

# Los sentidos del nacimiento y el nacimiento del sentido en la fenomenología de M. Merleau-Ponty

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

*Universidad de Buenos Aires*

Buenos Aires, Argentina

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

Buenos Aires, Argentina

I 25

DOI: 10.36446/rlf2024402

**Resumen:** Este trabajo se propone hacer patentes la recurrencia y la centralidad de la noción del nacimiento en el conjunto de la obra de Merleau-Ponty, adoptándola como clave alternativa para la comprensión de otros problemas y conceptos usualmente privilegiados en el estudio de su filosofía (tales como la relación entre percepción, lenguaje y pensamiento, la corporalidad, la intersubjetividad, la naturaleza o la temporalidad). Se distinguen esquemáticamente tres sentidos del nacimiento en su obra (como origen, entrelazamiento e institución de novedad y singularidad) y se analiza el modo en que se relacionan entre sí, abordándolos en conexión con sus antecedentes fenomenológicos en Husserl. Secundariamente, a lo largo del desarrollo se señalan algunas convergencias y contrastes con desarrollos asociados de Arendt, Sartre, Patočka y Bergson.

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

**Palabras clave:** Fenomenología, intercorporalidad, nacimiento, Merleau-Ponty, Husserl.

### ***The Senses of Birth and the Birth of Sense in M. Merleau-Ponty's Phenomenology***

**Abstract:** This paper aims to highlight the recurrence and centrality of the notion of birth in the whole of Merleau-Ponty's *corpus*, adopting it as an alternative key for understanding other problems and concepts usually privileged in the study of his philosophy (such as the relationship between perception, language and thought, corporeality, intersubjectivity, nature or temporality). Three senses of birth are schematically distinguished in his work (as origin, intertwining, and institution of novelty and singularity) and the way in which they relate to each other is analyzed, addressing them in connection with their phenomenological sources in Husserl. Secondly, over the course of the article some convergences and contrasts with close theoretical developments of Arendt, Sartre, Patočka and Bergson are pointed out.

**Key-words:** Phenomenology, intercorporeality, birth, Merleau-Ponty, Husserl.

26 |

#### ***1. Introducción: la filosofía como interrogación acerca del nacimiento***

La cuestión del nacimiento ha adquirido en la discusión filosófica actual un singular interés, en contraste con la atención predominante que otorgó la tradición filosófica occidental desde la Antigüedad al problema de la muerte y la mortalidad. La vigencia del tema puede observarse en muy variadas subdisciplinas filosóficas e interdisciplinas, desde las teorías feministas, la bioética o las teorías políticas inspiradas en el concepto arendtiano de natalidad, hasta las fenomenologías del “evento”, lo “inaparente” y los “fenómenos-límite”<sup>1</sup>. En el contexto fenomenológico, diversos comentarios abordan focalmente la figura del nacimiento en los desarrollos de Ricoeur, Patočka, Beauvoir, Levinas o Marion, por ejemplo.<sup>2</sup> Por su parte,

---

<sup>1</sup> Cf. por ejemplo Young (2005), Oksala (2016), LaChance Adams y Lundquist (2013), Tong (1997), Diprose y Ziarek (2018), Schott (2010), Dastur (2000), Steinbock (2017).

<sup>2</sup> Cf. por ejemplo Boccali (2014), García Labrador y Vinolo (2019), Mena Malet (2014).

los estudios merleau-pontianos relegan frecuentemente la cuestión del nacimiento al segundo plano de los “conceptos operativos” (cf. Fink 1957: 325) si no al de los meros tropos retóricos, priorizando otros “conceptos temáticos” de su filosofía tales como los de la corporalidad, el comportamiento, la percepción, la carne o la naturaleza. Sin embargo, algunos trabajos recientes como los de Beith (2018), Tin (2014), Robert (2000), Jacquet (2013) o Snively (2009) subrayan la enorme recurrencia y la centralidad del tema en el conjunto de la obra de Merleau-Ponty. En franco contraste con la definición platónica de la filosofía como una “ejercitación en el morir” (*Fedón* 67e), el fenomenólogo la define como “la voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (Merleau-Ponty 1967: xvi)<sup>3</sup>. De este modo, liga estrechamente su proyecto con el de Husserl, para quien “toda la filosofía” habría consistido en “restituir una potencia de significar, un nacimiento del sentido” (Merleau-Ponty 1964: 203). Si la fenomenología pretende describir los fenómenos, Merleau-Ponty insiste en que esto significa expresar el aparecer de lo que aparece y caracteriza este aparecer como un “nacer”, lo que hace de la fenomenología una interrogación acerca del nacimiento: los fenómenos son, según una bella fórmula de *Phénoménologie de la perception*, “la cuna de las cosas” (1967: 71).

La persistencia y centralidad de esta figura del nacimiento a lo largo de la evolución del pensamiento del filósofo puede comprobarse no solo al recordar la reiterada propuesta de su *Phénoménologie* de describir los fenómenos “en estado naciente”: sus cursos de psicología (1949-52) se enfocan precisamente en la psicología infantil, sus cursos sobre la institución (1954-55) consideran este último concepto como estrechamente ligado al del nacimiento (Merleau-Ponty 2003: 37-38), sus cursos sobre la naturaleza (1956-58) desde el mismo inicio asocian su sentido con el nacer (Merleau-Ponty 1995: 19), y la obra inconclusa que proyectaba publicar tenía entre sus títulos tentativos los de *L'origine de la vérité* y *Généalogie du vrai* (cf. 1964: 9). Por sí misma, esta recurrencia del problema debería precavernos de considerar el nacimiento como un mero concepto operativo o un simple tropo frecuente en su obra, para pasar a verlo en cambio como un concepto central de su filosofía.

Al recorrer los capítulos de *Phénoménologie*, obra capital del autor, se constata que cualquiera sea el objeto sobre el que se enfoca la reflexión filosófica —el tiempo, el espacio, el lenguaje, el pensamiento, la percepción, el sujeto o el mundo—, el fenomenólogo cifra lo distintivo de la mirada o del preguntar filosófico precisamente en su atención al aparecer —en el sentido

I 27

---

<sup>3</sup> En este caso y en lo sucesivo, cada vez que a una cita en español corresponda una referencia de una obra en otro idioma la traducción es propia.

preciso del “nacer”– de aquello que adopta como tema. Así, por ejemplo, al abordar la fenomenología del espacio, se refiere a “la búsqueda del espacio, y en general de la experiencia en estado naciente” (1967: 337-338). Al considerar la cuestión del tiempo, reitera similarmente que “el problema consiste, ahora, en explicitar este tiempo en estado naciente y en situación de aparecer, siempre sobrentendido por la *noción* de tiempo” (1967: 475)<sup>4</sup>. Al referirse al sujeto y el objeto de la percepción o del conocimiento señala la necesidad de “reencontrar, más acá de la idea del sujeto y de la idea del objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas” (1967: 254). Más puntualmente, respecto del primero de estos dos términos, afirma que pretende “describir el fenómeno del mundo, es decir su nacimiento para nosotros en este campo en que cada percepción nos resitúa” (1967: 296). Correlativamente, acerca de la conciencia, se refiere a la necesidad de no pasar por alto “este acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento” (1967: 517). El problema central de *Phénoménologie*, es decir, la percepción, es descrito como un “co-nacimiento” del sentiente y lo sensible: el primero “co-nace/co-noce (*co-naît*) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él” (1967: 245). Incluso el análisis del cuerpo, tema clave de esta obra y de su entera filosofía, se introduce al comienzo de la Primera Parte por la precisa razón de que él es el “punto decisivo de la génesis del mundo objetivo” (1967: 86). Puede concluirse con Tin, en suma, que para Merleau-Ponty “pregnancia y nacimiento, lejos de ser metáforas marginales, resumen la esencia misma de la empresa fenomenológica” (Tin 2014: 262).

