

HACIA UNA APROXIMACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL CONTACTO EN MERLEAU-PONTY

Rodney Steven Huertas Motta



UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI, VALLE DEL CAUCA, COLOMBIA
MARZO DEL 2023

HACIA UNA APROXIMACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL CONTACTO EN MERLEAU-PONTY

Rodney Steven Huertas Motta

DIRECCIÓN A CARGO DE
FRANÇOIS GAGIN

PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
MAGISTER EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI, VALLE DEL CAUCA, COLOMBIA
MARZO DEL 2023

AGRADECIMIENTOS

El recorrido investigativo en la Maestría en Filosofía estuvo atravesado por diferentes circunstancias de vida, –propias del hombre en el mundo–. Momentos como la pandemia y el mismo “estallido social”, de alguna manera permitieron forjar en mí mayor entereza para concluir la Maestría.

Agradezco a la Universidad del Valle por acogerme en este proceso de formación académica. A la facultad de filosofía por promover diferentes espacios académicos y de disertación filosófica. A mi director de tesis, gracias maestro François Gagin¹. Su apoyo generoso, comentarios y enseñanzas realmente me facilitaron obtener una mayor sensibilidad y comprensión frente a la filosofía. Aquella sensibilidad que me traslada a seguir prolongando inquietudes, ahondar en lo que ignoro y continuar con el deseo de cultivar mayor conocimiento de sí. Por supuesto, a los compañeros con los cuales compartí en los diferentes cursos correspondientes al grupo *Daimôn-Ágora*. Se intercambiaron interrogantes, comentarios y reflexiones que aún siguen resonando en mí.

¹ Recuerdo todavía la frase que expresó en una de las sesiones del curso temático sobre las lecturas de Séneca: “Hay que pensar la muerte para estar presente en la vida” ¡Gracias!

DEDICATORIA

Especialmente a mi familia y también para aquellas personas que siempre estuvieron pendientes con la insistente pregunta: ¿Y cómo vas con la Maestría? Quiero dedicarle este trabajo a mi madre por el apoyo inagotable que me brindó y su forma sutil de –confrontar – cuando era necesario. A mi esposa, por los encuentros de diálogo, confianza y demás expresiones de afecto que se lograron sostener en el transcurso de la Maestría. A mi hermano, quien ha sido un referente para mi vida. Su acompañamiento en muchas ocasiones ha sobrepasado sus propias necesidades y motivaciones. A mi padre, por aparecer entre las ausencias y pretender que siempre me vaya bien. A mi abuela, una segunda madre, su capacidad de protección sigue intacta y eso siempre se lo agradeceré. No dejando de lado a quien partió en diciembre y me acompañó en diferentes momentos de mi vida. “Menchá”, amiga perruna, aún sigues presente entre los recuerdos y la sensibilidad que ayudaste a despertar en mí.

Resumen

Para el filósofo francés se hace inquietante retornar a la experiencia misma, en donde el cuerpo se consigna como el eje predominante de existencia y termina dotando de sentido aquello que se configura en el entrecruce con el mundo. De ahí que Merleau-Ponty se oriente hacia una especie de *rescate sensible* del cuerpo a través del método fenomenológico, puesto que se acentúa la necesidad de explorar con mayor cercanía la expresividad somática y su entrelazo con el mundo. Por lo cual, teniendo en cuenta el objetivo de la investigación, es menester describir la forma en cómo el pensamiento de Merleau-Ponty puede contemplarse como una filosofía del contacto, provocando reflexiones que trasladan el concepto del contacto hacia un tipo de aprehensión práctica, a saber, lo considerado desde la institución política y la actitud moral.

Palabras claves: cuerpo, mundo, contacto, política y moral.

Abstract

For the French philosopher it is disturbing to return to the experience itself, where the body is consigned as the predominant axis of existence and ends up giving meaning to what is configured at the intersection with the world. Hence, Merleau-Ponty is oriented towards a kind of sensitive rescue of the body through the phenomenological method, since the need to explore more closely somatic expressiveness and its intertwining with the world is accentuated. Therefore, taking into account the objective of the investigation, it is necessary to describe the way in which Merleau-Ponty's thought can be seen as a philosophy of contact, provoking reflections that transfer the concept of contact towards a type of practical apprehension, through namely, what is considered from the political institution and the moral attitude.

Keywords: body, world, contact, politics and morality.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
 CAPÍTULO 1. EL CUERPO	12
1.1.1 El dualismo cartesiano	16
1.1.2 La concepción del cuerpo en Husserl	19
 1.2 El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty	23
 1.3 La expresión corpórea como estética de la experiencia sensible	25
 CAPÍTULO 2. EL CONTACTO	29
2.1 Percepción, lenguaje, intencionalidad y quiasmo	32
2.2 Entrelazo del cuerpo y el mundo: ¿puede haber filosofía sin contacto?	41
2.3 ¿Contacto sin conciencia? El problema de la pasividad	47
 CAPÍTULO 3. MORAL Y POLÍTICA DEL CONTACTO	51
3.1 La actitud moral en la filosofía del contacto de Merleau-Ponty	52
3.2 La institución como forma política de la filosofía del contacto en Merleau-Ponty y la posibilidad de encuentro reflexivo con el enfoque gestáltico	58
3.3 El COVID-19 ¿ruptura de contacto entre el hombre y el mundo? Un acercamiento reflexivo desde “la filosofía política y moral” de Merleau-Ponty	71
 CONCLUSIONES	76
 BIBLIOGRAFÍA	79

Introducción

Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus <<condiciones de posibilidad>>, sino formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo que precede todo razonamiento sobre el mundo.

Merleau-Ponty, *Signos* (p. 59).

Incursionar en la filosofía merleau-pontiana implica situar una serie de reflexiones acerca de la experiencia sensible. Para el filósofo francés el ser humano se encuentra entrelazado al mundo a través del cuerpo. Al respecto, Cuartas (2009, p. 118) lo indica de este modo “[...] porque no se trata de nombrar el cuerpo como se nombra un objeto animado [...] sino de adelantar un tipo de consulta que interroga el mundo a través del cuerpo, tanto como el cuerpo a través del mundo”.

De esta manera, la tesis que se ha denominado “Hacia una aproximación de la filosofía del contacto en Merleau-Ponty” se encuentra direccionada bajo tres capítulos, en los cuales se pretende desarrollar la hipótesis de la investigación partiendo por inquietudes que se lograron prolongar explícitamente a lo largo de la tesis. A saber: ¿Se puede denominar el pensamiento de Merleau-Ponty como una filosofía del contacto? ¿Puede haber filosofía sin contacto, de acuerdo con el pensamiento merleau-pontiano?

En la primera cuestión se puede enunciar que, del modo en como he podido comprender el pensamiento merleau-pontiano, sí existe un tipo de énfasis filosófico en donde se acentúa la imbricación incesante del hombre en el mundo. Esto ocurre a partir del cuerpo, el cual se encuentra dotado de actividad perceptiva y permite configurar la exploración de la realidad. Por lo tanto, es a través del cuerpo que el ser humano dispone de las modalidades de contacto para reconocer sus apetencias, identificar los afectos, movilizarse en el entorno e impactar lo requerido para sí mismo. A su vez, el pensamiento y la expresión se encuentran entretejidos en el encuentro con el otro, permitiendo distinguir, reapropiar y contemplar con mayor detenimiento el sentido de la experiencia; de aquello inherente al hombre y de lo correspondiente al entorno.

Frente a la segunda inquietud considero que, para filosofar se requiere de algún tipo de contacto con el mundo. De hecho, cuando aparecen razonamientos abstractos en nuestro pensamiento, estos se articulan como una forma de interrogar algo que se encuentra presente en el mundo. Por lo tanto, ahí podría ubicarse esa modalidad de contacto a través del intelecto. Es menester precisar que cuando hago referencia al concepto del contacto no se reduce exclusivamente al sentido del tacto. Robine (1999, p. 65) comenta lo siguiente: “Para Perls y Goodman, la experiencia se sitúa en la frontera entre el organismo y el entorno. El fenómeno que se despliega en esta frontera constituye lo que ellos llaman “contacto””. De tal manera, el acto de filosofar requiere justamente del entrelazo con el entorno, y tal vez esto conduce a que se “despierte” una mayor sensibilidad filosófica con respecto a la apropiación del mundo. Por lo menos, lo dicho anteriormente también lo logro identificar en la filosofía de Merleau-Ponty.

Ahora bien, en el primer capítulo se *capta* la necesidad por retomar la incursión que realizó Merleau-Ponty acerca del cuerpo. De esta manera, se provocan distintos diálogos que corresponden a la tradición filosófica inscrita por el filósofo francés desde la modernidad, lo cual conduce hacia una indagación crítica sobre el dualismo cartesiano. Es así como Merleau-Ponty considera al cuerpo como una apertura de la experiencia que involucra intencionalidad, capacidad expresiva en los movimientos y dotación de sentido perceptivo en la configuración del encuentro con el mundo y, por el contrario, termina distanciándose de la perspectiva acerca del cuerpo y su representación dada como aquel cúmulo de sensaciones extensivas del cogito que distorsionan la interpretación de lo existente en la realidad.

Con respecto a Husserl y la referencia del cuerpo, Merleau-Ponty se interesó principalmente por la propuesta del método fenomenológico para abordar con mayor amplitud el *Leib* husserliano, es decir, el cuerpo viviente. El acercamiento a dicha noción se emplea para dar respuesta al retorno de la experiencia sensible y la posibilidad de desmarcar al cuerpo de lecturas científicas provenientes del empirismo y de lo que el filósofo francés denominó como intelectualismo, las cuales terminan objetivando el despliegue corpóreo y la actividad perceptiva insertada en el mundo. Es así como desde la fenomenología se permite indagar sobre el sentido de la experiencia sensible distinta de una explicación en donde el cuerpo se

reduce a una unidad pasiva receptora de estímulos y, a su vez, a un medio esquemático funcional que a través de las representaciones mentales termina ordenando diferentes modos de comportamiento.

El último apartado del capítulo dos, obedece a cómo se puede relacionar la expresión corpórea con la experiencia estética. De este modo, se precisa la posibilidad de comprender la manera en que el cuerpo a través de la percepción interroga al mundo bajo un sentido expresivo. Por e.g, es en el caso del artista, quien se encuentra confrontado fenoménicamente con su obra y se entremezclan una serie de sensaciones, intenciones, afectos e imágenes que terminan reajustando el sentido expresivo del mundo a partir de su creación.

Reconociendo lo anterior, esto conduce a que en el segundo capítulo se pretenda prolongar la noción del cuerpo desde una perspectiva de encuentro, más precisamente me centro en explorar la posible relación teórica de la terapia gestalt con la filosofía merleau-pontiana, puesto que este enfoque se nutre en su surgimiento a partir de la fenomenología, el existencialismo, la psicología de la gestalt y hasta del mismo psicoanálisis freudiano, para hacer una comprensión del ser humano por medio de un entramado teórico cuyo fundamento principal es el *contacto*. De tal modo, el contacto según lo teorizado por la Terapia Gestalt se orienta por medio de cuatro fases: precontacto, toma de contacto, contacto final y post contacto. Precisamente en el proceso de contacto desde su fase inicial se enmarca una apropiación acerca del cuerpo, en el cual hay una exploración sensorial, así como un reconocimiento de apetencias y emerge la apertura de la experiencia que inmediatamente involucra el entrelazo con el mundo. Es en el mundo en el que se hallan distintas posibilidades de intercambios en donde el hombre intenta reestablecer aquellos desajustes fisiológicos, psíquicos y de orden moral que terminan configurando diversos modos de existencia. De esta manera, considero que la filosofía de Merleau-Ponty puede relacionarse con la teoría del contacto impartida por la gestalt, al detenerse en la lectura del cuerpo a partir de sus actividades perceptiva e intencional, la función de expresividad y la dotación del sentido de cada vivencia que a su vez es propia del mundo.

Finalizando el segundo capítulo, se plantea el interrogante sobre si es posible que haya contacto sin conciencia en relación al curso dictado por Merleau-Ponty en el Collège de France entre 1952-1960. Justamente en el apartado se establece un abordaje reflexivo, en donde el proceso de contacto no termina ausentándose por completo cuando aparece el sueño, el inconsciente y la memoria, los cuales son los tópicos principales acerca de la *pasividad* que Merleau-Ponty consideró en dicho curso. Por e.g, en el caso del sueño, podemos estar durmiendo y haber disminuido las actividades perceptiva y motriz en el cuerpo; sin embargo, no se contempla una suspensión absoluta del entrelazo con el mundo, puesto que por lo menos, una forma de hacer contacto sería a través del material onírico.

Una vez intentado esclarecer la forma de describir cómo el pensamiento de Merleau-Ponty puede considerarse como una filosofía del contacto, me parece pertinente provocar reflexiones que trasladan el concepto del contacto hacia un tipo de aprehensión práctica, a saber, lo considerado desde la institución política y la actitud moral. En el tercer capítulo empiezo situando el concepto de institución, el cual pude retomar de las notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). Si bien, el filósofo francés no se detuvo a realizar en dicho curso un acercamiento conceptual explícito entre la institución y la política, como lo dice Eiff (2020) “[...] Merleau-Ponty es el filósofo [...] para quien filosofar supone vivir con los demás, en el medio de los otros, en relación de contigüidad con las pasiones humanas. Por eso nuestro autor es un filósofo de lo político” (p. 20).

Avanzando con el concepto de institución y entendiendo el modo en que las experiencias se encuentran dotas de sentido y a su vez terminan dejando precedentes en la historia, tuve el interés de hacer diferentes reflexiones sobre lo acontecido social y políticamente en los últimos cuatro años en nuestro País. Los tres momentos escogidos correspondieron: I) Lo que significó la llegada de Iván Duque a la presidencia entre el período 2018-2022, II) Lo concerniente al “estallido social” y III) La decisión tomada por más de once millones de colombianos para elegir a Gustavo Petro como nuestro presidente actual, movilizándose así, un giro político-gubernamental hacia la izquierda. Es menester precisar que la explicación sostenida en este apartado, se orientó por medio de consideraciones merleau-pontianas y apoyadas en elementos teóricos provenientes desde la Terapia Gestalt.

Por otra parte, en el segundo apartado del tercer capítulo se explora la relación de la actitud moral con respecto a la filosofía del contacto en Merleau-Ponty. Es importante situar que los modos de vida coexisten en el intercambio del hombre con el mundo. De este modo, el cuerpo moviliza la acción y opera la expresividad del ser libre, habitando en una especie de realidad contingente en la que termina confrontado con el entorno a partir de las cuestiones morales. En el último apartado del tercer capítulo, se provoca una aproximación reflexiva desde aspectos políticos y morales retomados por medio de la filosofía merleau-pontiana ante lo que representó la pandemia del Covid-19. Revisando desde luego, el surgimiento del virus acompañado de la propagación de la enfermedad, y cómo esto pudo replegar y posibilitar las modalidades de contacto del ser humano frente a las vicisitudes políticas, económicas y psicosociales encontradas en el mundo. Reconociendo, además, que se presentaron diferentes situaciones trágicas para la humanidad, percibiéndonos en algún momento con sensaciones dotadas de vulnerabilidad, desesperanza y temor hacia la muerte.

CAPÍTULO 1. EL CUERPO



Lección de anatomía del Dr. Tulp, Rembrandt, 1632. Óleo sobre lienzo, 169,5 cm x 216,5 cm, Mauritshuis, La Haya, Países Bajos.

La pintura de Rembrandt representa una exhibición anatómica de las disecciones practicadas en aquel momento por los médicos de la época². En efecto, se aprecia la intervención guiada por el Dr. Tulp sobre un cadáver, el cual corresponde al de un hombre que fue infractor de la ley, y por lo tanto se utilizó para ello. En la escena también se encuentran barberos cirujanos, quienes aparecen en situación de estudio desde distintos planos de observación frente a lo que está ocurriendo. Mientras algunos de los acompañantes están enfocados en la práctica de incisión, otros como el mismo Dr. Tulp orientan sus miradas hacia diferentes horizontes, las

² Las primeras disecciones oficiales se produjeron en las universidades italianas a comienzos del siglo XIV, utilizando cadáveres de condenados. Comienzan a producirse a intervalos regulares, bajo el control de la Iglesia que cuida, con rigor, las autorizaciones que otorga. De ahí la solemnidad de las primeras disecciones: lentas ceremonias que abarcan varios días, realizadas con fines pedagógicos para un público compuesto por cirujanos, barberos, médicos y estudiantes. En el siglo XVI se generalizan y van más allá de su objetivo original: se convierten en un espectáculo para un auditorio variado. David Le Breton. *Antropología del cuerpo y modernidad*- 1 ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, p. 50.

cuales seguramente se entrecruzan con los atisbos propios del público. A partir de lo descrito anteriormente y de acuerdo con lo observado en la imagen pictórica me surge la siguiente inquietud: ¿qué impresiones pudieron acontecer sobre las diversas realidades que se movilizaron a partir de cada disección llevada a cabo sobre un cuerpo sin vida? Dicho interrogante quisiera abordarlo de modo introductorio bajo dos perspectivas que se pueden comentar desde el pensamiento de Merleau-Ponty. En primera instancia corresponde a aquello que pudo haberse experimentado entre los personajes presentes en la disección³, y, por otra parte, la creación artística de la pintura, la cual también se encuentra vinculada en la vida filosófica del pensador francés, y justamente se relaciona con la demostración de arte retratada por Rembrandt.

