cuyo eje de simetría establece la vertical. Nuestra orientación está dada por un *cuerpo virtual* (como sistema de acciones posibles), que tiene el poder de habitar el espectáculo. Es así que hablamos de un *antiguo y prehistórico pacto* que está en la base de nuestra historia personal y que opera como otro sujeto debajo de nosotros, nuestro cuerpo. ii) Si definimos la profundidad como una “*anchura considerada de perfil*”, volvemos al sujeto ubicuo del que pretendemos escapar. La percepción de la profundidad nos sirve para mostrar que la percepción en general es el resultado de una “inspección de los sentidos”. Es el caso de la percepción de una figura ambigua, percepción que siempre está anclada en una solicitud o motivación. Nuestros actos de percepción son actos de un sujeto comprometido, y la profundidad no es una relación entre cosas o planos sino una relación de nosotros con las cosas. iii) Lo mismo podemos decir del movimiento. No es un atributo accidental de un móvil ni un cambio de relaciones entre éste y el entorno. Tenemos que acercarnos al *estrato fenomenal*, que es una amplia zona de sentido no-tematizado en la cual se apoya el sentido temático como una zona más restringida. Desde aquí admitimos que el mundo se caracteriza por los fenómenos de transición. Lo que se mueve se caracteriza por su “manera particular de pasar”.

La idea de una síntesis acabada es sólo una presunción, pues cada perspectiva implica un *horizonte de perspectivas* en un proceso incesante. La síntesis es siempre de transición. La conciencia pretende ser ubicua pero, al mismo tiempo, tiene la característica de estar situada. Su ubicuidad se asienta en un suelo que la niega a cada instante. He ahí la ambigüedad constitutiva de nuestra existencia.

Llegamos, por fin, a la noción de un sujeto situado en un mundo intersubjetivo que permanentemente lo excede. Los objetos culturales nos remiten al otro, aunque “bajo un velo de anonimato”. El otro y yo nos encontramos en un ámbito de *experiencia anónima*,

a la manera de una *doxa originaria* en la que discutimos.

En línea con todo lo expuesto, Merleau-Ponty sostiene que el vocablo no mantiene con el sentido una vinculación de exterioridad asociativa. Mediante el habla estructuramos y modulamos la experiencia. Pero el *sujeto del habla* no es un sujeto aislado. El mundo es un mundo común, conformado por significaciones disponibles o actos de expresión ya dados. La palabra es un gesto lingüístico: el pensamiento no existe independientemente del discurso. Antes de la denominación no hay objeto. El hecho de que seamos miembros de una comunidad lingüística implica que no hay un “pensamiento universal” que precede a los vocablos, al habla. El discurso es la consumación misma del pensamiento.

Señalamos dos instancias inseparables en la estructura del mundo: la *sedimentación* de los horizontes vividos y la *espontaneidad* del sujeto inserto en los mismos. Para que el fondo adquirido pueda ser asumido y retomado es necesaria la espontaneidad. En todo caso, tenemos que preguntarnos por los dispositivos de control que operan en el interior mismo de la sedimentación de los horizontes vividos y que conspiran contra la espontaneidad, fosilizándola.

Y el mundo, concebido como contexto existencial, es el ámbito donde se despliega la doble articulación de espontaneidad y sedimentación. De esta articulación resulta un *mundo vivido* antes que un mundo pensado, *un mundo ya dado que no deja de reclamarnos*.