El rasgo que distingue a la mirada filosófica de la mirada cotidiana, así como de la mirada científica, consiste precisamente para Merleau-Ponty en la atención que la primera presta al nacimiento de aquello sobre lo que se vuelve, mientras que en las otras dos el nacimiento es ocultado u olvidado, y la experiencia se ha “amputado de sus orígenes” (1967: 51): “la ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada” (1967: 69). La “función de la filosofía”, en la definición del filósofo, consiste en resituar la evidencia

en el campo de experiencia [...] en el que surge, y aclarar su nacimiento. Si, al contrario, la utilizamos sin tomarla por tema, nos volvemos incapaces de *ver* el fenómeno de la percepción y el mundo que en ella nace [...], fundimos el *mundo* percibido en un *universo* que no es más que este mismo mundo amputado de sus orígenes constitutivos (1967: 51).

---

<sup>4</sup> En esta cita, así como en el resto del artículo, se conservan los subrayados de los textos originales citados, excepto cuando se aclara que el énfasis es agregado.

Es necesario despertar la conciencia “a su propia historia que estaba olvidando, ese es el verdadero rol de la reflexión filosófica” (1967: 40). La mirada filosófica significa entonces un “quiebre” respecto de la experiencia cotidiana como así también respecto de la experiencia científica, en la medida en que implica recordar, revivir o retornar a ese acontecimiento originario que permanece oculto para ellas. La duda cartesiana y la reducción fenomenológica proponen, cada una a su modo, un giro radical respecto de las miradas –científica o cotidiana– que dan por hecho un mundo ya constituido, pero si ese giro acaba aislando un ámbito inmutable de representaciones (en el primer caso) o de esencias (en el segundo), se pierde de vista nuevamente el carácter naciente del fenómeno que era su intención original sacar a la luz. Acerca de la *epoché*, Merleau-Ponty afirma que la ruptura de la familiaridad con el mundo “no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo” (1967: viii), es decir, su nacimiento. Y refiriéndose a la duda cartesiana como emblema del giro filosófico de la mirada, advierte que “para llevar a cabo su proyecto de radicalismo, tendría que tomar por tema ese lazo umbilical que siempre la liga al Ser” (1964: 144). En suma, “el primer acto filosófico sería, pues, el de reencontrar [...] el sistema ‘Yo-e1 Otro-las cosas’ en estado de nacimiento” (1967: 69).

Como puede observarse en estas profundas referencias del fenomenólogo a la figura del nacimiento, esta adquiere diversos matices semánticos en distintos sectores y problemas de su reflexión, que propondré aquí agrupar esquemáticamente en tres niveles de análisis. A su vez, estos tres sentidos generales que adopta la figura pueden relacionarse, siguiendo las indicaciones del mismo filósofo, con conceptos específicos de la fenomenología husserliana. En primer lugar, Merleau-Ponty se refiere frecuentemente al nacimiento del sentido, y más específicamente al nacimiento u origen del sentido lingüístico y del concepto en la percepción sensible, asociándolo a los conceptos husserlianos de *Genesis* (cf. Hua I) y de *Fundierung* (“fundación”/“fundamentación”; cf. Hua XIX: III, §§14, 16, 21). En segundo lugar, la percepción misma es descrita como un co-nacimiento y el sujeto de la percepción como (co-)nacido, lo que evoca la noción husserliana de *Ineinander* (“uno-en-otro”; e.g. Hua VI: §71), que Merleau-Ponty traduce filosóficamente como *entrelacs* y *chiasme*. En tercer lugar, lo “naciente” comporta para el filósofo un sentido de novedad y singularidad, sentido que puede asociarse con las nociones husserlianas de *lebendige Gegenwart* (“presente viviente”; cf. Hua X)<sup>5</sup> y de *Stiftung* (“fundación” o *institution*, en la traducción

I 29

---

<sup>5</sup> Husserl desarrolla su concepción del presente viviente particularmente con posterioridad a las referidas lecciones tempranas sobre el tiempo, por ejemplo, en los manuscritos de Bernau

preferida por Merleau-Ponty; cf. Hua VI, Beilage III). Estos tres niveles de sentido del nacimiento se solapan e interrelacionan de modo escalonado, por lo que convendrá abordarlos consecutivamente. El análisis de cada uno de ellos muestra sus límites y la necesidad de adoptar el punto de vista del siguiente para no perder de vista el esencial dinamismo del fenómeno –aquel “estado naciente”– que persigue la reflexión filosófica, de tal modo que, si bien cada uno de los primeros posee una acotada validez, solo en el tercero revelan retrospectivamente su sentido pleno.<sup>6</sup>

## 2. La cuna de las cosas: el nacimiento como génesis

En primer lugar, si considerar filosóficamente el lenguaje o el pensamiento significa interrogarse acerca de su nacimiento, esto implica considerarlos genéticamente, es decir, como fundados en algo cuya existencia ellos suponen, que los precede y en lo cual y desde lo cual surgen, a saber, el sentido silencioso, antepredicativo y preconceptual ya presente en la percepción sensible. Si *Phénoménologie* ya afirma que “la significación nace en la cuna de lo sensible” (1967: 28), los últimos escritos de Merleau-Ponty reiteran concordantemente que “nuestra experiencia del ser bruto [...] es para nosotros como el cordón umbilical y la fuente de sentido” de donde surge toda lógica (1964: 209). La serie genética percepción-lenguaje-pensamiento que el fenomenólogo tiene en mente desde su *Phénoménologie* hasta sus últimos cursos y escritos le permite pensar que el pensamiento está enraizado o implantado en el cuerpo y en lo percibido por la intermediación del lenguaje, concebido él mismo, a su vez, como una modalidad compleja de la expresión corporal gestual (cf. 1967: 203–232). Uno de sus últimos cursos resume esta serie triple de derivación genética afirmando que hay una “arquitectónica [...] [que] surge en el cuerpo” (1995: 290), un “logos del mundo sensible y un espíritu salvaje que animan el lenguaje (e indirectamente el algoritmo,

30 |

---

(Hua XXXIII), *Análisis sobre la síntesis pasiva* (Hua XI) y los manuscritos del grupo C (Hua M VIII). Para una exposición de estos sucesivos análisis husserlianos de la noción cf. Osswald (2016: 95-106) y Walton (2015: 79-116).