Para comenzar dilucidando la primera idea es preciso tomar como referencia la concepción que se le otorgó al cuerpo a partir del siglo XVI. David Le Breton plantea lo siguiente:

La invención del cuerpo como concepto autónomo implica una mutación de la situación del hombre. La antropología racionalista que ciertas corrientes del Renacimiento anunciaron, y que se llevó a cabo en los siglos siguientes, ya no está incluida dentro de una cosmología, sino que plantea la singularidad del hombre, su soledad y, paralelamente, actualiza un resto que se denomina cuerpo. (Ibíd. p. 58).

La visión de un cuerpo sentenciado al olvido, y la prevalencia sobre el intelecto se disemina en gran parte del continente europeo. Parece ser que el hombre despoja de sí mismo la capacidad de sentir y se detiene en reconocer el mundo a través de preconceptos que se sitúan propiamente desde el razonamiento. Con la aparición de Descartes en aquella época también es concebida la postura dicotómica que se fundamenta entre el cuerpo y la mente. De hecho, el mismo Descartes termina instalándose en Holanda para poder continuar los estudios, y así logra profundizar inicialmente en prácticas anatómicas: “No es casual que la filosofía del cogito confiese su fascinación por la anatomía” (*op. cit.* p.60).

Con respecto a lo comentado en el párrafo anterior, y regresando además a la pregunta acerca de las impresiones que pudieron experimentar el Dr. Tulp, sus acompañantes y los

³ En el retrato de Rembrandt aparece lo visible, pero también se encuentra un público que sería lo “otro”. Aquella cantidad de realidades que parecen incidir en la atención de algunos miembros que participan en la lección de anatomía.

espectadores frente al cadáver se debe comprender la forma como se fue arraigando en aquella cultura racionalista la desensibilización del cuerpo ante la figura del hombre: “Una anécdota cuenta que, a un visitante que le preguntaba por sus lecturas, Descartes le responde señalando un ternero desollado sobre una mesa: “Ahí está mi biblioteca”” (*op. cit.*p.60).

Con la frase de Descartes enunciada en el párrafo anterior es permisible sintetizar, de manera general, aquellas impresiones que pudieron experimentar los participantes que estuvieron presentes en dicha lección anatómica debido al movimiento racional histórico y característico de la modernidad. No obstante, cada experiencia suele conservar una serie de particularidades que tienen que ver con la forma en que se percibe lo que está ocurriendo en la realidad, y esto conlleva a que se puedan experimentar situaciones de incertidumbre, nostalgia, crueldad, apatía, y entre otras sensaciones y emociones que confrontan directamente los presupuestos intelectuales de cada persona. Por lo tanto, el hecho de estar como cuerpo que se es frente a otro que va a ser escindido puede movilizar distintas reflexiones que cuestionan, de alguna forma, la sensibilidad existente entre el devenir de la vida y el tránsito contingente hacia la muerte.

Para finalizar con esta primera idea es importante reconocer la importancia que el filósofo Merleau-Ponty le otorga al cuerpo. Entendiéndose inicialmente lo siguiente; el hombre no solo se replantea a sí mismo a partir de un modelo riguroso de pensamiento, sino que, además, busca configurar cada experiencia desde lo percibido, lo cual hace que termine insertándose en el mundo por medio de la actividad corpórea. Es así, como el cuerpo se convierte en la primera instancia de exploración y de contacto que el hombre instituye en el intercambio con su entorno.

Por otra parte, desde la perspectiva que se encuentra relacionada con la pintura, Merleau-Ponty en su libro *El ojo y el espíritu* (1977) comenta lo siguiente:

El pintor “aporta su cuerpo”, dice Valéry. Y en efecto, no se ve cómo un Espíritu podría pintar. Es presentando su cuerpo al mundo que el pintor cambia el mundo en pintura. Para comprender esas transustanciaciones hay que reencontrar el cuerpo operante y actual, que no es un pedazo de espacio, un fascículo de funciones, sino un entrelazado de visión y movimiento. (p.15).

El artista se instala en el mundo a través del cuerpo y así mismo halla en el mundo la posibilidad de configurar y transformar lo percibido. Según el filósofo francés es imprescindible reconocer el entrelazo de la visión y el movimiento. De tal modo se instituye una experiencia, la cual se hace sensible ante el mundo, puesto que emerge una especie de “ritual” en donde se adopta seguramente algún tipo de postura corpórea, como también existe un lugar que puede ser el refugio del artista, y precisamente en el caso del pintor se promulga un estilo que confluye directamente con el uso de los utensilios requeridos para expresar su capacidad artística. Al respecto Merleau-Ponty afirma en *La prosa del mundo* (2015):

Lo que el pintor pretende poner un cuadro no es el yo inmediato, el matiz del sentir, sino su estilo, que él habrá de conquistar tanto sus propios ensayos, sobre el yo dado, como sobre la pintura de los demás o sobre el mundo. (p.67).

Retomando la obra artística de Rembrandt, y de acuerdo con la pregunta que formulé al inicio del escrito surge la noción de conquista⁴, la cual posee el pintor al enfrentarse a una escena colectiva invadida por gestos de asombro, de curiosidad, pero también que revela aparentemente cierta frialdad e indiferencia frente a un cadáver próximo a ser diseccionado. En efecto, se provoca un intercambio contingente de percepciones que pueden trasladarse propiamente desde la escena apreciada por el pintor hasta lo que pretende retratar. Sin duda, más allá de lo que acontece en la lección de anatomía dirigida por el Dr. Tulp se hace palpable la mirada del pintor sobre unos cuerpos que desmiembran a uno que se encuentra sin vida. De tal forma, el pintor se encuentra confrontado en el entrecruce de lo que visualiza, imagina y configura desde su propia experiencia sensible.⁵ Por su parte, en cuanto a la ilustración pictórica del cadáver también se gesta ese primer momento de descubrir lo que emerge en el artista; las distintas perspectivas que puede asumir en el dibujo a través de la agudeza visual y el posicionamiento en otros lugares, el detenimiento sobre los ruidos propios de la situación, el reconocimiento sutil frente a ciertos olores, y en sí, todo aquello que le permite al pintor describir a través del arte lo experimentado en aquella realidad.

⁴ Expongo el término de conquista como la actitud que posee el artista para explorar previamente lo visible del mundo. En efecto, también está en juego lo desconocido, la inspiración, el deseo, y seguramente hay una búsqueda inagotable de lo que representa la transformación de sí mismo a través del acto artístico.

⁵ Toda experiencia sensible es común, toda percepción es *copercepción*, toda vida privada es pública. Pues lo sensible no pertenece a una conciencia, sino que es volverse del sentir hacia sí mismo, una adhesión carnal del sintiente a lo sensible, una <<entrega>>. Mario Teodoro Ramírez. *La filosofía del quiasmo*.2013

1.1.1 El dualismo cartesiano

“Y aun cuando [...] tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso, y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.”⁶

Enaltecer la virtud del razonamiento seguramente representa para el hombre aquella disposición recurrente por describir la realidad⁷. De acuerdo con el epígrafe anterior, se aprecia la postura filosófica enunciada por Descartes en donde se puede concebir la prevalencia existente del intelecto sobre la experiencia sensible, es decir sobre el cuerpo. Es así como el cuerpo y lo que representa la actividad perceptiva terminan reduciéndose a una aproximación insuficiente de conocimiento del mundo. A propósito, Merleau-Ponty afirma en *La estructura del comportamiento* (1975, p. 272): “Aunque no vea ni toque nada que exista fuera de mi pensamiento, aun así, pienso ver y tocar alguna cosa y, sobre el sentido de este pensamiento tomado como tal, son posibles ciertos juicios”. De este modo, el filósofo francés reconoce el énfasis del legado cartesiano a través de la aparición del cogito y su alcance para definir con mayor certeza lo existente en el mundo, no propiamente desde lo que podría ofrecerse desde la vista u otro órgano sensorial presente en el cuerpo, sino a partir de lo contemplado por parte de la capacidad cognoscitiva.

Por su parte, Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1993, p. 385) refiere “La certeza de una posibilidad no es más que la posibilidad de una certeza, el pensamiento de ver no es más que una visión en idea, y no la tendríamos si no tuviésemos la visión en realidad”. De lo mencionado anteriormente, trato de situarme desde una perspectiva distinta con respecto a lo considerado por Descartes, puesto que al indagarse sobre la realidad es imprescindible la aparición que se configura a partir del cuerpo. Precisamente es así como el

⁶ R, Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. Espasa Calpe. España. 2007, Meditación VI, pp. 178-179.

⁷ La realidad está por describir, no por construir o constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a la síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación [...] La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse a los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. México DF-Buenos Aires. 1993, p. 10.

cuerpo y su actividad perceptiva le permiten al hombre explorar cada manifestación reflexiva dentro de su participación en el mundo⁸.

Por otra parte, me surge la siguiente pregunta: ¿Cómo acceder a una reflexión filosófica sin sentir previamente lo que se percibe en el mundo? El hombre se reconoce en el mundo por medio del cuerpo. Cada sensación corpórea se encuentra instalada en el contacto establecido con el mundo puesto que el entrecruce es realmente inevitable. Por lo tanto, antes de que el hombre empiece a deliberar sobre lo que está interpretando de su realidad, ya se ha ido configurando de manera anticipada una descripción propia de su experiencia.

Según lo anterior es posible entonces, ¿descifrar la realidad sin percibir el mundo? ¿Qué implica filosofar sin concebir al cuerpo en el acto filosófico? ¿Cómo acercarse a la filosofía sin el encuentro con el mundo?

Regresando al pensamiento cartesiano, Esteban A. García en su libro *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción* (2012, p. 37) comenta lo siguiente:

[...] En realidad no basta con decir que Descartes separa la mente y el cuerpo del hombre otorgando sólo a la primera la esencia de la humanidad, porque esto significaría suponer que ambos términos preexistan en un compuesto. La “separación” es también una invención o una definición de los términos mismos: el cuerpo “separado” no es el cuerpo tal como es vivido sino sólo el resto de la conciencia, es decir, una máquina.

La interpretación del cuerpo como máquina no se reduce estrictamente a siglos anteriores. En nuestra actualidad se sigue legitimando una visión anacrónica sobre el cuerpo. En ocasiones se inscribe por la lentitud o agilidad que demuestra ante ciertos movimientos. También aparece rotulado ante una robustez desmesurada o, por el contrario, con una apariencia casi moribunda. Vive expuesto a estereotipos sociales, y opera como retrato de una masa insulsa. Cada vez debe someterse a extensas horas de trabajo, y figura como una pieza productiva que incide directamente en el agotamiento y en la decadencia del mismo. Parece que al cuerpo/máquina le es extraño sentir y reflexionar, puesto que las pausas siguen siendo estrepitosas. En efecto, el cuerpo sigue percibiéndose como una simple cosa arrojada

⁸ El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. (*Ibíd.* p. 16).

en el mundo permaneciendo al servicio del hombre, aunque escasamente es explorado, sentido y como diría Merleau-Ponty, vivido.

Por su parte, David Le Breton lo enuncia de esta manera:

Hay dos caminos aparentemente divergentes que dan cuenta de las opiniones de la modernidad sobre el cuerpo del hombre. Por una parte, la sospecha y la eliminación, a causa del débil rendimiento informativo, de la fragilidad, de la gravedad, de la falta de resistencia [...] la parte maldita de la condición humana, parte que la técnica y la ciencia se afanan por remodelar, reciclar, volver “no material” para, de alguna manera, librar al hombre de su molesto arraigo carnal.

Por otra parte, por el contrario, como una manera de resistencia, la salvación por medio del cuerpo, a través de lo que éste experimenta, de su apariencia, de la búsqueda de la mejor seducción posible, de la obsesión por la forma, por el bienestar, de la preocupación por mantener la juventud.

[...] En ambos casos el cuerpo está disociado del hombre al que encarna y encarado como un en-sí. (Ibíd. p. 217).

Tal como lo expresa el antropólogo francés, la postura del hombre frente al cuerpo en la actualidad resulta contemplando diferentes contradicciones. Parece que se actuara por momentos sin la consciencia sobre la presencia de éste. Es como si se transitara en el mundo únicamente por medio del ordenamiento racional y explicativo de la realidad desestimándose así la experiencia sensible. Por lo menos en gran parte de la enseñanza tradicional, el cuerpo se encuentra replegado constantemente bajo posturas rígidas y pasivas. El estudiante asume un modo de ser casi que inamovible desde la sensibilidad requerida en el mismo proceso de aprendizaje. De ahí surge la inquietud, ¿cómo concebir el aprendizaje sin la presencia del cuerpo?

Desde otra mirada, cuando aparece la enfermedad podemos recordar el sentido del cuerpo puesto que está inmerso el surgimiento del dolor y la posibilidad de la prolongación del sufrimiento. “[...] el dolor no es solamente una serie de mecanismos fisiológicos, sino que afecta a un hombre singular, inserto en un trama social, cultural y afectiva marcada por su historia personal” (Le Breton, 2010, p. 43). De este modo, parece ser que a través de la enfermedad se permite visualizar un compromiso existencial en el que la sensación de vulnerabilidad expresada desde el cuerpo confronta todo tipo de intento por preservar

afanosamente la vida. Es decir, ocuparse finalmente del cuerpo así sea por medio del dolor es una forma de retornar a la presencia de la vida.

1.1.2 La concepción del cuerpo en Husserl

Husserl reconoce la importancia de plantear un método filosófico que busque describir la realidad tal cual como esta se manifiesta: “La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la consciencia, por ejemplo”. (*op.cit.* p.7). Dentro del método fenomenológico es fundamental reconocer la forma en que aparecen los objetos ante la consciencia, por lo cual está presente la intencionalidad que se requiere para configurar algún tipo de vivencia de lo que se está percibiendo. En efecto, cada objeto es descrito tal cual es su esencia, y es reducida a dicha realidad, para evitar que se interpongan juicios o preconceptos, que finalmente puedan interferir en el conocimiento del mismo, e.g, si encuentro un lápiz encima de una mesa y pretendo describirlo. Este siempre conservará su esencia y no se percibirá como otro tipo de objeto. Posteriormente lo describiré de la forma en que es percibido por la consciencia.

Ahora bien, en el libro segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2014), Husserl argumenta lo siguiente respecto al cuerpo:

El cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción; es el órgano de la percepción; concurre necesariamente en toda percepción [...] La aprehensión perceptiva presupone contenidos de sensación que desempeñan su necesario papel para la constitución de los esquemas y por ende de las apariciones de las cosas reales mismas. [...] el cuerpo también concurre como órgano sensorial libremente movido, como todo libremente movido de los órganos sensoriales, y que, por tanto, por este fundamento primigenio, todo lo real-cósico del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo. (p. 88).

El cuerpo es concebido por Husserl como “órgano de la percepción”, lo cual indica que cada experiencia sensorial se sitúa de cara a la construcción de la realidad. En efecto, para que se establezca la interacción con el mundo deben activarse movimientos libres por parte del

cuerpo, y pienso que esto ocurre a partir del surgimiento de la intencionalidad⁹. Por lo tanto, cada manifestación corpórea se expresa de manera intencionada en el hombre, y esto le permite otorgarle sentido a lo que logra vivenciar. Husserl comenta, además: “El cuerpo es una unidad de la experiencia, y en el sentido de esta unidad radica el ser índice para una multiplicidad de experiencias posibles en las cuales el cuerpo puede venir a darse en formas siempre nuevas” (*op. cit.* p. 70).

Ante la posibilidad que posee el hombre para acceder al mundo por medio de la actividad corpórea, la experiencia se instituye en medio de lugares comunes que portan condicionamientos naturales a los cuales el cuerpo está expuesto y así mismo tiende a responder. Esto puede provocar ciertas contingencias que interrumpen aquellos movimientos libres, de los cuales el hombre requiere al momento de elegir en cada participación que desarrolla con su entorno. No obstante, el hombre también cuenta con la capacidad para ajustar nuevas experiencias en el entrecruce que encarna en el mundo, y de tal manera, el cuerpo bajo su condición de unidad puede disponerse para ello.

A su vez, Husserl argumenta lo siguiente:

[...] El hombre en sus movimientos, acciones, en su hablar, escribir, etc., no es un mero enlace, el anudamiento de una cosa llamada alma con otra llamada cuerpo. El cuerpo en cuanto a cuerpo es, de cabo a rabo, cuerpo lleno de alma. Cada movimiento del cuerpo está lleno de alma, el ir y venir, el parar y sentarse, correr y bailar, etc. Igualmente, toda obra humana, todo producto, etcétera (Ibíd. p. 288).

De este modo, la idea husserliana acerca del cuerpo se precisa en la postura que manifiesta el filósofo alemán con respecto a aquello que nombra como “alma”, y presupone así el significado de unidad que el hombre le otorga a sus distintas formas de relacionarse en el mundo.

⁹ Respecto al concepto de intencionalidad es recurrente en los estudios sobre estos temas la referencia a la distinción de Merleau-Ponty subraya -en la obra del propio Husserl- entre dos tipos o dos momentos de ese concepto: por una parte, la intencionalidad tética, explícita, directa, etc., entendida como el carácter que poseen los actos y vivencias de la conciencia de apuntar constitutivamente a tales o cuales “objetos”; y, por otra parte, la intencionalidad operante (*Fungierende Intentionalität*), práctica, implícita, inconsciente, propia de la vida corporal de la subjetividad humana y que se despliega respecto a un mundo concreto y real. Mario Teodoro Ramírez. *Merleau-Ponty viviente*. Anthropos Editorial. México. 2012, p. 420.