NOTAS

1. Cfr. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo* (hay dos traducciones en español: i) la muy difundida de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 (6ª reimpresión, 1993); y ii) la de Jorge E. Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997 (1ª edición); en cada cita o referencia indicamos la página de la respectiva traducción, precedida de la inicial entre paréntesis del apellido del traductor; posteriormente indicamos entre corchetes la paginación de la obra original en alemán, 1927, publicada en Max Niemeyer Verlag), § 39, (G) pág. 200, (R. C.) pág. 203, [181].
2. La expresión alemana *In-der-Welt-sein* es traducida por Gaos como “ser en el mundo”. Esta traducción ya ha sido largamente incorporada al vocabulario filosófico español. Rivera C., sin embargo, la vierte como “estar-en-el-mundo”. Leamos sus razones: “(...) el verbo estar expresa en castellano mucho mejor que el verbo ser el acto mismo de ser: en este sentido estar es la forma fuerte de ser. Todas las estructuras que Heidegger señala en su analítica del Dasein son estructuras del ser del Dasein, de la existencia, y nunca estructuras, por decirlo así, quiditativas (de una esencia). Si traducimos “ser-en-el-mundo”, subrayamos más el aspecto esencial de la estructura; en cambio, si traducimos “estar-en-el-mundo”, subrayamos mejor el aspecto existencial de la estructura. Obviamente, y esto queda claro en el contexto, estar-en-el-mundo no significa estar colocado dentro del espacio universal, sino, más bien, estar-siendo-en-el-mundo, es decir, habitar en el mundo” (trad. cit., pág. 464.) Por nuestra parte, tendemos a utilizar esta última expresión, acentuando precisamente el aspecto existencial de la estructura en cuestión.
3. Cfr., *op. cit.*, § 28, (G) pág. 149, (R. C.) pág. 157, [132 y sig.].
4. *Op. cit.*, § 5, (G) pág. 27, (R. C.) pág. 41, [17].
5. *Op. cit.*, § 6, (G) pág. 30, (R. C.) pág. 44, [20].
6. *Op. cit.*, § 6, (G) pág. 33, (R. C.) pág. 46, [22].
7. Cfr. *op. cit.*, § 18.
8. Cfr. *op. cit.*, § 7, (G) págs. 39 y sigs., (R. C.) págs. 51 y sigs., [28 y sigs.].
9. *Op. cit.*, § 7, (G) pág. 46, (R. C.) pág. 179, [155].
10. Cfr. *op. cit.*, § 33, (G) pág. 174, (R. C.) pág. 179, [155].
11. DREYFUS, H. L., *Ser-en-el-mundo*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996; pág. 181.
12. *Ibidem*.
13. *Op. cit.*, págs. 183 y sigs.
14. *Op. cit.*, pág. 181.
15. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, § 28, (R. C.) pág. 157, (G) pág. 150, [133].
16. Cfr. *op. cit.*, § 12, (G) pág. 66, (R. C.) pág. 80, [54].
17. *Ibidem*.
18. Cfr. VASCONI, R., *Problemas de la filosofía actual*, págs. 14 y sigs.
19. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, § 12, (R. C.) pág. 83, (G) pág. 36, [56].
20. Hay tres términos que utiliza Heidegger y que tienen la misma raíz: “Sorge”, “Besorgen” y “Fürsorge”. Gaos traduce “Sorge” por “cura”, “Besorgen” por “curarse de” y “Fürsorge” por “procurar por”, manteniendo así la misma raíz, pero introduciendo expresiones poco frecuentes en castellano. Rivera C., respectivamente, elige “cuidado”, ocupación” y “solicitud”. Carpio, A. P., traduce “Sorge” por “pre-ocupación” (cfr. *El sentido de la historia de la filosofía*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997; pág. 234.
21. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 87, (G) pág. 74, [61].

