

El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty

Dr. Esteban A. García.

Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Los trabajos exégeticos acerca de la filosofía de Merleau-Ponty a menudo se refieren a la centralidad que en ésta adquiere la cuestión de la temporalidad. Sin duda, lo hacen apoyándose en el mismo filósofo, quien parece subrayar explícitamente esta primacía de la cuestión del tiempo por ejemplo al afirmar en la primera parte de la *Phénoménologie de la Perception* que “la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo. [...] A partir de este fenómeno central [el tiempo] las relaciones de lo ‘psíquico’ y lo ‘fisiológico’- se vuelven pensables”¹. En su exposición acerca del mundo percibido, en la segunda parte de la obra, Merleau-Ponty reiterará que “la síntesis perceptiva es para nosotros una síntesis temporal, la subjetividad [...] no es nada más que la temporalidad”². También afirma que “la síntesis espacial y la síntesis de objeto se fundan en este despliegue del tiempo”³. Al finalizar la segunda parte de la obra Merleau-Ponty reitera que “si encontramos de nuevo el tiempo bajo el sujeto, si vinculamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, del mundo, de la cosa y del otro, comprenderemos que, más allá, nada hay por comprender”⁴. Todos los problemas claves de toda su *Fenomenología*, según estas afirmaciones, desembocarían y se resolverían aparentemente en torno a la cuestión del tiempo. Sin embargo, nos propondremos primeramente mostrar que posiblemente el mismo filósofo no describía cabalmente en estas afirmaciones el verdadero resultado que arrojarían sus análisis acerca del tiempo y el espacio, la corporalidad y la percepción, ni su específico abordaje de la temporalidad en el capítulo expresamente dedicado al tema, puesto que estos desarrollos no nos guían hacia la conclusión de la necesaria “temporalización” del espacio o del cuerpo, sino en igual o incluso mayor medida, hacia la “espacialización” del tiempo. Observaremos en segundo lugar de qué modo este movimiento de la reflexión merleau-pontyana se distancia de la intuición bergsoniana del tiempo como propiedad distintiva de la interioridad de la conciencia, así como de la concepción reticular de la temporalidad husserliana en que los momentos y las perspectivas armonizan entre sí. Por último, el análisis de la particular concepción del espacio como simultaneidad de perspectivas imposibles desarrollada por el último Merleau-Ponty y relacionada explícitamente con la experiencia onírica e infantil nos permitirá esclarecer ciertas relaciones de cercanía y de contraste con el proyecto freudiano de una topología psíquica.

¹ Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, p. 104.

² *Ibid.*, p. 254.

³ *Ibid.*, p. 254.

⁴ *Ibid.*, p. 376.

1. Merleau-Ponty desde la “temporalización” del cuerpo hacia la “espacialización” del tiempo.

Ciertamente los análisis del espacio vivido en la *Fenomenología de la percepción* acarrearán como una conclusión la temporalización del espacio, es decir, la imposibilidad de describir el espacio sin categorías temporales: "Cuando digo que veo un objeto a distancia, quiero decir que aún lo retengo, o que ya lo retengo, está en el pasado o en el futuro al mismo tiempo que en el espacio"⁵. Las perspectivas no presentadas pero implicadas en la percepción de la perspectiva actual son momentos temporales retenidos y protensionados: lo que está "en otra parte", decía Merleau-Ponty, es "lo ya visto" o lo "aún no visto". No sólo la espacialidad es siempre a la vez temporalidad, sino que es netamente definida en términos temporales como "el sentido de la coexistencia", es decir que el espacio es la misma existencia temporal simultánea: "la coexistencia, que define efectivamente al espacio, no es extraña al tiempo, es la pertenencia de dos fenómenos a la misma ola temporal"⁶. Todos estos análisis apuntan explícitamente en dirección a lo que podría denominarse una temporalización del espacio, una explicación o reducción del segundo por el primero o al primero: "La percepción me da un 'campo de presencia' en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda [temporal] hace comprender la primera [espacial]"⁷. Y sin embargo, ya en estas formulaciones podemos preguntarnos si lo afirmado explícitamente no es minado subrepticamente por la terminología de rango espacial con que se caracteriza al tiempo: este último, se afirma, no es la sucesión pasado-presente-futuro, sino la "dimensión" donde se dan los tres, la "inclusión de cada uno [de los momentos temporales] en la *espesura* del siguiente"⁸. Justamente una página antes de esta definición de la temporalidad Merleau-Ponty había identificado esta dimensión de "inclusión recíproca" o de "envolvencia" con la misma profundidad espacial⁹. Dejemos por el momento estas dudas planteadas y guémonos por el más aparente y explícito cometido merleau-pontyano de conducir todos los problemas al "problema último" de la temporalidad.

El tratamiento de la temporalidad -tan anunciado y postergado- recién aparece en la tercera parte y constituye el penúltimo capítulo de la *Fenomenología de la percepción*, precedido y seguido por dos capítulos relativos a la cuestión de la subjetividad ("El Cogito" y "La libertad"). ¿Significará esto, tal como la organización de la obra sugiere- que el filósofo ha llegado a la tan anunciada médula de su exposición, aquel fundamento al que - como anunciaba en los primeros capítulos- se reduciría todo su análisis del ser-del-mundo, del cuerpo y de la percepción, un fundamento que, como tal, ya no necesita reducirse a nada más ni explicarse en función de otra cosa? Tanto la ubicación del capítulo como su contenido parecen apuntar a relacionar la cuestión del tiempo con la del sujeto. ¿Nos proveería el filósofo de este modo sólo de una nueva versión de la moderna doctrina del tiempo como "forma del sentido interno", característica última de la subjetividad, y habremos así llegado -con el sujeto-tiempo- al fundamento último de la experiencia? Sin embargo, los lectores atentos de la *Fenomenología* acordarán

⁵ *Ibid.*, p. 280.

⁶ *Ibid.*, p. 280.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, p. 281. El subrayado es nuestro.

⁹ "La profundidad es la dimensión por la que las cosas o los elementos de las cosas se envuelven unos a otros, mientras que la anchura y la altura son las dimensiones por las que se yuxtaponen" (*Ibid.*, p. 280).

en que la estructura y los títulos de la obra -especialmente los de la tercera parte- funcionan casi como un *trompe l'oeil*: el contenido de los últimos capítulos desborda y de hecho hace estallar las pretensiones más bien clásicas que sugieren sus títulos y su ubicación final en la estructura tripartita de la obra.

El argumento de la "espacialización del tiempo" que intentaremos hallar por debajo de las apariencias en este capítulo acerca de la "La temporalidad" es extremadamente simple. Para acercarnos a él lo formulamos a continuación con la mayor ingenuidad posible. El tiempo es, por ejemplo en la definición de Kant, la forma en que las sensaciones necesariamente son recibidas según relaciones de simultaneidad y sucesión. Ahora bien, ¿cómo podrían coexistir simultáneamente dos sensaciones más que en las dimensiones del espacio? El argumento nos lleva a afirmar que, más que ser el espacio el "sentido de la coexistencia", como se afirma en la *Fenomenología*, "la profundidad es -en términos del "último Merleau-Ponty"- la dimensión por excelencia de lo simultáneo"¹⁰. La diferencia entre las dos fórmulas, que puede pasar inadvertida, consiste en que la primera brinda una definición del espacio en términos temporales (coexistencia o simultaneidad), mientras que la segunda permite la interpretación -que se nos aparecerá como aquella que le es más propia- de que la coexistencia o simultaneidad temporal sólo se da en y es propia de la profundidad espacial. Entiéndase que no se trata de la mera imposibilidad de representarnos el tiempo más que mediante imágenes espaciales. Se apunta en cambio a afirmar que la profundidad de lo simultáneo no es una metáfora sino que lo simultáneo sólo existe en profundidad, es decir, que el tiempo es espacial o incluso, como dirá Merleau-Ponty en su formulación más extrema, que el espacio "genera" el tiempo: "El espacio no puede ser símbolo del tiempo más que porque en primer lugar participa de la génesis del tiempo"¹¹.

Detengámonos ahora en el tratamiento de la cuestión en la *Fenomenología de la percepción*. El primer objetivo del capítulo acerca de la temporalidad es brindar una descripción del "pasar" o el "fluir" del tiempo tal como es vivido. Para ello es necesario en primer lugar abandonar la "noción" del tiempo como una serie de presentes que se suceden, puesto que "la serie de las relaciones posibles según el antes y el después, no es el tiempo, es su registro final, es el resultado de su *paso*, que el pensamiento objetivo presupone y no consigue captar. [...] Es un medio distinto de mí e inmóvil en donde nada ocurre ni se escurre. Tiene que haber otro tiempo, el verdadero, en donde yo aprenda qué es el paso o el tránsito"¹². Si atendemos al fluir del tiempo tal como es vivido, en cambio, nos encontramos con un "campo de presencia" en el que el futuro se desliza en el presente y el pasado, sin que yo me represente (piense) estos últimos momentos temporales: ellos conviven o son "co-vividos" en el presente. Este "campo de presencia" en que los horizontes temporales se entrelazan, el presente que no se despega del pasado y no deja de anunciar el futuro, es sin dudas *cuanto menos comparable* a la remisión de los horizontes en un "campo" espacial, como Merleau-Ponty confirma enseguida: "No pienso en la tarde que se cae y sus secuencias, y sin embargo 'está ahí', como la parte trasera de una casa de la que veo la fachada, o como el fondo bajo la figura"¹³.

¹⁰ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, trad. de J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, p. 256.

¹¹ Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, p. 208.

¹² Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p. 423.

¹³ *Ibid.*, p. 424. El subrayado es nuestro.