<sup>6</sup> Beith (2018) también adopta una triple caracterización de la “pasividad generativa” y del “nacimiento del sentido” en Merleau-Ponty, que muestra diversos puntos de contacto con los análisis que siguen. Sin embargo, el esquema triple que propongo aquí no está, como el de Beith, montado sobre las etapas estática, genética y generativa del pensamiento husserliano, sino que pretende deslindar estructuralmente los distintos sentidos del nacimiento tal como se presentan en la obra misma de Merleau-Ponty.

la lógica)” (1995: 290). Así, “el espíritu no es lo que desciende en el cuerpo para organizarlo, sino lo que emerge de él” (1995: 188). La emergencia de lo intelectual desde lo sensible ya era descrita desde *Phénoménologie* en términos de “nacer” y “brotar”, al sostener que “no hay juicio que no brote de la configuración misma de los fenómenos” (1967: 431), por lo que el sentir “nos representa lo que es ‘antes’ del espíritu, evoca su nacimiento y reclama un análisis que clarifique la ‘genealogía de la lógica” (1967: 56). Se comprende así que al analizar en aquella obra las relaciones entre las funciones visual e intelectual Merleau-Ponty declare necesario adoptar el método de una “fenomenología genética” (1967: 147). Paralelamente, al abordar la cuestión del lenguaje en la misma obra afirma que el análisis será superficial “mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio” (1967: 214). Sus últimos escritos proponen, igualmente, la tarea de describir “el nacimiento de la palabra como una burbuja en el fondo de [la] experiencia muda” (1964: 167).

Ciertamente, Merleau-Ponty parece en ocasiones comprender los términos temporales de origen o de génesis según un modelo espacial de estratos fundados y fundantes, inferiores y superiores, como cuando afirma que “la certeza de la idea no funda la de la percepción, sino que se apoya en ella” (1989: 42). Sin embargo, este modelo espacial resulta equívoco si no es comprendido según los términos temporales del origen o la génesis, y más aún, si la génesis no es comprendida a su vez, más radicalmente, según la singular temporalidad propia del nacer. Entre percepción, lenguaje y pensamiento, de acuerdo con *Phénoménologie*, se establece

I 31

esta relación de doble sentido que la fenomenología ha llamado *Fundierung*: el término fundante [...] es primero en el sentido de que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide reabsorberlo jamás, y aun así, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado de él, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta (1967: 451).

La compleja relación de fundación a la que alude el párrafo no puede entenderse en términos de causalidad, de condición lógica de posibilidad, ni tampoco según un modelo simple de estratos o capas superpuestas.<sup>7</sup> En tales modelos los términos mantienen relaciones exteriores como las de un antes

---

<sup>7</sup> Merleau-Ponty critica precisamente esta última opción al considerar el problema del lenguaje (cf. 1967: 220-221).

y un después netamente distinguibles, un antecedente y un consecuente, o un arriba y un abajo. En cambio, la relación de *Fundierung* tal como Merleau-Ponty propone comprenderla aquí denota relaciones interiores como las características del nacimiento, donde un término está grávido del otro, lo lleva en sí mismo de modo germinal o incoativo y le da origen desde sí mismo, transformándose a sí mismo al hacerlo. Lo nacido, por su parte, brota en el primero y desde el primero y, aun si se desprende de él —“lo que le impide reabsorberlo jamás” (1967: 451), como dice el párrafo— no deja de estar hecho internamente de aquello de lo que surgió y de transmutar retroactivamente su sentido.

Estas peculiares relaciones entre las tres dimensiones (perceptiva, lingüística e intelectual) pueden verse plasmadas en la siguiente afirmación tardía, referida al lenguaje en sus relaciones con el “saber previo” que supuestamente solo haría manifiesto *a posteriori*: “porque no hablamos solamente de lo que sabemos, como para exhibirlo, sino también de lo que no sabemos, para saberlo, y [...] el lenguaje en su hacerse (*se faisant*) expresa [...] una ontogénesis de la que es parte” (1964: 139). Por un lado, el lenguaje no expresa un concepto ya conocido o un significado ya poseído intelectualmente, porque este último nace del primero. Por otro, si bien el lenguaje se funda en la experiencia perceptiva y nace de ella, esta última tampoco es una capa autónoma y cerrada en la que residiría un sentido previamente acabado que el lenguaje solo reflejaría y expresaría. La percepción motiva por sí misma la expresión lingüística y esta participa retroactivamente de la constitución del sentido de la primera, tal como sucede entre un término genitor y otro engendrado: “hablar o escribir es *traducir* una experiencia, pero una experiencia que solo se convierte en texto por el habla que suscita” (1969: 34-35).

Al considerarlas desde la perspectiva del nacimiento, Merleau-Ponty comprende entonces de un modo original las relaciones de fundamentación y génesis entre percepción, lenguaje y pensamiento. Por un lado, cada estrato o dimensión fundado o fundante no tiene piso, techo o límites discretos, sino que es perforado por aquello que sostiene y desfondado por aquello en lo que se apoya. Por otro lado, considerado temporalmente, cada dimensión genética o momento de la serie no puede ser abordada por sí misma, como lo que ella *es* (en presente) en sí misma con independencia de lo que fue o será, puesto que por ser engendrada no se desprende nunca de un pasado extraño que la originó, y por ser generadora contiene en sí misma, en germen, un futuro inanticipable distinto de sí misma. Se comprueba así que el nacimiento no es meramente una metáfora marginal para aludir retóricamente a otros conceptos que sí serían estrictamente filosóficos, como los de fundamentación o de génesis. El nacimiento, en cambio, comporta por sí mismo para Merleau-Ponty un estatuto filosófico central, siendo incluso para el

fenomenólogo la clave desde la cual reinterpretar originalmente el sentido de otros conceptos de más larga tradición.

Ahora bien, comprender el primer término de esta serie temporal, el estrato inferior o la fuente de sentido –i.e., la percepción sensible– en términos de nacimiento impide considerarlo como un punto de arribo o un fundamento último donde se detiene el movimiento de retorno al origen que Merleau-Ponty asignaba a la filosofía como su tarea más propia:

la filosofía no busca la adecuación sin palabra a una vivencia inmediata [...]. El re-comienzo, la reconquista del ser desde el olvido, la distracción y el hábito, el re- de la filosofía [...] no apela a una coincidencia perdida que se trataría de restablecer [...]. El retorno filosófico es también una partida (Merleau-Ponty 1996: 372, 374-375).

Como hace explícito el mismo filósofo, el camino que propone no persigue el nacimiento del pensamiento en el lenguaje y de este en la percepción para detenerse allí, sino que el retorno a la percepción se emprende solo en función de hacer patente el nacimiento del sentido: “No se trata de reducir el saber humano al sentir, sino de asistir al nacimiento de ese saber” (1989: 67-68). La percepción, reconoce, está efectivamente “en el primer plano de nuestra investigación [...] [pero] no como función sensorial simple que explicaría las demás, sino como arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro del pasado, de lo imaginario, de la idea” (1964: 210).<sup>8</sup> Arribar a la percepción como fuente de sentido nos conduce entonces a relanzar la pregunta acerca del nacimiento, ya que la percepción y el sujeto que percibe son también nacidos y nacientes: el sujeto percipiente “funciona por aplicación de un pacto pasado entre nuestro nacimiento, nuestro cuerpo y el mundo [...]; es como un nacimiento continuo, *aquel* a quien una situación [...] ha sido dada a manifestar, y lo es a cada instante de nuevo” (2000: 40-41).