Finalmente, con respecto a la influencia de Husserl sobre el pensamiento del filósofo francés, es pertinente situar lo que Merleau-Ponty enuncia en el prólogo de su libro *Fenomenología de la percepción* (1993) en la cual se encarna una afirmación resonante de la fenomenología: “se trata de describir, no de explicar ni de analizar” (p.8). De esta manera, Merleau-Ponty reconoce la necesidad por retornar a la inmediatez de las vivencias tal cual como estas se manifiestan. El filósofo francés se opone a la mirada consumada por el carácter explicativo de lo que se instituye en el mundo sensible. La dificultad que el autor reconoce en la ciencia obedece a que en cada abstracción que esta hace sobre la experiencia termina reduciendo y fragmentando la exploración perceptiva de la realidad.

Merleau-Ponty esboza la importancia de *despertar la experiencia del mundo*. Para ello, se requiere de la exploración de la actividad perceptiva, la cual se configura como *el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos*. La percepción entendida a su vez como una modalidad intencionada de intercambio con el mundo que se encuentra dotada de sentido corpóreo y se expresa de manera pre-reflexiva. De ahí, que el acto de filosofar desde la visión fenomenológica implique inicialmente una descripción manifiesta de lo que está sucediendo y logre matizar aquel conocimiento de sí, en donde se puedan suspender aquellos juicios que irrumpirían la captación consciente de la vivencia.

En definitiva, es importante dilucidar la visión fenomenológica de Merleau-Ponty a partir de la configuración de la experiencia sensible en el mundo, y a su vez, esclarecer la relación que sostiene a modo crítico con respecto a la ciencia.

Merleau-Ponty encuentra por medio de la fenomenología un modo de apertura de la experiencia directa. Dicha experiencia se halla arrojada en el mundo. Dentro de la configuración de cada vivencia se conjugan previamente: el acto perceptivo, la intencionalidad y la expresividad corporal. Si bien, el filósofo no lo indica de manera explícita da a entender que la actitud fenomenológica resulta necesaria al momento de describir cada aparición del hombre en el mundo. Es así como desde la percepción se comienza a organizar la experiencia bajo una apropiación sumamente corpórea e intencionada que nos traslada posteriormente a ciertas inquietudes: ¿qué es lo que percibo? ¿cómo y dónde se localiza lo percibido?, ¿para qué percibo? y ¿cuál es la relación entre quien percibe y aquello que es percibido?

Tal vez, intentar rastrear algunas respuestas, según lo planteado anteriormente, nos conlleva a situarnos en una dimensión conceptual, la cual demuestra una distinción de lo acontecido propiamente desde la experiencia directa y ya se convierte en una abstracción de la vivencia. Por lo tanto, la experiencia se dispone hacia una transición entre lo vivido y lo que se puede analizar y significar de dicha experiencia. No obstante, lo problemático para Merleau-Ponty no se estima a partir de las transiciones pre-reflexivas y reflexivas que emergen dentro del campo fenomenal, sino cuando la ciencia pretende fragmentar y determinar las vivencias inmediatas que se destacan en el entrecruzamiento del hombre con el mundo.

Así pues, es de gran pertinencia reconocer la postura que Merleau-Ponty asume en torno a la necesidad de destacar el abordaje fenomenológico que se presupone dentro del estudio descriptivo de las vivencias. Para el filósofo francés, hay que retornar con prontitud al contacto “de las cosas mismas”. Esto implica situar desde su pensamiento la actividad perceptiva, puesto que ayuda a movilizar la configuración de la experiencia que el hombre despliega en sus actuaciones. De tal manera, la percepción resulta siendo un tópico imprescindible para la filosofía merleau-pontiana. Es así como el mismo Merleau-Ponty lo describe en su libro *El elogio de la filosofía* (1960, p.14): “Si filosofar es descubrir el sentido primero del ser, no se filosofa entonces abandonando la situación humana: es preciso, por el contrario, sumergirse en ella. El saber absoluto del filósofo es la percepción”. Para el filósofo francés el encuentro con el mundo se configura a través de la percepción y ahí se encuentra presente el sentido del hombre dentro de la búsqueda de sí. También, parece que la tensión suscitada entre la ignorancia y el conocimiento que sostiene el filósofo está travesada por un trasfondo: la percepción. Por lo tanto, reconocer la ignorancia representa un esfuerzo por explorar y aprehender aquello que se encuentra aconteciendo en la realidad. La actividad perceptiva se convierte en un primer momento para que el filósofo se cuestione a sí mismo y a través del logos termine accediendo a la verdad. Es así como el acto de filosofar requiere previamente de la percepción. Claro está, atendándose dicha noción a partir del contexto de pensamiento merleau-pontiano.

1.2 El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty

“La verdad no <<habita>> únicamente al hombre interior, mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es el mundo que se conoce”¹⁰

La filosofía de Merleau-Ponty se puede entender desde una perspectiva del encuentro, del entrecruce, es decir, una filosofía que resulta de la co-creación de experiencias en donde se logra encarnar el hombre dentro del mundo. El filósofo francés se detiene a revisar aquellas posturas que representan algún tipo de dicotomía: interno/externo, visible/invisible, conciencia/cuerpo, intelecto/percepción, puesto que es necesario instituir un diálogo filosófico, posibilitando describir el devenir de diversos entrelazos que se caracterizan por configurarse en la realidad.

Ahora bien, el abordaje filosófico sostenido por Merleau-Ponty acerca del cuerpo se sitúa principalmente a partir del estatuto fenomenológico. El filósofo francés se interesó por destacar el *Leib* husserliano al considerarlo como el principio movilizador de la experiencia sensible configurada en el mundo. Según Bertucci (2012), “El cuerpo es eminentemente el espacio expresivo que funda el sentido. Ser un cuerpo es ser en el mundo, es poseer un medio de comunicación directo e inmanente de las cosas” (p.454). Es así como la cuestión del cuerpo en Merleau-Ponty dispone de una comprensión fenomenológica al pretender indagar por su misma capacidad perceptiva lo que sucede en el mundo. De este modo, el cuerpo posibilita la apertura a la realidad y se encarga de explorar de una forma prerreflexiva¹¹ cada entrecruce de actuación que opera en el ser humano, partiendo desde un proceso vital básico como es en el caso de la respiración, entre otros, hasta un tipo de acercamiento intercorporal en donde se manifiestan expresiones comunicativas y afectivas.

Por su parte, Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1945) refiere:

El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, pro-pone a nuestro alrededor un mundo

¹⁰ *Ibíd.* FP. p. 10

¹¹ “El cuerpo deja de ser un objeto más de análisis o reflexión, para designar las márgenes de lo pensado y lo dicho, el sentir que nos interpela, que nos hace hablar y nos da que pensar”. García, E. (2022) *Una historia del cuerpo y el sentir: Merleau-Ponty y la tradición filosófica*, p. 14. Sb editorial.

biológico; ora, jugando con sus primeros gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado, manifiesta a través de ellos un nuevo núcleo de significación; es el caso de los hábitos motores, como el baile. Ora, finalmente, la significación apuntada no puede alcanzarse con los medios naturales del cuerpo y se requiere, entonces, que éste se construya un instrumento y que proyecte en torno de sí un mundo cultural. (pp. 164-165).

Para el filósofo francés la actividad corpórea confiere de sentido la experiencia del hombre en el mundo. Acceder al mundo se convierte también en un modo de contactar consigo mismo, puesto que se entretajan diversas vivencias de origen primario por medio de la percepción, en la cual resultan sensaciones, posturas y gestos articulados a la búsqueda de un mayor entendimiento de sí, dependiendo de otras modalidades existenciales que pertenecen e.g al orden cognoscitivo y de esta manera termina incidiendo en el carácter reflexivo de la consciencia sobre lo requerido por el entorno. A saber, es importante precisar que desde la filosofía merleau-pontiana no se estima una oposición sobre la cualidad racional del ser humano. De hecho, en el ejercicio del filosofar se inscribe un compromiso con el pensamiento reflexivo y de semblante crítico ante el mundo. Ahora bien, ¿cómo provocar una interpelación filosófica sin la existencia del cuerpo? y ¿cuál sería el sentido de ignorar la experiencia sensible durante el encuentro filosófico?

El interés filosófico de Merleau-Ponty giró en torno hacia la comprensión del hombre en su encuentro con el mundo y específicamente a describir cada entrecruce dotado de actividad perceptiva, expresividad corporal y lo relacionado con la intencionalidad dentro de su capacidad deliberada de movilización de la experiencia.

Sintetizando lo anterior, el filósofo francés considera lo siguiente:

Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad. (Ibíd, p. 15).

De este modo, Merleau-Ponty expresa la inclinación por acercar nuevamente la mirada hacia el cuerpo, reconociendo la constitución identitaria que este nos proporciona y permite a su vez diferenciarnos del otro. La alteridad se configura en el mismo contacto establecido con

el entorno, en donde se instituyen una serie de encuentros, pero también emergen en el ser humano diferentes contradicciones políticas, morales y afectivas, las cuales terminan haciendo correspondencia al sentido existencial del hombre en el mundo.

1.3 La expresión corpórea como estética de la experiencia sensible

El cuerpo le permite al hombre habitar en el mundo por medio de la expresión. En el caso del artista, e.g, se encuentra sumergido en intenciones creativas que terminan imponiéndose en la obra de arte. De tal modo, el cuerpo se dispone a participar de dicha transformación de la realidad que a su vez representa para el artista un reflejo sensible de la transformación de sí mismo. Esto implica reconocer las posibilidades del devenir según lo configurado por los aprendizajes concernientes al cuerpo habitual¹² y de los ajustes de experiencias novedosas propias del acto creador¹³.

Al respecto, Morales (2015) argumenta:

El arte es el movimiento serpenteante que comienza siendo un gesto en el niño o un trazo en el lienzo, para convertirse con posterioridad en acción de sentido; por lo tanto, la pintura, la música, la danza o el teatro son prolongaciones expresivas del cuerpo, que generan nuevos espacios de visibilidad en lo que antes permanecía oculto, tácito o invisible. Filosofar, a la manera en que lo hace el artista, era para Merleau-Ponty trabajar la materia viva hasta que de ella surjan nuevas expresiones que innoven el mundo que la humanidad actual ha heredado. (pp. 12-13).

Merleau-Ponty no desarrolló teóricamente en su pensamiento filosófico el concepto de la estética. Sin embargo, desde su recorrido fenomenológico se interesó por comprender el entrelazo del hombre y el mundo a partir del asunto corpóreo relacionado principalmente con la actividad perceptiva, el sentido y la capacidad expresiva; características de las cuales dispone el hombre en función de su experiencia sensible ante el mundo. De esta manera, se hace pertinente provocar un acercamiento explicativo de estos atributos y la posible

¹² Cf. García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Rhesis.

¹³ A partir de la filosofía de Merleau-Ponty el acto creador—que no solo es el del “arte” pero de la cual él es la realización por excelencia—puede ser pensado como un proceso de la praxis corporal e intersubjetiva, como un devenir de la “experiencia” y un acontecimiento de la “carne del mundo”. Ramírez, M. (1994) *La estética de Merleau-Ponty*. [Tesis doctoral, UNAM].

incidencia con la cuestión estética imbricada en la filosofía merleau-pontiana. A propósito, Ramírez en su tesis doctoral comenta “Interpretando el pensamiento de Merleau-Ponty, que la “experiencia estética”—en cuanto a experiencia “sensible” de un “sentido”—es la modalidad de nuestra realidad primordial con el mundo y que el arte es la realización paradigmática de esa experiencia” (Ibíd, p. 5).

La percepción representa para Merleau-Ponty una disposición sensoriomotriz activa ante los comportamientos instituidos en la realidad. Parece ser, entonces, que el filósofo francés demuestra una mayor ampliación descriptiva acerca de la percepción con respecto a la visión y al movimiento expresado en la condición del tacto. Por lo menos en su obra *El ojo y el espíritu* (1964) Merleau-Ponty indica: “Mi cuerpo móvil cuenta en el mundo visible, forma parte de él, y por eso puedo dirigirlo en lo visible. Por otra parte, es cierto también que la visión está sujeta al movimiento” (p. 15). En este texto se hace énfasis además sobre la dotación artística relacionada con la pintura, de ahí que se constate la capacidad del artista por introducir su espontaneidad acompañada de cada movimiento ocular y del pronunciamiento en sí del cuerpo en su respectiva aprehensión hacia el mundo, el cual se encuentra matizado por la obra artística.

Siguiendo con lo anterior, Bertucci (2012) afirma:

Las obras de arte, como voces que nos hablan, son extensiones vivientes de personas de carne y hueso, que manifiestan la condición humana en muchos modos parecidos a como lo hace nuestro cuerpo. La obra en tanto gesto coherente, implica un modo de ser en el mundo, una sensibilidad. Este modo de ser, es también la significación de la obra. Para Merleau-Ponty las obras de arte se caracterizan por unir sentido y existencia. Lo que significa la obra no es un concepto o una realidad que la preceda, procede de su propia configuración sensible, de su estilo. (Ibíd, p.454).

La relación entre el artista y su obra se caracteriza seguramente por descifrar el sentido de la experiencia sensible, es decir, aparece una implicación corpórea aferrada a la realidad inmediata, en este caso lo concerniente a *la obra*, en donde se despiertan diferentes afectos que se hacen visibles ante la multiplicidad de intenciones configuradas en modos de expresión existencial de las cuales pueden converger al “término” de la misma, sensaciones de contemplación inacabada y resonancias del esfuerzo enmarcado en el acto creativo. Tal

como lo expresa Merleau-Ponty (1960) en el *lenguaje indirecto y las voces del silencio*: “Para él, su obra no está nunca hecha, está siempre en curso, de manera que nadie puede prevalecerse de ella contra el mundo” (p. 70).

Por otra parte, situando lo correspondiente al *sentido* en el pensamiento merleau-pontiano y la relación con la estética de la experiencia sensible, el filósofo francés reconoce “fenomenológicamente” la disposición del ser humano por orientarse ante el mundo de forma intencionada. Es así como pueden manifestarse actos intencionales que tienden a conducir al hombre hacia la configuración de experiencias creativas, las cuales se introducen en el tejido contingente contemplado en la realidad. De esta manera, Ramírez enuncia (1994) “precisamente una filosofía estética es aquella que sabe pensar a lo sensible [...] desde el punto de vista de la creación y a la actividad creadora (lo “no dado”, lo nuevo) desde el punto de vista de la experiencia”. (*op.cit.* EM, p.60). La capacidad de reflexionar sobre lo sensible implica esbozar la mirada curiosa hacia aquello que seguramente termina desvelando el encuentro con lo “novedoso” y requiere de una comprensión descriptiva en la cual se instituye el estilo creativo de la experiencia. Es decir que en la configuración del sentido estético se encuentra presente el estilo y Merleau-Ponty lo reapropia en su pensamiento filosófico. Es así como el filósofo francés lo explica:

Un estilo es una cierta manera de tratar las situaciones que identifico o que comprendo en un individuo o en un escritor, recogiéndola por mi cuenta por una especie de mimetismo, incluso si no estoy en condiciones de definirla, y cuya definición, por correcta que pueda ser, nunca proporciona el equivalente exacto, ni tiene interés más que para cuantos han hecho ya su experiencia. Experimento la unidad del mundo como reconozco un estilo. Pero el estilo de una persona, una ciudad, no sigue siendo constante para mí. (*op.cit.* FP, p. 341).

Desde la misma impronta fenomenológica se puede acercar el estilo de Merleau-Ponty para indagar a la filosofía y así redescubrir en el estudio de la misma, la sensibilidad del cuerpo en la aprehensión del mundo. Por lo cual, establecer un contacto directo con aquello que nos rodea revitaliza la experiencia en su forma de percibirla y esto conduce a descifrar el sentido prerreflexivo de lo acontecido en la realidad. Sin embargo, no se trata de desestimar el ordenamiento racional en la exploración del mundo; por lo menos Merleau-Ponty no lo rotularía bajo ese estilo. Su interés filosófico se orienta principalmente en la comprensión de

la experiencia originaria y el devenir de los entrelazos del ser humano con el entorno, en donde surgirán circunstancialmente diferentes intercambios de tipo intelectual, así como también de expresiones somáticas y afectivas.

Finalmente, la expresividad también se fundamenta en la relación con la estética y la experiencia sensible según el pensamiento merleau-pontiano. De tal manera Ramírez (1994) indica:

El arte no expresa otra cosa que el encuentro del sujeto con el mundo, que el mundo tal como es vivido y aprehendido por el sujeto. Lo que el artista expresa es su experiencia del mundo, su “modo de ver el mundo”. Pero en cuanto a este “modo de ver” no es una “forma” que él impone a un mundo que en última instancia le sería ajeno, sino una “reconfiguración” del mundo existente, lo que el artista expresa no se cierra en el universo de su vida subjetiva ni en un “mundo privado”. (op.cit. EM, p.263).

La expresión artística apertura el espacio de lo público. El artista por medio de su obra recorre el tejido del mundo de manera creativa y transformadora. De este modo, el espectador termina inmerso en la experiencia sensible del artista, la cual corresponde en parte a su creación. Para el espectador es una forma de apreciar e interrogar no solamente el estilo que ofrece la relación entre el artista y la obra, sino también las particularidades del contenido. Más allá del sentido del artista por crear su obra, ésta por sí misma se configura dentro del esquema común de la realidad. Por lo tanto, queda visible ante la mirada del otro y permite prolongar históricamente el registro existencial inagotable de su creación en y para el mundo.