A continuación en el capítulo se reproduce el esquema husserliano de la temporalidad (esbozado en *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928), que no consiste en una *línea* de momentos sucesivos, sino en una *red* que deja ver la simultaneidad de las retenciones y protensiones en el presente. El diagrama de Husserl muestra que el paso del tiempo consiste en la adición simultánea -la adherencia- al presente puntual de las retenciones y retenciones de retenciones más las protensiones y protensiones de protensiones, adición que constituye sin más un *espesamiento*: el paso del tiempo, dice Merleau-Ponty, consiste en que "*la capa de tiempo* entre él [el momento pasado retenido] y yo [en el presente] *se espesa*"¹⁴ por la adición de retenciones interpuestas. Se trata de pensar "contra el tiempo 'filiforme' [...], a favor del tiempo 'espeso'"¹⁵, reiterará en sus últimos cursos. No habría, al parecer, mejor manera de atisbar el paso del tiempo que mostrar su "espesor", sus "capas" entrelazadas, es decir, espacializarlo: el único modo posible de "recoger la verdad del análisis trascendental [que afirma que] el tiempo no es una serie absoluta de acontecimientos" es concebir "una hinchazón o una burbuja del tiempo [*un gonflement ou une ampoule du temps*]", escribirá en sus últimas notas¹⁶. Ahora bien, Merleau-Ponty observa en su *Fenomenología* que el esquema husserliano de la "red" temporal se presta a ser interpretado estáticamente y disfrazar el pasar o el fluir mismo del tiempo: en la página tenemos sólo una serie de puntos, una multiplicidad espacial, que está enteramente ahí ahora. ¿Cómo recobrar la intuición del pasar? Una vez más, el filósofo no encuentra mejor manera de recobrar la intuición del puro tránsito temporal más que mediante una imagen espacial: la *transparencia*, es decir, el *aparecer simultáneo en profundidad*: "Lo que se me da es A [el pasado] visto por transparencia a través de A', y este conjunto a través de A" [sus retenciones] y así sucesivamente, *como veo el guijarro a través de las masas de agua que se deslizan sobre él*"¹⁷. El comentario de Merleau-Ponty apunta a que si el esquema no es demasiado exacto y elocuente para mostrar el pasar del tiempo, no es porque sea espacial y "espacializar" signifique perder la esencia del tiempo, como habría pensado, por ejemplo, Bergson. El esquema va en la dirección correcta, y si no consigue *hacernos ver* el pasar no es por ser espacial, *sino por no ser lo suficientemente espacial*: porque el diagrama plano no tiene *profundidad*. Serían necesarias tres dimensiones y transparencias -sería necesario el *espesor*- para mostrar el tránsito. El fenómeno particular de la transparencia en realidad no es nada más que un caso muy elocuente de la implicación de los horizontes espaciales -de "otros lugares"- en cada escorzo o cada objeto espacial, implicación que es la regla de toda percepción espacial: en la percepción de un cubo como cubo a partir de uno, dos o como máximo tres lados, las caras posteriores no vistas son percibidas "como por transparencia".

En una nota a pie de página del capítulo sobre la temporalidad hallamos una expresión escueta y equívoca: "No es necesario ni suficiente, para volver al tiempo auténtico, denunciar la espacialización del tiempo, como hace Bergson. No es necesario, porque el tiempo no es exclusivo del espacio [*le temps n'est exclusif de l'espace*] más que si se considera un espacio previamente objetivado, y no esta espacialidad primordial que hemos intentado describir. [...] No es suficiente, porque, incluso una vez denunciada la traducción sistemática del tiempo en términos de

¹⁴ *Idem*. El subrayado es nuestro.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 207.

¹⁶ Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, París, Gallimard, p. 238.

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p. 425. El subrayado es nuestro.

espacio, se puede permanecer muy lejos de una intuición auténtica del tiempo"¹⁸. El análisis mismo de Merleau-Ponty lleva no sólo a afirmar que el tiempo "no excluye" el espacio, sino que el tiempo, en tanto su pasar significa la simultaneidad "en transparencia" de sus momentos, no es otra cosa más que el despliegue de la profundidad espacial misma. En efecto, ¿qué otro modo tenemos de pensar y de experimentar la coexistencia de los momentos temporales -retenciones y protensiones en el presente- más que como los horizontes que están implicados en cada percepción espacial particular, es decir, en la profundidad y el espesor que acompaña y prolonga cada escorzo en otros escorzos y cada objeto en un campo? O como el mismo Merleau-Ponty se preguntará en uno de sus últimos cursos: "¿qué sería un tiempo que no adviniera en un Espacio y en el mismo espacio?"¹⁹. Si una conclusión explícita de la tematización merleau-pontyana del espacio vivido en la *Fenomenología* era su definición en términos de tiempo -como "el sentido de la coexistencia"-, una conclusión implícita pero no menos necesaria de su análisis del tiempo es entonces su definición en términos de espacio, como sentido de la profundidad, el espesor o, en el sentido definido más arriba, la transparencia. En una nota escrita en 1959 Merleau-Ponty vuelve a reflexionar acerca del "diagrama de Husserl" y confirma la interpretación que esbozamos. Allí considera que en el diagrama "la representación del fenómeno del fluir es incorrecta. [Pero] *No en tanto que espacial [...]. Por tanto, no hay por qué acusar al espacio como hace Bergson*"²⁰.

Es verdad que hemos privilegiado las imágenes visuales para referirnos a la "espacialización" merleau-pontyana del tiempo. ¿Qué sucede con la percepción auditiva de un sonido o de una melodía, que parecería transcurrir solamente en el tiempo? ¿Remite en ella el entrelazamiento de los momentos temporales necesariamente a algún espacio? En efecto, ella también lo hace, como Merleau-Ponty ya observaba precedentemente en su obra: "En la sala de conciertos, cuando vuelvo a abrir los ojos, el espacio visible se me aparece estrecho respecto de este otro espacio en el que hace un instante se desplegaba la música, y aun cuando mantenga los ojos abiertos mientras se interpreta el fragmento, me parece que la música no está verdaderamente contenida en este espacio preciso y mezquino. La música insinúa, a través del espacio visible, una nueva dimensión en la que ella hace irrupción"²¹. Aún la audición, ejemplo privilegiado del puro fluir temporal, despliega un espacio y los horizontes temporales próximos -retenciones y protensiones- del sonido son también espaciales. Así también los horizontes lejanos que se abren en la rememoración suscitada por la audición de una melodía familiar son espaciales: la audición de una melodía que no oíamos desde la infancia "nos transporta" a aquellos paisajes y habitaciones que nuestro cuerpo habitó. Y lo mismo puede decirse de los otros campos sensoriales: en ellos también se comprueba que el fluir de la temporalidad es inseparable del despliegue espacial. Los sabores y los olores nos provocan intensos recuerdos involuntarios, aquellos a los que apela la obra de Proust: "no es más que en este olor, que en este paisaje, que palpita el pasado", comenta Merleau-Ponty su lectura de *En busca del tiempo perdido*²². Significativamente, también nos referimos a estos recuerdos diciendo que un olor o un sabor "nos transportan", es decir, nos abren otros espacios. Los horizontes temporales que habitan un olor o un sabor son a la vez paisajes, relieves, densidades e

¹⁸ *Ibid.*, p. 423, nota 3.

¹⁹ Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 199.

²⁰ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 239. El subrayado es nuestro.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p. 237.

²² Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 208.

iluminaciones: el pasado no está en otro momento del tiempo sino que no es más que la profundidad misma de un paisaje o de un aroma.

De hecho, la tesis apenas disimulada del capítulo "La temporalidad" acerca de la espacialización del tiempo constituye su principal y más original apuesta teórica. El que la subjetividad fuera concebida como temporal no constituiría ninguna novedad: Merleau-Ponty comienza el capítulo citando a Heidegger ("*Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit*") y a la fórmula kantiana de la temporalidad como "forma del sentido íntimo". Igualmente para Husserl la trascendencia de la conciencia, como observa Renaud Barbaras, "tenía en última instancia una significación temporal, el tiempo era la medida del Ser. Tal es la posición dominante en la corriente fenomenológica"²³. El que la temporalidad necesite referirse a una subjetividad tampoco resultaría innovador: basta recordar la tesis husserliana de la conciencia inmanente constituyente del tiempo. No parece ser la propuesta única ni original de Merleau-Ponty en este capítulo, entonces, la de reiterar una vez más que "hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo"²⁴. Es más bien dando por sentada esta relación y proponiendo ir más allá de ella en alguna otra dirección que Merleau-Ponty afirma al comenzar el capítulo la necesidad de "comprender el sujeto" y "considerar el tiempo en sí mismo". Esta profundización de la comprensión del sujeto-tiempo significará literalmente "dar espesor" o espacializar ambos términos: comprender que el sujeto es cuerpo o que el tiempo es espacio. Este espesor espacial es la condición para que los términos no coincidan consigo mismos ni entre sí: el sujeto es temporal, se encuentra incluso en el foco del despliegue del tiempo, y sin embargo no constituye el tiempo, porque el espesor de su ser corporal es la huella de un tiempo que le es a la vez propio y ajeno -desconocido, "salvaje", incontrolable-. La transparencia o entrelazamiento del pasado en el presente se transforma, en última instancia, por "espesamiento", en opacidad. El tiempo espacial, "espesado" o "engrosado", aparecerá, al final del análisis, como el tiempo del mundo, el tiempo de los otros y el tiempo de la naturaleza: en "la espesura del presente preobjetivo [...] hallamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo"²⁵.