I 33

### **3. Opacidad, anonimato y pasividad: el nacimiento como entrelazamiento**

Para proseguir esta búsqueda del sentido del nacimiento se hace necesario entonces volver la mirada hacia la dimensión del nacimiento del sentido o la “cuna del sentido”, es decir, la percepción sensible,

—

<sup>8</sup> Robert (2000) analiza con precisión este contraste entre el retorno al origen en el sentido propuesto por Merleau-Ponty y la búsqueda de un fundamento.

que es descripta por el fenomenólogo precisamente como un “co-nacimiento” del yo percipiente y el mundo percibido: el sujeto de la percepción, como adelantamos, es definido como “una potencia que co-nace (*co-naît*) a un cierto medio de existencia” (1967: 245). Introducir la figura del co-nacimiento en la descripción fenomenológica de la percepción intenta dar cuenta del hecho —simple y patente, pero a la vez paradójico— de que esta se realiza “desde alguna parte sin encerrarse en su perspectiva” (1967: 81). Las cosas aparecen cuando un sujeto percipiente las “alumbra”, y aparecen desde su perspectiva (como “naciendo de él”). Pero por otro lado, y simultáneamente, la sola percepción de algo necesita que esta perspectiva subjetiva se presente a sí misma como parcial, siendo acompañada indefectiblemente por un horizonte de otras latentes que son propias de lo percibido (sus escorzos posteriores o el fondo, por ejemplo), entre las cuales la propia se recorta o de las que surge<sup>9</sup>. Así, si es “a través de mi surgir en el mundo que el tejido tiene un sentido” (1967: 491), también a la inversa el mundo puede ser declarado “cuna de las significaciones” (1967: 491), de tal modo que “el sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo ‘subjetivo’” (1967: 491-492). Esta descripción fenomenológica es vertida en términos ontológicos en la última filosofía de la carne de Merleau-Ponty, cuando afirma que las cosas surgen por “dehiscencia” o “fisión” de la carne del sujeto, e inversa y simultáneamente, el cuerpo percipiente surge del enroscamiento y división de la carne del mundo (1964: 192, 185), estando ambos entrelazados quiasmáticamente en su propio ser. Como resume Merleau-Ponty en una nota inédita: “La ontología consiste en formular este nacimiento y co-nacimiento, en encontrar un más allá del naturalismo y del idealismo” (cit. en Saint Aubert 2004: 255).

34 |

En función de este co-nacer pueden comprenderse las razones parciales que dan sustento al idealismo (en tanto el mundo nace de la conciencia) y al realismo (en tanto la conciencia es nacida del mundo), pero en función suya también se advierten los límites de ambos, por cuanto ninguno de los dos da cuenta de este co-nacimiento como tal. Tanto las gnoseologías intelectualistas modernas como la psicología o la fenomenología en su vertiente idealista habrían dado cuenta de la primera dirección y en ello residiría su valor parcial. Por ejemplo, respecto de la primera, afirma Merleau-Ponty que “la reflexión psicológica nos obliga [...] a resituar el mundo [...] en su cuna de conciencia, [...] a buscar su surgimiento primero en la conciencia” (1967: 40). Pero en dirección contraria, las teorías científico-naturales de la percepción encuentran también su razón parcial en

—

<sup>9</sup> En términos de *Le Visible et l'Invisible*, “mi cuerpo solo ve porque forma parte de lo visible desde donde eclosiona” (1964: 201).

tanto expresan la dependencia de la conciencia respecto del mundo que las primeras olvidan: “mientras la fenomenología no se haya convertido en fenomenología genética los retornos ofensivos del pensamiento causal y del naturalismo estarán justificados” (1967: 147). Ir más allá de estos dos puntos de vista reconociendo su verdad relativa significaría entonces desarrollar una “fenomenología genética”, reinterpretando la génesis en el sentido puntual en que vimos en el apartado anterior que Merleau-Ponty propone hacerlo, esto es, como nacimiento: la conciencia “solo puede atribuirse este poder de constitución universal ignorando el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento” (1967: 517). Una conciencia nacida es, en los términos del filósofo, “una conciencia para la cual el mundo ‘va de suyo’, que lo encuentra ‘ya constituido’ y presente incluso dentro de sí misma” (1967: 517). Y, sin embargo, considerando el nacimiento como co-nacimiento, agrega la precisión de que “nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero también nunca completamente constituido” (1967: 517).

Si hasta este punto nos referimos al nacimiento en relación con el sujeto percipiente y su percepción presente, el párrafo al que pertenece esta última cita –uno de los que más explícitamente se refieren al nacimiento en *Phénoménologie*–, muestra que este nivel de análisis comprende en sí mismo varios otros con los que está íntimamente ligado. Es claro que uno de los sentidos más inmediatos de caracterizar a la conciencia como nacida es subrayar su carácter corporal, tesis fundamental que recorre la obra. Ahora bien, la definición del nacimiento recién citada aparece como respuesta a la pregunta “¿qué es la libertad?”, al intentar delimitar la “parte de la libertad” individual o de la acción presente, y “la parte de la situación” o de la determinación social e histórica (aún si declarará “imposible” y “abstracta” esta delimitación) (1967: 517). Se hace patente entonces que introducir el hecho del nacimiento en el contexto de esta discusión cumple la función de revelar no solo la íntima relación de la conciencia con su cuerpo, sino también y simultáneamente del yo con sus otros (a.), y del presente con su pasado (b.).

En primer lugar (a.), una conciencia corporal es nacida de un mundo no solo natural sino interhumano, y por ello solo puede existir “en situación”: un ser humano es solo “un nudo de relaciones”, afirma ya *Phénoménologie* (1967: vii, 520). Los cursos de La Sorbonne señalan que Husserl esbozó dos direcciones de análisis para pensar la intersubjetividad: una de ellas parte del yo y accede por empatía a la conciencia extraña, mientras que otra –la que Merleau-Ponty adopta– descarta esa precedencia del yo y sigue el modelo de una inter-constitución del yo y sus otros (1988: 41). Un curso posterior (1958) acerca de Husserl reitera esta idea al referirse a la Parte III de la *Krisis*:

Ya no tenemos que comprender cómo un Para Sí puede pensar a otro a partir de su soledad absoluta, o cómo puede pensar un mundo preconstituido en el mismo momento en que lo constituye: la inherencia del sí al mundo o del mundo al sí, del sí al otro y del otro al sí –lo que Husserl llama *Ineinander*– es silenciosamente inscrita en una experiencia integral (1968: 152).

Al comentar *Ideen II* Merleau-Ponty afirma que “el otro y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad” (1960a: 213), y en la misma línea sus cursos sobre *La nature* sostienen que un cuerpo “está en circuito con los otros [cuerpos]. Pero esto, por su propio peso de cuerpo” (1995: 288). El sujeto corporal y nacido, en suma, no es algo que posea una existencia *per se* y además mantenga relaciones con otros, sino que se constituye en estas relaciones y no es nada por sí mismo fuera de ellas, las cuales lo hacen ser y ser quien es. Esta falta de independencia ontológica socava sus pretensiones de individualidad absoluta y de libertad incondicionada: “no puedo ya fingir ser una nada y escogerme continuamente a partir de nada” (1967: 515), afirma discutiendo con Sartre. Este último habría descrito “en su obscena evidencia la raíz, lo viscoso o la historia, [...] la situación [...] [y] el mundo social” (1955: 185), y, sin embargo, paradójicamente, “su pensamiento está en rebelión contra ese medio, no encuentra en él sino una invitación para [...] recomenzar *ex nihilo* todo ese mundo que le asquea” (1955: 185). La viscosidad intercorporal que evoca el nacimiento y que hace que la conciencia no pueda existir de modo autónomo ni desligarse de sus “sucios orígenes”<sup>10</sup> se contrapone aquí a la asepsia de la creación *ex nihilo*, como suponiendo un ser que se apoya sobre sí mismo. Este segundo sentido del nacimiento muestra ciertas afinidades y resonancias con la descripción de Patočka del arraigo (*enracinement*) en el mundo y la acogida intersubjetiva como primer movimiento de la existencia humana, nociones que el mismo autor refiere a Merleau-Ponty (cf. Patočka 1988a; 1988b: 58; Jacquet 2013: 77).