22. Para esta cuestión, consultar VASCONI, R., *Problemas...*, págs. 19 y sigs.
23. Cfr. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª edición, 1993; pág. 66.
24. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, (R. C.) pág. 158, (G) pág. 151, [134].
25. CARPIO, A. P., *El sentido de la historia de la filosofía*, pág. 234.
26. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, (R. C.) pág. 159, (G) pág. 152, [135].
27. Cfr. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, pág. 65.
28. Cfr. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, (R. C.) págs. 160 y sig., (G) págs. 153 y sigs., [136 y sig.].
29. Cfr. *op. cit.*, (R. C.) pág. 162, (G) pág. 155, [137]; paréntesis nuestros.
30. Cfr. DREYFUS, H. L., *Ser-en-el-mundo*, pág. 190.
31. Cfr. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, (R. C.) págs. 166 y sigs., (G) págs. 160 y sigs., [142 y sigs.].
32. *Op. cit.*, (G) pág. 164, (R. C.) pág. 170, [146].
33. *Ibidem*.
34. Disentimos, por tanto, de la lectura de VATTIMO, G., en *Introducción a Heidegger*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993, pág. 37. Para Vattimo la comprensión se funda en la disposicionalidad, siendo ésta más originaria. Sin embargo, en *Ser y tiempo* se insiste en su co-originariedad. La distinción entre *disposicionalidad*, *comprensión* y *habla* no establece la primacía de ninguno de estos existenciarios, sino su mutua dependencia y correlación. No hay meramente un *estado de yecto* sin la *proyección del comprender*, ni sería posible esta última sin el *habla*. La estructura de la aperturidad está conformada por el entrecruzamiento de los tres aspectos señalados. Se trata de una compleja estructura tripartita.
35. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, (G) pág. 169 y sig., (R. C.) pág. 175, [151].
36. Cfr. *op. cit.*, § 34 (G) pág. 179, (R. C.) pág. 184, [160-161]. VASCONI, R., *Problemas...*, pág. 23 y sig., traduce “Rede” por “discursividad” o “lenguaje”.
37. *Op. cit.*, (G) pág. 180, (R. C.) pág. 184, [161].
38. *Op. cit.*, (G) pág. 181, (R. C.) pág. 185, [162].
39. Cfr. *op. cit.*, § 14, (G) pág. 78, (R. C.) pág. 93, [65].
40. *Op. cit.*, § 9, (G) pág. 55, (R. C.) pág. 69, [44].
41. Rivera C. traduce la palabra “Umgang” por “trato”, que es un habérselas con lo entes intramundanos; Gaos la traduce por “andar” (andar por el mundo con los entes intramundanos).
42. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 95, (G) pág. 81, [68].
43. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 97, (G) pág. 83, [69].
44. *Op. cit.*, § 16, (R. C.) pág. 100, (G) pág. 86, [72].
45. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 102, (G) pág. 89, [75].
46. *Op. cit.*, (G) pág. 90, (R. C.) pág. 103, [76].
47. Rivera C. hace una extensa aclaración de este término, al que Gaos traduce por “conformidad”. En la misma línea, Gaos traduce la expresión “bewanden lassen mit” por “conformarse con”. Según R. C., con esta traducción se perdería el sentido ontológico de los términos alemanes, referido a los entes intramundanos. En especial, con la palabra con-formidad se mantiene el término “forma” (*morphé*), que procede de la ontología tradicional y resulta totalmente inadecuado. En la palabra “Bewandtnis” encontramos la raíz

“wenden”, “sich wenden”, que significa doblarse, girar, volverse hacia. “Bewandtnis” es, pues, el giro que las cosas toman respecto de nosotros, equiparables a los giros del idioma en su uso concreto. Se la podría traducir también por “situación”, en la medida en que mienta la situación de un ente en relación con nosotros y los demás entes. En la traducción francesa (François Vezin) se la traduce por “conjointure”, “coyuntura”; y en la misma dirección lo hace la portuguesa (Marcia de Sá Cavalcanti). Rivera C. la traduce por “condición respectiva”, donde “condición” señala que se trata de un modo de ser, y “respectiva” indica que tal modo de ser es un estar vuelto a las cosas. Destaquemos finalmente que la palabra “Bewandtnis” se aplica sólo al quehacer humano y no al ámbito de las cosas. Se refiere entonces a la manera circunstancial en la que se vinculan las cosas y el hombre (considerado en su relación pragmática con las mismas). Cfr. *Notas del traductor*; en *Ser y tiempo*, traducción de Rivera C., págs. 468 y sig.

48. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 110, (G) pág. 98, [84].
49. *Op. cit.*, (G) pág. 99, (R. C.) pág. 111, [84].
50. *Op. cit.*, (G) pág. 133, (R. C.) pág. 143, [117].
51. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 146, (G) pág. 137, [121].
52. Cfr. *op. cit.*, (R. C.) pág. 147, (G) pág. 139, [122].
53. Cfr. *op. cit.*, (R. C.) pág. 146, (G) pág. 137, [121].
54. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 148, (G) pág. 140, [123].
55. *Ibidem*.
56. Cfr. *Heidegger: obra y cosmovisión. Prólogo a un libro de V. Farías*; en: *Textos y contextos*; Editorial Ariel, Barcelona, 1996; pág. 83.
57. Cfr. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, § 40.
58. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 209, (G) pág. 207, [187].
59. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 210, (G) pág. 208, [188].
60. *Ibidem*.
61. Cfr. *op. cit.*, traducción de Rivera C., *Notas del traductor*, pág. 483.
62. *Op. cit.*, (G) pág. 211, (R. C.) pág. 212, [191]. Rivera C. traduce el pasaje: “weil sie vereinzelt”, por “porque ella [la angustia] aísla”. Si bien es la traducción correcta (“vereinzelt” corresponde a “aislar”), mantenemos la traducción de Gaos, pues “singularizar” marca más claramente que el Dasein se particulariza o individualiza frente al mundo y los otros; el Dasein no queda aislado en el sentido de separado del mundo ni fuera del mismo. Cfr., también, (G) pág. 208, (R. C.) 210, [188].
63. DREYFUS, H. L., *Ser-en-el-mundo*, pág. 197.
64. Cfr. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, § 41.
65. *Op. cit.*, (R. C.) pág. 214, (G) pág. 213, [192].
66. *Ibidem*. En la traducción de Gaos: “(...) pre-ser-se ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo).”
67. HABERMAS, J., *Heidegger: obra y cosmovisión*, pág. 83.
68. Cfr. *op. cit.*, pág. 87.
69. *Op. cit.*, pág. 77.
70. Cfr. HEIDEGGER M., *La pregunta por la cosa*, Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, págs. 54 y sigs.; y *La época de la imagen del mundo*, en: *Caminos de bosque (Holzwege)*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, págs. 75-109.
71. HABERMAS, J., *op. cit.*, pág. 82.

72. Habermas da como ejemplos la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, la fenomenología de Merleau-Ponty, los análisis de Foucault referidos a las formas del saber, las críticas de Rorty respecto de la idea de “representación” y los escritos de Hubert L. Dreyfus sobre la praxis y el mundo de la vida. Cfr. *op. cit.*, pág. 102.
73. Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, § 9, (G) pág. 54, (R. C.), pág. 68, [42]. Heidegger afirma: “El ser *que le va* a este ente en su ser es, en cada caso, mío”. El Dasein no es un ente “ante los ojos”, que meramente está-ahí. A semejantes entes su ser no les es ni indiferente ni lo contrario. No sucede lo mismo con el Dasein.
74. MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pág. 235.
75. Cfr. *op. cit.*, pág. 183.
76. Cfr. *op. cit.*, pág. 213. La expresión: “una cierta estructuración de la experiencia” se encuentra en la pág. 210. Merleau-Ponty dice también: “una cierta modulación de la existencia”. Cuando realizo un “gesto fonético” los objetos que me rodean adquieren, tanto para mí como para los otros, una cierta significación. Lo mismo puede decirse del comportamiento de mi cuerpo. Pero aclaremos esto. No es que el “gesto fonético” recaiga sobre un objeto ya dado, como si fuera una presencia muda que espera ser designada para recién adquirir significación. En rigor, retomamos una cierta significación (propia de un determinado entramado cultural) sobre la que re-significamos. En esta modulación intervienen como condiciones irrebasables nuestra corporalidad y el lenguaje.
77. Cfr. *op. cit.*, pág. 233 y sig.
78. *Op. cit.*, pág. 236.
79. Cfr. *op. cit.*, pág. 214 y sig.
80. *Op. cit.*, pág. 215.
81. Cfr. *op. cit.*, pág. 219.
82. *Op. cit.*, pág. 220.
83. *Op. cit.*, pág. 253.
84. Otra manera de decir lo mismo es a través de la expresión *Yo actúo* o *Yo hago*, lo cual nos remite a la dimensión pragmática de la existencia. Un intento muy fecundo de la fenomenología es el de explicitar las condiciones de tal dimensión.
85. MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, pág. 257.
86. Por ejemplo, léase: “*Todo el saber se instala en los horizontes abiertos por la percepción*”. *Op. cit.*, pág. 223.
87. *Op. cit.*, pág. 221.
88. Cfr. *op. cit.*, pág. 247 y sig.
89. *Op. cit.*, pág. 223.
90. Cfr. *op. cit.*, págs. 25 y sigs.
91. *Op. cit.*, pág. 26.
92. *Op. cit.*, pág. 27.
93. *Op. cit.*, pág. 33.
94. Cfr. *op. cit.*, pág. 73.
95. *Op. cit.*, pág. 76.
96. Hablamos de interioridad en el sentido del sujeto de la percepción (o del sujeto existente), que no puede ser reducido a procesos mecánicos y demanda otra inteligibilidad.