CAPÍTULO 2. EL CONTACTO

“Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, eso es, seres en los que puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte.”

(Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 168)

En el siguiente subcapítulo de la tesis se plantea la importancia del concepto de contacto pretendiendo examinarlo a partir de lo desarrollado por Merleau-Ponty, con respecto a sus revisiones teóricas sobre la percepción, el lenguaje, la intencionalidad y el quiasmo, partiendo principalmente de sus obras *Fenomenología de la percepción* (1945) y *Lo visible y lo invisible* (1970). Previo a ello, es imprescindible justificar en qué consiste el contacto, cuáles son sus fases descritas desde una visión gestáltica y, el encuentro filosófico que coexiste con lo que he rastreado hasta el momento sobre el contacto, a partir de lo concebido por el pensador francés.

Inicialmente, considero pertinente esclarecer la intuición que me conllevó a pensar la filosofía merleau-pontiana como una filosofía de contacto, puesto que es el tema central de esta investigación. Si bien, Merleau-Ponty no enunció como tópico filosófico el concepto de contacto hace entrever desde una perspectiva fenomenológica preliminar aquella postura en la que el hombre se encuentra entrelazado con el mundo a partir del cuerpo. Por lo tanto, podría indicarse que, el surgimiento del contacto se sitúa en un primer momento a partir de la configuración fenoménica que se encuentra dotada de sentido corpóreo. Para contextualizar mejor lo expuesto anteriormente, realizaré la relación entre lo teorizado por parte de la Terapia Gestalt¹⁴ sobre el término del contacto¹⁵ y la forma en que estimo se puede acercar al pensamiento del filósofo francés. Con respecto al Gestaltheorie que tuvo influencia

¹⁴ La Terapia Gestalt es un sistema teórico y metodológico que proviene del psicoanálisis, de la Psicología Gestalt y de la fenomenología, e incluso, en algunas de sus extensiones, del lado de los existencialismos. Estos diversos constituyentes de nuestra herencia se han juntado en una configuración nueva que probablemente aparece como una Gestalt clara, que se impone (pregnante). Jean-Marie Robine. *Contacto y Relación en Psicoterapia. Reflexiones sobre Terapia Gestalt*. Editorial cuatro vientos. Santiago de Chile. 1999, p.1.

¹⁵ El contacto es la experiencia, el funcionamiento de la frontera entre el organismo y el entorno (Ibíd. p.36).

en el surgimiento de la T. G¹⁶ a mediados del siglo XX en Estados Unidos, precisamente Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* (1970) menciona lo siguiente: “Es un sistema diacrítico, opositivo, relativo cuyo eje es el Etwas en el que está centrado el cuerpo, no ya en tanto que sensible, sino en tanto que parlante-” (p.251).

En la T. G la primera fase del contacto corresponde a lo que se ha denominado como precontacto. (Robine, 1997) refiere que “Durante esta fase, el fondo es el cuerpo. La figura que surge es “el apetito o el estímulo ambiental” que despierta una serie de sensaciones, índices del ello de la situación” (Ibíd.p. 49). En efecto, se precisa la aparición del cuerpo como génesis del contacto, en donde se hallan distintas modalidades somáticas, las cuales pueden representar: sensaciones, movimientos involuntarios, necesidades y deseos. Para Merleau-Ponty el retorno al cuerpo se instituye en la comprensión de la experiencia sensible. De ahí, la premisa de reconocer ese cuerpo viviente que está entrecruzado con el mundo y requiere de la atención de las diversas apetencias o “figuras” que hacen parte de la primera fase del contacto.

La segunda fase hace referencia a la toma de contacto. El terapeuta gestáltico comenta: “Cuando la gestalt va “tomando forma”, provoca una excitación que energizará el fondo de manera que se forme una nueva figura” (Ibíd.p. 49). Una vez que se fija la necesidad en el cuerpo aparece la actividad de movilización, la cual implica explorar cada posibilidad real que se manifiesta en el entorno para intentar llevar a cabo un ajuste de intercambio. En la instancia de la toma de contacto se identifica mayor intensidad en el desplazamiento que se conduce a través del funcionamiento motriz y se articulan atributos¹⁷ que se han estructurado en las experiencias previas para descartar y elegir aquello que permitiría suplir una determinada apetencia.

Por otra parte, la tercera fase constituye lo que se conoce en la T.G como contacto final. (Robine, 1997) argumenta lo siguiente:

¹⁶ A lo largo de la tesis se encontrará la abreviatura de la Terapia Gestalt con las siglas T.G.

¹⁷ De acuerdo a lo investigado en la teoría de la T.G, en la toma de contacto se activan expresiones del lenguaje y códigos morales que se han interiorizado desde la cultura, y terminan afectando el despliegue de la actividad somática. También, es importante reconocer la participación de la intencionalidad en el proceso de contacto, puesto que termina incidiendo en la movilización corporal.

Las diferentes posibilidades seleccionadas en la fase de puesta en contacto vuelven a su vez al fondo que energizan en dirección de la elección “final”. El fondo puede entonces desaparecer momentáneamente en beneficio de la figura. [...] En este momento se produce una confluencia sana, o sea, un momento de disolución de la frontera-contacto organismo-entorno, ya que el impulso pulsional del contacto encuentra aquí plena realización al hallar el objeto seleccionado. Es un momento de unidad de la figura y del fondo (*Ibíd.* pp. 51-52).

Desde la filosofía de Merleau-Ponty, el entrecruce del hombre y el mundo es incesante. Una vez que se localiza en tiempo y espacio lo que requiere ser suplido, la posibilidad del encuentro se traduce hacia una experiencia que presupone la búsqueda del equilibrio de manera parcial. Por supuesto, la actividad corpórea está presente en dicha situación de intercambio que se establece con el entorno, e.g. esto puede suceder al momento de filosofar, leer un libro, tocar algún instrumento musical, acariciar a un animal, recitar un poema, danzar con quien está cerca de ti, pero también el contacto final corresponde a la satisfacción de las necesidades básicas que están inmersas en el ser humano.

La última fase se denomina como Postcontacto: “Este proceso se verifica fuera de la consciencia, ya que el postcontacto es la asimilación del contacto que acaba de desplegarse. Se trata del retorno de lo psicológico a lo fisiológico” (*Ibíd.* p. 52). Una vez que se ha satisfecho la necesidad se refleja un estado de reposo en el cuerpo, en donde se integra lo más significativo que ha resultado de la experiencia previa, y por su parte, termina descartándose lo poco provechoso. Por lo tanto, la asimilación del contacto corresponde finalmente a lo que sería un proceso automático o como lo refiere el autor fuera de la consciencia. A su vez, se retorna al plano somático mientras vuelve y emerge otro tipo de “figura”.

De acuerdo con las fases del proceso de contacto mencionadas anteriormente, es de señalar que también pueden presentarse perturbaciones en el intercambio con el entorno. Partiendo e.g. del primer momento, en donde el cuerpo parece desensibilizar lo que le está ocurriendo y esto le impide el reconocimiento de aquello que se forma como figura en el plano inicial de la experiencia. Además, puede acontecer otro tipo de interrupción cuando se está a punto de llegar al contacto final encontrándose el hombre con un entorno hostil y amenazante, lo cual incide para que termine distorsionando su realidad inmediata y, “opta” por aplazar de tal forma, la satisfacción de su necesidad.

2.1 Percepción, lenguaje, intencionalidad y quiasmo

Sobre el siguiente subcapítulo, profundizaré en el abordaje conceptual que hizo Merleau-Ponty con respecto a la percepción, el lenguaje, la intencionalidad y el quiasmo. Partiendo desde luego, de la relación que puede sostenerse con lo que representa el eje central de esta investigación: el contacto.

Inicialmente, me parece pertinente enunciar el pensamiento propuesto por Merleau-Ponty (1945) acerca de la percepción:

La percepción es justamente este tipo de acto en el que ni podría ser cuestión de poner aparte el acto mismo y el término al que éste remite. La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, pues no puede separarse de la percepción la consciencia que ésta tiene o, mejor, es, de captar la cosa misma. No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida (*op.cit.* FP.p.384).

La filosofía de Merleau-Ponty se encuentra influenciada en gran parte por el método fenomenológico¹⁸ de Edmund Husserl. El pensador francés retoma en su obra *Fenomenología de la percepción* (1945) el estatuto filosófico de dicha corriente. Por lo tanto, se encarga de enfatizar en la descripción de las experiencias tal como son, y en la forma en que se manifiestan ante el ser de la percepción. De ahí, se instaura una discusión explícita y permanente con otros métodos filosóficos: el intelectualismo y el empirismo. Del mismo modo, es evidente el cuestionamiento al modelo de estudio de la psicología clásica experimental suscitada por Wilhelm Wundt y, por otro lado, destaca los aportes que tuvieron los psicólogos de la Gestalt, con respecto a las investigaciones que se llevaron a cabo sobre la percepción y terminaron extendiéndose a principios del siglo XX.

De acuerdo con lo anterior, Merleau-Ponty se encaminó a detenerse nuevamente sobre la importancia del mundo sensible y la descripción sostenida a partir de lo percibido. Exponiendo una perspectiva distinta a lo pretendido por aquellos prototipos científicos que se caracterizaron por actuar bajo una imperturbable objetividad.

¹⁸ Se trata de describir, no de explicar ni analizar. Esta primera consigna que daba Husserl a la fenomenología incipiente, de ser una <<psicología descriptiva>> o de volver <<a las cosas mismas>>, es, ante todo, la recusación de la ciencia. (*op.cit.* FP.p.8).

Por otro lado, retomando la cita indicada anteriormente, se puede apreciar la forma en que el filósofo francés describe a la percepción como acto. Es decir, Merleau-Ponty entiende que la actividad perceptiva representa un modo de existencia que se encuentra dirigida y vinculada hacia lo percibido. Para incursionar con mayor detenimiento en lo expuesto previamente, me planteo lo siguiente: ¿cómo la actividad perceptiva representa un modo de existencia? En primera instancia hay que reconocer el sentido que Merleau-Ponty le otorga al cuerpo, puesto que a través del esquema corpóreo se apertura el encuentro con el mundo, lo cual implica la articulación de las primeras sensaciones y movimientos. Por lo tanto, regresando a las fases en que se configura el contacto se puede enunciar que el acto perceptivo se ubica inicialmente desde el precontacto, en donde prevalecen las apetencias somáticas. Ahora bien, desde la postura merleau-pontiana estando el cuerpo instalado en el mundo, ya se tematiza el funcionamiento perceptivo como modo de existencia, en la medida que se presupone la posibilidad inmediata para explorar: toma de contacto, intercambiar; contacto final y finalmente se da la asimilación de la experiencia; postcontacto.

En modo de complementar la implicación existente del cuerpo en la actividad perceptiva, el filósofo francés argumenta lo siguiente:

La teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción. Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo. De igual manera será preciso despertar la experiencia del mundo tal como se nos aparece en cuanto somos- del-mundo por nuestro cuerpo, en cuanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo. Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo, también nos volveremos a encontrar a nosotros mismos, puesto que, si percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción. (*op.cit.* FP.p.222).

Merleau-Ponty sostiene la noción de recuperar el contacto con el mundo. Para ello, el cuerpo emerge como el principal movilizador de la experiencia sensible. El filósofo francés se distancia de Husserl al momento de girar la significación del fenómeno puro, en aquello que representa el sentido fenoménico expresado desde la intención corpórea, que, en sí, acude a la configuración de un cuerpo viviente instalado en el medio natural, es decir, en el mundo. Esto no se traduce al plano filosófico en que Merleau-Ponty supera la fenomenología husserliana, o también procura pensar, cuál es más acertada o no dentro del método

fenomenológico, pero indudablemente le otorga una perspectiva diferente con respecto a la intersección: hombre/mundo.

De tal forma, la pretensión filosófica de Merleau-Ponty se instituye seguramente en la posibilidad de auscultar la percepción más allá de una descripción de esencias que aparecen en la consciencia. La percepción le permite al hombre encarnar el instante del encuentro, descubrir lo que acontece y ajustar cada experiencia a partir de sus intenciones. También es de indicar que la percepción no se remite a una comprensión propiamente cognitiva, así como se ha promovido desde modelos objetivistas, e.g, aquella denominación que ha sido considerada grosso modo por la neurociencia. Por lo tanto, Merleau-Ponty enfatiza filosóficamente en el retorno a la experiencia sensible sobre cómo percibimos y cuál es el sentido que expresa el cuerpo al momento de incursionar en la realidad¹⁹.

Por otra parte, para el filósofo francés la percepción está dotada de movimiento, y esto conlleva a que se posicionen distintas formas de acercarse a lo que surge en el intercambio con el entorno. Frente al movimiento propiciado mediante el cuerpo y la participación perceptiva en el mundo, Merleau-Ponty arguye:

El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original, una manera de referirse al objeto distinta del conocimiento. Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor, no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos. (*op.cit.* FP.p.396).

Asimismo, en cuanto a lo que se ha descrito acerca de la percepción, pienso en cómo puede estar presente en Merleau-Ponty lo considerado como “el arte de vivir”²⁰, puesto que, si la percepción permite que se cultive una actitud en el hombre para retornar a sí mismo, ¿acaso no es imprescindible empezar por aquello que siente, experimenta y logra descubrir nuestro cuerpo?; de ahí ya habría paso para acceder a las pretensiones del intelecto, de la reflexión y,

¹⁹ Parafraseando al filósofo francés, la realidad es un tejido sólido en donde se manifiestan las distintas experiencias que se configuran por medio de la percepción.

²⁰ Enseñanzas impartidas en distintos seminarios por parte del profesor François Gagin en la Universidad del Valle.

tal vez se configure una transformación colectiva en los diversos modos de contacto²¹ que el ser humano pueda establecer con el mundo.

Una vez descrita la importancia conceptual acerca de la percepción en el proceso de contacto, ahora continuaré enmarcando el énfasis que despertó la filosofía merleau-pontiana con respecto al lenguaje.

Mario Teodoro Ramírez en su libro *La filosofía del quiasmo* (2013) refiere lo siguiente acerca del lenguaje:

Hay un ser del lenguaje. Esto significa que la idealidad que inaugura es también inseparable de la realidad sensible, esto es, de la realidad concreta de los signos y de los actos corporales que los ejecutan. Para Merleau-Ponty el lenguaje es primeramente gesto; es decir, una cierta utilización—excelsa, sublime—de nuestra motricidad corporal, un uso de nuestro cuerpo que despliega potencias que empezaron a surgir desde que se dio la primera acción corpórea relativamente orientada. Para entender cómo la carne del mundo se prolonga en la del lenguaje, debemos proponernos, inicialmente, la estricta comprensión del fenómeno de la gestualidad corporal. (p.158).

Para el filósofo francés, la configuración del lenguaje inicia desde la institución de la experiencia sensible que se ha propiciado por medio de la actividad corpórea. Merleau-Ponty sostiene que a partir del cuerpo se posibilita el tránsito hacia el mundo, lo cual permite que se articulen distintos modos de contacto dependiendo de las apetencias, intenciones y movimientos, que aparecen en la interacción continua entre el hombre y el entorno. De esta forma, e.g, se puede orientar algún tipo de contacto en perspectiva visual cuando se aprecia en primera instancia un paisaje, y esto conlleva a que surja la expresividad como medio de entrelazo dotado de sentido afectivo. Así como lo comenta el profesor Guy-Félix Duportail: “El mundo nos habla y nosotros lo escuchamos y le respondemos en silencio con nuestro

²¹ Cuando me refiero a la transformación colectiva en los diversos modos de contacto pienso en la posibilidad de que se siga fomentando la educación, el cultivo de la filosofía, en continuar promoviendo las expresiones artísticas, en el trato digno con los animales no humanos, en los aportes de la psicoterapia ante el sufrimiento de la época, y por supuesto, en la importancia frente a la preservación del medio ambiente. De ahí confluyen varios componentes esenciales que podrían representar el arte de vivir desde el estatuto filosófico de Merleau-Ponty en pro de preguntarse si podría concebirse el arte de vivir a través de la experiencia del contacto.

cuerpo”²². En efecto, no siempre la expresión termina convirtiéndose en palabra, pero el cuerpo termina revelando emociones que se entremezclan con el silencio.

Regresando a las fases del contacto, es importante considerar la ubicación que le corresponde al lenguaje. De acuerdo a lo revisado en la teoría de la T.G, en la toma de contacto se desplegarían: las emociones, el lenguaje, la moral y las elaboraciones del razonamiento. En este caso, cabe aclarar que la “figura” sobresale como necesidad o deseo, y se emplea un rastreo para identificar aquellas posibilidades reales que corresponden al entorno y permitirían suplir dicha apetencia. Retomando así el ejemplo del paisaje, la toma de contacto implicaría movilizarse hacia el lugar, ir recordando en el trayecto alguna experiencia similar; además del hecho de revivir emociones y de verbalizar igualmente lo que significa estar en contacto con la naturaleza.

Por otra parte, continuando con lo expuesto por Merleau-Ponty referente al lenguaje se puede enunciar:

Digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje sin más, adquirido, del que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido—y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido—; el lenguaje hablado y el lenguaje hablante. (*op.cit.* PM.p.28).

