

OPACIDAD, INCOMPOSIBILIDAD Y GENERATIVIDAD: LA TENSIÓN HUSSERL-MERLEAU-PONTY EN LOS ANÁLISIS DE R. WALTON

OPACITY, IMPOSSIBILITY AND GENERATIVITY: THE HUSSERL-MERLEAU-PONTY TENSION IN R. WALTON'S ANALYSES

ESTEBAN A. GARCÍA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires, Argentina

baneste72@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo recorre diversos análisis que realizó R. Walton del pensamiento de M. Merleau-Ponty, los que revelan con precisión las relaciones y tensiones de este último con la fenomenología de Husserl. Walton aborda las paradojas metodológicas de la reducción consideradas por Merleau-Ponty, así como sus nociones de la opacidad del mundo, la contingencia ontológica y la simultaneidad de lo imposible, entre otras, señalando sus dificultades y distintas opciones de interpretación a las que se abren. Ligando los análisis husserlianos acerca del presente viviente con los de Merleau-Ponty acerca del sentir, se propone aquí comprender tales nociones a partir de la generatividad de la naturaleza como fuente de novedad, singularidad y libertad.

Palabras clave: opacidad, reducción, imposibilidad, naturaleza, generatividad

Abstract

This paper covers various analyses that R. Walton carried out of M. Merleau-Ponty's thought, which accurately reveal their relations and tensions with the phenomenology of E. Husserl. Walton addresses the methodological paradoxes of reduction considered by Merleau-Ponty, as well as his notions of the opacity of the world, ontological contingency and the simultaneity of the impossible, among others, pointing out their difficulties and the different interpretative options open to them. Linking the Husserlian analyses on the living present with those of Merleau-Ponty on sensitivity, we propose to understand those notions from the basis of nature's generativity as a source of novelty, singularity and freedom.

Keywords: Opacity, Reduction, Impossibility, Nature, Generativity

1. Introducción

Los diversos análisis que R. Walton dedicó hasta el presente al pensamiento de M. Merleau-Ponty se caracterizan no sólo por la atención brindada a la completa producción del filósofo, abarcando desde sus primeras publicaciones hasta sus últimos cursos, sino por la minuciosidad de su lectura y el esfuerzo de llevar luz a sus figuras conceptuales más complejas. A estos muypreciados rasgos se agrega el particular carácter *dialógico* que singulariza sus abordajes, que ponen en conexión y contraste la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty con las perspectivas filosóficas de G. W. F. Hegel, M. Heidegger, E. E. Harris, L. Landgrebe, A. Aguirre, B. Waldenfels, R. Rorty, A. Whitehead o E. Fink, por ejemplo, pero siempre y principalmente, con la propia de E. Husserl. La elección del título que describe en términos de “tensión” la relación teórica Husserl-Merleau-Ponty tal como es presentada a través de los análisis waltonianos no apunta a que éstos se focalicen sólo o prioritariamente en las discrepancias entre ambos pensamientos, como al hablar de una “relación tensa”. Indica que a través suyo se hace posible considerar la relación Husserl-Merleau-Ponty como una relación “dialéctica” en el particular sentido en que este último autor la definía: “La dialéctica no es una relación entre pensamientos contradictorios [...]: es la tensión de una existencia hacia otra existencia”.¹

Se trata entonces, en este caso, de una tensión “desde Husserl hacia Merleau-Ponty”, y puede concebirse esta tensión en el sentido propiamente fenomenológico del “tender hacia”, es decir, de la tensión intencional. Como apunta Walton, hay un sentido de tensión “coextensivo con el de intencionalidad”, en la medida en que “todo cumplimiento de una intención significativa vacía [...] entraña tanto una impleción o plenificación como una distensión (*Entspannung*) de una aspiración cuando se alcanza la meta”.² Extrapolando estos términos a la relación Husserl-Merleau-Ponty podría decirse que este último se instala precisamente en la tensión inherente a la fenomenología de Husserl para prolongar su dirección. En lugar de considerarla un sistema concluido o un repertorio de conceptos ya adquiridos la aborda como apuntando hacia algo aún no pensado o no presentado en ella: “hay un impensado de Husserl que es efectivamente propio suyo, y que sin embargo se abre a otra cosa”.³ Walton asocia este modo merleau-pontiano de acercarse a la filosofía husserliana con el característico de Landgrebe, quien entendía que “toda aceptación de la fenomenología implica ‘una crítica a Husserl con Husserl’”.⁴ En palabras de Walton, “lo aún no pensado de la fenomenología husserliana, pero puesto al descubierto por ella como algo que debe ser pensado, se enlaza con ‘lo otro y lo más’ que contiene

1. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1977 (en adelante *PP*), p. 195. Cit. por R. Walton en *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires, Almagedo, 1993, p. 78.

2. Walton, Roberto, “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”, en *Natureza Humana. Revista de Filosofía e Psicanálise*, no. 4 (2), 2002, p. 259 ss.

3. Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 202.

4. Walton, Roberto, *Husserl. Mundo ...*, p. 125.

en sí como posibilidad toda filosofía que se fundamenta en la reflexión”.⁵ Así entendida, la intención del pensamiento de Husserl no podría ser nunca plenificada y su tensión no debería distenderse, sino más bien ser continuada y acentuada, incluso si eso significara en ocasiones, como admite el mismo Merleau-Ponty, empujar a Husserl más lejos de lo que él mismo quiso ir.⁶ Este trabajo persigue algunas de las figuras cada vez más radicales que adopta esta tensión Husserl-Merleau-Ponty a lo largo de la obra de Walton, tomando como hilo conductor el problema común a ambos fenomenólogos de cómo dar cuenta del surgimiento de nuevos sentidos y dónde situar el origen de esta generatividad. Partiendo de la aparente *transferencia* merleau-pontiana del sentido de la fenomenología constructiva a una subjetividad instituyente de novedad, avanzaremos hacia la más profunda *inversión* que tal transferencia supone de las funciones antes asignadas por Husserl al yo y al mundo, para culminar con la más vasta *reformulación* merleau-pontiana del sentido de la subjetividad, la naturaleza y la libertad.