Juan Carlos Celle

97. *Op. cit.*, pág. 78.

98. *Ibidem.*

99. *Op. cit.*, pág. 82.

100. Merleau-Ponty dice: “*No hay, pues, vida privada de la conciencia*”. *Op. cit.*, pág. 49.

101. *Op. cit.*, pág. 78.

102. DERRIDA, J., *Semiología y gramatología. Entrevista con Julia Kristeva*. En: *Posiciones*; Pre-textos, Valencia, 1977; pág. 28.

103. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, pág. 27.

104. *Op. cit.*, pág. 82.

105. VASCONI, R., *Perspectivas. Una introducción a la Antropología Filosófica*; UNR Editora, Rosario, 1993; pág. 38.

106. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, págs. 224 y sigs.

107. *Op. cit.*, pág. 227.

108. Cfr. *op. cit.*, pág. 231.

109. *Op. cit.*, pág. 237.

110. Cfr. *op. cit.*, pág. 235.

111. *Op. cit.*, pág. 237.

112. Cfr. *op. cit.*, pág. 240.

113. *Op. cit.*, pág. 239.

114. *Op. cit.*, pág. 242. La expresión “estrato originario” la toma de WERNER, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, pág. 155, en *Zeitschr. F. Psychologie*, 1930. En VASCONI, R., *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1967, leemos: “El cuerpo propio, la vida de mis ojos y mis oídos va abriendo el mundo como campo familiar de mi existencia. El sentir remite, si se lo quiere comprender desde dentro, a ese primer nivel de existencia que precede a la reflexión y a la dualidad sujeto-objeto”, pág. 28 (subrayado nuestro).

115. La mescalina es el más activo de los nueve alcaloides contenidos en el peyote (cactácea inermis nativa de México y el sudoeste de Estados Unidos). Utilizada en investigaciones sobre psicosis, la mescalina altera la percepción y genera alucinaciones, en las que se destacan los colores vivos y se distorsiona el sentido del tiempo. El peyote es usado, desde la época precolombina, en los ritos religiosos de los indígenas del norte de México.

116. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, pág. 246.

117. *Op. cit.*, pág. 247.

118. *Op. cit.*, pág. 248.

119. Cfr. *op. cit.*, págs. 295-312.

120. Cfr. *op. cit.*, pág. 296.

121. *Ibid.*

122. *Ibid.*

123. *Op. cit.*, pág. 265. Por eso hacemos alusión más arriba a la concepción pragmática que reaparece en toda la filosofía de este

pensador. Cfr. nota 94.

124. Citadas por Merleau-Ponty, *op. cit.*, págs. 259-264.

125. *Op. cit.*, pág. 265.

126. *Op. cit.*, Segunda parte: *El mundo percibido, II, El espacio, B) La profundidad*; págs. 270-282.

127. *Op. cit.*, pág. 274.

128. Cfr. *op. cit.*, pág. 278.

129. *Op. cit.*, pág. 280.

130. *Op. cit.*, pág. 295.

131. Cfr. *op. cit.*, págs. 282 y sigs.

132. *Op. cit.*, pág. 283.

133. *Op. cit.*, pág. 290.

134. Cfr. *op. cit.*, pág. 302.

135. *Op. cit.*, pág. 304.

136. *Op. cit.*, pág. 306.

137. *Op. cit.*, pág. 308.

138. Cfr. *op. cit.*, págs. 315-317.

139. Cfr. *op. cit.*, págs. 307 y sig.

140. *Op. cit.*, pág. 316.

141. *Op. cit.*, pág. 334.

142. *Op. cit.*, pág. 340.

143. *Op. cit.*, pág. 344.

144. Cfr. *Supra*, § 4.

145. Aunque en registro fenomenológico, y salvando todas las distancias, podríamos reconocer aquí un lugar teórico hacia el que también converge la noción de *différance*, de Derrida. El proceso de significación se funda, desde Saussure, en el *principio de la diferencia*, es decir, se lo concibe como un juego formal de diferencias. En lo sucesivo, se privilegia tanto la temporalidad de la sustancia fónica como la espacialidad de la sustancia gráfica. Y es la escritura la que recibe el nombre de *grama o différance*, en un intento por cancelar el fonologismo característico de la metafísica occidental (incluso presente en Saussure). Ningún signo está simplemente presente; cada uno remite necesariamente a otro en un proceso incesante y simultáneo de *espaciamento y diferimiento*.