Esta última frase, con la que culmina el capítulo, remite nuevamente a "la espesura" (*l'épaisseur*) del tiempo o la espacialidad del tiempo como "solución para todos los problemas de la trascendencia". El tiempo, había afirmado el filósofo unas páginas antes, es la solución -textualmente: la "supresión"- del problema de la relación entre el alma y el cuerpo: "Tanto me es esencial el poseer un cuerpo como es esencial al futuro el ser el futuro de un cierto presente. [...] Nuestra existencia abierta y personal se apoya en una primera base de existencia adquirida y envarada. Pero las cosas no pueden ser de otro modo si somos temporalidad, puesto que la dialéctica de lo adquirido y del futuro es constitutiva del tiempo"²⁶. Esta solución es de inspiración bergsoniana, como reconoce Merleau-Ponty en sus últimos cursos: "Así Bergson nos dice que [...] no podemos comprender que el universo sea a la vez trascendente e inmanente [a la conciencia]. Al contrario, la solución aparece si pensamos estas relaciones en términos de tiempo"²⁷. ¿Pero en términos de qué concepción del tiempo? El cuerpo y el alma se relacionan internamente como los momentos temporales (la conciencia es también el organismo del mismo modo que mi

²³ Barbaras, Renaud (1998): *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin, pp. 253, 254.

²⁴ Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p. 430.

²⁵ *Ibid.*, pp. 440, 441.

²⁶ *Ibid.*, pp. 438, 439.

²⁷ Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature. Notes de cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, p. 81.

presente está en continuidad con mi pasado) si y sólo si el tiempo no es meramente una serie o una sucesión -puesto que de ese modo no reconocería el pasado como mío- sino que tiene un "espesor" en el que el presente está "engrosado" por el pasado del que no puede despegarse (e "hinchado" por el futuro del que está preñado), y así reconocer como "su pasado" (y "su futuro"). Más que una solución del problema alma-cuerpo por medio del tiempo, se trata entonces de una constatación casi tautológica: decir que la conciencia es inseparable del cuerpo, incluso en su sentido de organismo, es decir que el tiempo -asociado tradicionalmente al sujeto- es inseparable del espacio.

Si la espacialización del tiempo es, como se ha sugerido, la tesis apenas disimulada del capítulo sobre la temporalidad, no puede más que concluirse que el desarrollo total de la *Fenomenología de la percepción* evidencia ser circular. Recuérdese que en el primer capítulo de la primera parte de la obra Merleau-Ponty proponía que la solución del problema de la relación alma-cuerpo consistía en pensarlos como el entrelazamiento de los momentos temporales: la conciencia y el cuerpo están entrelazados como el pasado y el presente en la misma estructura del tiempo. ¿Cómo dar cuenta de mi posibilidad de mover por una decisión conciente y voluntaria este complejo material de músculos, huesos y nervios que es un dedo? O a la inversa, ¿cómo es que el impacto de una metralla en la región occipital de un cerebro puede afectar el pensamiento, cómo "la metralla se habría encontrado con la función simbólica"?²⁸ Frente a la tentación de recurrir a la pseudo-explicación causal, que en realidad no explica cómo pueden tocarse dos órdenes que se suponen separados y establecerse una relación entre ellos (causal) que sólo se supone propia de uno de ellos (el mundo físico), Merleau-Ponty advierte: "*Mientras que la fenomenología no se haya convertido en fenomenología genética*, los retornos ofensivos del pensamiento causal y del naturalismo estarán justificados"²⁹. La verdadera solución, entonces, consistiría en dar el paso hacia el pensamiento "genético", es decir, pensar el problema en términos de tiempo: el organismo es el pasado de la conciencia presente, y los momentos temporales no tienen límites discretos sino que están superpuestos e imbricados. El organismo es, entonces, un pasado que se perpetúa en el presente, un pasado que nos es contemporáneo y que por eso comunica interiormente con la conciencia -es conciencia como la conciencia es cuerpo-, siendo ambas dimensiones entrelazadas de la misma estructura temporal: "Cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y del futuro próximo, la totalidad del tiempo posible; así supera la dispersión de los instantes, está en posición de dar su sentido definitivo a nuestro mismísimo pasado y de reintegrar a la existencia personal incluso este pasado de todos los pasados que las estereotipias orgánicas nos hacen adivinar en el origen de nuestro ser voluntario"³⁰. Esta integración del organismo en la conciencia que se comprueba al mover conciente y voluntariamente un dedo no es nunca total, porque no puedo nunca apropiarme de mi pasado sino en la misma medida en que soy siempre a la vez ya propio y deudor de él. Pasado y presente se trascienden y se desbordan uno al otro como regla: el movimiento voluntario por un lado -como trascendencia del presente sobre el pasado- o la enfermedad o el accidente orgánico por otro -como trascendencia del pasado sobre el presente- no son más que casos extremos de este desbordamiento que es esencial al fluir mismo del tiempo. Afirma Merleau-Ponty: "Si una

²⁸ Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p. 143.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibid.*, p. 103.

vida individual puede recobrar y asumir el pasado específico que es nuestro cuerpo, solamente puede hacerlo en cuanto no lo ha trascendido nunca, en cuanto lo alimenta secretamente y le dedica una parte de sus fuerzas, en cuanto sigue siendo su presente, como puede verse en la enfermedad en la que los acontecimientos del cuerpo se convierten en los acontecimientos del día. [...]. Así, para resumir, la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo. Más adelante volveremos a abordar el tiempo. Mostremos únicamente, de momento, que, a partir de este fenómeno central, las relaciones de lo 'psíquico' y lo 'fisiológico' se vuelven pensables"³¹. El problema de la relación alma-cuerpo es, en suma, remitido al de la interrelación entre los momentos temporales, cuyo tratamiento es en este primer capítulo sólo prometido y postergado para más adelante. Cuando finalmente se aborde de frente la cuestión del tiempo, en el penúltimo capítulo de la obra, se concluirá que el único modo de comprender el fluir del tiempo y el entrelazamiento de sus momentos es espacializarlo, es decir, darle cuerpo. En este sentido puede afirmarse que el desarrollo total de la obra es circular: la corporalidad se entenderá a la luz de la temporalidad, promete Merleau-Ponty al comenzar su exposición, para afirmar finalmente en los últimos capítulos que la temporalidad se entiende espesándola o engrosándola, es decir, espacializándola o dándole cuerpo. Por detrás de esta apariencia de desarrollo lineal que se revela, en última instancia, circular, se adivina que lo que está en juego es la elucidación de un único fenómeno: el ser como espacio-tiempo, tiempo-cuerpo, o "tiempo-cosa" -como dirá en sus últimos cursos-, es decir, una estructura de entrelazamiento, mezcla e interpenetración.

Sólo a modo de *excursus*, observemos que entre las notas de trabajo contenidas en *Le visible et l'invisible* se encuentra una fechada en julio de 1959 especialmente referida a este argumento que reseñamos, nota cuya oscuridad ha dado lugar a más de un equívoco, siendo evocada a menudo para subrayar las presuntas diferencias y rupturas en la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty entre los años cuarenta y fines de los cincuenta, es decir, el presunto "giro" que separaría al filósofo de la *Fenomenología* de la ontología del "último Merleau-Ponty". La nota comienza afirmando rotundamente que "los problemas planteados en *Ph. P.* son insolubles porque mi punto de partida es la distinción 'conciencia'-'objeto'". El problema al que específicamente se está refiriendo como propio de la *Fenomenología de la percepción* es la relación entre el orden "objetivo" ("determinada lesión cerebral"), i.e., el organismo, y la conciencia. A continuación "descalifica" este problema y sugiere plantearlo de otro modo mejor: "¿qué es el presunto condicionamiento objetivo? Respuesta: es una manera de expresar y anotar un acontecimiento perteneciente al orden del ser bruto o salvaje que, ontológicamente, es primero [...]. El tejido común con que están hechas todas las estructuras es lo visible, lo cual no pertenece en modo alguno a lo objetivo, al en sí, sino a lo trascendente -y no se opone al para Sí, no tiene cohesión más que para un Sí - el Sí que hay que entender [...] como unidad de transgresión o de superposición correlativa de 'cosa' y 'mundo' (el tiempo-cosa, el tiempo-ser)"³². La lesión cerebral, se afirma entonces, es un acontecimiento de lo visible, y lo visible no se opone a la conciencia en tanto es visible de un vidente, que es a su vez sólo visión de lo otro de sí, es decir, trascendencia. Hay superposición o transgresión -entrelazamiento- de lo objetivo y lo subjetivo en el Ser o la carne, en tanto todo ser es "ser de

³¹ *Ibid.*, p. 104.

³² Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 244, 245.

percepción" (es "lo visible"). Ahora bien, esta interpenetración -y esto es fundamental- termina siendo equiparada entre paréntesis con el "tiempo-cosa", lo que equivale a decir: el tiempo "subjetivo" hecho "mundo" o espacializado. Recordemos la respuesta al problema provista en la *Fenomenología de la percepción*: la relación alma-cuerpo es un modo del problema general de la "trascendencia" de la conciencia, decía textualmente, y esta trascendencia se comprende por "la espesura del tiempo" (*sic.*) -el "tiempo-cosa" de las notas de trabajo- que "me abre a un pasado que no viví y un futuro que no podría vivir", un ser sólo percibido que sin embargo no constituyo, porque se hunde en o se extiende hacia lo que no podría percibir.