Por otro lado (b.), una conciencia nacida posee un pasado personal que puede recoger en su presente recordándolo, pero que –en los términos de Merleau-Ponty– se funde con las brumas de un pasado impersonal o “informe” (1967: 399) que no puede recordar puesto que nunca lo vivenció en presente, aun si es su propio pasado. “Un pasado que nunca fue presente” (1967: 280), “absoluto” (Merleau-Ponty 1967: 160) e inmemorial como el de su nacimiento impide definitivamente a la conciencia recoger en el pre-

---

<sup>10</sup> Extrapolo aquí libremente una expresión que Merleau-Ponty utiliza en otro contexto: refiriéndose a lo trascendental, afirma que “no podrá nunca ser limpiado de la suciedad original de haber sido descubierto *post festum*” (1964: 69).

sente su historia de modo completo y unitario, haciéndola opaca a sí misma y obteniendo así solo “un sí mismo desgarrado” (1995: 285). En la glosa de Waldenfels, nuestra precedencia o retraso originario respecto de nosotros mismos genera “un tipo irreductible de extrañeza [...] [y] una auto-referencia quebrada” (2004: 242). El hecho de ser nacidos y por ello solo existir en relación con el mundo, con los otros o con nuestro propio pasado nos hace patente –en los términos del mismo Merleau-Ponty– “esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto” (1967: 489).

Lo vivido no es jamás totalmente comprensible, lo que comprendo no capta nunca exactamente mi vida y, en fin, nunca formo una sola cosa conmigo mismo. Tal es el destino de un ser nacido, es decir, de un ser que, de una vez y definitivamente, ha sido dado a sí mismo como algo por comprender. [...] En la vida intrauterina, nada ha sido percibido, y por eso nada hay por recordar. [...] Soy llevado en la existencia personal por un tiempo que yo no constituyo (1967: 399).

Conducir la atención al nacimiento de la conciencia tiene entonces, frecuentemente en las referencias del fenomenólogo, el sentido de poner en evidencia los límites de su autonomía, su transparencia, su actividad y su individualidad. Así afirma, por ejemplo, que todo acto se realiza sobre el fondo presupuesto de una pasividad originaria, y que la vida personal se apoya en una existencia prepersonal y anónima: no puedo captar mi nacimiento como una experiencia mía puesto que no soy preexistente a mí mismo, sino solo como un “horizonte prepersonal” (1967: 250), una “natalidad anónima” (1967: 250).

I 37

Es necesario que mi primera percepción y mi primera presa en el mundo se me aparezcan como la ejecución de un pacto más antiguo concluido entre X y el mundo en general, que mi historia sea la continuación de una prehistoria de la que utiliza los resultados adquiridos, que mi existencia personal retome una tradición prepersonal. Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté allí, y que allí señalaba mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo (1967: 293-294).

En la sección previa, atender al nacimiento del lenguaje y el pensamiento nos condujo a descubrir su fundamento en la percepción, y ahora, en esta sección, entender al yo-cuerpo percipiente como nacido nos llevó a revelar su dependencia de los otros, su situación en un mundo y su determinación por el pasado. Sin embargo, nuevamente el análisis se arriesga a

perder de vista el dinamismo del nacer –aquello que según Merleau-Ponty la reflexión filosófica esencialmente persigue– si se conciben estos términos –el yo, el mundo, los otros, el pasado– estáticamente, y a sus interrelaciones como exteriores. Teniendo en cuenta que para el fenomenólogo, como ya observamos, al nacer el mundo está constituido pero nunca completamente constituido (1967: 517), el nacimiento no podría restringirse a ser el índice de una pasividad o una generalidad histórica o social que limita o condiciona exteriormente al sujeto y su acción presente, sino la ocasión para reformular el sentido de la individualidad, de la acción y de la libertad: “nuestro nacimiento o, como Husserl dice en sus inéditos, nuestra ‘generatividad’ funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad, y nuestra pasividad o nuestra generalidad” (1967: 489).

#### ***4. El brote sin germen: el nacimiento como institución de novedad y singularidad***

38 | Considerar el presente como simplemente condicionado por el pasado supone una concepción del tiempo donde los momentos pasados son antiguos momentos presentes que se alinean en la misma serie de los actuales, empujándolos o sosteniéndolos. Tener en cuenta en cambio el hecho del nacimiento, es decir, concebir “un pasado que nunca fue presente” (1967: 280), implica considerar un momento del tiempo que no se ubica en la línea de la sucesión y no actualiza el futuro esperado ni se conserva como el pasado recordado, fracturando la línea del tiempo. Si en un sentido el nacimiento indica un momento del pasado –un momento en el tiempo–, en otro sentido señala un momento que rompe el hilo del tiempo y no se acomoda como un momento en la serie de los otros. Esto conduce a considerar un tiempo inherentemente quebrado donde los momentos no pueden ser recogidos, anticipados o, en fin, acomodados en una misma línea: seres nacidos y nacies

no mantienen bajo su mirada un espacio y un tiempo serial ni la pura idea de las series, sino que tienen a su alrededor un tiempo y un espacio de apilamiento, de proliferación, de intrusión, de promiscuidad –perpetua preñez, perpetuo parto, generatividad [...] (1964: 155).

Pensar en términos de nacimiento las relaciones temporales, las relaciones espaciales o las relaciones intercorporales significa concebirlas como relaciones internas, donde unos términos surgen de otros que en cierto modo llevan a los primeros en sí mismos, y sin embargo al surgir muestran que no

pueden ser contenidos por ellos, desbordándolos y transformándolos: “los hombres y el tiempo, el espacio, están hechos del mismo magma” (1996: 211) como en un “acoplamiento (*emboîtement*), hay una suerte de desbordamiento (*empiétement*) de los cuerpos los unos sobre los otros, y lo que le sucede a uno, su vida y su muerte, metamorfosea la duración, la edad del otro” (1996: 211). Desde esta perspectiva la unidad del tiempo debe ser entendida en nuevos términos como “la coexistencia de presentes imposibles”: “los presentes concatenados en el tiempo no son conciliables en una visión única, de tal modo que abriendo uno se halla detrás suyo otro presente que hace estallar al primero” (1996: 207). El presente es un “presente-desplegable” o “prolífico” (*présent-gigogne*) (1996: 207) cuyos sucesores o sus “hijos” lo ponen en cuestión, siendo a la vez inseparables de él e incompatibles con él: “el pasado que él [el presente] contiene lo descentra, es otro mundo”, y lo mismo puede decirse acerca de su futuro (1996: 207).