146. *Op. cit.*, pág. 346.

147. En el cubismo hay dos fases: i) analítica y ii) sintética. Nos hemos referido a la segunda, en la que el objeto es unificado en una estructura compositiva, partiendo de distintos ángulos. La primera, abstracta y analítica, destaca en la composición las formas geométricas básicas reconocibles en el objeto, especialmente el cubo y el cono. El cubismo tiene como motivación alejarse de todo efecto naturalista y emocional. En su período inicial (analítico) utilizó una paleta muy limitada, compuesta de grises, marrones, verdes y amarillos.

148. Cfr. *op. cit.*, pág. 376, nota 8; y HUSSERL, E., *Experiencia y juicio*; Introducción, págs. 11-73.

149. *Op. cit.*, pág. 360.
150. Cfr. *op. cit.*, pág. 364.
151. *Op. cit.* pág. 365.
152. Cfr. *op. cit.*, pág. 367. El término “originario” no debe inducirnos a la sospecha de que se trata entonces de la búsqueda de verdades primeras y simples. “Originario” mienta aquí la experiencia vivida, pre-reflexiva y pre-predicativa.
153. Cfr. *op. cit.*, pág. 366.
154. *Op. cit.*, pág. 369.
155. *Op. cit.*, pág. 373.
156. Cfr. *op. cit.*, págs. 191-222.
157. *Op. cit.*, pág. 194.
158. Estamos en el contexto de la semiología saussuriana. Derrida advierte que en esta semiología se produce tanto un movimiento crítico como uno tradicional. En el primero, Saussure señala que significado y significante son inseparables. El funcionamiento semiológico tiene la condición de ser formal y diferencial, con lo que estamos ante una de-sustancialización del contenido significado. Pero acaso a Saussure le acontece con el concepto de signo lo mismo que a Descartes cuando asimila el concepto de *cogito* al de *res*. Así, ambos retornan a la tradición filosófica que intentaban superar. El mantenimiento de la distinción entre *signans* (significante) y *signatum* (significado), que abarca las diferencias entre lo sensible y lo inteligible, junto con la ecuación entre *signatum* y concepto, nos dejan en el umbral de un *significado trascendental* que no remitiría, en su esencia, a ningún significante y excedería la cadena de signos. (Cfr. DERRIDA, J., *Semiología y gramatología. Entrevista con Julia Kristeva*. En: *Posiciones*; págs. 25-47).
159. Cfr. MERLEAU-PONTY, M. *Op. cit.*, pág. 213.
160. *Op. cit.*, pág. 210.
161. *Op. cit.*, pág. 201.
162. *Op. cit.*, pág. 203.
163. *Op. cit.*, págs. 201 y sigs.
164. *Op. cit.*, pág. 195.
165. *Op. cit.*, pág. 198.
166. Cfr. *Op. cit.*, pág. 196.
167. MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, pág. 125.
168. Cfr. DERRIDA, J., *op. cit.*, pág. 29.
169. MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, pág. 205.
170. Cfr. *op. cit.*, pág. 146.
171. Cfr. *op. cit.*, pág. 154.
172. *Op. cit.*, pág. 19.
173. Cfr. *op. cit.*, pág. 119.

174. Cfr. *op. cit.*, págs. 127 y sigs.
175. *Op. cit.*, pág. 125.
176. Merleau-Ponty toma en este punto aportes de Minkowski, cfr. *op. cit.*, pág. 301.
177. *Op. cit.*, pág. 302.
178. Expresiones de Gelb y Golstein, utilizadas en la *Fenomenología de la percepción*; cfr. *op. cit.*, pág. 139.
179. *Op. cit.*, pág. 140.
180. Cfr. *op. cit.*, pág. 140.
181. *Op. cit.*, pág. 141.
182. *Op. cit.*, pág. 139.
183. *Op. cit.*, pág. 141.
184. Cfr. *op. cit.*, pág. 147.
185. Capítulos III y V de la Primera Parte.
186. *Op. cit.*, pág. 149.
187. *Op. cit.*, pág. 153.
188. Cfr. *op. cit.*, pág. 160.
189. *Op. cit.*, pág. 163.
190. Cfr. *Supra*, pág. 100.
191. Cfr. *op. cit.*, pág. 16.
192. *Op. cit.*, pág. 18.
193. *Op. cit.*, pág. 17.