2. Más allá de Bergson y de Husserl: el tiempo elemental y el espacio monumental.

En sus cursos sobre la naturaleza Merleau-Ponty reprochará a Bergson el hablar de "la experiencia interna del tiempo". La crítica apunta, nuevamente, a que "mi duración no es una duración puramente interior"³³. Se trata, entonces, de "exteriorizar" el tiempo, es decir, de "espacializarlo". En este marco se aclaran las siguientes afirmaciones: "La tarea de la filosofía no es solamente restituir la duración, sino también el mundo de las cosas, que tiene una figura [...]. No es el tiempo interior, sino el tiempo en el que estamos *ubicados* [*dans lequel nous sommes placés*], el tiempo *que habitamos*"³⁴. Contra la "experiencia íntima del tiempo" y a favor de la "exterioridad del tiempo" Merleau-Ponty no encuentra mejor crítico de Bergson que Bergson mismo cuando afirma que "llevamos con nosotros, a todos lados donde vamos, un tiempo que expulsa a los otros, como el claro que va pegado al paseante hace a cada paso retroceder la niebla"³⁵. Merleau-Ponty observa que "la imagen misma del claro [y toda la topología asociada] implica que mi duración no es una duración puramente interior"³⁶. La temporalidad no es íntima y extra-espacial, y en ese sentido Merleau-Ponty recuerda reiteradamente la observación bergsoniana de que para preparar una bebida azucarada tengo que esperar que el azúcar se disuelva³⁷: el tiempo no es interior a una conciencia sino que está desplegado en el espacio; mi tiempo es a la vez el "espacio polimorfo" mismo del azúcar, es el "tiempo del mundo" o el "tiempo-cosa"³⁸. Como resume el filósofo en sus cursos: "El tiempo no debe ser pensado separado del espacio [...]. Es una propiedad de este espacio, y no sólo de la 'conciencia' - Tiempo monumental del reloj, tiempo de la noche ferroviaria, tiempo de los vagones, tiempo del mundo. [...] El espacio no puede ser símbolo del tiempo más que porque en primer lugar participa en la génesis del tiempo. [...] La muralla no es sólo un símbolo del tiempo - un apoyo que tomaríamos para pensar las puras relaciones de sucesión filiforme que no necesitarían espacio. Los años están uno sobre el otro, el tiempo es esta muralla misma construida levantando los años precedentes"³⁹.

En suma, el pasado y el futuro, antes que ser recuerdos y expectativas, y antes aun de ser retenciones y protensiones, son los espacios que acompañan inseparablemente a lo visible, son contracaras, fondos, sombras,

³³ Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature*, op. cit., p. 151.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Bergson, Henri: *La Pensée et le Mouvant*, p. 179. Cit. en Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature*, op. cit., p. 151.

³⁶ Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature*, op. cit., p. 151.

³⁷ Cf. Bergson, Henri (2007): *La evolución creadora*, Buenos Aires, Editorial Cactus, p. 338.

³⁸ Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature*, op. cit., pp. 81, 152.

³⁹ Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., pp. 207, 208.

reflejos, fantasmas y transparencias: el tiempo no está en la conciencia, sino en lo que se asoma y se escurre por el raballo del ojo. Lo temporalmente anterior y posterior no es más que la transparencia de lo que está por debajo, por detrás o a lo lejos. La "semana próxima", en el sentido del porvenir, es una dimensión próxima -en el sentido de "cercana"- que está agazapada en simultaneidad en la profundidad del espacio que habito, es lo invisible que está entrelazado esencialmente con el espacio visible. En sus últimos cursos, Merleau-Ponty otorga abiertamente una versión de esta tesis de la determinación espacial del tiempo en los siguientes términos: "Al venir a lo visible, las cosas inscriben una sombra de sí mismas que es imborrable - El pasado no es inmaterialidad, 'recuerdo puro': es por el contrario lo que ha sido visto o visible, indestructible como sombra o doble de lo visible"⁴⁰. Y lo mismo podría decirse del futuro: éste está más allá o más acá de lo visible, un poco más afuera o más adentro pero no en un tiempo más allá del espacio, de modo semejante a como para los antiguos druidas celtas el futuro de una persona e incluso el de una comunidad estaba más allá de la superficie visible de los cuerpos pero no fuera del cuerpo, sino en las vísceras y en las entrañas⁴¹.

Una implicancia hasta este punto no explicitada de esta "espacialización" merleauPontyana del tiempo es el que el tiempo, ya no considerado como propio del interior sin exterior de una conciencia sino como desplegándose en la exterioridad multiforme del espacio, debe considerarse asimismo como esencialmente intersubjetivo. Si en la experiencia vivida la interpenetración de los horizontes temporales (a) es el mismo entrelazamiento de los horizontes espaciales (b) y los horizontes espaciales (b) -por ejemplo, los escorzos traseros de los objetos- remiten a la percepción de otros cuerpos percipientes actuales o virtuales (c) (ver algo es ver que otros lo ven, es siempre verlo a la vez con los ojos de los otros), se concluye por transitividad que la conciencia sólo es temporal (a) por la mediación insoslayable de los otros (c): sólo tengo pasado y futuro porque tengo experiencia de otros cuerpos que dan profundidad a mi espacio y le dan así "espesor" a mi tiempo, dándome así el tiempo mismo. El tiempo no es nunca primeramente de la conciencia íntima ni de un yo sino del espacio y por tanto de los otros: es una función de mi corporalidad interactuante y copercipiente en el mundo, una función de mi socialidad. Mi pasado y mi futuro son también y originariamente el pasado y el futuro de otros o, dicho de otro modo, el pasado y el futuro espesan mi presente porque mi subjetividad está contaminada y mezclada ontológicamente con los otros. En palabras de Merleau-Ponty, "los hombres y el tiempo, el espacio, están hechos del mismo magma. Por ejemplo, así como el tiempo es el tiempo de ensamblaje [*emboîtement*: encajadura, acoplamiento], hay una suerte de desbordamiento [*empiétement*] de los cuerpos los unos sobre los otros, lo que le sucede a uno, su vida y su muerte, metamorfosea la duración, la edad del otro. [...] Esta mezcla y este desbordamiento existen ya porque vemos, es decir que vemos a los otros ver [...], vemos con los ojos de los otros desde que tenemos ojos"⁴².

Si mi tiempo es función de la mirada de los otros que espesan mi espacio, se siguen dos conclusiones que parecerán a primera vista paradójicas y contradictorias. En primer lugar, se impone la afirmación de *la unidad del tiempo en el espacio*: "es porque dos conciencias tienen en común la porción extrema de su experiencia exterior

⁴⁰ *Ibid.*, p. 198.

⁴¹ Cf. Harris, Marvin (1993): *Canibales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza, p. 158.

⁴² Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 211.

[i.e., espacial] que su tiempo es uno"⁴³. El espacio espeso o transparente en que las dimensiones percibidas por otros están coimplicadas en cada escorzo actualmente visible funda un tiempo único. En este tiempo-uno o tiempo de simultaneidad, el pasado, por ejemplo, no es sólo una vivencia pretérita sino que es un ladrillo de la "vida monumental" del espacio percibido, un "pasado arquitectónico", "indestructible e intemporal"⁴⁴: un anillo concéntrico del tronco del árbol del espacio sin tiempo. En este sentido escribe Merleau-Ponty en sus notas: " 'La naturaleza está en el primer día': está hoy. [...] Se trata de hallar en el presente la carne del mundo [...], un 'siempre nuevo' y 'siempre el mismo'. Una especie de tiempo del sueño. [...] Lo sensible, la Naturaleza, trascienden la distinción pasado presente, efectúan un paso por lo interior de uno a otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro"⁴⁵.

Esta unidad o simultaneidad del tiempo, la Eternidad, no es otra cosa que la masa monumental del espacio. Por eso afirma con razón R. Barbaras que para Merleau-Ponty "hay un Espacio originario que engloba [*enveloppe*] el tiempo"⁴⁶. La experiencia de la unidad del tiempo en el espacio es semejante a la de hallarse inmerso en un monumental bloque de hielo en que todas sus partes se transparentan: se trata del "tiempo elemento" como medio que se habita por inmersión. En este sentido el tiempo, dice Merleau-Ponty citando a Claude Simon, es "una cosa que existe totalmente [...], sobre la cual cada experiencia que tenemos es retenida [o de la cual es extraída: "*est prélevée*"], transparentando siempre la totalidad como una suerte de englobante o magma"⁴⁷. Se trata de concebir "la generalidad del tiempo"⁴⁸, el tiempo como "monumental", "majestuoso", "absolutamente grande", "ultra-cosa", englobante como la lluvia o como la noche⁴⁹. Nos hallamos dentro suyo como ladrillos de una "pirámide de 'simultaneidad'"⁵⁰. Los monumentos, las catedrales góticas, las pirámides egipcias, las máscaras mortuorias aztecas o incas, se disponen "inmóviles, impenetrables y vacías sobre la superficie del tiempo, es decir de esta especie de formol, de tono gris sin dimensiones en el que duermen". Todos ellos se hallan "inmovilizados en el espesor del tiempo"⁵¹. Se da aquí incluso una "amplificación hacia el pasado y hacia la naturaleza, insectos, crustáceos en (debajo de) la masa congelada. ¿Es presente, es pasado? Tiempo *elemento*"⁵².

El espacio monumental del tiempo simultáneo está contenido en cada percepción, por mínima que sea, en tanto cada presente -cada "punto"- es en realidad un "radio" o "rayo de mundo"⁵³. Merleau-Ponty adopta esta noción de "radio de mundo" o "línea de universo" de los escritos inéditos de Husserl, y la expone del siguiente modo: "Es la idea, no de una sección de mundo objetivo entre yo y el horizonte, y tampoco de un conjunto objetivo organizado sintéticamente (bajo una idea), sino de un eje de equivalencias, de un eje en que todas las percepciones que pueden encontrarse son equivalentes, no por la conclusión objetiva que autorizan [...] sino porque se hallan todas en poder de mi visión del momento. Ej. elemental: todas las percepciones están implicadas en mi *puedo* actual

⁴³ Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature*, op. cit., p. 153.

⁴⁴ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 293.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 320.

⁴⁶ Barbaras, Renaud (1998): *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 256.

⁴⁷ Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 205.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 206, 207.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁵¹ *Ibid.*, p. 212.

⁵² *Ibid.*, p. 207.

⁵³ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 289.