Merleau-Ponty advierte que este carácter inaugural y singular que quiebra el orden de la sucesión no es privativo del evento de nuestro propio nacimiento, sino que es inherente a cada momento de nuestra experiencia: “cada conciencia ha nacido en el mundo y cada percepción es un nuevo nacimiento de la conciencia” (1967: 13 n. 1); “mi primera percepción [...] es un acontecimiento siempre presente, [...] soy aún esta primera percepción” (1967: 466). Enfocar la atención en la peculiar temporalidad que revela nuestro nacimiento personal sirve entonces al objetivo de mayor alcance de revelar este aspecto –oculto u olvidado en la cotidianidad– que reviste cada instante y que porta cada pensamiento, palabra, acción o percepción presente “en estado naciente”. El nacimiento revela, por un lado, la inseparabilidad o las relaciones que ligan internamente al yo con sus otros, con el mundo y con su pasado, “y esta adhesión ciega al mundo [...] no interviene solo al principio de mi vida. Es ella la que da su sentido a toda percepción ulterior [...], se recomienza a cada momento” (1967: 294). Cada percepción, así, “marca en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento” (1967: 294). Pero simultáneamente el nacimiento señala la irrupción de la novedad y la singularidad en el seno de estas relaciones: “Cada sensación, siendo en rigor la primera, la última y la única de su especie, es un nacimiento y una muerte” (1967: 250).

El fenomenólogo reconoce que, ciertamente, “una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible. Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe” (1967: 326). Y, sin embargo, hay un aspecto presente en cada percepción, su carácter “naciente”, que no es deudor del pasado, sino que significa una suerte de “invención”, y a la vez no se encuadra en un tipo general, sino que es “único en su especie”, “fuera de serie” o impar:

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 solamente la de los espectáculos que descubro por primera vez, 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 (1967: 54; énfasis agregados).

*Phénoménologie* ilustra esta novedad, singularidad e incomparabilidad del sentido naciente de cada percepción apelando a la situación de desembarcar por primera vez en una ciudad extraña: las primeras calles que vemos son, “como las primeras palabras de un desconocido, las manifestaciones de una esencia todavía ambigua, pero ya incomparable” (1967: 325). Sus últimos escritos continuarán refiriéndose a esta invención o “creación” de sentido que es inherente a cada experiencia del mundo afirmando que “el ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él” (1964: 251).

40 |

Uno de los párrafos de *Phénoménologie* que más extensamente se refiere al nacimiento, en el sentido más llano del nacimiento de un bebé, pone el foco precisamente en este aspecto relativo al surgimiento de lo nuevo, inédito e inanticipable, lo que es único, singular o incomparable, e instituyente de nuevas posibilidades. Con “el acontecimiento de mi nacimiento”, afirma allí,

había en adelante un nuevo “medio”, el mundo recibía un nuevo estrato de significación. En la casa donde nace un niño todos los objetos cambian de sentido, se ponen a esperar de él un trato todavía indeterminado, alguien más, alguien diferente está ahí, una nueva historia, breve o larga, acaba de fundarse, un nuevo registro, de abrirse (1967: 466).

La idea que expresa este párrafo parece muy cercana a la definición de la acción humana que Arendt esbozará en la década siguiente, al referirse al hecho de que los seres humanos son nacidos, y por ello “cada uno de ellos es un nuevo comienzo [...] [y con] cada uno comienza de nuevo, en un sentido, el mundo” (Arendt 1998: 373). En efecto, la filósofa relaciona la natalidad “con un mundo en el que los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten” (Arendt 2009: 110). Sin embargo, Merleau-Ponty no asocia el surgimiento de la novedad y la singularidad privativamente con la acción humana o la libertad, sino más generalmente

con toda percepción, y más aún, con una generatividad propia de la misma naturaleza. Sus cursos sobre este último concepto comienzan precisamente asociando el sentido originario de *physis* y *natura* con el brotar y el nacer, a los que remitirían la raíz verbal *phyo* y el *nascor* (1995: 19):

El concepto de naturaleza no evoca solamente el residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad que no es la nuestra aunque podamos utilizarla, es decir, una productividad originaria que continúa bajo las producciones artificiales del hombre (1995: 169).

Que “la naturaleza está en el primer día”, como afirma Herr (cit. en Merleau-Ponty 1964: 320), significa para Merleau-Ponty que el mundo está en perpetuo estado de nacimiento, por lo que

lo *Urtümlich* [primordial], lo *Ursprünglich* [originario] no es de antes. Se trata de encontrar en el presente, la carne del mundo (y no en el pasado) un “siempre nuevo” y “siempre el mismo” – Una suerte de tiempo del sueño (que es la duración naciente de Bergson [...]) (1964: 320).

Como sugiere esta última referencia, es probablemente en su lectura de Bergson y de Husserl donde Merleau-Ponty inspira su idea del nacimiento como surgimiento de novedad y singularidad. Respecto del primer autor, en una conferencia de fines de la década del ‘50 sostiene que el valor de la apuesta de Bergson, al conceder al tiempo el lugar central de la reflexión filosófica, no reside tanto en poner el tiempo “en lugar del ser”, sino en comprender el tiempo “como ser naciente” (1960a: 232). Bergson se propone, según Merleau-Ponty, acercarse al tiempo acompañando “su nacimiento continuo que lo hace siempre nuevo” (1960a: 231). Esta filosofía habría, por primera vez, llevado la atención hacia

I 41

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 pone de pie delante nuestro, más joven y más viejo que lo posible y que lo necesario (1960a: 240).

Como hace explícito el párrafo, el ser naciente en su actualidad no se adecúa a lo posible, no actualiza posibilidades ya abiertas por el pasado, sino que su realidad es incluso incompatible con lo antecedido. Si el presente naciente es realización de lo imposible, se comprende que la unidad del mundo solo pueda concebirse como una simultaneidad de perspectivas imposibles.

Por su parte, Husserl había observado en sus lecciones sobre el tiempo que la conciencia del pasado retenido condiciona las anticipaciones o proyecciones, proveyéndonos continuamente de un horizonte de futuro posible (cf. Hua X, §§ 11-13). Más ampliamente, su fenomenología genética añade que este horizonte de futuro posible responde a la sedimentación pasada de habitualidades noéticas y tipos empíricos noemáticos (cf. Hua I, §§ 37-39). Sin embargo, esta anticipación de lo posible abierta por el pasado es continuamente desafiada por el ahora como “punto-fuente”, que no está determinado por el pasado: la impresión originaria “no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece –no tiene germen, es creación originaria” (Husserl 2002: 120); es “lo originalmente engendrado, lo ‘nuevo’, lo que ha venido a ser” (Husserl 2002: 121). El brote sin semilla es la elocuente imagen usada por Husserl para llamar la atención a esta dimensión del presente naciente que no deriva del pasado y abre un futuro inanticipable. Es este sentido de realización de lo imposible e institución de nuevas posibilidades, que Husserl atribuía al ahora o punto-fuente de la impresión originaria, el que Merleau-Ponty recoge –a su propio modo– al hablar de cada percepción como una “primera percepción” que no se amolda al campo de posibilidades determinado 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 hasta entonces posible. El fenomenólogo francés reencuentra la misma intuición presente en el concepto husserliano de *Stiftung*, que verterá al francés como *institution*:

42 |

Husserl ha empleado la hermosa palabra *Stiftung* para designar, en primer lugar, esta fecundidad indefinida de cada momento del tiempo, que precisamente porque es singular y pasa, no podrá dejar nunca de haber sido o de ser universalmente y, en segundo lugar, la fecundidad, derivada de la primera, de las operaciones de la cultura que abren una tradición [...] (1969: 95-96).

El curso dedicado específicamente a la institución liga estrechamente esta noción con la del nacimiento. La propuesta del curso de repensar la clásica conciencia constituyente en términos de una subjetividad instituyente se basa, en cierta medida, en que “la conciencia no tiene conciencia de ser *nacida*” (2003: 37) subestimando así su pasividad, su dependencia y su ser en relación con los otros y el mundo (segundo de los sentidos del nacimiento que relevamos). Pero pensar la institución como nacimiento y el nacimiento como institución, como Merleau-Ponty allí propone (2003: 38), tiene también la finalidad de dar cuenta del efectivo surgimiento de la novedad y la singularidad en el seno de estas relaciones: la institución es “una brecha o desviación (*écart*) por relación a una norma de sentido, *diferencia*.”