BIBLIOGRAFÍA

III. HEIDEGGER, M.

a) Obras de HEIDEGGER.

Ser y tiempo; en español disponemos de dos traducciones: i) la de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1993 (6ª reimpresión; primera edición: 1951), págs. 478; y ii) la de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, págs. 497. Título original: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927.

La pregunta por la cosa; traducción de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay; Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975; págs. 212, (título original: *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, 1962). Este texto corresponde a las lecciones del semestre de invierno 1935/36, dictadas en la universidad de Friburgo de Brisgovia, bajo el título: *Problemas fundamentales de la metafísica*.

La época de la imagen del mundo, en: *Caminos de bosque*; versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte; Alianza Editorial, Madrid, 1995; págs. 75-109, (título original: *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, editada originariamente en: Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984). El artículo citado corresponde a una conferencia pronunciada en Friburgo de Brisgovia, el 9 de junio de 1938, bajo el título: *La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica*.

b) Obras sobre HEIDEGGER.

CARPIO, A., *El sentido de la historia de la filosofía*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997, págs. 446.

CRUZ VÉLEZ, D., *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*; ya citado en esta Bibliografía, I, b.

DE WAELHENS, A., *La filosofía de Martin Heidegger*; traducida por Ramón Ceñal, S. J.; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952 (2ª edición), págs. 390; (título original: *La philosophie de Martin Heidegger*, 1ª edición: 1942, 3ª edición: 1948).

DREYFUS, H. L., *Ser-en-el-mundo, Comentarios a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*; traducción de Francisco Huneeus y Héctor Correa; Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996; págs. 398, (título original: *Being-in-the-World*, MIT Press, 1991).

HABERMAS, J., *Heidegger: obra y cosmovisión (Prólogo a un libro de V. Farías)*, en: *Textos y contextos*; págs. 75-106; ya citado en esta Bibliografía, I, b.

PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*; traducción y notas de Félix Duque; Alianza Editorial, Madrid, 1993 (2ª edición, 1ª edición de 1986); págs. 552, (título original: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Verlag Günther Neske Pfulligen, 1963/1983).

VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*; traducción de Alfredo Báez; Editorial Gedisa, Barcelona, 1993 (2ª edición); págs. 183, (título original en italiano: *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma, 1985).

WALDENFELS, B., *De Husserl a Derrida, Introducción a la fenomenología*; ya citado en esta Bibliografía, I b, INVENIO 3.

IV. MERLEAU-PONTY, M.

a) Obras de MERLEAU-PONTY.

La estructura del comportamiento; traducido por Enrique Alonso; Librería Hachette, Buenos Aires, 1976; págs. 317, (título original: *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, 1942).

Fenomenología de la percepción; traducción: Jem Cabanes; Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994; págs. 469, (título original: *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, París, 1945).

Signos; traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver; Editorial Seix Barral; Barcelona, 1973 (primera edición, segunda tirada; primera tirada: 1964); págs. 427, (título original: *Signes*, Éditions Gallimard, París, 1960).

b) Obras sobre MERLEAU-PONTY.

DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*; trad.: Elena Benarroch; Ediciones Cátedra, Madrid, 1982; págs. 246. (Título original de la obra: *La même et l'autre*, Cambridge University Press, 1979).

DE WAELEHENS, A., *Une philosophie de l'ambigüité, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 1951; págs. 405.

RAVAGNAN, L. M., *Estudio preliminar*, en: *Merleau-Ponty*; Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992; págs. 5-32. Este libro contiene fragmentos de las principales obras de Merleau-Ponty.

VASCONI, R. L., ver apartado II de esta Bibliografía, INVENIO 3.

WALDENFELS, B., *De Husserl a Derrida, Introducción a la fenomenología*; ya citado en esta Bibliografía, I, b, INVENIO 3.