- lo visto puede ser objeto próximo y pequeño o grande y alejado. [...] El radio de mundo no es esta serie de posibles lógicos ni la ley que los define (relación interobjetiva) - Es la mirada en la que todos son simultáneos, fruto de mi *puedo* - Es la visión misma de la profundidad"⁵⁴. Puede pensarse -ya que el ejemplo merleau-pontyano es solamente "elemental"- que en el rayo de mundo implicado en la percepción del escorzo de un objeto no sólo coexisten las otras posibles apariciones perspectivas del mismo objeto (sus escorzos traseros, por ejemplo), sino sus posibles (des-)apariciones microscópicas en las que el objeto se desintegra como objeto para integrarse como elemento de otro objeto visible, y sus macroapariciones en las que dejaría de ser objeto para convertirse en campo o fondo donde aparecen otros objetos. En este último sentido, "cada parte [del mundo] [...] abre de repente dimensiones ilimitadas - se convierte en *parte total*"⁵⁵. En suma, todas las percepciones pasadas y futuras posibles coexisten simultáneamente en el mismo espacio percibido y por ello es que "hay que definir [...] lo visible, no como aquello con lo que tengo relación de hecho por visión efectiva, sino también como aquello de lo que puedo tener [...] telepercepción"⁵⁶. La percepción es, en este sentido, siempre a la vez "tele-visiva": "La visión es tele-visión, transcendencia, cristalización de lo imposible"⁵⁷. Ahora bien, ¿por qué se afirma que la visión en tanto "televisiva" sería "cristalización de lo imposible"? Porque si cada mínima percepción se extiende a horizontes lejanos que coexisten con ella o en ella, estos horizontes son en su extremo inactualizables, "imposibles" de percibir, *esencialmente* invisibles. Esto nos conduce a la segunda parte esencial a la tesis merleau-pontyana de la espacialidad del tiempo, que va en dirección contraria a la primera: la transparencia no excluye la opacidad, y la simultaneidad no anula las diferencias de perspectiva sino que debe ser definida como "simultaneidad de lo imposible".

Puesto que la unidad monumental y transparente del espacio está en última instancia, como dijimos antes, en función de la convergencia con la percepción espacial de otros cuerpos, y "la co-percepción no es percepción idéntica [...] [sino que] existe todo el movido [*tout le bougé*] que se quiera" (de otro modo no sería percepción propia de *otro* cuerpo), la unidad del tiempo debe ser entendida a la vez, paradójicamente, como "la coexistencia de tiempos imposibles"⁵⁸. En realidad "mi *puedo*" y mis percepciones posibles son ya una función de las otras percepciones por lo que puedo encontrar en el mismo "rayo de mundo" de mi *puedo* la imposibilidad. Todas las perspectivas coexisten a condición de excluirse mutuamente: sólo puedo ver el objeto como campo a condición de dejarlo de ver como objeto y viceversa. Pero no se trata de que pueda alternativamente ver el objeto como objeto, luego como campo y luego volver a ver el mismo objeto. Al ver el objeto como campo el espacio mismo se transforma de tal modo que ya no podré volver a ver el mismo objeto, las "partes" del espacio se transforman y deforman mutuamente e incluso se "hacen estallar" entre sí: lo visible es un perpetuo campo de batalla, una batalla silenciosa y sin historia de múltiples perspectivas diferentes que rivalizan en simultaneidad, como la escalera circular del grabado de Escher que sube y baja simultáneamente. En este sentido los ladrillos de la Gran Muralla o la pirámide espacial del "tiempo monumental" no están sólo puestos ordenadamente unos sobre otros, como decía Merleau-Ponty, sino que los que están arriba hunden, deforman y hasta desintegran a los que están debajo y sufren

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 290, 291.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 310.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁸ Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 207.

las mismas contingencias por parte de los que están por encima. Nuestros antepasados invisibles nos empujan a la visibilidad y nuestra descendencia invisible nos expulsa de la visibilidad de tal modo que nuestra forma visible es moldeada por fuerzas invisibles de empuje y de expulsión, centrífugas y centrípetas. Las fuerzas van en todos los sentidos, de tal modo que también cabe afirmar que nuestra generación coloniza el espacio de nuestros ancestros, lo transforma y hasta puede borrarlo, como en los "genocidios culturales" que borran de la historia lo que efectivamente existió antes y hacen que nunca haya existido. La masa congelada del espacio es entonces a la vez un agitado espacio en ebullición, plagado de fuerzas diversas que impulsan en todos los sentidos. Todas las dimensiones -incluso los ladrillos que ubicábamos debajo- rivalizan entre sí, lo que ya no es visible pugna por seguir siéndolo, de tal modo que los fantasmas de nuestros predecesores no sólo nos empujan a la visibilidad sino que también nos expulsan de la visibilidad, como los fantasmas que habitan una "casa embrujada" coexisten con sus nuevos habitantes poblándolas de ruidos que proceden de un espacio invisible hasta llegar, en algunos casos, a expulsarlos literalmente. Para ser coherentes con el primado de la descripción espacial que perseguimos⁵⁹, no habría que pensar que la imposibilidad sólo se comprende por la coexistencia de diversos objetos o personas que ocuparon y ocuparán el mismo lugar en el pasado y en el futuro, es decir, mediante la horizonticidad temporal, sino que el tiempo mismo no es sino la lucha "eterna" o en simultaneidad de lo invisible con lo visible por la visibilidad.

Ambas conclusiones en apariencia contradictorias -la de la unidad y la de la imposibilidad- se imponen al análisis y cada una lleva a la otra, por lo que en uno de sus cursos Merleau-Ponty resume el entero recorrido del siguiente modo: "cohesión del tiempo; cohesión del espacio; [...] pero cohesión que no es indistinción, que es imposibilidad, que es desbordamiento [*empiétement*], ausencia o Éxtasis"⁶⁰. O, como escribe en sus últimas notas de trabajo: "el Ser es ese extraño amasijo que hace que lo invisible mío, a pesar de no ser superponible a lo invisible de los demás, se abre a ello, y ambos están abiertos al mundo sensible. [...] [Se trata de] describir el mundo estético como espacio de trascendencia, espacio de incompatibilidades, de rupturas, de dehiscencia"⁶¹. En la percepción coexisten perspectivas que son a la vez "incompatibles e inseparables, y es en estas condiciones difíciles que nosotros buscamos lo que conforma el tejido del mundo"⁶². Así como el camino recorrido tiene árboles⁶³ que se ocultan desde el punto de llegada (y que había visto al caminar), "los presentes encadenados en el tiempo no son conciliables en una visión única, de tal suerte que al abrir uno encontramos detrás suyo otro presente que hace estallar al primero"⁶³. El presente, en su sentido de unidad de transparencia y amplificación hasta lo monumental, es un "*présent-gigogne*" (lo que podría traducirse como un "presente prolífico" y también como un "presente desplegable")⁶⁴. Pero a la vez y con igual derecho los "hijos" de este presente prolífico lo ponen en cuestión, y su despliegue lo transforma en un pliegue más de una estructura sin un centro fijo al que se pueda regresar: "el pasado

⁵⁹ Primacía que significa, en las formulaciones más extremas de Merleau-Ponty, la reducción del tiempo a dimensión oculta o invisible, "cuarta dimensión", del espacio visible percibido: "no existe la línea o la serie del tiempo sino un núcleo transtemporal - Visible o Mundo-" (Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 209).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 199.

⁶¹ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 262.

⁶² Merleau-Ponty, Maurice (1960): *Signes*, París, Gallimard, p. 154.

⁶³ Merleau-Ponty, Maurice (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 207.

⁶⁴ También un presente de "imbricación", "ensamble", "acople" o "empotramiento": "*gigogne*" se aplica tanto a las madres de muchos hijos como a los muebles y utensilios desplegables y a las muñecas rusas.

que [el presente] contiene lo descentra, es otro mundo"⁶⁵. En este sentido afirma también Merleau-Ponty que todo "lo visible resbala bajo la mirada"⁶⁶ y que "la mirada no vence la profundidad, la ladea"⁶⁷. Podría decirse quizá que la vence y la penetra sólo abordándola "de costado" y deslizándose por el extremo polimorfismo de sus superficies: la multiplicidad de perspectivas es transparente sin dejar de ser absolutamente diversa e imposible. No podría ser de otro modo si todas las percepciones posibles coexisten agazapadas en mi percepción actual, empujándose y luchando entre sí por la visibilidad: lo visible actual no es más que una cristalización precaria, una "segregación"⁶⁸ de la lucha de los visibles posibles e imposibles por la visibilidad.

Con estas formulaciones Merleau-Ponty se distancia de las afirmaciones de Husserl acerca de la necesaria unidad del mundo percibido: "no puede haber realmente más que un mundo objetivo, un solo espacio objetivo, un único tiempo objetivo, una sola naturaleza"⁶⁹. Y lo hace siguiendo la misma intuición husserliana de que cada perspectiva es un "rayo de mundo" que coexiste con otras perspectivas, pero admitiendo que no necesariamente esas otras perspectivas son convergentes y composibles. Husserl considera explícitamente la posibilidad de una coexistencia de perspectivas y de mundos imposibles cuando afirma: "Desde luego, Leibniz lleva razón cuando dice que es pensable una pluralidad infinita de mónadas [y de mundos correlativos], pero que no por ello son composibles todas estas posibilidades. [...] Yo puedo [...] pensarme modificado en variación libre a mí mismo [...] y puedo obtener así el sistema de las modificaciones posibles de mí mismo -cada una de las cuales, sin embargo, es abolida por cada una de las demás [...]-. Se trata de un sistema de imposibilidad apriorístico. [...] Cada mónada que tiene validez en cuanto posibilidad concreta predelinea un universo composable, un 'mundo de mónadas' cerrado; y reconozco que dos mundos de mónadas son imposibles del mismo modo que dos variantes posibles de mi *ego*"⁷⁰. Pero la consideración de esta posibilidad es meramente abstracta, "apriorística" y pensada, puesto que "el *ego* que soy realmente" delinea para Husserl un "universo composable" y abole los posibles mundos imposibles. Para Merleau-Ponty, por el contrario, sólo de manera abstracta e idealizada podemos concebir un mundo único como totalidad de perspectivas composibles: la experiencia real está abierta a perspectivas no anticipadas ni anticipables que transforman retroactivamente el sentido de las actuales de tal modo que el mundo como horizonte total siempre conserva un sentido precario, multiforme, abierto y misterioso. En el mundo merleau-pontyano cabe lo que perturba y cuestiona cualquier sentido dado: caben *otros* mundos.