2. Construcción, reducción y opacidad

En el capítulo “El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty” (2012) Walton se detiene en las afinidades que muestra la lectura merleau-pontiana de Husserl con la propia de Fink, a quien Merleau-Ponty conoció en los Archivos Husserl en 1939 y cuya VI Meditación Cartesiana leyó en 1942.⁷ Tal Meditación propone que la fenomenología trascendental se compone, en paralelo con la estructura de la *KrV*, de una teoría trascendental de los elementos y otra del método. La primera, a su vez, contiene una fenomenología regresiva dividida en Estética y Analítica, y otra constructiva correspondiente a la Dialéctica Trascendental. Esta fenomenología constructiva, en contraste con la regresiva, se ocupa de cuestiones que no pueden ser llevadas a la intuición (si bien son construidas a partir de las motivaciones proporcionadas por lo efectivamente intuido), tales como “el comienzo y el fin de la constitución egológica e intersubjetiva del mundo, o por aquellas fases de nuestra vida infantil que se encuentran más allá del alcance de nuestras memoraciones”.⁸ La segunda parte del sistema (teoría trascendental del método) consiste en una “fenomenología de la fenomenología” que atiende particularmente, ya no a la constitución del mundo por el yo trascendental, sino a las operaciones del “yo fenomenologizante” o “espectador fenomenológico” o “trascendental” que pone al descubierto el yo trascendental constituyente. Walton señala que de esta teoría del método se desprende la tesis de que, en la fenomenología constructiva, el espectador trascendental “precede” o tiene primacía sobre el yo trascendental, en la medida en que “posee una existencia trascendental actual de la que la vida trascendental no dada que se ha de poner

5. *Ibid.*

6. Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1998, p. 412.

7. Walton, Roberto, “El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty”, en Ramírez, M. T. (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 112-136.

8. *Ibid.*, p. 114.

al descubierto constructivamente carece”.⁹ Identifica luego con precisión los modos en que estas ideas de la VI Meditación resuenan en el “Avant-Propos” de *Phénoménologie de la perception*, particularmente en el siguiente pasaje citado *in extenso*:

Pero el Ego meditante, el “espectador imparcial” (*uninteressierter Zuschauer*) no se unen a una racionalidad ya dada, “se establecen”, y la establecen con una iniciativa que no tiene ninguna garantía en el ser y cuyo derecho se apoya por entero en el poder efectivo que ésta nos da de asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo sino la fundación del ser, la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad.¹⁰

Ahora bien, de acuerdo con Walton, Merleau-Ponty transforma el sentido de los términos de Husserl-Fink al ampliar el alcance de los análisis originales, que concernían específicamente a la fase constructiva de la fenomenología y a la excedencia de posibilidades del espectador desinteresado respecto de la vida trascendental. Ya no son sólo la fenomenología constructiva o el espectador trascendental los que “construyen más allá de lo dado” e instituyen un nuevo ser, sino que ahora se afirma que en la filosofía *per se* —e incluso en la percepción misma, por cuanto se alude al “mundo fenomenológico”— no está en juego una verdad por adecuación o reflejo, sino una “verdad que se hace” o “por hacer”. En términos de Walton, se observa aquí “una transferencia de las funciones constructivas del espectador trascendental a una subjetividad que no se limita a la esfera dada de sentido”.¹¹

Sin embargo, es posible preguntarse si en esta singular “versión” merleau-pontiana de la “construcción” no hay simultáneamente en juego una más profunda “reversión” o “inversión” de las funciones asignadas al yo y al mundo. Walton entiende que la función del espectador trascendental es ahora cumplida más ampliamente por un yo “que realiza una institución originaria de sentido” más allá del “mundo de sentidos dados”.¹² Sin embargo, refiere algunos textos de Merleau-Ponty que sitúan la excedencia o la novedad del sentido respecto de los sentidos dados, no del lado del yo, ahora dotado de esta capacidad constructiva o instituyente de novedad, sino del mundo: el mundo es “un tesoro siempre lleno de cosas por decir”, no es “un mensaje [...] del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que se puede saber” afirma Merleau-Ponty,¹³ o en palabras de Walton, el mundo “no se nos impone como un espectáculo sino que exhibe un polimorfismo”.¹⁴

Merleau-Ponty formula una opción entre el yo y el mundo —o más precisamente, entre la constitución y la opacidad— cuando propone su particular interpretación de la reducción por vía del mundo de la vida, expuesta por Husserl en la Parte III de su *Krisis*. El

9. *Ibid.*, p. 115.

10. *PP*, p. xv.

11. Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 134.

12. *Ibid.*, p. 116.

13. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 305, 174.

14. Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 117.

“camino corto” o “cartesiano” hacia la reducción ponía en suspenso la tesis de la actitud natural y “conducía como por un salto” al ego trascendental constituyente del mundo.¹⁵ El nuevo camino propuesto, en cambio, agrega como un paso previo y necesario el descubrimiento de “el ‘ser’ liso y llano del mundo”.¹⁶ Sin embargo, tras esta reducción que remite las construcciones ideales al mundo de la vida, Husserl añade una nueva reducción que refiere las estructuras de la *Lebenswelt* a una constitución trascendental. En sus últimos cursos sobre Husserl (1958-1959) Merleau-Ponty describe esta situación como una “paradoja” inherente al método fenomenológico, que establece una dialéctica entre la actitud natural y trascendental en la medida en que los temas husserlianos de la *Urglaube* y la *Urdoxa* evidencian que la actitud natural es al mismo tiempo superada y conservada.¹⁷ En sus cursos de psicología (1949-52), una década antes, se refería a la misma situación no en términos de paradoja sino de aporía: “en el último libro de Husserl [...] las aporías de la reducción fenomenológica se denuncian hasta el punto de dar a presentir una nueva mutación de la doctrina”.¹⁸ Y cinco años antes, en la nota de *Phénoménologie* (1945) que prefiere citar Walton, lo hacía en términos de una “opción” o alternativa excluyente que atraviesa internamente el método:

O bien la constitución hace transparente al mundo, y entonces no se ve por qué la reflexión tendría necesidad de pasar por el mundo vivido, o bien retiene algo de este mundo y no lo despoja jamás de su opacidad. El pensamiento de Husserl se orienta cada vez más en esta dirección.¹⁹

Como señala Walton, frente a esta alternativa Merleau-Ponty “subraya que es necesario optar por la opacidad frente a la transparencia”, es decir, priorizar la opacidad del mundo por sobre los poderes constituyentes del yo.²⁰ En este sentido, Walton alinea acertadamente la nota recién citada de Merleau-Ponty acerca de la opción por la opacidad con la afirmación de *Phénoménologie* de que “no puedo por el pensamiento igualar la riqueza concreta del mundo” (lo que podría comprenderse no sólo como aludiendo al pensamiento, sino a cualquier forma de conciencia, incluso y primeramente perceptiva, en tanto desbordada por la riqueza del mundo).²¹

15. Husserl, Edmund, *Hua VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, p. 158.

16. *Ibid.*, p. 149.

17. Merleau-Ponty, Maurice, *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 69.

18. Merleau-Ponty, Maurice, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 151.

19. *PP*, p. 419 n. Citado en Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 133.

20. *Ibid.*

21. *PP*, p. 431 n.; Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 134.

3. La contingencia ontológica y la simultaneidad de lo imposible

Estos análisis de Walton nos sitúan frente a otra opción de interpretación –ya no la que Merleau-Ponty señalaba en Husserl, sino esta vez propia de una tensión interna a algunas expresiones de Merleau-Ponty– relativa al modo de comprender esta “opacidad” del mundo. Walton la concibe más bien como una imposición de límites frente a la capacidad constructiva del yo, pero podemos preguntarnos si, en cambio, no podría residir en esta opacidad misma la fuente de aquella capacidad creadora del yo. De acuerdo con Walton, la opacidad “resulta de la imposibilidad de sustraerse a un orden dado porque la fundación del ser se encuentra con la unicidad del mundo y la facticidad y la eternidad de la naturaleza en tanto condiciones de su función constructiva”.²² La tesis de la unicidad del mundo está ciertamente presente en la afirmación merleau-pontiana de que “el mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que garantiza a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica”,²³ aseveración cuya convergencia con el concepto husserliano del mundo como horizonte universal vacío e indiferenciado Walton pone de relieve. Por otro lado, refiere los cursos sobre la naturaleza donde Merleau-Ponty describe a esta última como un suelo último o “un tipo de ser que contiene todas las posibilidades ulteriores y les sirve de cuna”.²⁴ Sin embargo, otras referencias consideradas por Walton parecen situar en el mundo y la naturaleza, ya no los límites de la productividad yoica y humana, sino su fuente:

El concepto de Naturaleza no evoca solo el residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad que no es la nuestra aunque podemos utilizarla, es decir, una productividad originaria que se continúa bajo las producciones artificiales del hombre.²⁵

Habría así una verdad –aquella verdad no dada sino “en construcción” de la que hablábamos antes– “que los sujetos continuarían pero de la que no serían los iniciadores”.²⁶

Una cierta tensión puede percibirse en la misma cita de *La nature* que Walton refiere, donde el mundo o la naturaleza son descriptos como “conteniendo todas las posibilidades ulteriores” y a la vez “sirviéndoles de cuna”. No es lo mismo contener de antemano toda posibilidad futura que dar nacimiento a nuevas posibilidades, y la frase puede entenderse de dos modos: o bien el mundo es “una reserva o acopio único de posibilidades”²⁷ o bien las “contiene” en el sentido de que está “grávido” o “pregnante” de ellas, es decir, que dará nacimiento a nuevas posibilidades y no sólo actualizará algunas de las que ya estaban

22. *Ibid.*

23. *PP*, p. 381.

24. Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éd. du Seuil, 1995, p. 110; Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 136.

25. Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, p.169.

26. *Ibid.*, p. 111.

27. Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 120.

contenidas virtualmente en él. Walton recoge en este punto la particular interpretación provista por Waldenfels de los temas merleau-pontianos de la “contingencia del mundo”, el “polimorfismo del ser salvaje” y la “simultaneidad de lo imposible”. El mundo es contingente, de acuerdo con Merleau-Ponty, no en el sentido de una contingencia óptica que podría disolverse en una necesidad más profunda, sino en el de una radical “contingencia ontológica”: posee una realidad “respecto de la cual lo necesario y lo posible no son más que provincias”.²⁸ Walton considera que esta contingencia ontológica puede entenderse en el sentido de que la actualización de un orden posible del mundo excluye la actualización de otras, y lo que existe no existiría “si la selección y exclusión hubieran sido distintas”.²⁹ Pero una lectura literal de la afirmación merleau-pontiana permite pensar, más radicalmente, que la contingencia de lo real no se relaciona tan sólo con la actualización de ciertas posibilidades en lugar de otras, sino con una realidad no abarcada por lo posible, es decir, una realidad que no actualiza cierta posibilidad previa sino que realiza lo que era previamente imposible y da nacimiento a nuevas posibilidades, precisamente como su “cuna”. Confirmando esta interpretación, otro pasaje de *Phénoménologie* se refiere precisamente a la “contingencia radical” poniéndola en relación con la aparición de la novedad, es decir, con el primer surgimiento de un sentido que contiene en sí mismo una riqueza o fecundidad inagotables: esta “contingencia radical” es

como el primer establecimiento o la fundación del conocimiento y de la acción, como la primera captación del ser o del valor de la cual el conocimiento y la acción nunca habrán terminado de agotar la riqueza concreta y de la cual renovarán cada vez el método espontáneo.³⁰

Si de acuerdo con los términos con los que Walton recoge la interpretación de Waldenfels, “somos interpelados por la excedencia de posibilidades sobre cuyo trasfondo se ha establecido el orden en que nos desenvolvemos”,³¹ es decir, por lo extraordinario que viene de más allá del mundo o del orden, de acuerdo con Merleau-Ponty, en cambio, lo que nos interpela no es la excedencia de posibilidades no actualizadas (o el carácter limitado o parcial de toda actualización) sino la realidad viviente del mundo mismo, en la medida en que al desenvolverse no se adecúa a lo posible sino que lo desborda, abriendo o instituyendo nuevos campos de posibilidades.