Es de gran importancia señalar el modo en que el filósofo francés logra dilucidar las dos perspectivas correspondientes al lenguaje. Aquello que se puede denominar como lenguaje hablado representa en sí un complejo sistema de signos, los cuales se han adquirido en el encuentro socializador que caracteriza al hombre con la cultura²³ y, considero que se sitúa inicialmente desde un tiempo pasado. Por su parte, el lenguaje hablante emerge de manera continua a través de la expresión y puede devenir a partir del tiempo presente. No obstante, ambos “lenguajes” poseen una particularidad: el retorno al sentido. Merleau-Ponty (1945) refiere que: “la palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. Es esto lo que posibilita la comunicación” (*op.cit.* FP.p.200). De ahí, se puede pensar que la palabra está acompañada de gestualidad, es decir, se traza una encarnación corpórea

²² Guy-Félix Duportail. *Cuerpo, amor, nominación: Lacan y Merleau-Ponty*. Letra Viva. Buenos Aires. 2013, p.51

²³ No existe mundo inteligible, existe una cultura [Es decir], aparatos de conocimiento (palabras, libros, obras) que abren un campo ideológico (*op.cit.* IP.p.73).

de sentido lingüístico, la cual termina atravesando el límite del encuentro por medio de la mirada, los movimientos y la emotividad.

De otro modo, quisiera suscitar un diálogo breve entre Merleau-Ponty y Lacan, con respecto a la problemática del lenguaje y la estrecha relación con la corporeidad, puesto que considero pertinente reconocer un interlocutor que sostenga una postura contraria al pensamiento merleau-pontiano. Aprovechando de esta forma, el estudio filosófico que ha podido realizar el profesor Guy-Félix Duportail²⁴, quien se ha encargado de dilucidar los encuentros y desencuentros existentes entre la fenomenología y el psicoanálisis particularmente desde las perspectivas de ambos autores.

Mientras Merleau-Ponty reconoce que el cuerpo por medio de la actividad perceptiva permite instituir la realidad expresiva en el hombre, Lacan menciona que el cuerpo está atravesado por el lenguaje, lo cual conlleva a que este termine haciendo parte de una gran cadena de significantes²⁵. Para el primero, no podría haber sentido en la conformación de vocablos sin retornar previa e intencionalmente a la experiencia sensible. En Lacan, el lenguaje antecede todo tipo de experiencia. Por lo tanto, no hay posibilidad de pensar el cuerpo fuera del significante: “Por un lado, no existe realidad antepredicativa en la que el lenguaje se funde; el sujeto es un efecto (de división) de la cadena de significantes, no pudiendo haber un anclaje anterior en un mundo percibido” (Ibíd. p. 22).

Igualmente, es de gran importancia hacer referencia a la interpretación lacaniana que se tiene sobre el inconsciente, debido a que este también se encuentra estructurado como un lenguaje²⁶. Desde este punto de vista, el inconsciente termina manifestándose a través de la palabra, pero también desde la expresividad corpórea. En cuanto a la palabra es común que se enuncien actos fallidos, que en sí Lacan considera que representan un discurso logrado, e.g. el hecho de llamar a la pareja por el nombre del padre o de la madre, profesor/profesora. Y desde luego, en el cuerpo emergen ciertas señales, tales como; el acto de empuñar las manos, evitar el sostenimiento de la mirada, y también cuestiones relacionadas a expresiones

²⁴ Profesor de Filosofía en la Universidad de París I Panthéon-Sorbonne y miembro del equipo de investigación “Filosofía contemporánea”:

²⁵ Concepto que Lacan retoma del lingüista Ferdinand de Saussure, pero le termina otorgando un giro en su sentido. Según Lacan, el significante requiere por lo menos de otro significante para que se dé la significación.

²⁶ Idea central que se evidencia en la propuesta teórica de Lacan.

somáticas de enfermedad, que terminan vinculándose a contenidos propiamente inconscientes, al momento en que se han presenciado situaciones intrapsíquicas conflictivas o amenazantes.

Para finalizar el abordaje que he realizado sobre el lenguaje a la luz del pensamiento merleau-pontiano y el intercambio sutil que se provocó con Lacan, me surgen todavía algunas inquietudes con respecto al contacto. Entre el contacto y el lenguaje, ¿cuál se antecede finalmente?, es decir, ¿podrá haber lenguaje previo al contacto? O viceversa, ¿el contacto termina convirtiéndose en otro significante? y ¿cómo detectar lo inconsciente en el sujeto sin que exista contacto?

Por otra parte, me centro en la explicación que le otorgó Merleau-Ponty al concepto de intencionalidad y la relación existente con el contacto, y a su vez, expongo lo que el filósofo francés denominó quiasmo en *Lo visible y lo invisible* (1970): “Podemos ahora pasar a la noción de intencionalidad, aducida con demasiada frecuencia como el descubrimiento principal de la fenomenología, cuando únicamente es comprensible por la reducción. <<Toda consciencia es consciencia de algo>>, no es algo nuevo. (*op.cit.* FP.p.17).

En Husserl, la intencionalidad se enmarca como proyecto u orientación que se configura desde la consciencia para descubrir algo. Por su parte, Merleau-Ponty traslada la intencionalidad a la experiencia sensible que está representada por el cuerpo. El filósofo francés direcciona lo intencional como preparación para el intercambio, teniendo en cuenta que también posee la característica de movimiento. Desde la T.G, la intencionalidad se acerca principalmente a la fase del contacto final, puesto que una vez identificada la necesidad y las posibilidades reales que se hallan para suplirla, el hombre por medio del acto intencional se despliega a interactuar de manera inmediata con el entorno.

La intencionalidad desde la visión merleau-pontiana se comprende de dos maneras: tética y operante. Al respecto, Mario Teodoro Ramírez refiere:

Nuestra primera observación sobre la diferencia entre Husserl y Merleau-Ponty respecto al concepto de intencionalidad establece que no se trata solamente de asumir los niveles de la intencionalidad sino, más a fondo, sobre la manera de entender la estructura del acto intencional y sobre la contextura del <<objeto>> intencionado en cada nivel. Es decir, no se trata para Merleau-Ponty solamente de reconocer que existen dos tipos de actos intencionales,

uno consciente y reflexivo, y otro práctico y corporal, sino de observar que el modo de operar de la vida intencional en cada nivel es radicalmente distinto: mientras que el primero es a todas luces <<objetivante>>, el segundo no lo es de ningún modo. (op.cit. MPV.p.423).

Merleau-Ponty reconoce la intencionalidad operante desde un modo de existencia que se prolonga a partir de la praxis. En efecto, se instituye en el hombre la posibilidad de configurar su experiencia a través de la actividad corpórea. Desde la filosofía merleau-pontiana se rescata el concepto de *Leib* considerado por Husserl como cuerpo viviente y expresivo. Ahí observo que existe simetría con la intencionalidad operante, puesto que termina representando una actitud corpórea hacia el encuentro con el mundo. Permite a su vez, resituar aquellas transiciones de contacto que manifiestan diversos gestos y movimientos instalados desde una perspectiva relacional. Es decir, lo intencional operante dota al cuerpo de expresividad, y esa expresividad cumple con fases contingentes de apreciación, exploración y comunicación, las cuales se encuentran implicadas en el entrelazamiento que el hombre ajusta en su realidad inmediata.

Por su parte, la intencionalidad tética o explícita posee la característica reflexiva al momento de identificar algún objeto que sobresale en el campo fenoménico²⁷. En este caso, la intencionalidad tiende a evidenciar un énfasis más detallado sobre lo percibido, y a partir de ahí, se gesta una elaboración conceptual de la experiencia sensible. De igual forma, considero que puede relacionarse con el cuerpo objetivizado que Husserl denominó como *Körper*, teniendo en cuenta el contenido de carácter inteligible que se indica en este tipo de intencionalidad.

La lectura ofrecida por parte del filósofo francés con respecto a la intencionalidad, termina orientando una visión más amplia sobre el “funcionamiento concordante” que pueden apreciarse en ambas. Merleau-Ponty no va a desintegrar ni a deslegitimar la marcha que ocurre en cada tipo de intencionalidad. De hecho, considera que las dos son pertinentes en cada acto de intercambio, puesto que el cuerpo viviente (fenoménico), siente, explora y se configura en movimiento. Sin embargo, también se requiere de un segundo momento, en

²⁷ Entiendo el campo fenoménico como el momento en que se configuran las vivencias a partir de cada acto intencional que se han instituido desde la percepción. Como lo indica Merleau-Ponty, la percepción es el trasfondo de todos los actos y pensamientos.

donde la experiencia sensible termina provocando en el hombre una inagotable génesis de deliberación.

Trasladando en última instancia la finalidad del este subcapítulo, debo detenerme en la noción del quiasmo, la cual fue mencionada por Merleau-Ponty en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible* (1970). El filósofo francés la describe de este modo:

El quiasmo no es sólo intercambio yo-otro (los mensajes que recibe me llegan a mí, los mensajes que recibo le llegan a él), es también intercambio entre yo y el mundo, entre el cuerpo fenoménico y el cuerpo <<objetivo>>, entre el percipiente y lo percibido: lo que empieza como <<estado de conciencia>> acaba como cosa. (*op.cit.* VI.p.261).

La filosofía merleau-pontiana comprende el entrecruzamiento existente por parte del hombre en relación al mundo y el mundo en relación al hombre. De ahí la propuesta de acercar el concepto de contacto proveniente de la T.G al pensamiento del filósofo francés. Teniendo en cuenta en un primer momento, el sentido otorgado al cuerpo bajo una concepción de cuerpo “fenoménico” o “viviente”. Merleau-Ponty rescata al cuerpo y lo que representa su actividad perceptiva, de ideas reduccionistas que aún siguen sosteniéndose en narrativas académicas; principalmente derivadas de distintas disciplinas que integran el campo científico. En su obra *Fenomenología de la percepción*, texto de 1945, se evidencia desde el prólogo la intención de Merleau-Ponty por confrontar la cientificidad de la época: “Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia” (*op.cit.* FP.p.8). De esta forma, el filósofo francés permite que se instituya una comprensión distinta frente a la experiencia sensible, la cual se convierte en su bastión a lo largo de su trayectoria filosófica.

En segunda instancia, Merleau-Ponty se apoya en la perspectiva fenomenológica para describir las diversas manifestaciones que surgen en el intercambio con el entorno, en donde están presente: el cuerpo, la actividad perceptiva, el lenguaje, la intencionalidad y por supuesto el momento o la configuración del encuentro, que en este caso hace referencia a lo denominado por el filósofo francés como quiasmo. Esta noción no fue desarrollada ampliamente por el filósofo francés; de hecho, aparece con mayor claridad en *Lo visible y lo*

invisible (1970), obra publicada después de su muerte por Claude Lefort²⁸, quien fue amigo y seguidor de Merleau-Ponty.

Para finalizar, entiendo el quiasmo desde la relación que he conceptualizado través de la T.G, como la fase de contacto final, puesto que representa el momento del entrelazo. Es decir, se configura el intercambio a partir de una movilización corpórea, intencionada y expresiva entre el hombre y el mundo. No hay posibilidad para la experiencia dual en ese instante, puesto que se revela una suerte de acto integrador. Es tal vez, la entrega rotunda entre el artista y su obra; entre el amor y la sabiduría; entre la vida y la muerte. Y si se trata de filosofar, ¿qué puede significar la filosofía del contacto?

2.2 Entrelazo del cuerpo y el mundo: ¿puede haber filosofía sin contacto?

“El secreto del mundo, que buscamos, tiene que estar contenido necesariamente en mi contacto con él. En mí tengo el sentido de cuanto vivo, en tanto que lo vivo, sin lo cual no lo viviría, y no puedo buscar ninguna aclaración en lo referente al mundo sino es interrogando, explicitando mi trato con él, entendiéndolo desde dentro”

(Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 52)

La filosofía de Merleau-Ponty se inscribe en la búsqueda de describir²⁹ la forma en que el cuerpo por medio de la actividad perceptiva configura cada posibilidad de encuentro con el mundo; por lo cual, la experiencia en sí representa una modalidad de contacto en donde se reconoce al cuerpo como punto de partida, el cual se despliega ante el mundo según las apetencias, el ordenamiento cognoscitivo, la intencionalidad y hasta el mismo desplazamiento motriz, puesto que se encarga de direccionar la última instancia de la acción con respecto a lo que se requiere instituir en la experiencia.

²⁸ Por esto, como dice Claude Lefort, Merleau-Ponty es un maestro del pensamiento. Antes que otra cosa él nos enseña a pensar, nos invita a pensar. La manera en que lo hace es, primero y fundamentalmente, a través del estilo, de su compromiso con la palabra. Pocos pensadores como Merleau-Ponty han hecho de la expresión filosófica un elemento esencial de su concepción de la filosofía (*op.cit.* FQ.p.39).

²⁹ La impronta de Husserl se encuentra presente en el pensamiento del filósofo francés, quien acude al método fenomenológico para resituar la comprensión del cuerpo dentro de un modo de ser existente en el mundo.

Para el filósofo francés se hace inquietante retornar a la experiencia misma, en donde el cuerpo se consigna como el eje predominante de existencia y termina dotando de sentido aquello que se configura en el entrecruce con el mundo. Tal como lo indica García: “revivir nuestro contacto originario con el mundo y dar cuenta de él”³⁰. De ahí que Merleau-Ponty se oriente hacia una especie de *rescate sensible* del cuerpo a través del método fenomenológico, puesto que se acentúa la necesidad de explorar con mayor cercanía la expresividad somática y su entrelazo con el mundo.

A propósito de lo anterior, Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1945) indica que:

Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-situa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su <<facticidad>>. [...], siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre <<está ahí>>, ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. (p. 7)

Es así como la perspectiva merleau-pontiana revela una disposición pre-reflexiva, a partir de una inclinación filosófica hacia el escenario descriptivo de lo que emerge en la realidad, lo cual no indica que dentro de la experiencia no resulte un modo racional de lo que habita en sí, solamente que en el momento de reapropiar lo hallado en el mundo prevalece un modo circunstancial de *captura perceptiva* que se configura por medio del cuerpo y permite organizar el sentido de la experiencia. Ahora bien, como lo dice Gagin: “La filosofía, ayer como hoy, es expresividad si en verdad es un deseo expreso de lo que quisiera poseer y abrazar existencialmente: la sabiduría o la verdad”³¹. De ahí, que se pueda señalar la vivacidad continua que requiere el filósofo ante la búsqueda próxima de la verdad, retornando así, a su propia sensibilidad de lo que acontece en su capacidad de asombro, lo cual implique atravesar por la sospecha de sus propias contradicciones, que tal vez lo conduzcan a sostener el ímpetu consumado por el acto reflexivo en el intercambio incesante con el mundo.

³⁰ García, Esteban. *Maurice Merleau-Ponty Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires, Rheis, 2012, p.75.

³¹ Cf. Gagin, François. “Expresividades somáticas y temporales en la dirección espiritual en Séneca” en *Diálogos* LIII, IIO, 2022, pp. 136-152.

Por su parte, Merleau-Ponty menciona que “la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta <<profundidad>> como un tratado de filosofía”³². Con respecto a la pregunta acerca de si puede haber filosofía sin contacto, quisiera detenerme inicialmente en esta cita para tratar de acercar algunas ideas que ayudarían a explicitar lo que gira en torno a dicha problemática desde una contextualización inherente al pensamiento merleau-pontiano e intentar describir que el *ethos* filosófico sí requiere de contacto.

Según la cita anterior, el filósofo francés enuncia la importancia de aprender nuevamente a ver el mundo. En efecto, se hace palpable la necesidad del encuentro que puede representar para el filósofo la cercanía con el mundo a partir del cuerpo en el momento de pretenderlo explorar, cuestionar y hacer distintas reflexiones, lo cual terminan conduciendo hacia un posible devenir. Así pues, el devenir implicaría que la experiencia filosófica logre despertar una transformación entre quien percibe –el filósofo– y lo percibido –el mundo–. De este modo, Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* (1974) manifiesta que, “sólo hay un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y ese devenir engloba el saber mismo”. (p.39). Ahora bien, tomando como referencia la actitud filosófica en función de un saber que se encuentra permeado por el devenir, el filósofo se enmarca en momentos históricos que ayudan a resituar aquello que se encuentra viviendo y seguramente así termina confrontándose consigo mismo frente al hecho de responder a lo que se define circunstancialmente en dicha temporalidad.

De lo expuesto anteriormente con respecto a la temporalidad, Ramírez en su libro *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty* (2013) indica lo siguiente:

Para el filósofo francés la temporalidad es, más bien, una modalidad fundamental de nuestro ser; hay que captarlo en el modo de la experiencia concreta, de la existencia o del «campo de presencia». El tiempo vivo y vivido es un tiempo de envoltura y no de yuxtaposición; las dimensiones temporales se entremezclan, se ligan y se cofunden, se alejan tanto como se acercan entre sí. (p.140).

Se puede pensar, entonces, que el filósofo habita en un modo de ser temporal, reencontrándose en su devenir por medio de la sensibilidad, de su prosa y de cada apartado

³² *Op. cit. Fenomenología de la percepción*, 1945, p. 20.

de su historia, en la que logra entretener su propia experiencia del mundo. De ahí que el pensamiento preliminar de Merleau-Ponty se encuentra sumergido en un diálogo que desde el método fenomenológico se contrapone al mundo cientificista que deriva de una tradición epistémica propia de la modernidad con Descartes³³, en donde el predominio del ser pensante despoja la naturalidad del filósofo con relación a su propio cuerpo, a su propio sentir existencial. En tal sentido, Merleau-Ponty indica:

Por la reflexión fenomenológica, encuentro la visión, no como «pensamiento de ver», en expresión de Descartes, sino como mirada en contacto con un mundo visible, y gracias a ello puede haber para mí una mirada del otro, este instrumento expresivo que se llama un rostro puede ser portador de una existencia, como mi existencia es llevada por el aparato cognoscente que es mi cuerpo³⁴.