Merleau-Ponty no intenta mediante este concepto de lo simultáneo imposible ir más allá de la más simple experiencia perceptiva. Como ya sugerimos, en última instancia el concepto aparece ya como necesario si se toma en serio la posibilidad de decepción que está presente en toda anticipación perceptiva. Al ver un cubo anticipo las caras no presentadas completándolo, pero me expongo a que al girarlo no me encuentre con las aristas y vértices anticipados sino con un perfil redondeado. Mi percepción actual no es ahora la de un cubo, pero coexiste en simultaneidad -por la retención- con la de un cubo. Se puede objetar que en realidad lo que se da es una

⁶⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁶⁶ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 297.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 266.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁶⁹ Husserl, Edmund (1996): *Meditaciones cartesianas*, trad. de J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, p. 208.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 209.

reestructuración del conjunto, de tal modo que las perspectivas anteriores se integran con las presentes "componiéndose" en un nuevo objeto, que incluye vértices, aristas y partes redondeadas. Esto es cierto, y sin embargo la experiencia de la decepción también es retenida y toda protensión, entonces, debe darse como una apertura a lo que no puede ser anticipado. Si, tras la decepción, la nueva composición se diera absolutamente entonces se estaría negando la existencia misma de retenciones y protensiones. Si es verdad que, como indica el diagrama temporal de Husserl, lo anticipado es simultáneo con lo presentado, entonces al avanzar la experiencia lo que yo retengo no son sólo las perspectivas cúbicas presentadas antes, sino que retengo el objeto cúbico mismo -es decir, la articulación de retenciones, presentación y protensiones- aun cuando las nuevas perspectivas decepcionantes no puedan componerse con las anteriores. Y esta pervivencia de lo imposible hace que deba tomarse en serio también la protensión de lo imposible como inherente a toda experiencia. Todo objeto entonces siempre se da no sólo en la incompletud de sus presentaciones parciales, sino también en la perturbadora lucha con sus transformaciones, sus presentaciones, retenciones y protensiones anteriores y posteriores que lo hacen ser "otras cosas" que sí mismo, imposibles con él y que coexisten con su aparición. Esta imposibilidad es algo que el esquema husserliano del tiempo no deja ver claramente mediante su ordenada proyección de retenciones y protensiones que se muestran como composibles en el eje vertical del presente.

La simultaneidad de lo imposible se observa claramente en ciertos dibujos infantiles -en los que Merleau-Ponty mostró interés particularmente desde fines de los años cuarenta- y en el espacio onírico. En sus dibujos el niño no sólo a veces ubica en el mismo espacio (plano) perspectivas diferentes pero *composibles*, por ejemplo "acercando" objetos lejanos, "cambiando" las dimensiones como si cada objeto, a pesar de estar en un mismo plano, fuera visto desde distintas distancias, o poniendo objetos y personas dentro una casa como si ésta fuera transparente o como si se estuviera al mismo tiempo dentro y fuera de ella. Los dibujos infantiles también muestran perspectivas imposibles, donde un objeto o persona adquiere rasgos o elementos de otra o de otros estados de sí mismo que no pueden coexistir, en una transformación estática y fijada -como una casa con sus habitantes dentro y un típico rayado o tachado superpuesto mostrando una explosión simultánea-. Lo mismo sucede en los sueños, donde una misma persona o espacio es *a la vez* otra persona u otro espacio diferente, sin que se pueda explicar cómo, y sin que se trate de una mezcla o superposición sino de una única instancia de coexistencia de elementos diferentes. En el dibujo infantil, afirma Merleau-Ponty, "se precipitan realidades no sincrónicas, que no serían perceptibles al mismo tiempo, según el 'principio del placer' [...] . Es igual en el dominio del sueño donde cualquier cosa puede significar cualquier cosa"⁷¹.

3. La simultaneidad de lo imposible y la topología psíquica freudiana.

En vistas de las anteriores observaciones se comprende que el investigador de la psicología "profunda" y el analista de los sueños se planteara también, aunque sólo sea a título de hipótesis, esta misma posibilidad de una simultaneidad imposible. Freud otorgó gran importancia al desarrollo de una "topología" del aparato psíquico,

⁷¹ Merleau-Ponty, Maurice (1988): *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, p. 229.

que completaba con una consideración dinámica y económica: "Viene a agregarse ahora [a la Psicología] su aspiración a atender también a la *tópica psíquica* [...]. Esta aspiración ha valido al psicoanálisis el calificativo de *psicología de las profundidades (Tiefenpsychologie)*"⁷². Como Merleau-Ponty al dar cuenta de la percepción, también Freud al dar cuenta de la vida psíquica se ve llevado a describir una espacialidad particular en la que las perspectivas se entrelazan, ya que los momentos pasados reprimidos se perpetúan en el presente⁷³ y coexisten con él en un mismo espacio psíquico. Se trata de una espacialidad que se sustrae entonces parcialmente a la sucesión temporal y, en última instancia, de una topología que debe incluso hacer lugar a un espacio sin tiempo, de pura simultaneidad, semejante al "bloque monumental del espacio sin tiempo" merleau-pontyano: el espacio del inconsciente. La temporalidad de sucesión no existe puramente en la conciencia por estar ésta contaminada por las profundidades, el espesor de los estratos en los que se apoya y que pugnan por aparecer. Por otra parte, estas profundidades se hunden en un espacio atemporal: "Los procesos del sistema *Inc.* se hallan fuera del tiempo; esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación alguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él"⁷⁴.

El sueño es singularmente expresivo de esta espacialidad de transparencia o simultaneidad, en primer lugar en tanto para Freud el sueño constituye muchas veces -ya que no siempre, según reconocerá en escritos posteriores a *La interpretación de los sueños*- una realización de deseos, es decir, una puesta en simultaneidad de una posibilidad que el deseo anticipa. El sueño "muestra el deseo realizado ya, ofrece su realización real y presente, y el material de la representación onírica consiste predominantemente [...] en situaciones e imágenes visuales"⁷⁵, es decir, en una espacialización -o puesta en simultaneidad "profunda"- de los momentos temporales. En segundo lugar, el sueño expresa esta espacialidad en tanto sus elementos resultan parcialmente de un proceso de "condensación" (*Verdichtung*). Así, por ejemplo, Freud observa que su sueño de una piscina de natación donde una figura se inclina para ayudar a salir del agua a otra resulta de la condensación de un recuerdo de cierta situación vivida en una piscina en su pubertad, con el de dos cuadros que había contemplado el día anterior al sueño: "la sorpresa en el baño de 'Melusina' de Schwind y otro de autor italiano que representaba el diluvio universal"⁷⁶. El sueño hace coexistir en un mismo espacio y en simultaneidad, "condensándolos", diversos momentos y espacios de lo pasado y del futuro deseado, "de un modo análogo al pintor que reúne en un cuadro que quiere representar el Parnaso a todos los poetas, los cuales jamás se han hallado juntos en la cima de una montaña"⁷⁷. Así como en la percepción Merleau-Ponty reconoce que cada perspectiva es un radio de mundo en que cohabitan diversas apariciones de un mismo objeto y de otros objetos, "no se halla [...] un solo elemento del contenido del sueño del cual no partan los hilos de asociación en dos o más direcciones"⁷⁸. Por el trabajo de condensación del sueño se

⁷² Freud, Sigmund (1996): "Lo inconsciente" en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, trad. de L. López Ballesteros et al., Barcelona, Altaya, p. 194.

⁷³ "En la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables" (Freud, Sigmund (1993): "El malestar en la cultura" en *Obras completas* (Vol. XVII), trad. de L. López Ballesteros y de Torres, Buenos Aires, Orbis/Hyspamérica, p. 3020).

⁷⁴ Freud, Sigmund (1996), *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 208.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 130.

explican también "las personas colectivas o mixtas, y los singulares productos híbridos; creaciones análogas a las composiciones zoomórficas de la fantasía de los pueblos orientales"⁷⁹. Como una forma extrema de este trabajo del sueño un elemento puede incluso llegar a aparecer como otro (*Traumverschiebung* o "desplazamiento"). El trabajo del sueño, en la terminología espacial utilizada por Freud, se aplica sobre un "material" que sufre una "condensación", "una fragmentación y un desplazamiento interno que crean nuevas superficies"⁸⁰. Ahora bien, hay que notar especialmente que este trabajo, sin embargo, no siempre reúne en simultaneidad elementos compositibles. Es verdad que en ocasiones los componentes se reúnen aproximadamente de modo tal de "formar una totalidad, una composición onírica"⁸¹. Estos sueños pueden denominarse, según Freud, "bien compuestos"⁸². Sin embargo, otros sueños se presentan como "confusos y embrollados". Existen entonces sueños "que semejan un desordenado montón de fragmentos incoherentes [...] [mientras que otros] presentan una lisa superficie continua"⁸³. Es especialmente en los primeros que reconocemos la simultaneidad de lo imposible observada por Merleau-Ponty en el mundo perceptivo.