28. *PP*, p. 456.

29. Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 121.

30. *PP*, p. 148. Esta misma asociación semántica de la “contingencia” con la creación o el surgimiento de lo inédito, original o nuevo se observa también cuando Merleau-Ponty se refiere a la expresión creadora o el “lenguaje hablante” (*parole parlante*) que “nos asombra”, en contraste con el “lenguaje hablado” que no funda nuevos sentidos sino que se sirve de lo sedimentado: “Perdemos conciencia de cuanto hay de contingente en la expresión y la comunicación, ya sea en el niño que aprende a hablar, ya en el escritor que dice y piensa algo por primera vez, ya en todos aquellos que transforman en palabra un cierto silencio” (*PP*, p. 214).

31. Walton, Roberto, “El sentido de la construcción ...”, p. 124.

La opacidad que muestra el mundo frente a los poderes constituyentes de la conciencia se liga entonces para el fenomenólogo francés precisamente a su riqueza, su multiformidad y su constante generación de novedad. En esta línea puede comprenderse también el significado del “polimorfismo del ser salvaje” y la “simultaneidad de lo imposible” a los que Merleau-Ponty se refiere en sus últimos escritos.³² En la percepción las cosas y sus perfiles no se acomodan a mi perspectiva, sino que cosas y perspectivas imposibles unas con otras, tal que la realidad de una hace imposible a la otra, coexisten disputándose mi mirada. En *Horizontalidad e historicidad* (2019) Walton resume esta idea, citando a Merleau-Ponty, afirmando que “el mundo percibido se manifiesta como un ‘mundo barroco’ que se muestra con ‘todo a la vez’ porque las cosas reivindican, cada una, una presencia absoluta que es imposible con la de las otras”.³³ Puesto que las perspectivas y las cosas no se ordenan en torno a nuestra mirada como centro, “la mirada no vence la profundidad, [sino que] da vueltas en torno suyo”.³⁴

En un escrito previo (2004), Walton ya había abordado la cuestión de la “simultaneidad de lo imposible” al distinguir cinco rasgos fundamentales del “ser bruto”, salvaje o vertical en correspondencia con cinco dimensiones de la invisibilidad.³⁵ Allí asociaba la simultaneidad imposible del ser salvaje con la dimensión de la profundidad ligada a lo invisible (a.), y continuaba relacionando la pregnancia de posibles propia del ser vertical con la trascendencia como dimensión de la invisibilidad (b.), la diferenciación del ser con la exclusión de lo invisible (c.), la reversibilidad de la carne con el punto ciego de lo invisible (d.), y la invocación del mundo con el silencio considerado como otro aspecto de lo invisible (e.). Walton considera que los cuatro últimos conceptos remiten implícita o explícitamente a Husserl y sus concepciones de la horizontalidad (b.), el contraste (c.), el cuerpo propio como punto cero (d.) y la expresión del sentido propio de la experiencia muda (e.). En cambio, la simultaneidad de lo imposible “es el único rasgo del Ser vertical que no encuentra su antecedente en Husserl”,³⁶ observa Walton, quien en este trabajo se detiene con más detalle en las “dificultades” propias de la noción. Desde un marco husserliano, considera, podría afirmarse válidamente una “simultaneidad de lo imposible” si se entiende con ello que, si bien todas “las cosas se encuentran simultáneamente en condiciones de acceder a la presencia” puesto que su aparición es correlativa de las capacidades de movimiento del cuerpo, no es posible actualizar todas estas capacidades kinestésicas simultáneamente.³⁷ El mundo es entonces “simultáneamente imposible” sólo en este sentido “débil” de una imposibilidad de actualización simultánea, pero sin dejar de ser siempre potencialmente componible.³⁸ El mundo como tierra configura “un

32. Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible ...*, p. 307; *Signes*, p. 228.

33. Walton, Roberto, *Horizontalidad e historicidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019, p. 284.

34. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible ...*, p. 273.

35. Walton, Roberto, “El ser vertical y el desplazamiento de la génesis del sentido”, en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, no. 44, 2004, pp. 345-369.

36. *Ibid.*, p. 367.

37. *Ibid.*, p. 366.

38. Cf. *ibid.*, p. 367.

suelo que cruza todos los órdenes”, y como horizonte vacío “asegura la armonía última de la experiencia”, una “pantopía” que “sustenta y rodea a todos los órdenes” asegurando en última instancia la composibilidad.³⁹ La figura de la simultaneidad de lo imposible entendida literalmente, en cambio, significaría para Walton una ruptura con las bases mismas de la fenomenología husserliana, como explicita al retomar el problema en una obra posterior (2015), puesto que implicaría “que las cosas se retiran del ámbito de la correlación entre el mundo y la conciencia de mundo –el tema dominante de la fenomenología de Husserl– y por consiguiente, cuestionan su autosuficiencia y el consiguiente centramiento en torno del sujeto”.⁴⁰ En tono aun más francamente crítico afirma que esta noción “se enfrenta con una seria dificultad” en la medida en que es “tributaria de una presencia previa del mundo”, la cual podría analizarse en términos legítimos –intencionales– atendiendo al horizonte primario práctico-kinestésico instituido por el cuerpo propio, pero sin desbordar ese marco hacia una dimensión “metaintencional” como Merleau-Ponty propone.⁴¹

4. El brotar del presente viviente y el nacer del mundo

En una conferencia acerca de Bergson redactada en 1959, Merleau-Ponty se refiere también a esta imposibilidad, y la relaciona con nociones que recién consideramos (la excedencia de lo real respecto de lo posible y lo necesario, y el polimorfismo del mundo) agregando referencias al “ser naciente”, lo cual puede proveernos la clave para comprender las figuras precedentes. Merleau-Ponty reencuentra en Bergson ideas ya expresadas en su propia *Phénoménologie*: Bergson se acerca al tiempo “acompañando el nacimiento continuo que lo hace siempre nuevo”.⁴² De esta manera, conduce nuestra atención hacia

el ser naciente, del cual ninguna representación me separa, que contiene por adelantado todas las visiones, aun discordantes, aun imposibles, que podamos tener, que se extiende por detrás y delante nuestro, más joven y más viejo que lo posible y que lo necesario.⁴³

En estas afirmaciones adquiere precisión la idea de que el mundo contiene cosas y perspectivas imposibles, y excede lo posible y lo necesario, precisamente en la medida en que está siempre, como ya afirmaba *Phénoménologie*, “haciéndose” o “en estado naciente”.⁴⁴ La misma obra afirmaba que si bien “una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible” ya que “toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe”⁴⁵, existe sin embargo una dimensión presente en cada percepción, su carácter “naciente”,

39. *Ibid.*, p. 368.

40. Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015, p. 460.

41. *Ibid.*, p. 462.

42. Merleau-Ponty, Maurice, “Bergson se faisant”, en *Signes*, p. 231.

43. *Ibid.*, p. 240.

44. Cf. por ejemplo *PP*, p. xvi.

45. *Ibid.*, p. 326.

que si bien se apoya en el pasado no es deudora de él. Esta dimensión significa una suerte de “invención” y no se encuadra en tipos generales –esa “típica del mundo” husserliano que provee esquemáticamente una gama de posibilidades predelineadas de acuerdo a la sedimentación pasada– sino que es “única” y singular:

cuando contemplo un objeto con la única preocupación de verlo existir y desplegar ante mí sus riquezas, deja entonces de ser una alusión a un tipo general, y advierto que cada percepción, y no únicamente la del espectáculo que por primera vez descubro, recomienza por su cuenta el *nacimiento* de la inteligencia y tiene algo de una *invención* genial: para que yo pueda reconocer al árbol como árbol, es necesario que, debajo de esta significación adquirida, la ordenación momentánea del espectáculo sensible vuelva, como *al primer día* del mundo vegetal, a esbozar la idea *individual* de *este* árbol.⁴⁶

Husserl ya había observado en sus lecciones sobre el tiempo que la conciencia del pasado retenido condiciona nuestras anticipaciones o protenciones, proveyéndonos continuamente de un horizonte de futuro próximo posible. Más ampliamente, su fenomenología genética añade que este horizonte de futuro responde a la sedimentación pasada de habitualidades noéticas y tipos empíricos noemáticos, determinando relativamente un campo de posibilidades predelineadas que organizan un mundo familiar “tipificado”. Sin embargo, la anticipación de lo posible condicionada por el pasado es continuamente desafiada por el ahora como “punto-fuente”, que si bien se apoya en el pasado no está determinado por él: la impresión “no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece –no tiene germen, es creación originaria”, es “lo originalmente engendrado, lo ‘nuevo’, lo que ha venido a ser”.⁴⁷

Walton advierte la importancia crucial que a esa idea husserliana del surgimiento de lo radicalmente nuevo otorga Merleau-Ponty, quien relaciona en este sentido los conceptos husserlianos de presente viviente y de *Stiftung*: “la institución de un nuevo sentido [...] instaura un ‘orden original del advenimiento (*avènement*)’ que es también una ‘promesa de acontecimientos’ (événements)”.⁴⁸ En los términos de Merleau-Ponty citado por Walton: “Husserl ha empleado la bella palabra *Stiftung* –fundación o establecimiento– para designar ante todo la fecundidad ilimitada de cada presente [...]”.⁴⁹ Merleau-Ponty recoge este sentido de realización de lo (previamente) imposible y de institución de nuevas posibilidades –que Husserl situaba en el ahora o punto-fuente de la impresión originaria– para hablar de cada percepción como una “primera percepción” que no se amolda al campo de posibilidades abierto por el pasado e instituye un sentido inédito, singular, único e irrepetible, que no es el ejemplar o caso de una especie o tipo, y que abre o amplía el campo de lo posible en lugar de actualizar una posibilidad previa.

46. *Ibid.*, p. 54. El subrayado es nuestro.

47. Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, pp. 120-1.

48. Walton, Roberto, *Horizontalidad e historicidad*, p. 286.

49. Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, p. 73 s.; Walton, Roberto, *Horizontalidad e historicidad*, p. 287.

En la primigeneidad del presente viviente Husserl sitúa el origen del tiempo, aludiendo al fluir creador que está “por debajo” del curso de vivencias temporales de la conciencia. Sin embargo, identifica esta “primigeneidad” con el protoyo como flujo constituyente, “el ego que siempre es ahora y permanece ahora”:⁵⁰ “tiempos, objetos, mundos en todo sentido tienen en última instancia su origen en el protofluir del presente viviente, o mejor, en el proto-ego trascendental”.⁵¹ Si bien el presente viviente es un presente “impresional”, Husserl considera posible avanzar en la “desconstrucción” o “retrospección” y prescindir de la sensación para acceder al “presente trascendentalmente fluyente en la correspondiente abstracción frente a lo concretamente hylético”,⁵² lo que corresponde, en términos de Walton, a “una subjetividad indiferenciada [...] que posibilita toda génesis temporal y asociativa”.⁵³ Merleau-Ponty, en cambio, no parece dispuesto a dar tal paso que pretende poder aislar la conciencia del contenido impresional –paso que Husserl mismo considera un tanto abstracto– y sitúa en el sentir mismo el presente viviente y la irrupción de la novedad en la conciencia. Sigue así la línea alternativa, también apuntada por Husserl, de que “la conciencia es nada sin impresión”.⁵⁴ En efecto, el “sentir” –que ya aparece desde *Phénoménologie* en este modo verbal que elude la sustantivación– no es un elemento, una vivencia o una dimensión de la conciencia que pudiera desprenderse de ella aun si fuera abstractamente en el análisis fenomenológico, sino que alude precisamente a su apertura y relación con el mundo. El cuerpo como sujeto del sentir no es separable del mundo, sino que sólo existe en relación con él: el sujeto de la sensación “es una potencia que conoce/co-nace [*co-naît*] a un cierto medio de existencia y se sincroniza con él [...] y la sensación es, literalmente, una comunión”.⁵⁵ Se comprende así que si Husserl situaba el origen del tiempo en el proto-yo distinguible en último término del cuerpo y el sentir, Merleau-Ponty lo sitúa en cambio en la relación con el mundo que es constitutiva del cuerpo mismo o que *es* el cuerpo mismo. Así puede afirmar que al percibir, mi cuerpo “segrega tiempo” o “hace el tiempo en lugar de padecerlo”,⁵⁶ si bien agrega la observación de que esta generatividad del cuerpo surge de una pasividad más primaria: “la percepción muestra y renueva en nosotros una ‘prehistoria’. Y esto también es esencial al tiempo”.⁵⁷

50. Husserl, Edmund, *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar. Husserliana-Materialien VIII. Dordrecht, Springer, 2006, p. 202. Cit. en Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, *op. cit.*, p. 81.