Es este sentido por desviación, deformación, lo propio de la institución” (2003: 41). Instituir significa instalar “la diferencia, la desviación personal en la norma, hacer la nueva norma por relación a la cual otras desviaciones son posibles” (2003: 41). La figura de la institución permite comprender la dinámica que articula el segundo y el tercer sentido del nacimiento de nuestro esquema, al afirmar simultáneamente que toda percepción y acción personal “vienen desde” un pasado, una sociedad histórica y un mundo natural, pero a la vez no son efectos o consecuencias de sus antecedentes o de su medio, sino que introducen una singularidad en la generalidad de las normas o los campos de posibilidades en los que surgen y de los que surgen. En términos de Merleau-Ponty, cada sujeto implica un “retiro” (*retrait*) del mundo (1964: 23) que no es una separación: nadie sería singular ni nada novedoso, por otra parte, más que en relación con lo general o con lo establecido.<sup>11</sup> Como en el arte, “no se crea en el vacío, *ex nihilo* [...] [,] no hay creación absoluta en una soledad absoluta” (1969: 95): se trata de “recomenzar de otro modo y darle al pasado, no una supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino la eficacia del retomar o la ‘repetición’, que es la forma noble de la memoria” (1969: 96). Ciertamente, lo personal retoma lo colectivo y el presente retoma el pasado, pero si cada obra individual procede de las precedentes a la vez “no puede ser deducida de ellas, recrea el todo. [El] parentesco es sólo retrospectivo: la obra hija deviene obra madre” (2003: 78). Si “cada pintura reencuentra toda la pintura, como cada vida reencuentra todas las vidas” (2003: 78), es porque cada una retoma y reinventa a todas las otras y transforma retroactivamente su sentido.

I 43

Una década antes de sus cursos acerca de la institución, en su *Phénoménologie*, Merleau-Ponty ya hablaba de la existencia como “reanudación” (*reprise*) en términos análogos: “todo lo que somos, lo somos en base a una situación de hecho que hacemos nuestra y transformamos sin cesar por una especie de *escape* que nunca es una libertad incondicionada” (1967: 199). Y posteriormente a aquellos cursos, en 1959, volverá a hallar expresada la misma doble dinámica del nacimiento (o la institución), ya no refiriéndose especialmente a la existencia humana, sino asociándola al desarrollo embriológico de la visión en un ser vivo:

allí hay nacimiento, i.e. una nueva conciencia surge (como surge la vida en la físico-química) por la disposición de un hueco, por la irrupción de un nuevo

---

<sup>11</sup> Ralón ha subrayado agudamente el punto de que “la novedad no le quita al acontecimiento su historicidad” (2020: 74). No hay “creación absoluta sino un deslizamiento o desviación de sentido” (2020: 74).

campo que viene del inter-mundo y no es el efecto de sus antecedentes, no está implicada por ellos, aun si depende de ellos (1995: 271).

El nacimiento o la institución comportan así estas dos caras inseparables: la dependencia e inseparabilidad de un contexto del cual, sin embargo, lo nacido o instituido no es efecto, o por el cual no es absolutamente determinado: desde esta perspectiva, en suma, “la vida no es, como en la definición de Bichat, ‘el conjunto de funciones que resisten a la muerte’, sino una potencia de inventar lo visible” (1995: 248).

Ahora bien, un rasgo propiamente merleau-pontiano que contrasta con los antecedentes bergsonianos y husserlianos mencionados es el haber situado la fuente de esta potencia naciente y creadora en el cuerpo viviente. Cada cuerpo singular puede compararse en este sentido con una obra de arte, que “acaba por segregar ella misma su significación” (1967: 209), y si no es comprendida al principio, “acaba por crearse su público” (1967: 209). Mi cuerpo al percibir, al moverse o al expresarse, no es una cosa en el tiempo, sino que “segrega tiempo” o “hace tiempo” (1967: 267), “segrega en sí mismo un ‘sentido’ que no le viene de ninguna parte [...] [y] esta revelación de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo viviente se extiende [...] a todo el mundo sensible” (1967: 230). En efecto, el cuerpo es para Merleau-Ponty el emblema de nuestro arraigo en la naturaleza y del carácter situado y relacional de nuestra existencia, la superficie de contacto del yo con el mundo y con sus otros: nada en sí mismo fuera de sus relaciones, el cuerpo propiamente no es sino que “inter-es”, es un nudo en la red y está ontológicamente “en circuito” con los otros cuerpos, como ya se observó. De ahí que situar en el cuerpo el nacimiento del sentido no significa otra cosa que situarlo en las relaciones perceptivas y motrices del yo con el mundo, y en las relaciones interactivas y comunicativas con los otros.

Al ubicar el origen del sentido en el cuerpo y entender a su vez el cuerpo de este modo puramente relacional, Merleau-Ponty se distingue de aquellas dos posiciones previamente mencionadas en las que se inspira parcialmente. El nacimiento del sentido no se sitúa en el sujeto o en la conciencia interna y su actualidad fluyente y constituyente del tiempo como para Husserl, quien afirmaba que “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” (HuaM VIII: 4; cit. en Walton 2015: 85). Pero tampoco se sitúa, como para el último Bergson, en una naturaleza o una vida concebida como una entidad o principio cuasi-metafísico que, de no estar ligada a la materia y unida a un organismo sería “pura actividad creadora” (Bergson 1941: 246). La naturaleza en la que Merleau-Ponty sitúa el nacimiento del sentido es en cambio la naturaleza que habitamos, tal

como es vivida en nuestros cuerpos como suelo, pasividad y opacidad, y la naturaleza que nos habita y que incluso somos en tanto corporales, y que es la fuente de nuestra actividad y generatividad: nuestro cuerpo es “un *yo natural*, una corriente de existencia dada, de modo que no sabemos jamás si las fuerzas que nos llevan son las suyas o las nuestras –o más bien, nunca son ni suyas ni nuestras por entero” (1967: 199). Toda nueva visión, palabra o pensamiento “exigen que el sujeto despliegue unos poderes cuyo secreto no posee” (1967: 463). La “apertura” del sentido, en última instancia, es propia del yo-cuerpo y de la naturaleza en su relación de copertenencia recíproca, ya que a la “unidad abierta del mundo debe corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad” (1967: 465). Es por ello que, en última instancia, los dos últimos sentidos del nacimiento que distinguimos –como opacidad, generalidad y pasividad, por un lado, y como novedad, singularidad y generatividad, por otro– no van para Merleau-Ponty en direcciones opuestas: “No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad [...], sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo” (1967: 489).<sup>12</sup>

## 5. Consideraciones finales

En el transcurso de esta indagación, considerar el lenguaje y el pensamiento como “nacidos” de la percepción sensible (2.) nos condujo a considerar el “co-nacimiento” del sujeto y el mundo en la percepción (3.), lo que a su vez nos guio hacia la comprensión del sentido como perpetuamente “naciente” (4.). Observamos en la última sección que este tercer y fundamental sentido del nacimiento aparece particularmente en los análisis merleau-pontianos acerca de la percepción, pero el alcance de esta tercera figura se extiende retroactivamente a los temas abordados en los dos puntos previos y los cruza transversalmente: es la clave para concebir de otro modo la subjetividad como singularidad y *écart* y el mundo natural como fuente de generatividad (temas de la tercera sección), y está presente incluso en los análisis merleau-pontianos acerca del lenguaje y el pensamiento (abordados en la segunda sección). Así como hay una percepción “naciente”, también a nivel lingüístico Merleau-Ponty alude a una “palabra hablante” (distinta de la “hablada”), caracterizada por el surgimiento de una nueva significación, siendo “aquella en la que la intención significativa se encuentra en estado naciente” (1967: 229):

---

<sup>12</sup> Beith resume estas ideas de Merleau-Ponty con su fórmula de una “pasividad generativa”, tema a cuyo análisis dedica su obra (cf. 2018: 92).