El espacio percibido de lo simultáneo imposible, tal como Merleau-Ponty intenta dar cuenta de él, no es sólo semejante a la Roma actual en la que asoman los restos y las ruinas de las diversas ciudades emplazadas previamente, el muro aureliano, el muro serviano, restos de la *Roma quadrata*, ruinas de reconstrucciones posteriores de los templos originalmente construidos, suelos que albergan más ruinas y reliquias, y construcciones modernas que incorporan como partes suyas ruinas de construcciones antiguas, es decir, el pasado coexistiendo con el presente en una nueva composición. El espacio percibido de lo "simultáneo imposible", aquel "donde las perspectivas rivalizan" es más bien como la Roma que Freud describe al pretender otorgar una imagen espacial del aparato psíquico, con "un pasado no menos rico y prolongado [que el de una ciudad], en el cual no hubiera desaparecido nada de lo que alguna vez existió y donde junto a la última fase evolutiva subsistieran todas las anteriores. [...] En el emplazamiento actual del Coliseo podríamos admirar [...] la desaparecida *Domus aurea* de Nerón; en la *Piazza della Rotonda* no encontraríamos tan sólo el actual Panteón como Adriano nos lo ha legado, sino también, en el mismo solar, la construcción original de M. Agrippa, y además, en este terreno, la iglesia *Maria sopra Minerva*, sin contar el antiguo templo sobre el cual fue edificada. Y bastaría que el observador cambiara la dirección de su mirada o su punto de observación para hacer surgir una u otra de estas visiones"⁸⁴. Tras intentar dar cuenta con este ejemplo de la particular espacialidad que correspondería al psiquismo, Freud concluye observando la dificultad de pensar esta topología: "Evidentemente, no tiene objeto alguno seguir el hilo de esta fantasía, pues nos lleva a lo inconcebible y aun a lo absurdo. Si pretendemos representar espacialmente la sucesión histórica, sólo podremos hacerlo mediante la yuxtaposición en el espacio, pues éste no acepta dos contenidos distintos"⁸⁵. Además, si "en el terreno psíquico es posible esta persistencia de todos los estados previos"⁸⁶, un espacio tal como el de una

⁷⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁸¹ *Ibid.*, p. 147.

⁸² *Ibid.*, p. 148.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ Freud, Sigmund (1993): *Obras completas* (vol. XVII), op. cit., p. 3021.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 3021.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 3022.

ciudad está expuesto a "influencias destructivas", "demoliciones y reconstrucciones"⁸⁷, es decir que los espacios rivalizan entre sí y la aparición de uno hace imposible la del otro: son imposibles.

Esta reflexión freudiana acerca de que el espacio, a diferencia del psiquismo, "no acepta dos contenidos distintos" e imposibles, no es nada irrelevante para su teoría en conjunto, puesto que es la que lo lleva a sostener no sólo que lo psíquico "no pueda representarse gráficamente"⁸⁸, es decir, espacialmente, sino que en última instancia deba ser reconocido como una realidad ajena a la espacialidad, perpetuando en suma el dualismo típicamente moderno de lo mental, por un lado, y lo corporal por otro, como una parte del espacio objetivo. Lo mismo que en una ciudad lo visible ha significado en muchos casos la destrucción de lo invisible pretérito, un hipotético "órgano de lo psíquico" estaría también expuesto a influencias destructivas, "traumatismo o inflamación"⁸⁹, amenazando la persistencia de lo anterior. Pero el problema es más básico: Freud se pregunta cómo podría entenderse topológicamente la persistencia de lo pretérito (como inconciente o preconciente), o inversamente, el pasaje de un elemento del sistema Inc. al Cc. o Prec.⁹⁰ ¿Se trata de una "segunda inscripción" en una "nueva localidad psíquica" o más bien de un "cambio de estado que tiene efecto [...] en la misma localidad"?⁹¹ Como nota Freud, "esta pregunta puede parecer abstrusa, pero es obligado plantearla si queremos formarnos una idea determinada de la tópica psíquica; esto es, de la dimensión psíquica de la profundidad". A pesar de observar la importancia del problema, Freud lo esquiva diciendo que "resulta difícil de contestar, porque va más allá de lo puramente psicológico, y entra en las relaciones del aparato anímico con la anatomía"⁹². Ahora bien, "todos los esfuerzos encaminados a imaginar almacenadas las representaciones en células nerviosas [...] han fracasado totalmente. Igual suerte correría una teoría que fijase el lugar anatómico del sistema Cc., o sea de la actividad anímica conciente, en la corteza cerebral y transfiriese a las partes subcorticales del cerebro los procesos inconcientes"⁹³. En suma, concluye entonces, "nuestra tópica psíquica no tiene, de momento, nada que ver con la Anatomía"⁹⁴. El "espacio" psíquico, a fin de cuentas, es entonces para Freud sólo una metáfora, no tiene lugar en el espacio real: el psiquismo no es espacial. Y no lo es porque, como se observa en el párrafo citado *supra*, Freud concibe el espacio de modo clásico como *partes extra partes*: "el espacio no acepta dos contenidos distintos" como sí lo hace el psiquismo. Merleau-Ponty, en cambio, considera que el espacio admite dos y más contenidos distintos y aun imposibles, no yuxtapuestos sino entrelazados en profundidad, y es precisamente por dar pie a esta posibilidad del espacio que puede comprender el psiquismo como espacial -una "conciencia encarnada"- o lo que es lo mismo, el cuerpo y el espacio mismo como psiquismo. Es verdad que, apegándonos a la "letra" de Freud, estamos posiblemente siendo injustos con el sentido global de su pensamiento, juzgándolo más severamente aun que Merleau-Ponty, quien entendió que el psicoanálisis se acercaba a su propia intuición de una conciencia encarnada o un psiquismo corporal. Merleau-Ponty consideraba que Freud en sus inicios "seguía la línea de las

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 3021, 3022.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 3022.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 3021.

⁹⁰ Freud, Sigmund (1996), *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 195.

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Idem.*

⁹³ *Ibid.*, pp. 195, 196.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 196.

filosofías mecanicistas del cuerpo" al explicar "las conductas más complejas" por medio "del instinto, y en particular del instinto sexual -por las condiciones fisiológicas-".⁹⁵ Sin embargo, si tal "podría ser la apariencia de los primeros trabajos de Freud [...] a medida que el psicoanálisis [...] rectifica estas nociones iniciales en el contacto con la experiencia clínica, se ve aparecer una noción nueva del cuerpo [...]. No es falso decir que Freud ha querido apoyar todo el desarrollo humano en el desarrollo instintivo, pero se iría más lejos diciendo que su obra transforma, desde el comienzo, la noción de instinto" y la noción de cuerpo.⁹⁶ Si bien esta es una interpretación posible del sentido global al que apunta la investigación de Freud, y posiblemente una de las más interesantes, no es menos cierto que la "rectificación" que Freud hace de sus primeras investigaciones -de su psicología fisiológica "para neurólogos"- consiste más bien en distinguir la esfera propia de la investigación psicoanalítica -el psiquismo- de la investigación fisiológica y neurológica, dejando intacta la línea divisoria del dualismo tradicional que separa el cuerpo del alma. Las pulsiones inconcientes que investiga el psicoanálisis, si bien tienen su "fuente" en el cuerpo, son para Freud estrictamente extra-somáticas: "Por *fuerza* [*Quelle*] de la pulsión se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo y *es representado en la vida anímica* por la pulsión"⁹⁷. Si bien Freud afirma que la pulsión es "un concepto límite entre lo anímico y lo somático", en la misma frase la define más estrictamente como el "*representante psíquico* de los estímulos procedentes del interior del cuerpo y *que arriban al alma*"⁹⁸. Por ello puede considerarse que la interpretación merleau-pontyana de Freud como desafiando el dualismo tradicional y redefiniendo el sentido de la corporalidad remite a una lectura posible del sentido global al que apuntaría la investigación psicoanalítica más que a la letra misma de Freud.

Consideraciones finales

Hemos seguido el movimiento del pensamiento de Merleau-Ponty acerca del tiempo y el espacio proponiendo la reconstrucción que resumimos a continuación. Merleau-Ponty se ve seducido en primer lugar por la idea de "solucionar" el problema de la relación cuerpo-mente reformulándolo en términos de tiempo (el organismo como "pasado" de la conciencia). Esta primera solución parece prestarse a primera vista a una interpretación de cuño característicamente "moderno" en el sentido específico de "subjetivista": reducir el cuerpo a una dimensión del tiempo es fundarlo en la conciencia, si el tiempo ha sido modernamente entendido, por ejemplo, como "la forma del sentido interno" (Kant) o como propio de una "conciencia inmanente constituyente" (Husserl) o de una "intuición interna" (Bergson). Es este primer movimiento el que da lugar a numerosas referencias explícitas que se hallan en la *Fenomenología de la percepción* acerca del primado del problema del tiempo y al tiempo como término último al que se reducen el "ser-del-mundo", "el cuerpo"⁹⁹ y, en fin, "todos los problemas de la trascendencia"¹⁰⁰. Sin embargo, observamos que el "segundo paso" del movimiento del pensamiento de Merleau-Ponty, apenas

⁹⁵ Merleau-Ponty, Maurice (1960): *Signes*, p. 288.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ Freud, Sigmund (1996), "Las pulsiones y sus destinos" en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit, p. 253. El subrayado es nuestro.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 252. El subrayado es nuestro.