51. HuaM VIII, p. 4. Cit. en Walton, Roberto, *ibid.*, p. 85.

52. HuaM VIII, p. 86. Cit. en Walton, Roberto, *ibid.*, p. 82.

53. *Ibid.*

54. Husserl, Edmund, *Lecciones ...*, p. 120.

55. *PP*, pp. 245-6.

56. *Ibid.*, p. 277.

57. *Ibid.*

5. La pasividad originaria como condición y fuente de la singularidad y la libertad personales

En los términos de Husserl, el sentir no es un acto intencional de la conciencia sino una dimensión pasiva de su vivir o fluir. Volcado a los términos y conceptos de Merleau-Ponty esto se traduce más radicalmente en que en aquella relación con el mundo que se establece en el sentir hay una precedencia del mundo y una pasividad originaria del cuerpo, surgido del primero y sostenido por él, lo que lleva al fenómeno a situar el surgimiento de la novedad “del lado del mundo”. Merleau-Ponty alude, especialmente en su último pensamiento, al mundo sensible entendido en su sentido viviente y perpetuamente naciente –ese mundo que está “siempre en el primer día”⁵⁸– en términos de “naturaleza”, recordando en sus cursos el origen griego de *physis* en el verbo *phyo*, que alude a lo vegetal, y el origen latino de *natura* en *nascor*, “nacer, vivir”: la naturaleza es la “autoproducción de un sentido, [...] no es instituida por él” (por el hombre).⁵⁹ Si el mundo husserliano es tal para una conciencia de mundo, aunque sea como horizonte más externo, vacío e indiferenciado, el mundo natural merleau-pontiano en cambio “es nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos sostiene y nos lleva [*ce qui nous porte*]”.⁶⁰ Ciertamente, Merleau-Ponty reconoce que esta concepción del mundo natural y sensible puede verse esbozada en escritos husserlianos como “La tierra no se mueve”, en cuyo análisis se detiene para observar que allí “Husserl ha rehabilitado la idea de Naturaleza mediante esta noción de unión [*jointure*] a una verdad común que los sujetos continuarían pero de la que no serían iniciadores”.⁶¹ Esta “filosofía de la naturaleza” esbozada por Husserl, sin embargo, era “difícil de integrar en el cuadro de un idealismo trascendental” –así como lo eran los desarrollos en torno al *Leib* de *Ideen II*–, por lo que Merleau-Ponty considera que Husserl se siente “visiblemente incómodo” con sus propios análisis y no termina de determinar con precisión en qué medida son aún “preparatorios” y deudores de la actitud natural, necesitando ulteriores depuraciones.⁶²

En *El fenómeno y sus configuraciones* (1993) Walton ya refería una cita de los resúmenes de cursos acerca de la naturaleza que plasma claramente esta idea merleau-pontiana de una precedencia del mundo natural respecto del sujeto-cuerpo, y su carácter de fuente de surgimiento, de sustento y de renovación de la conciencia humana:

La naturaleza no es solamente el objeto, el *partenaire* de la conciencia en el *tête à tête* del conocimiento. Es un objeto del que hemos surgido, en que nuestros preliminares han

58. Merleau-Ponty, Maurice, *La nature ...*, p. 169. La idea es referida y analizada por Walton en *Historicidad y metahistoria*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2020, p. 257.

59. Merleau-Ponty, Maurice, *La nature ...*, pp. 19-20.

60. *Ibid.*, p. 20.

61. *Ibid.*, p. 111.

62. *Ibid.*, p. 112.

sido poco a poco puestos hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sustentándola y proporcionándole sus materiales.⁶³

En *Horizontalidad e historicidad* (2019), al referirse a los mismos resúmenes de cursos, Walton confirma que en la noción de naturaleza Merleau-Ponty “descubre en la fenomenología una ‘capa anterior, que nunca es suprimida’” y “una preexistencia del ser natural, siempre ya ahí”.⁶⁴ En este sentido subrayaba, ya desde *Husserl. Mundo conciencia y temporalidad* (1993), el contraste entre la perspectiva de Husserl y la de Merleau-Ponty, asociando parcialmente a esta última con la de Landgrebe. Para Husserl “la certeza del mundo en general es tan presuntiva como la de una cosa singular porque la constante armonía de las experiencias que la fundamentan no excluye por principio una eventual incoherencia que la cancele como creencia”.⁶⁵ Para Landgrebe, en cambio, el mundo como horizonte universal está implicado en la certeza apodíctica de mi existencia, y la misma co-origenariedad de la certeza del mundo y de mí mismo –e incluso la precedencia del primer término– se encuentra presente en la afirmación de *Phénoménologie* de que “yo estoy desde el origen en comunicación con un único ser, un inmenso individuo sobre el que se destacan mis experiencias y que permanece en el horizonte de mi vida”.⁶⁶