La perspectiva merleau-pontiana proyecta un modo de sensibilidad filosófica que compromete esa mirada propia ante el mundo, explora la importancia del sentir en virtud del silencio como trasfondo de la imaginación, de las palabras y del relacionamiento íntimo con las cosas. Son aquellas experiencias las cuales terminan revelando la vulnerabilidad de sí, al entrar en escena el declive somático bajo la sutileza expresa del tiempo, permitiendo también la configuración de la actitud reflexiva ante las distintas vicisitudes que corresponden al contacto directo entre el hombre y el mundo.

Por otra parte, considero además que la práctica inscrita en la filosofía sostiene la necesidad del contacto, puesto que se establece un intercambio caracterizado por diversas percepciones, inquietudes, razones, etc., que forjan el dominio filosófico para tratar e.g asuntos propios de la política³⁵, la moralidad³⁶, la ontología, la estética³⁷, entre otras, que a su vez se encuentran mediadas por el cuerpo según lo considerado por Merleau-Ponty.

Continuando con lo anterior, me gustaría detenerme inicialmente en explorar el pensamiento merleau-pontiano con relación al aspecto moral. Así pues, el filósofo francés refiere:

³³ “Descartes separa al sujeto de su cuerpo y priva al mundo de sus marcas corporales” Merleau-Ponty, M. *Op. cit.*, p. 37.

³⁴ *Op. cit. Fenomenología de la percepción*, 1945, p. 363.

³⁵ Tópico que se ampliará en el apartado 3.1 de la tesis.

³⁶ Tópico que se ampliará en el apartado 3.2 de la tesis.

³⁷ Tópico que corresponde a un apartado del primer capítulo, denominado la expresión corpórea como estética de la experiencia sensible.

La lectura decisiva de la historia depende pues de una opción moral: queremos vivir contra los otros o queremos vivir con todos los otros, y la perspectiva verdadera en historia no es aquella que da cuenta de todos los hechos, puesto que los hechos son equívocos, sino aquella que tiene en cuenta todas las vidas³⁸.

Si bien la noción del hombre que ha concebido Merleau-Ponty se reconoce en función del entrelazo con el mundo, ciertamente se podría enunciar la existencia de unos matices³⁹ los cuales son propios de nuestra condición humana y terminan reflejando gran diversidad que atraviesan múltiples culturas con diferentes creencias y específicamente *modos de ser*. Por su parte, según lo que el filósofo francés plantea como opción moral con respecto a la historia, ello conlleva de algún modo a reconsiderar los hechos y no siendo menor, los juicios que el hombre ha dimensionado sobre los mismos, y de esta forma queda tal vez hacer una comprensión con mayor sentido de inclusión según lo que representa la vida, más allá de acciones humanas que recorren la existencia a través de prácticas en su mayoría políticas, las cuales terminan provocando estados de crisis y sufrimiento para el mundo en sí.

A propósito de la relación moral que podría sostenerse a partir de la cuestión política, Ramírez comenta:

Si existe la política es porque nada está dicho ni escrito respecto al destino social-humano, porque a pesar de todos los reveses, o gracias a ellos, seguirá siendo cierto que la coexistencia y la vida en común es algo que debe ser inventado por los propios sujetos. La ambigüedad, la pluralidad, el enfrentamiento, la crítica, son consustanciales al fenómeno político⁴⁰.

El ámbito político se acentúa desde un escenario centralizado por la disputa y se caracteriza por obrar en virtud de una amalgama de poderes: económicos, tecnológicos, geográficos, de control armado, etc., los cuales, en gran medida terminan sobreponiéndose desmesuradamente ante sectores de la sociedad que se encuentran sometidos por la precariedad en términos de las condiciones de vida. En la cita anterior, se plantea que la política está por instituirse y obedece a una suerte de proyecto, en la cual, el hombre suele

³⁸ *Op. cit. Las aventuras de la dialéctica*, 1974, p. 167.

³⁹ Hago referencia a la pluralidad étnica, la filiación política, las creencias religiosas, la diversidad sexual y de género, etc.

⁴⁰ Ramírez *Op. cit. La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, 2013, p. 218.

ser partícipe más allá de sus convicciones y desaciertos. Por su parte, Merleau-Ponty en su libro *Humanismo y Terror* (1968) refiere:

Mostramos que el hombre público, puesto que se pone a gobernar a los otros, no puede quejarse de ser juzgado sobre sus actos, de los cuales los otros sufren las consecuencias, ni sobre la imagen a menudo inexacta que dan de él.[...] El político nunca es a los ojos de los demás lo que a los propios ojos, no sólo porque los otros lo juzgan temerariamente, sino más aún porque ellos no son él, y porque lo que en él es error o negligencia puede ser para ellos mal absoluto, servidumbre o muerte. Al aceptar, con un papel político, una posibilidad de gloria, acepta también un riesgo de infamia, uno y otro "inmerecido". La acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios. (p.26).

El filósofo francés suscita de algún modo la complejidad referenciada entre lo que representa el ser político y la postura que asume su entorno, el cual reacciona con agrado o insatisfacción por lo que caracteriza al gobernante según su forma de actuar. Acá puede ocurrir una especie de pliegue entre la imagen y narrativa del político: “que promete”, “que protege”, “que garantiza” y aquello que su entorno espera, y al final, probablemente no resulta tal cual. De ahí que se pueda generar un repudio ante la impureza o lo que significa el proceder inmoral establecido por el gobernante. Desde otro punto de vista, Merleau-Ponty también enuncia: “Nunca dijimos que toda política que triunfa fuese buena. Hemos dicho que una política, para ser buena, tiene que triunfar⁴¹”. Ahora bien, trasladando esta idea según nuestra realidad temporal e histórica más inmediata, ¿quién termina triunfando cuando se forja el deseo por perpetuarse en el poder? Si el gobernante legitima la violencia⁴² como instrumento político ¿qué triunfo le puede garantizar al pueblo? Si la sociedad se moviliza en virtud de la violencia y la termina reapropiando como un bien común del ser-en el mundo, ¿qué figura política es preferible para conducir la nación?

De esta manera, parece ser que el triunfo político termina sumergido en imprecisiones de la razón, en reparaciones de la moralidad y tal como lo dice Merleau-Ponty: “La historia, después de Maquiavelo mejor que antes, ha demostrado que los principios no comprometen

⁴¹ *Ibid.*p. 28

⁴² “La violencia es nuestro mundo en tanto que estamos encarnados [...] es el punto de partida común a todos los regímenes. La vida, la discusión y la elección política se realizan sobre ese fondo” *Ibid.*p. 155.

a nada y que se acomodan a todos los fines”⁴³ ¡Tal parece que triunfa el modo de vida que se condena, casi que prolongadamente, hacia el sufrimiento!

2.3 ¿Contacto sin conciencia? El problema de la pasividad

“Lo que se llama la pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un invertir, un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos”

(Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 435)

El curso sobre el problema de la pasividad⁴⁴ se inscribe a partir del pensamiento tardío del filósofo francés, cuando él ya se encontraba enseñando en el Collège de France entre los años de 1952 y 1960. Merleau-Ponty plantea tres tópicos que están inmiscuidos en la pasividad, los cuales son tratados por el autor a lo largo del escrito. Para ello, es imprescindible explorar el abordaje ontológico de la percepción, puesto que permite explicitar aquellos modos de encuentro que configura el hombre con el mundo. Al respecto, Merleau-Ponty se detiene a revisar cómo la conciencia se resitúa en el campo perceptivo cuando existe un mayor asentamiento de pasividad en la experiencia sensible.

En la primera parte del curso, Merleau-Ponty enuncia el modo en que la actividad de la conciencia no termina suspendiéndose absolutamente ante el mundo cuando aparece el componente onírico. De hecho, como él lo refiere, no hay una ausencia perceptiva sino un distanciamiento que acaba revelando un tránsito hacia el plano inconsciente, en el cual se instituye la cercanía conceptual ante ciertos postulados psicoanalíticos provenientes del freudismo.

Es así, como el pensador francés establece una suerte de cuestionamiento hacia la “filosofía de la conciencia” con respecto a la perspectiva que sostiene frente al problema de la pasividad, principalmente ante la relación entre el sueño y el inconsciente, puesto que terminan siendo fragmentados de la experiencia sensible. Por lo tanto, es posible hallar un

⁴³ Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral. Barcelona, 1964, p. 274.

⁴⁴ Curso que aparece compilado en el texto que se publicó póstumamente con el nombre de *Filosofía y Lenguaje*.

abordaje crítico en Merleau-Ponty, tal como lo refiere al final de su escrito al provocar con ímpetu una inscripción necesaria hacia la filosofía dialéctica.

Merleau-Ponty comienza a explorar el problema de la pasividad a través de lo que ocurre en el sueño. Sobre dicha noción, entiendo que se gesta un modo de repliegue por parte de la experiencia perceptiva cuando se está durmiendo y, por supuesto, se evidencia una disminución en la actividad corporal con respecto a ciertos movimientos y sensaciones que se frecuentan con mayor intensidad en el estado de vigilia. Ahora bien, el material onírico no es ajeno a la configuración del contacto que se entrelaza con el mundo, es decir, se pertenecen, puesto que aquellas imágenes y situaciones que pueden representarse en cada sueño se encuentran inmersas en esa realidad propia del hombre y terminan convirtiéndose en modos de existencia, que, a su vez, logran estar sustentados por acontecimientos recientes y del pasado.

Otro aspecto a considerar corresponde al hecho en que Merleau-Ponty entiende cómo los registros oníricos dotan la configuración de la experiencia sensible durante la vigilia, y esto conlleva a que el cuerpo reconozca activamente⁴⁵ lo que está sucediendo en la realidad, sin haber un preaviso intencionado por la conciencia.

Continuando con el problema de la pasividad, el filósofo francés vincula directamente el estudio del inconsciente y su relación con el material onírico, reconociendo la contribución llevada a cabo por Freud. De este modo, Merleau-Ponty prolonga la revisión de los sueños a partir la comprensión del inconsciente y coincide con el despliegue que se establece por parte del contenido manifiesto y latente. En el sueño, lo manifiesto implica lo que se inscribe de manera simbólica en la descripción de lo soñado (personajes, situaciones). Por su parte, lo latente invita a hacer una lectura de fondo, es decir, de aquello que puede significar el sueño a través de los deseos u otro tipo de implicaciones psíquicas que han sido reprimidas en instancias anteriores.

Merleau-Ponty no ubica el inconsciente como otro “yo” pensante que se encuentra en una realidad distinta al de la actividad perceptiva, ni lo reduce a un estado primitivo que incide

⁴⁵ Se provoca un tránsito no intencionado por la conciencia entre la pasividad y la actividad que se instituye desde el mismo cuerpo, en donde la articulación de ciertas imágenes, sonidos y olores le permiten comprender al hombre lo ocurrido en su realidad (anverso y reverso entre el pasado y el presente). De hecho, otorgándole una asociación emocional, en caso de que la experiencia haya sido agradable o displacentera.

en la conducta del hombre. Para él, lo inconsciente está instituido en la experiencia sensible y se configura ante la realidad por medio de la actividad perceptiva. También, elogia al freudismo por suscitar un modo de verdad que puede interpretarse a partir de lo que termina revelando el inconsciente, e.g. cuando se comete un lapsus, e incluso, al momento en que el cuerpo comienza a experimentar ciertos desajustes (parálisis, ceguera) y entre otras afecciones.

Con respecto al problema de la memoria, el autor considera dos modalidades: memoria de conservación y de construcción. Para Merleau-Ponty es necesario que ambas confluyan, puesto que deparan modalidades de existencia que no se reducen a un plano natural de representación. En efecto, pienso que la memoria de conservación contribuye a la asimilación de hábitos que operan de manera permanente en la vida del hombre, y la memoria de construcción nos permite replantear cada experiencia que tiene un sentido actualizante. De igual forma, las dos deben sostener un punto de encuentro para que se configure un tipo de memoria verdadera, tal como lo indica el filósofo francés en su curso, y de hecho considero que desde su obra *Fenomenología de la percepción* (1945) lo había descrito de manera general: “No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo” (p.435).

Aprovechando la cita anterior, quisiera reconocer el despliegue filosófico que puedo observar en Merleau-Ponty con relación al curso desarrollado sobre el problema de la pasividad. Si bien, el estudio fenomenológico de la percepción ha marcado un hito académico en la historia filosófica del autor, parece ser que la última versión intelectual de Merleau-Ponty se acentúa con mayor ímpetu en los modos de existencia que se instituyen de manera recíproca, por extremos y distintos que estos parezcan. Hago referencia, por supuesto, al contexto del entrecruce que representa la actividad perceptiva y el material onírico, la conciencia y el inconsciente, la memoria de conservación y la memoria de construcción. Tal vez, esto demuestra algo de relación con las líneas finales que se encuentran en el curso, en donde Merleau-Ponty insinúa un mayor detenimiento reflexivo que se puede provocar por medio de una filosofía dialéctica. Por tal motivo, se hace necesario sostener un diálogo entre los distintos tópicos que se han aproximado deliberadamente por el autor frente al problema de

la pasividad, puesto que interfieren de manera directa en lo que él denomina “ontología del mundo percibido”. Encuentro pertinente dicha noción porque el ser que percibe se desdobra ante la mirada que posee del mundo y esto conlleva a que se configure una experiencia reversible y de intercambio constante. Con respecto a la pasividad, no se concibe por parte de Merleau-Ponty que se establezca una suspensión rotunda dentro del campo perceptivo, lo cual permite, que se acceda al mundo a través de los sueños, del inconsciente y hasta del delirio, en donde pueden inscribirse finalmente ciertas verdades que ameritan su propia interpretación.

CAPÍTULO 3. MORAL Y POLÍTICA DESDE LA FILOSOFÍA DEL CONTACTO EN MERLEAU-PONTY

En el tercer capítulo pretendo desarrollar la forma en cómo lo que he considerado –la filosofía del contacto– desde Merleau-Ponty se inscribe en el orden de la cuestión moral y la relación con la esfera política. De ahí que se puedan provocar ciertas reflexiones acerca del cuerpo en situaciones de violencia territorial, política y social al terminar exponiéndose como primera instancia de contacto bajo estrictos sometimientos, abusos y agresiones que incluso en casos extremos de violencia implican la demostración aberrante de cuerpos completamente descuartizados. Desde la cuestión moral, se destaca la incursión conceptual a través de un pasaje encontrado en el comentario VII de su libro *Signos* (1977), en donde se logra relacionar principalmente la expresión de libertad (contemplada por Merleau-Ponty) y la posible incidencia sobre la actitud moral.

Con respecto a la esfera política, se inicia el apartado explorando el concepto de institución, el cual permite reconocer el sentido de las experiencias dentro del intercambio incesante entre el hombre y el mundo. Finalmente, se termina profundizando con el apoyo teórico de la T.G, a partir de diferentes reflexiones acerca de los tres momentos sociopolíticos históricos que se vivieron en Colombia durante los últimos cuatro años.

En el último apartado del presente capítulo se intenta hacer una aproximación reflexiva incluyendo posturas políticas y de carácter moral a partir de la filosofía merleau-pontiana ante lo que ha representado la pandemia del Covid-19. Es así como surge la necesidad de explorar justamente esas posibles pérdidas de contacto relacionadas con el temor por la propagación de la enfermedad, además de la incertidumbre causada mediante el contagio y la relación con lo denominado por el filósofo francés como lo “invisible”. A su vez, interesa incursionar entre el padecimiento del cuerpo y la exposición “visible” en presencia transitoria de la muerte. De este modo, amerita realizarse una comprensión más detenida sobre lo sucedido con la humanidad atrapada por un virus que redujo mediante varios meses el entrelazo físico con el mundo y tal vez acentuó en el retorno progresivo de la “normalidad” formas de relacionamiento, las cuales se tipificaron en actos de hostilidad y violencia que terminaron experimentándose precisamente a través del cuerpo para dar respuesta a un posible sentido de descontento inherente a la condición humana.

3.1 La actitud moral en la filosofía del contacto de Merleau-Ponty

La vida humana no se toca en un solo registro: hay ecos, intercambios, y hay quien afronta la historia sin haber afrontado nunca las pasiones, hay quien es libre con las costumbres y piensa de manera corriente, y quien vive aparentemente como todo el mundo y cuyos pensamientos sacan de raíz todas las cosas.

Merleau-Ponty, Signos (pp. 379-380).