⁹⁹ Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p. 104.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 440.

disimulado en la *Fenomenología de la percepción* y desplegado abiertamente en sus últimos cursos y escritos, consiste en "espacializar el tiempo": no sólo se afirma que el único modo de comprender el fluir temporal es mediante metáforas y modelos espaciales, sino que el tiempo no es más que -en los términos de Merleau-Ponty citados más arriba- "una propiedad del espacio". Habiendo llegado a este punto, los dos movimientos del pensamiento de Merleau-Ponty se neutralizan o parecen arribar a una síntesis. El espacio temporalizado y el tiempo espacializado no serían en definitiva más que modos elusivos de perseguir la elucidación de un fenómeno único: el "espacio-tiempo percibido" o el Ser como estructura quiasmática, función de entrelazamiento, superposición y trascendencia en contraste con la serialidad o exterioridad de momentos o lugares discretos. El tercer paso merleau-pontyano, posterior a la espacialización del tiempo, podría ser entendido entonces a primera vista como una especie de "síntesis" tras la "tesis" y la "antítesis", síntesis que significaría quizá retornar al tiempo concebido ahora, tras su "alienación" espacial, ya no como serie sino como entrelazamiento. En definitiva, ¿qué sería ese espacio invisible hacia donde se desliza y desde donde sobreviene lo visible más que el pasado y el futuro, es decir, el tiempo? En efecto, este último argumento resulta tan válido como el argumento inverso de la espacialización del tiempo (el pasado y el futuro no podrían atravesar la simultaneidad del presente más que desplegándose en la profundidad del espacio). Esta inter-remisión infinita entre tiempo y espacio contiene una significación suficientemente misteriosa e inagotable, y la reflexión merleau-pontyana podría demorarse eternamente en ella -en cierto sentido lo hace-: se trata siempre y únicamente de "captar ese mismo tiempo que es espacio, ese mismo espacio que es tiempo"¹⁰¹. El fenómeno originario, afirma Merleau-Ponty, es el espacio-tiempo como "torbellino" de entrelazamientos: "Hay que tomar como primero [...] el torbellino que esquematiza este *Ablaufphänomen* [fenómeno de transcurrir], el torbellino espacializante-temporalizante"¹⁰². Entre el espacio y el tiempo hay "una falsa antítesis - Es necesario pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i.e. como trascendencia, i.e. como siempre 'detrás', más allá, alejada"¹⁰³.

Pero demorarse en la reflexión de esta inter-remisión significa revivir su significado dándole nuevas y originales expresiones que sostengan el vértigo propio de esta idea. Y esto es lo que hace Merleau-Ponty cuando, tras el primer movimiento de la temporalización del cuerpo y el segundo de la espacialización del tiempo, en lugar de regresar al primer movimiento que conduciría al tiempo espacializado o engrosado como tiempo de entrelazamiento, propone demorarse en el "segundo momento" y seguir construyendo su filosofía desde el espacio como "trans-espacio", espacio multiforme o de transformación¹⁰⁴. Puesto que se trata, en última instancia, de elucidar un tipo de relación o de estructura, esta reflexión bien podría desarrollarse de igual modo deteniéndose en el análisis del tiempo o en la relación espacio-tiempo, pero un vector fuerte del último pensamiento de Merleau-Ponty se obstina o se obsesiona con el espacio. Así es que por ejemplo afirma el filósofo que la investigación

¹⁰¹ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 311.

¹⁰² *Ibid.*, p. 294.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ Merleau-Ponty utiliza estos términos ("trans-espacio", "meta-espacio"), no siempre con un sentido unívoco, al referirse al espacio biológico del organismo tal como lo muestran las investigaciones embriológicas y referidas a la regeneración de los tejidos: "Ni espacial ni meta-espacial le convienen. El Ser biológico está siempre entre los dos" (Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature*, op. cit., p. 307). Por eso adoptamos aquí la denominación de "trans-espacio" como la más adecuada a este espacio en transformación, que está siempre más allá de sí mismo, sin ser por ello extra- o meta-espacial.

ontológica que persigue "se hará mejor en contacto con la geografía que con la historia. Porque la historia está ligada de manera demasiado inmediata con la praxis individual, con la interioridad, disimula demasiado su espesor y su carne"¹⁰⁵. Así se refiere también a la filosofía como "geología trascendental"¹⁰⁶. Merleau-Ponty parece así considerar que la estructura de entrelazamiento se evidencia mejor en el espacio que en el tiempo, y que instalarla primariamente en el espacio la protegería contra la tentación del subjetivismo y del idealismo. De hecho en esta "fijación espacial" el filósofo parece haber visto la originalidad de su propia concepción de la relación de entrelazamiento respecto de la dialéctica hegeliana, la cual también supone en apariencia un entrelazamiento ontológico similar entre lo mismo y lo otro. El entrelazamiento de lo mismo y lo otro que propone el pensamiento merleau-pontyano, según lo define el filósofo, "no efectúa superación, dialéctica en sentido hegeliano" precisamente porque "se efectúa sin desplazamiento, por superposición, espesor, *espacialidad*".¹⁰⁷ Y en este sentido el tercer y último movimiento que esboza el pensamiento de Merleau-Ponty -si es que puede hablarse con derecho de un "tercer" momento- no es una "síntesis" que nos devolvería a un tiempo que contiene en sí a lo otro de sí (el espacio) o a un sujeto que es también su exterior (el cuerpo), sino que consiste en detenerse obsesivamente en el espacio y en el cuerpo.

Si el primer movimiento consistía en remitir al tiempo -"pasar a la fenomenología genética"- y el segundo en redescubrir el tiempo como espacio, el "tercero" pone "en duda la perspectiva evolucionaria y la sustituy[e] con una cosmología de lo visible": "no se plantea para mí la cuestión de los orígenes [...] sino una sola irrupción de Ser que es para siempre. Describir el mundo de los 'radios de mundo' [...] -el cuerpo eterno", es decir, sin tiempo¹⁰⁸. El trans-espacio, lo invisible del espacio visible, no es un meta-espacio, no es una idea separada ni es tampoco el tiempo sino que habita el espacio mismo "en filigrana" y lo atraviesa. De aquí que toda la "última" filosofía de Merleau-Ponty puede ser descripta como el desarrollo de una "topología" de lo visible y lo invisible, el espacio y el trans-espacio que lo habita, y quizás sólo en esta búsqueda obstinada de lo invisible *en el espacio y desde el espacio* pueda verse la "originalidad" del "último" Merleau-Ponty, más que como frecuentemente se afirma, en el supuesto "abandono del subjetivismo" o de la "filosofía de la conciencia" o en un pretendido "giro ontológico", siendo todos estos motivos que ya pueden hallarse claramente expresados en la *Fenomenología de la percepción*¹⁰⁹. De este modo proyectaba Merleau-Ponty las líneas de sus últimas investigaciones: "Únicamente quiero implantar este vacío en el Ser visible, mostrar que es su *revés*"¹¹⁰. Dar cuenta de un "mundo vertical" o "profundo" que da cabida al trans-espacio en vez de un "mundo plano"¹¹¹. En suma, desarrollar una "topología" del Ser: "Tomar como modelo de ser el espacio topológico. El espacio euclidiano es el modelo del ser perspectivo, es un espacio sin trascendencia, positivo, red de rectas, paralelas entre sí o perpendiculares según las tres dimensiones, que lleva en sí

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 311.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 310.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 317. El subrayado es de Merleau-Ponty.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 318.

¹⁰⁹ Cf. a este respecto García, Esteban A. (2007): "La phénoménologie de l'expérience corporelle au delà du sujet et de l'objet", *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, No. 9, Milano/Paris/Memphis, Mimesis/Vrin/University of Memphis, pp. 381-411.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 284.

¹¹¹ Esta oposición entre el mundo "vertical" o "profundo" y el mundo "plano" está en juego por ejemplo en la siguiente crítica: "Sartre habla de un mundo que es, no vertical, sino en sí, es decir, plano [...], no hay en él profundidad" (*Ibid.*, p. 285).

todos los emplazamientos posibles. [...] Por el contrario, el espacio topológico, [es el] medio en que se circunscriben relaciones de vecindad, de envolvencia, etc. [...] Se encuentra no sólo a nivel del mundo físico, sino que vuelve a ser constitutivo de la vida y funda, por último, el principio *salvaje* del Logos”¹¹².

Originalidad aparente, ya que se trata sólo de un nuevo modo de hacer patente la misma relación de trascendencia en la inmanencia que se perseguía desde la *Fenomenología de la percepción*. Como afirma acertadamente Claude Lefort: “Hablando de su trabajo dice una vez Merleau-Ponty que se trata de una ‘ascensión sin desplazamiento’; casi siempre lo ve como describiendo un círculo, condenándolo a pasar y volver a pasar por las mismas estaciones. Cualquiera que sea la imagen, nos impide pensar que, desde el comienzo, no estemos ya en contacto con lo esencial”¹¹³. La sentencia merleau-pontyana de que “todos los problemas de la filosofía son concéntricos” se aplica entonces, en primer lugar, a su propia filosofía. Y ese centro alrededor del cual orbitan los problemas de su filosofía es la intención única de dar cuenta de un tipo particular de relación que fascina y obsesiona su pensamiento: el *Ineinander* (uno-en-otro), la trascendencia en la inmanencia, el des-centramiento en la unidad. En palabras del filósofo: la “verdadera filosofía” consiste en “captar lo que hace que salir de sí es entrar en sí e inversamente. Captar este quiasmo, esta inversión”¹¹⁴.

Bibliografía citada

Barbaras, Renaud (1998): *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin.

Bergson, Henri (2007): *La evolución creadora*, Buenos Aires, Editorial Cactus.

----- (1969): *La Pensée et le Mouvant*, París, Presses Universitaires de France.

Freud, Sigmund (1996): *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, trad. de L. López Ballesteros et al., Barcelona, Altaya.

----- (1993): "El malestar en la cultura" en *Obras completas* (Vol. XVII), trad. de L. López Ballesteros y de Torres, Buenos Aires, Orbis/Hyspamérica.

García, Esteban A. (2007): “La phénoménologie de l'expérience corporelle au delà du sujet et de l'objet”, *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, No. 9, Milano/Paris/Memphis, Mimesis/Vrin/University of Memphis, pp. 381-411.

Harris, Marvin (1993): *Canibales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza.

Husserl, Edmund (1959), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. de Otto Langfelder, Buenos Aires, Ed. Nova.

----- (1996): *Meditaciones cartesianas*, trad. de J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE.

Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini.

¹¹² *Ibid.*, p. 256.

¹¹³ Lefort, Claude, "Epílogo" en Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 350.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 243.

- (1995): *La nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1964): *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard.
- (1970): *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, trad. de J. Escudé, Barcelona, Seix Barral.
- (1988): *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara.
- (1996): *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard.
- (1960): *Signes*, Paris, Gallimard.