Sin embargo, si Landgrebe “tensiona” el pensamiento de Husserl en la misma dirección que acentuará Merleau-Ponty, no llega –en palabras de Walton– “a algunas consecuencias extremas de la fenomenología posterior”.⁶⁷ Aun cuando Landgrebe “considera que el cuerpo propio se incorpora a la subjetividad trascendental como una dimensión profunda”,⁶⁸ no llega a afirmar que la dimensión subjetivo-trascendental coincida con el cuerpo.⁶⁹ Más fiel a Husserl, sigue guardando un “núcleo más íntimo de la mismidad”, un “ser sujeto del sujeto” o “centro de espontaneidad” que no coincide con el cuerpo propio, de tal modo que puede admitir una diferencia “entre el yo sumido en el mundo y el yo que adquiere conciencia de su responsabilidad”.⁷⁰ Si este yo, garante de un espacio de libertad y responsabilidad, sigue estando para Landgrebe “antes” o “debajo” del cuerpo propio, Walton pone en contraste esta posición con la afirmación inversa de Merleau-Ponty que alude a “otro sujeto por debajo de mí para el cual un mundo existe antes de que yo esté allí y que en él señalaba mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo”.⁷¹ Walton permanece fiel a la línea original de Husserl y parece entonces coincidir con Landgrebe en

63. Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 94; Walton, Roberto, *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagedo, 1993, p. 93.

64. Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés ...*, pp. 115-6.; 111; Walton, Roberto, *Horizontalidad e historicidad*, p. 280.

65. Walton, Roberto, *Husserl. Mundo ...*, pp. 126-7.

66. *PP*, p. 138.

67. Walton, Roberto, *Husserl. Mundo ...*, p. 99.

68. *Ibid.*, p. 103.

69. *Ibid.*, p. 127.

70. *Ibid.*, p. 128.

71. *PP*, p. 294.

que el sentir no puede considerarse como un hecho último “en el que se revela un mundo preexistente que nos afecta desde afuera, sino que es el resultado de síntesis que remiten exclusivamente al yo”.⁷² En suma, si se conserva en última instancia una dimensión pura de la conciencia no contaminada por la corporalidad se puede continuar situando el surgimiento de la novedad del sentido en la dimensión subjetiva de la experiencia (proto-yo) y comprender la opacidad del mundo meramente como un límite impuesto a su capacidad constituyente. En cambio, si no se concibe la conciencia como distinguible de su cuerpo entonces la opacidad del mundo señala la riqueza de la naturaleza como perpetuamente naciente, y el surgimiento de la novedad en la conciencia remite a su relación con el mundo, relación que se sitúa en el cuerpo y que es el sentir mismo. Desde esta segunda perspectiva, la productividad de la conciencia no es originariamente suya sino que “el hombre es el devenir consciente de la productividad natural”, de “la Naturaleza como productividad orientada y ciega”.⁷³

Ciertamente, esta concepción de la naturaleza y de su relación con la conciencia humana supone una divergencia respecto del primer ensayo merleau-pontiano de una filosofía de la naturaleza en *La structure du comportement* (1942). Como recuerda Walton, allí el orden propiamente humano era definido *en contraste* con el orden vital, caracterizando exclusivamente al primero por su “aptitud para superar estructuras y crear otras”.⁷⁴ También representa una diferencia respecto de algunas tesis de *Phénoménologie*, donde conviven en tensión afirmaciones de cuño más tradicional, en la línea de la obra previa, con otras que adelantan los desarrollos posteriores en torno a la naturaleza y la pasividad como fuentes de la generatividad humana. Por un lado, *Phénoménologie* diferencia entre una “existencia abierta” y una “existencia congelada”, como advierte Walton,⁷⁵ ligando la primera al ámbito de lo voluntario y personal y la segunda a lo que es en menor o mayor grado involuntario y anónimo, correspondiente a las habitualidades corporales y las estereotipias orgánicas.⁷⁶ Pero por otro lado, el pasado corporal y natural del yo, entendido como “un pasado original, un pasado que nunca ha sido presente”,⁷⁷ remite también a su nacimiento, que la misma obra liga a la aparición de “un nuevo estrato de significación”: “alguien distinto, alguien más está ahí, una nueva historia [...] acaba de fundarse, un nuevo registro, de abrirse”.⁷⁸ En esta segunda dirección, la singularidad personal no sólo deriva de su surgimiento “natural”, sino que se renueva precisamente por su arraigo permanente en la naturaleza, por cuanto “esta adhesión ciega al mundo [...] no interviene únicamente al principio de mi vida. Es ella la que da su sentido a toda percepción ulterior

72. Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizonticidad*, p. 210.

73. Las expresiones de Merleau-Ponty, correspondientes a *La nature*, son citadas en Walton, Roberto, *Horizonticidad e historicidad*, p. 281.

74. Walton, Roberto, *El fenómeno ...*, p. 71.

75. *Ibid.*, p. 92.

76. Cf. *ibid.*, p. 76.

77. *PP*, p. 280.

78. *Ibid.*, p. 466.

[...], se recomienza a cada momento. [...] la percepción, marca en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento”; “yo soy aún esta primera percepción”.⁷⁹

La aparición de la novedad, la diferencia y la singularidad acontece entonces en el cuerpo mismo en tanto surgido de la naturaleza, sustentado por ella y abierto ontológicamente al mundo natural e intercorporal. Declarar al cuerpo –como hace Merleau-Ponty más allá de Husserl– como “sujeto de la percepción” y afirmar que “yo soy mi cuerpo”⁸⁰ no significa simplemente reemplazar una conciencia incorporal por un cuerpo consciente que vendría a ocupar el mismo lugar constituyente y trascendental sino, más radicalmente, disolver las fronteras del espacio que ocupaba y la función que se asignaba a la primera, cuestionando la centralidad y la autonomía del yo: el cuerpo-sujeto está entrelazado internamente con la naturaleza y se constituye en ese *Ineinander*.⁸¹ Él no es otra cosa que “un nudo de relaciones”⁸² y no es por sí mismo nada fuera de ellas. Está “en circuito con los otros [...] por su propio peso de cuerpo”,⁸³ internamente abierto a “un ser intercorporal”.⁸⁴