Quisiera iniciar el siguiente apartado refiriéndome justamente al epígrafe empleado, el cual se encuentra finalizando el comentario VII⁴⁶ de su libro *Signos*, puesto que de alguna manera revela aspectos relacionados con la vida del ser humano⁴⁷ y podrían generar cierta resonancia reflexiva con respecto al tópico en cuestión, a saber, lo concerniente a la moral. Lo primero que logro destacar corresponde a la línea inicial de la frase cuando el filósofo francés acentúa que en “la vida humana no se toca en un solo registro: hay ecos, intercambios” (Ibíd.p.39). De este modo, puedo comprender la multiplicidad de sucesos que involucran precisamente el entrelazo del hombre con el mundo. Ahora bien, el verbo del enunciado no es una cuestión menor o por lo menos así lo trato de pensar. ¿A qué hace referencia Merleau-Ponty con la expresión “se toca”? ¿Acaso no se tendría relación con el tacto? También enfatiza en la palabra “intercambios”; ¿intercambiar implica un modo de contacto? Este tipo de inquietudes aproximan la forma en como he podido orientar esta investigación, pretendiendo reconocer que la filosofía de Merleau-Ponty representa principalmente una filosofía del contacto y en este apartado se hace pertinente hallar el punto de encuentro con la moral.

La vida humana requiere de diferentes intercambios en relación con el entorno. Por supuesto el cuerpo se encuentra presente en la configuración de cada proceso de contacto, e.g, a nivel fisiológico surgen distintas necesidades, las cuales comienzan a movilizar la experiencia del hombre, para que progresivamente puedan ser suplidas y se logre obtener una sensación parcial de homeostasis. Esto además ocurre en el plano emocional, en donde se involucran seguramente otras dinámicas relacionales⁴⁸ de mayor acercamiento ante el entorno y en donde se disponen de otras lecturas de mayor complejidad, como es en el caso del posicionamiento moral. A propósito, Robine (1999) indica que “el proceso de contacto

⁴⁶ Intitulado “*Sobre el erotismo*” (1954).

⁴⁷ Pasiones, libertad, costumbres, pensamientos.

⁴⁸ Surgen intenciones, expresiones de afecto, juicios, tensiones, y entre otras dinámicas que se pueden conservar en el tiempo.

representa el paso de un sistema de ajuste conservadores (la fisiología) a un sistema de ajustes creadores (lo psicológico)” (*op.cit.*, p. 48).

De lo anterior, si bien el autor vincula los ajustes conservadores en un primer lugar con el nivel fisiológico, tal como funciona con la adopción de ciertos hábitos alimenticios, posturas, movimientos y expresiones, estos también podrían considerarse con respecto a la cuestión moral. Por lo tanto, al momento de relacionarnos con nuestro entorno inmediato (familia) se comienzan a introyectar una serie de modelos de comportamiento que se fundamentan entre lo correcto, lo aceptado, pero además en aquello que es prohibido e inmoral y que, dependiendo de cada proceso cultural, debe ser censurado. Esos modelos se denominan conservadores, puesto que se comienzan a regir en el transcurrir del tiempo y con habituación del comportamiento humano definen cómo actuar ante diferentes circunstancias, aunque se desprendan contradicciones a partir de la coexistencia de pensamientos y afectos presentes en el devenir de las experiencias.

Por su parte, cuando Robine relaciona los ajustes creativos con lo psicológico, se debe específicamente a la capacidad que posee el ser humano para replantear sus diferentes posturas instituidas desde la niñez; ya en la adultez se comprende que existe otro modo de responder o afrontar determinada situación. También puede aparecer algún tipo de ajuste creativo en el momento de pretender experimentar un nuevo aprendizaje sobre algo. No obstante, es imprescindible identificar la forma en la cual el entorno posibilita o trata de impedir cada experiencia de la persona quien necesita dotarse de novedad, teniendo en cuenta –claro está–, la influencia proveniente de la valoración moral.

Según lo anterior, Perls et al. (2002) lo explican así:

[...] Dando por sentado la novedad y la diversidad ilimitada del entorno, ningún ajuste sería posible solamente por la autorregulación conservadora que hemos heredado. El contacto debe ser una transformación creativa. Por otro lado, la creatividad que no está continuamente destruyendo y asimilando un entorno dado por la percepción y resistiendo la manipulación, es inútil para el organismo y permanece como algo superficial y falto de energía; no se convierte en algo profundamente excitante y pronto languidece. (*op.cit.*, p. 231).

Puede remitirse a un ejemplo cuando desde la niñez se le impide al hombre exteriorizar su tristeza puesto que esto representa ante la sociedad cierto indicio de debilidad y podría, a su

vez, avergonzar a los progenitores. De esta manera, aquel niño termina ajustando dicho mandato de condición moral reprimiendo su sensibilidad hasta la adultez, pensando en garantizar de algún modo su aprobación y, asimismo, dependiendo del entorno emocional con el que se relacione, intentará prolongar tal modalidad de contacto o, por el contrario, sentirá el apoyo, el cual logre facilitarle mayor flexibilidad para tratar de confrontarse a sí mismo frente a aquello que introyectó y conservó desde su niñez. Tal vez, con esto se podría reflejar una experiencia novedosa, la cual representaría en la persona una forma de ajustarse creativamente ante la circunstancia.

Continuando con el epígrafe y en relación con el ejemplo anterior, Merleau-Ponty considera que hay ciertas personas que dentro de sus historias de vida no se detienen a afrontar lo correspondiente a sus propias pasiones. Parece ser, entonces, que por momentos no hubiera una contemplación acerca de las diversas contingencias con las que el ser humano está expuesto en la vida. Al respecto, el filósofo francés en su libro *Sentido y sinsentido* (1977) refiere:

[...] En moral como en arte, no hay ninguna solución para quien, ante todo, busca asegurar su marcha y permanecer justo en todo instante y dueño absoluto de sí mismo. No tenemos otro recurso que el movimiento espontáneo que nos ata a los demás en la desgracia y en la dicha, en el egoísmo y en la generosidad. (p.28).

Merleau-Ponty reconoce dentro de las acciones humanas una especie de ambigüedad en la forma de orientarse ante el mundo. Generalmente la sociedad actual pretende conducir al hombre a modos de vida que puedan sujetarse al éxito desmesurado y, de esta manera, se legitima moralmente evitar el padecimiento de aquellas experiencias humanas, tales como la desesperanza, la angustia y hasta el mismo sufrimiento. Es una situación similar al del niño que interioriza la prohibición de no poder experimentar sus afectos y más aún cuando estos se asemejan a un tipo de estado anímico permeable. Puede entenderse, además, como una forma de desensibilización en cada encuentro con el otro, puesto que se contrae la experiencia o se disminuye la disposición de actuar según lo requerido en el entorno y propiamente en ese momento puede surgir de modo contradictorio un grado de frustración progresivo que más adelante se convertirá en sufrimiento.

Ahora bien, la cuestión moral también puede situarse en la comprensión contradictoria que podemos contemplar para nuestro cuerpo. Lo menciono de esta manera, puesto que socialmente se enfatiza en el cuidado del mismo, principalmente buscando promover la actividad física, evitar el consumo de sustancias psicoactivas, mejorar los hábitos alimenticios y descansar apropiadamente, lo cual conduciría de manera parcial hacia la conservación de conductas de vida saludables. No obstante, en algunos casos se configura dicha condición con una narrativa patentada en la frase “siempre debes lucir y estar bien”. Situación que puede terminar desbordando a la persona porque considera inconcebible no percibirse de tal forma y, adicional a ello, existe una mayor complejidad por el hecho de verse en la “obligación” de soportar los diferentes reproches, a veces despiadados que provienen de su entorno. Por lo tanto, el interés de fondo no se encuentra en que la persona logre alcanzar el cuidado de sí, ni siquiera que haya una sensibilidad comprensiva e íntima con el cuerpo, sino que termine obedeciendo estas prácticas sin mayor reflexión de lo que realmente necesita para encontrarse consigo misma.

Por su parte, Ramírez (2013) lo considera de esta forma:

Si vivimos socialmente, el sentido de nuestros actos no depende sólo de nosotros, de nuestras intenciones y propósitos; mas si queremos ser responsables de ellos habremos de asumir sus consecuencias, sus reveses, su forma objetiva. Desde el momento que actuamos en un mundo intersubjetivo todo lo que hacemos comporta zonas oscuras e imprevistas, posee más de un sentido y puede llegar a convertirse en lo contrario de lo que queríamos. (*op.cit.*, p.215).

A propósito de la parte final del epígrafe y deteniéndome en la cita precedente, es menester explorar el concepto de libertad contemplado en la filosofía merleau-pontiana e intentarlo aproximar a la cuestión moral. El filósofo francés enuncia que dentro de la vida humana surge la necesidad de comprender cada modalidad de entrelazo con el mundo, a saber, estar dispuesto a descifrar las similitudes y divergencias consideradas en el medio social, puesto que para Merleau-Ponty el hombre termina orientando sus acciones a partir de una realidad contingente. Como ejemplo, en las últimas afirmaciones descritas por el filósofo francés en el epígrafe del presente apartado, se reconocen dos modos existenciales, en los cuales el hombre posee la capacidad de elegir entre la forma común de habitar en el mundo sin mayor deliberación de pensamiento y aquel que dentro de las apariencias suscitadas en la vida termina prolongando cuestionamientos profundos frente al devenir de su experiencia del

mundo. Pensaría a su vez, que esta última puede predominar principalmente en el *ethos* filosófico, en donde se entreteje el ímpetu de recorrer los horizontes de la realidad bajo la capacidad de asombro, la comprensión reflexiva de sí y tal como lo enunciaría Merleau-Ponty en su *Elogio de la filosofía* (2006): “Lo que hace al filósofo es el movimiento que reconduce sin cesar del saber a la ignorancia, de la ignorancia al saber, y una suerte de reposo en ese movimiento...” (*op.cit.*, p.8).

De lo planteado por el profesor Ramírez, se corrobora, además el pronunciamiento reiterativo de la sociedad con respecto a nuestros comportamientos. Es decir, que se provoca una reciprocidad entre los intercambios sostenidos con el otro; por supuesto, pueden reconocerse conductas morales que por momentos limitan o posibilitan la consecución de las pretensiones y deseos que el hombre requiere para sí mismo. Ahora bien, el asunto de la responsabilidad en las elecciones de vida compromete la situación entre ambas partes, lo cual también puede generar desencuentros, estados de confusión y eventualidades de mayor complejidad entre las relaciones humanas. Por tanto, como lo refiere el autor, se debe asumir con la suficiente entereza aquellas vicisitudes que interfieren en nuestros modos de vida, para comprender con mayor claridad el sentido contradictorio e imprevisto que puede resultar en nuestra existencia.

Profundizándose más en el concepto de libertad, Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1993) enuncia lo siguiente:

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinitud de posibles. [...] Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda. En particular, incluso nuestras iniciativas, incluso las situaciones que hemos escogido, nos llevan, una vez asumidas, como por una gracia de estado. La generalidad del «rol» y de la situación vienen en ayuda de la decisión, y, en este intercambio entre la situación y el que la asume, es imposible delimitar la «parte de la situación» y la «parte de la libertad».

(p.460).

Según Merleau-Ponty, el ser humano no está completamente determinado por parte del entorno en el que se encuentra, ni actúa bajo un principio de libertad absoluta. Es imprescindible identificar las posibilidades de entrelazo con el mundo, en las cuales se

configuran experiencias que están dotadas de repliegues y progresos de acuerdo con las demandas derivadas del entorno. Asimismo, no se puede desconocer la participación de la esfera moral en las decisiones que el hombre necesita elegir para su vida. De ahí depende contemplar la idea de percibirse como imposibilitado o, por el contrario, considerar que la situación es realizable según sus pretensiones. A propósito, Gazmuri (2022) comenta: “El acto libre no puede pretender destruir la propia situación, sino que lo que sucede, de hecho, es que se ‘engrana con ella’. (p.214). Es así como, desde el pensamiento merleau-pontiano, se interrelaciona la expresión de libertad con cada situación habitada por el hombre, y justamente a través del cuerpo, el ser humano se dispone a explorar aquello que se manifiesta en la realidad, convirtiéndose de este modo en el medio existencial más próximo frente a la aprehensión del mundo; a su vez, se encarga de establecer el límite con el otro.

Por su parte, De la Vega (2011) enuncia:

Merleau-Ponty busca, a través de la aceptación de nuestra condición corpórea, ‘refundar la *libertad*’. Para lograrlo habría que dejar de sentirse ‘atado’ por un cuerpo y entender que es precisamente el cuerpo el que abre los horizontes. El cuerpo otorga nuestras condiciones de posibilidad y con ello permite *habitar* el tiempo, el espacio y nuestra comunidad para hacer de ellos... lo posible. (p. 107).

De la cita anterior, se puede comprender la importancia del despliegue considerado por parte de la experiencia sensible con respecto a la libertad. Generalmente, nuestra sociedad se ha caracterizado por concebir al cuerpo como una especie de coraza anatómica encargada de limitar los movimientos y en sí de privar en ocasiones la capacidad de interacción del hombre en el mundo. Por ejemplo, en el caso de la enfermedad y cuando precisamente surge el dolor, el ser humano se detiene a indagar qué ha sucedido consigo mismo a través de lo reflejado por el cuerpo, en donde puede aparecer el declive y con lo cual, dependiendo de la complejidad, se contempla angustiosamente la idea de la muerte. Debido a la cuestión moral, todo ello conlleva a confrontar la expresión de libertad, dado que se le hace indeseable al hombre verse deteriorado por su condición de enfermedad; ello resulta más difícil aun cuando su entorno inmediato se encarga de replicar unas consideraciones que tal vez son ineficaces para sobrellevar dicha situación.

Finalmente, Merleau-Ponty en su libro *Sentido y sinsentido* (1977) argumenta lo siguiente:

Es verdad que permanecemos libres de aceptar y de rehusar la vida; aceptándola asumimos las situaciones de hecho —nuestro cuerpo, nuestro rostro, nuestra manera de ser—, adquirimos nuestras responsabilidades, firmamos un contrato con el mundo y con los hombres. Pero esta libertad, que es la condición de toda moralidad, es causa al mismo tiempo de un immoralismo absoluto, ya que sigue existiendo enteramente, en mí como en los demás, después de cada falta, y nos convierte en seres nuevos a cada instante. (*op.cit.*, p.74).

De este modo, el filósofo francés enfatiza el hecho de que dentro de nuestra existencia siempre va a prevalecer un modo de ser contradictorio, en la cual surgen elecciones de vida que confrontan nuestras intenciones, pensamientos y deseos bajo la mirada del otro, y recíprocamente. En efecto, pueden instituirse acciones en el ser humano que alteran el ordenamiento moral de la sociedad y esto provoca unas consecuencias que, dependiendo de los prejuicios sociales, legitiman una suerte de castigo para el hombre. De ahí, queda la necesidad de replantear aquello que ha sucedido, buscando ajustar otro tipo de experiencias, tal vez más adaptadas, para lo que requiere el entorno, aunque no coinciden plenamente con las pretensiones humanas. Por último, tal como lo indica Merleau-Ponty: “No hay libertad efectiva sin algún poder. La libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él”. (*op.cit.*, p. 223).

3.2 La institución como forma política de la filosofía del contacto en Merleau-Ponty y la posibilidad de encuentro reflexivo con el enfoque gestáltico

Hacer referencia a la filosofía del contacto en Merleau-Ponty representa indagar tal como se ha mencionado a lo largo de la investigación por el encuentro del hombre con el mundo. En el siguiente apartado es imprescindible explorar la cuestión política contemplada por el filósofo francés, partiendo de una lectura reflexiva relacionada con ciertos pasajes de lo que he considerado como momentos históricos⁴⁹ vividos en los últimos cuatro años en Colombia

⁴⁹ Cuando hago referencia a la afirmación “momentos históricos” trato de considerar por lo menos tres aspectos de trascendencia sociopolítica que acontecieron en los últimos años en nuestro país: I) Una vez fue elegido como presidente Iván Duque Márquez en el período 2018-2022 se acentuó la continuidad gubernamental de un tipo de política considerada en el espectro partidista de “centro-derecha” de base conservadora, la cual ha sido predominante en la historia de Colombia. II) El 21 de noviembre del 2019 se registraron distintas protestas en el marco del paro nacional a causa de la inconformidad social, principalmente por las reformas tributaria, pensional y laboral conducidas por el gobierno. A nivel nacional se

y aproximar posibles efectos sobre algunas pérdidas del contacto⁵⁰ desde una aprehensión teórica-gestáltica, en las cuales se encuentra involucrada la noción del cuerpo. Inicialmente, quisiera detenerme en el concepto de institución, puesto que termina representando una suerte de anclaje directo con respecto a la política, así el filósofo francés no lo explicita⁵¹ en las notas de curso en el Collège de France (1954-1955). No obstante, Merleau-Ponty (2012) lo define de la siguiente manera:

Institución [significa] entonces establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una continuación, una historia. (p. 8).