La palabra hace surgir un sentido nuevo, si es palabra auténtica, como el gesto da por primera vez un sentido humano al objeto, si es un gesto de iniciación. Por otro lado, es necesario que las significaciones ahora adquiridas hayan sido significaciones nuevas. Hay que reconocer, pues, como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significar —es decir, a la vez de captar y de comunicar un sentido— por la que el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo, o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y su palabra (1967: 226).

Considerando la dimensión intelectual, también puede distinguirse un pensamiento “pensado” que responde a la sedimentación del pasado, a lo posible y a lo general, de un “pensamiento pensante” como el que al comenzar este trabajo observamos que Merleau-Ponty exige a la filosofía en las primeras páginas de su *Phénoménologie*: “la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad” (1967: xv); ella “no empieza por ser posible: es actual o real, como el mundo del que forma parte” (1967: xv). Ocho años después, en su lección inaugural del Collège de France (1953), caracteriza la figura del filósofo precisamente en estos términos: “El filósofo no dice que sea posible una superación final de todas las contradicciones humanas [...]: como todo el mundo, él no sabe nada. Dice —y esto es totalmente distinto— que el mundo comienza” (1960b: 46-47). Expresar esta realización de lo imposible que se da de continuo en el mundo “en estado naciente”, como pretende hacer la filosofía, significa participar de su perpetuo nacimiento. Es por ello que el recuerdo del nacimiento o el retorno al origen que, como comencé diciendo, caracteriza para Merleau-Ponty al pensar filosófico, no significa retornar al pasado, a una coincidencia o identidad perdida, sino que, por el contrario, significa “hacernos otros diciendo lo que tenemos de más propio” (1969: 202) en el diálogo con el mundo y con los otros. En términos de las últimas notas del fenomenólogo para una obra inacabada (c. 1960), lo originario “no está todo detrás nuestro; [...] el llamado a lo originario va en diversas direcciones: lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación” (1964: 165).

46 |

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H.** (1998), *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus).
- Arendt, H.** (2009), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Beith, D.** (2018), *The Birth of Sense: Generative Passivity in Merleau-Ponty's Philosophy* (Athens: Ohio University Press).

- Bergson, H.** (1941), *L'évolution créatrice* (Paris: PUF).
- Boccali, R.** (2014), "The Incarnation of Life: The Phenomenology of Birth in Henry and Merleau-Ponty", en R. Fotiade, D. Jasper y O. Salazar-Ferrer (eds.) (2014), *Embodiment: Phenomenological, Religious, and Deconstructive Views on Living and Dying* (Farnham: Ashgate, 43-63).
- Dastur, F.** (2000), "Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise", *Hypatia*, 15(4): 178-189.
- Diprose, R. y Ziarek, E. P.** (2018), *Arendt, Natality and Biopolitics: Toward Democratic Plurality and Reproductive Justice* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Fink, E.** (1957), "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11(3): 321-337.
- García Labrador, J. y Vinolo, S.** (2019), "Hannah Arendt y Jean-Luc Marion: El acontecimiento y los márgenes de la metafísica", *Tópicos. Revista de Filosofía*, 57: 207-234.
- Husserl, E.** (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI (ed. W. Biemel). (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1966), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana X (ed. R. Boehm). (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1966), *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana XIX (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Husserliana XXXIII (Dordrecht: Kluwer).
- Husserl, E.** (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. A. Serrano de Haro). (Madrid: Trotta).
- Husserl, E.** (2006), *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana-Materialien VIII (ed. D. Lohmar). (Dordrecht: Springer).
- Jacquet, F.** (2013) "Naitre du monde et naitre au monde. Merleau-Ponty/Patočka", *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 5 (1): 61-82.
- LaChance Adams, S. y Lundquist, C.** (eds.) (2013), *Coming to Life: Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering* (New York: Fordham University Press).
- Mena Malet, P.** (2014), "Consentir y narrar la vida", *Veritas*, 30: 29-43.
- Merleau-Ponty, M.** (1955), *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1960a), *Signes* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1960b), *Éloge de la philosophie et autres essais* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1964), *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1967), *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1968), *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard).

- Merleau-Ponty, M.** (1969), *La prose du monde* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1988), *Merleau-Ponty à la Sorbonne : Résumé de cours 1949-1952* (Dijon-Quetigny: Cynara).
- Merleau-Ponty, M.** (1989), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Grenoble: Cynara).
- Merleau-Ponty, M.** (1995), *La nature. Notes: Cours du Collège de France* (Paris: Éditions du Seuil).
- Merleau-Ponty, M.** (1996), *Notes des Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (2000), *Parcours deux 1951-1961* (Lagrasse:Verdier).
- Merleau-Ponty, M.** (2003), *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire: Notes de Cours au Collège de France (1954-55)* (Paris: Belin).
- Oksala, J.** (2016), *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations* (Evanston: Northwestern University Press).
- Osswald, A. M.** (2016), *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de E. Husserl* (Madrid: Plaza y Valdés).
- Patočka, J.** (1988a), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (Dordrecht: Kluwer).
- Patočka, J.** (1988b), *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon).
- Platón** (2003), *Fedón* (trad. L. Gil). (Buenos Aires: Altamira).
- Ralón, G.** (2020), "El acontecimiento como enigma y huella", *Cuadernos de Filosofía*, 75: 69-80.
- Robert, F.** (2000), "Fondement et fondation", *Chiasmi International*, 2: 351-371.
- Saint Aubert, E. de** (2004), *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951* (Paris :Vrin).
- Schott, R. M.** (2010) (ed.), *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment* (Bloomington: Indiana University Press).
- Snaveley, K.** (2009), *Being Toward Birth: Natality and Nature en Merleau-Ponty* (Ph.D. Dissertation). (Boston: Boston College University Libraries). <http://hdl.handle.net/2345/1186>
- Steinbock, A. J.** (2017), *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl* (London:Towman & Littlefield).
- Tin, M. B.** (2014), "Prégnance et naissance dans la phénoménologie génétique de Merleau-Ponty", en K. Novotny, K. et al. (2014) (eds.), *Corporeity and Affectivity: Dedicated to M. Merleau-Ponty* (Leiden: Brill, 261-276).
- Tong, R.** (1997), *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications* (Boulder: Westview Press).
- Waldenfels, B.** (2004), "Bodily Experience Between Selfhood and Otherness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3: 235-248.
- Walton, R.** (2015), *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá:Aula de Humanidades).

**Young, I. M.** (2005), *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays* (New York: Oxford University Press).

*Recibido: 22-08-2023; aceptado: 11-11-2023*