En la visión de Merleau-Ponty, que el yo-cuerpo esté constituido por sus relaciones y no sea nada en *sí mismo* con independencia de ellas no significa que esté determinado por ellas y que se niegue todo espacio a la libertad, como posiblemente temían Husserl o Landgrebe al retroceder ante esta opción. En cambio, significa redefinir la libertad de tal modo que ésta no se reduzca a la decisión voluntaria de una conciencia autotransparente, resituándola en cambio precisamente en nuestra experiencia corporal, es decir, en nuestras relaciones con los otros y con el mundo, de las que proviene precisamente la singularidad y la novedad que trascienden las constricciones de lo dado. En el curso de estas relaciones que nos constituyen y nos reconstituyen –que nos dieron comienzo y nos permiten siempre recomenzar– se establece, en términos de Merleau-Ponty, no una “comunidad de *ser* sino una comunidad de *hacer*”, como en el desarrollo de un diálogo en el que el intercambio mismo nos permite “hacer ser” un sentido nunca antes pensado ni expresado.⁸⁵ En el diálogo –que parece un modelo adecuado para comprender más generalmente las relaciones del cuerpo con el mundo y con los otros– el otro “se une a mí en lo que yo tengo de más individual”, “lo que tengo de más propio, mi productividad”.⁸⁶ Al oírlo, yo me “sorprendo” y me “desconcierto”, reencontrándonos los dos “no en lo que tenemos de parecido sino en lo que tenemos de diferente”, lo que supone “una transformación de mí mismo y también del otro”: el yo y el otro “se hacen otros diciendo lo que tienen de más propio”.⁸⁷ Las últimas páginas de *Phénoménologie* intentan precisamente

79. *Ibid.*, p. 294, 466.

80. *Ibid.*, pp. 239, 175, 467.

81. Cf. Walton, Roberto, *Horizontalidad e historicidad*, p. 293.

82. *PP*, p. 520.

83. Merleau-Ponty, *La nature*, p. 288.

84. Merleau-Ponty, *Le visible ...*, p. 188.

85. Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 195 ss.

86. *Ibid.*, p. 197.

87. *Ibid.*, pp. 195, 197, 202.

redefinir la libertad personal desde estas originales premisas: indudablemente “soy una estructura psicológica e histórica”, dotado además desde el nacimiento de un “estilo” personal no elegido, “y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. [...] Es siendo sin restricciones ni reservas lo que soy en el presente que puedo progresar. [...] Es clavándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que soy por azar [...] que puedo ir más allá”.⁸⁸

6. Consideraciones finales

Nuestro recorrido partió de aquella lectura waltoniana según la cual Merleau-Ponty habría transferido la función constructiva e instituyente de novedad que Husserl atribuía al “espectador desinteresado” a la subjetividad en general: de hecho, en toda percepción está presente para Merleau-Ponty un aspecto de invención, novedad y singularidad. Sin embargo, los mismos análisis de Walton nos llevaron a ver en esta transferencia una más profunda inversión de los roles asignados al yo y al mundo. La opción merleau-pontiana por la opacidad frente a la capacidad constituyente de la conciencia significa situar la fuente de la novedad del sentido en el carácter ontológicamente contingente y simultáneamente imposible del mundo natural, que interpretamos aquí, ya no como mera realización de determinadas posibilidades con exclusión de otras, sino como realización de lo que era previamente imposible y surgimiento de nuevas posibilidades.

Mientras que Husserl asociaba este “engendramiento originario” con el presente viviente del proto-yo distinguible en el análisis de todo contenido sensible, Merleau-Ponty en cambio sitúa tal creación de novedad en el sentir mismo como superficie de encuentro y solapamiento del cuerpo con el mundo natural e intersubjetivo. Para el fenomenólogo francés este encuentro se desenvuelve bajo las condiciones de una pasividad originaria y una preexistencia de la naturaleza, de las que el nacimiento es un patente signo. En este punto, la tensión con los fundamentos fenomenológicos husserlianos se agudiza aun más ya que, como observa Walton, “cuando se ocupa del horizonte originario en relación con la constitución de una protonaturaleza hylética, Husserl no llega retrospectivamente más allá de la naturaleza como instancia constituida o reconstruida con elementos aportados por una deconstrucción de la experiencia”, para no exponerse al riesgo de una “restauración del naturalismo” y, podría agregarse, de un concomitante determinismo.⁸⁹ Sin embargo, si Merleau-Ponty no retrocede antes estos dos riesgos del naturalismo y el determinismo es, por un lado, porque la preexistencia a la que alude no es la propia de una naturaleza objetiva y científica: “la conciencia ya se halla siempre en acción en el mundo. Lo que en definitiva es verdad es entonces que hay una naturaleza, [pero] no la de las ciencias, sino aquella que la percepción me muestra”.⁹⁰ Por otro lado y concordantemente, la pasividad originaria que refiere no se opone a la actividad, la libertad y la singularidad del yo, sino que es precisamente su fuente: “Nuestro nacimiento, o, como

88. *PP*, pp. 519-20.

89. Walton, Roberto, *Historicidad y metahistoria*, p. 255.

90. *PP*, p. 494.

Husserl dice en sus inéditos, nuestra ‘generatividad’ funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad, y nuestra pasividad o nuestra generalidad”⁹¹

Bibliografía

- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendenten Methodenlehre* (eds. H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerckhoven), *Husserliana-Dokumente II*, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserl, Edmund, *Hua VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1954.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund, *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar. *Husserliana-Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006.
- Husserl, Edmund, “Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen,” en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. M. Farber, Cambridge, Harvard University Press, 1940, pp. 307– 325.
- Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Éd. du Seuil, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1998.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1977.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Walton, Roberto, *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- Walton, Roberto, “El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty”, en Ramírez, M. T. (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012.

91. *PP*, p. 489.

- Walton, Roberto, “El ser vertical y el desplazamiento de la génesis del sentido”, en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, no. 44, 2004, pp. 345-369.
- Walton, Roberto, *Historicidad y metahistoria*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2020.
- Walton, Roberto, *Horizontalidad e historicidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019.
- Walton, Roberto, *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- Walton, Roberto, “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”, en *Natureza Humana. Revista de Filosofía e Psicanálise*, no. 4 (2), 2002.
- Walton, Roberto, *Intencionalidad y horizontalidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2015.
- Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997.