Merleau-Ponty contempla el modo en que se instituye la experiencia en el entrecruce del hombre y el mundo, lo cual posibilita un despliegue de sentido con respecto a otras experiencias que se encuentran inmersas en el horizonte de la existencia y terminan trazando una historia; es e.g en el caso del niño cuando se apropia con la mirada frente aquel objeto y emerge el sentido de la experiencia al momento de interactuar y manipularlo dentro de sus capacidades sensorio-perceptiva, imaginativa y de juego. De ahí, coexiste un tejido de experiencias en donde se involucran situaciones de intercambio afectivo, e.g cuando dicho objeto se habitúa como el medio de entrelazo del niño con sus pares, lo cual puede resultar

presentaron diferentes incidentes de orden público. Posteriormente, en medio de la pandemia provocada por el Covid 19 y con mayor exactitud el día 28 de abril del 2021 comenzó lo que fue catalogado como el “estallido social”. Distintos sectores sociales de oposición al gobierno se pronunciaron multitudinariamente en varias ciudades del país. Duró casi dos meses y medio, siendo Cali el epicentro del estallido, puesto que se crearon puntos de resistencia en la ciudad, conformados en gran parte por jóvenes y personas en condición de vulnerabilidad social producto del abandono estatal. Hubo bloqueos reiterados en la ciudad, enfrentamientos entre civiles y la fuerza pública que dejaron numerosos casos de muertes violentas, personas torturadas, otros desaparecidos y varios detenidos, entre ellos miembros de la considerada “primera línea”. También se registraron daños materiales relacionados con algunas estaciones pertenecientes al sistema de transporte masivo de la ciudad, CAI’s de la policía, cámaras de fotomultas, entre otros. III) Las tensiones políticas y sociales que se extendieron en las campañas presidenciales, en donde finalmente fue escogido Gustavo Petro Urrego. Elegido como el primer gobernante de izquierda en el país, quien estuvo como alcalde de la capital entre el período 2012 y 2016 y, además, se desempeñó como senador de la república entre los períodos 2006-2010 y 2018-2022.

⁵⁰ [...] Detalla también cinco modalidades del proceso de contacto diferentes cinco modalidades del proceso que pueden hacerlo transcurrir formas muy distintas: la confluencia, la introyección, la proyección, la retroflexión y el egotismo. [...] Si estas habilidades están perturbadas pueden interrumpir el proceso e impedir o dificultar un contacto sano con el entorno. D, Picó. Una introducción a la terapia gestalt, 2014.p. 23.

⁵¹ Cf. Eiff, L. (2020). Razones de una ausencia. Institución y política en Merleau-Ponty. *Escritos 28 (61)*: 18-30.

conformando dicha relación de acontecimientos como vivencias históricas: “La institución [es] lo que hace posible [una] serie de acontecimientos, [una] historicidad: posibilidad de principio del acontecimiento” (Ibíd, p. 14). Ahora bien, aproximando el concepto de institución con respecto a la consideración política, el filósofo francés no lo aborda de manera explícita en su curso, ahondando principalmente en cuestiones de la vida, el sentimiento, la cultura, la historia, entre otros. A propósito, Eiff (2020) comenta: “En primer lugar, debemos conceder que el discurrir de lo político atraviesa el curso. [...] Pero lo hace de manera superpuesta, entre otras figuras, sin recorte conceptual alguno” (p. 20). De hecho, como lo menciona el autor al inicio de su artículo: “Por eso, los especialistas y lectores bucean en el curso de 1954-1955: porque allí algo nuevo parece irrumpir [...] la carencia de una reflexión sobre *la institución de la política* acaso ponga entredicho la novedad filosófica del curso” (p.19).

Considerando lo anterior, coincido con el profesor Eiff al sospechar sobre lo sucedido con Merleau-Ponty para “evitar” cierta prolongación conceptual de lo político en dicho curso. Sin embargo, parece ser que el pensamiento político se sitúa entrelíneas resultando como una especie de provocación por parte del filósofo francés, para que el lector pueda escudriñar la consideración de lo político dentro de la institución o revelar aquella impronta contemplativa de la institución política. De hecho, casi que reconociéndose como una forma quiasmática en donde ambas -institución y política- se encuentran con la intención tal vez de entrelazar cada acontecimiento de la experiencia sensible con el devenir de su historia.

Por su parte, Mansilla (2021) lo sustenta de este modo:

Para nuestro autor, la comprensión de la política y la historia pasa por entender la relación entre los individuos que conviven entre sí en un mismo mundo, individuos que comparten un mundo familiar de cosas (objetos, símbolos, expresiones, conductas, que a veces Merleau-Ponty identifica con el término “emblemas”). Lo que sucede en este intercambio, explica el autor, es que cuando lo instituido deja de tener “equilibrio”, es decir, cuando es percibido por los individuos de una comunidad como insuficiente o sin sentido para el futuro, entonces los individuos producen un nuevo sentido. (p. 18).

Otro asunto, que se destaca en la explicación del párrafo anterior, obedece a la transición de la experiencia instituida hacia la configuración de un nuevo sentido, tomando como

referencia la pérdida de cierto equilibrio ante lo ajustado previamente a través del campo perceptivo. De manera analógica se podría relacionar con el mismo ejemplo del niño, en donde éste busca interactuar en su realidad por medio del objeto, y que al pasar los años dentro de un grado madurativo superior se destacan otras motivaciones y preferencias, lo cual conduce a que se instituyan experiencias nuevas dotadas de sentido. A su vez, desde la misma política en la actualidad se contemplaría dicha idea, puesto que el político desde su rol e intereses particulares termina transitando sin pudor, pero tal vez con “sentido” por diferentes movimientos “ideológicos”, tratando de preservar su participación pública de manera antidemocrática y corrupta.

Asimismo, Eiff (2020) refiere lo siguiente:

En primer lugar: lo político como acción. El enfoque del filósofo francés privilegia la acción como inauguración de un espacio-otro, develamiento que es, al mismo tiempo, un proceso inacabado. La acción es percepción. Así, supone una revalorización del mundo de la doxa, de la experiencia sensible: la política discurre en el mundo de la apariencia, entendida como el espacio de la aparición. Se trata de una fenomenología de lo político, que, a pesar de su tensión hacia la conciencia y lo imaginario, permanece amarrada a lo público como resplandor de la acción. (*op.cit.*, pp. 24-25).

Enmarcar la política como acción puede significar entonces un modo de reapropiación filosófica del contacto, puesto que implica una movilización de la experiencia instituida en la relación con el mundo. Entendiéndose además el telos de la política, en la que existe un compromiso de servicio hacia la comunidad y de esta forma se requieren generar iniciativas gubernamentales con el fin de crear condiciones de tipo socioeconómicas, educativas, de salud y seguridad, las cuales terminen promoviendo una mejor calidad de vida para los ciudadanos. De tal modo, situarse a partir de una actitud política depende de diferentes modos de contacto⁵², partiendo por e.g de la misma capacidad perceptiva tal como lo menciona el profesor Eiff.

Con base a lo anterior, me resulta de gran interés incursionar desde un posible encuentro entre nociones provenientes de la filosofía merleau-pontiana y, a su vez, suscitando algunas

⁵² Por lo menos fenomenológicamente se encuentran presentes la intencionalidad y el recurso de expresividad representado también por la palabra.

teorizaciones gestálticas respecto a lo que ha considerado dicho enfoque terapéutico como pérdidas de contacto. A partir de esto, se pretende provocar por lo menos tres momentos reflexivos sobre los pasajes históricos mencionados al inicio del subcapítulo, los cuales a mi modo de ver generaron repercusiones políticas, económicas y sociales que aún siguen resonando en Colombia.

En primer lugar, debo retomar lo sucedido en la elección presidencial del 2018, puesto que en dicho momento se observó la reafirmación hegemónica del uribismo⁵³ por medio del candidato y luego presidente, Iván Duque Márquez. De esta manera, Gamboa (2019) sustenta:

[...] Duque hizo campaña basado casi exclusivamente en sus credenciales uribistas; se apropió simbólicamente de la imagen de Uribe. Su discurso reforzó la idea de que las cosas habían empeorado en Colombia desde la salida del expresidente Uribe; resaltó la necesidad de reducir la violencia fortaleciendo a las Fuerzas Armadas y luchando efectivamente contra guerrillas y disidentes. (p. 200).

Con más de diez millones de votos en segunda vuelta, finalmente fue elegido como presidente de Colombia Iván Duque. En esa oportunidad terminó derrotando en la contienda electoral a Gustavo Petro y lo que el líder de izquierda representaba para diferentes sectores de la sociedad. A saber, se dilucidaron las ilusiones de cambio pensando e.g en aquel señor dedicado a realizar algún oficio informal con el objetivo de subsistir y ayudar a su familia, hasta la joven universitaria que pretendía profesionalizarse para buscar mejores oportunidades laborales y así tratar de mejorar la calidad de su vida. Con el retorno del uribismo al poder en la rama ejecutiva y, luego, del proceso de paz acordado por parte del gobierno de Santos y las FARC-EP en Cuba, claramente se comenzó a deslegitimar las garantías de protección hacia los desmovilizados, evitar que participaran en espacios políticos y, por el contrario, primó el eco vehemente de retornar con prontitud a la seguridad democrática para combatir la delincuencia y disminuir la “violencia”. Por su parte, Rey (2015) refiere: “La política de seguridad democrática se hace a partir de su figura, de su imagen, y asumiendo el mando personal de la tropa. Uribe encarna la seguridad democrática

⁵³ Cf. López, J. (2022). El uribismo como religión en Colombia: Un análisis desde la sociología de la comprensión. Revista digital A&H.

de los colombianos”. (p.50). Así pues, la impronta de Uribe termina sobrepasando hasta la misma voluntad de sus fieles seguidores incluyendo además su movimiento político, en la cual se depende completamente de la protección suministrada por aquel “padre”⁵⁴. Para ello, es imprescindible contrarrestar y vencer finalmente al enemigo incurriendo a la instrumentalización de la violencia. Asimismo, Mansilla (2021) reflexiona acerca de lo concebido por el filósofo francés con respecto a la violencia: “Merleau-Ponty nos coloca, entonces, en la imposibilidad de renunciar a la violencia, de reconocer que vivimos en ella: la violencia y el poder son elementos de la vida política”. (*op.cit.* p.55). Precisamente es lo que se ha vivido en la historia de nuestro territorio nacional, para situar e.g las diferentes tragedias a causa del conflicto armado, en donde la mayoría de los gobiernos incluido el de Iván Duque se interesó por entorpecer los diálogos de paz, en este caso con el ELN, sin importar de esta manera que la guerra pudiera seguir registrándose históricamente en Colombia.

Por otra parte, reconociendo el tipo de pérdida de contacto que puede relacionarse dentro de esta primera reflexión, pienso que corresponde principalmente a la denominada *confluencia*. Perls, Hefferline & Goodman (2002) la describen de este modo:

[...] Estamos en confluencia con todo aquello de lo que dependemos fundamentalmente, irremediabilmente y sin problemas: cuando no hay necesidad o posibilidad de cambio. [...] Hablando desde un punto de vista cultural, las respuestas confluyentes se sitúan en el nivel más rudimentario, el más infantil, el más deslavazado. El objetivo es conseguir que el otro haga todos los esfuerzos. (pp.286-287).

Desde la perspectiva gestáltica, el hecho de permanecer en estado de confluencia representa para el hombre la dificultad de establecer ciertos límites en la interacción con el entorno. Es como si en algún momento no se identificara con precisión lo que es propio y ajeno. Con respecto a la cuestión política y el tipo de gobierno en mención, es posible delimitar lo anterior por lo menos en dos consideraciones. En primer lugar, gran parte de los ciudadanos decididos por votar para que Duque fuera presidente realmente pretendían reafirmar el lazo dependiente ante la figura protectora y de “mano dura” inspirada por Uribe. A propósito, Ginger (1993) menciona acerca de la confluencia en su libro *La Gestalt: una Terapia de*

⁵⁴ (*Ibid*, p. 28)

Contacto: “Lo notamos en algunos fanáticos sectarios identificados con sus creencias o su secta, “enquistados” en un sistema dogmático rígido, [...], ya sea que este sistema sea religioso, político, metodológico o algún otro”. (p. 154). De este modo, puede comprenderse el estilo casi que de carácter simbiótico despertado por Uribe hacia sus adeptos. Donde además en pro de su defensa puede contemplarse por parte de sus seguidores expresiones contenidas de hostilidad. Para los uribistas el expresidente es irrefutable; en palabras de López (2022): “él podría ser visto como un profeta, un salvador de un país sometido por las fuerzas oscuras llamadas guerrillas” (*op.cit.* p.30).

Como segundo punto, Colombia se ha distinguido históricamente por conservar un *ethos* de escasa entereza hacia la búsqueda del cambio⁵⁵ por lo menos en el espectro político. Uno de los motivos podría entenderse a partir de la persecución, estigmatización y el exterminio de líderes opositores y hasta lo provocado en un mismo partido político tal como sucedió en su momento con la Unión Patriótica. La elección de Duque no fue la excepción. Frente a su contendor en el 2018, de quien se discutirá más adelante, éste generaba pánico en diferentes sectores políticos y económicos del país, incluyendo claro ésta a las élites empresariales, las cuales se apoyaron a través de los medios tradicionales de comunicación con el objetivo de promulgar exacerbadamente la idea de que nuestro país en manos de Petro se iba a convertir en otra Venezuela puesto que reencarnaba el “espíritu Castrochavista”. Asimismo, como lo menciona Gamboa (2019): “Con la crisis venezolana de trasfondo, votantes y élites pusieron sus consideraciones de seguridad a un lado, y arriesgando el proceso de paz, votaron por el candidato uribista” (*op.cit.* p.206).

Prosiguiendo ahora con el segundo momento histórico, podría enunciarse que éste obedece a un tipo de respuesta social por las diferentes inconformidades e injusticias suscitadas bajo la inoperancia de los gobiernos en nuestro país, viéndose reflejado también en el mandato de Iván Duque. En efecto, para el 21 de noviembre del 2019 se trazó el recorrido de lo que posteriormente se consideraría como “el estallido social”. Pardo (2019) lo describe así:

⁵⁵ Rasgo presente en el estado confluyente.

La huelga estuvo originalmente convocada por las centrales obreras, pero se convirtió en una protesta en contra de las reformas de pensiones, laboral y educativa y a favor del acuerdo de paz firmado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). (párr. 1).

De esta manera, se comenzaron a instituir colectivos numerosos de personas, las cuales estuvieron representadas por parte de estudiantes universitarios, profesores, artistas, personal asistencial de la salud, sindicalistas, entre otros, en donde finalmente demostraron con ímpetu el malestar social, entendiéndose esto como: estados de impotencia, desesperanza, enojo y rebeldía, frente a las reformas políticas contempladas por el gobierno de Duque en aquel momento. Así pues, para el 21 de noviembre del 2019 se presentaron diferentes momentos de tensión, puesto que hubo alteraciones de orden público principalmente en las grandes capitales del país, conllevando a que se activaran inmediatamente mecanismos de represión a través de la fuerza pública.

El gobierno militarizó partes del país, acuarteló el ejército, cerró las fronteras y otorgó facultades extraordinarias a gobiernos locales para "mantener el orden"; se produjeron allanamientos; el partido de gobierno, el derechista Centro Democrático, alertó de la supuesta injerencia de gobiernos chavistas (Ibíd, párr. 4).

La incapacidad de Duque para sostener alternativas de diálogo con la sociedad afectada hizo que se acrecentara de algún modo el malestar social, lo cual condujo en medio de la pandemia a que nuevamente en abril del 2021 se regresara a las calles con mayor determinación de protesta en nuestro país, hasta el punto de provocarse el mayor “estallido social” acontecido en Colombia siendo el epicentro la ciudad de Cali. A propósito, Álvarez (2022) refiere lo siguiente:

Se puede caracterizar como una movilización y protesta masiva, fundamentalmente pacífica, la más grande en varios decenios, tanto a nivel nacional, como local y regional, que puso en evidencia la inconformidad de amplios sectores sociales populares y medios de Colombia, el cansancio y la angustia frente a problemáticas acumuladas –de precarización económica y desigualdades– que la pandemia y su manejo mostró y amplificó, con especial fuerza en la ciudad de Cali. No obstante, en la dinámica del Paro y especialmente en el contexto de diversos hechos de confrontación, la respuesta por parte de las autoridades policiales fue violenta. (p. 2).

Dentro de las situaciones conflictivas que acontecieron en el paro nacional se mostraron diferentes realidades propias de la condición humana; hubo protestas que por medio de actos artísticos ilustraron e intentaron sensibilizar sobre cuestiones coyunturales tales como: la desigualdad social, la corrupción estatal, la misma injusticia reflejada e.g en numerosos hechos relacionados a la violación de los derechos humanos en el marco del conflicto armado y, también, se observaron ciertos mensajes alusivos a la importancia de la búsqueda de la paz. Además, se generaron encuentros tensionantes con la fuerza pública existiendo en varios casos abusos y represiones violentas por parte de la autoridad hasta el punto de resultar personas heridas y muertas. Por otro lado, se organizaron distintos puntos de resistencia en la ciudad conformados por integrantes de la denominada “primera línea”⁵⁶, los cuales ocasionaron bloqueos permanentes como forma de presionar con mayor impetuosidad a los gobiernos local, regional y nacional. Sobre ello, Hernández (2021) afirma: “Requiere ser manejado con cierta flexibilidad, para permitir que fluyan personas, alimentos, combustible y especialmente lo relacionado con la atención en salud”, incluyendo las ambulancias. (Ibíd, p.146).

Ahora bien, al considerar lo anterior, pienso en las diferentes repercusiones padecidas por el cuerpo al permanecer en situación de conflicto y propiamente al estar expuesto a condiciones violentas. Por momentos y ante algunas acciones podría considerarse que corporalmente se adoptó una modalidad de defensa con mayor resistencia y despliegue físico de fortaleza para enfrentar al “adversario”. Con acciones me refiero e. g a la capacidad de forcejear tal vez con personas en apariencia más robustas y que se encuentran protegidos por una especie de armadura, como es en el caso del Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD). También dar cuenta sobre aquellos cuerpos torturados, manifestantes que sufrieron perjuicios oculares y recibieron diferentes agresiones físicas en los momentos de enfrentamiento con la fuerza pública. De alguna manera, es como si hubiera cierto grado de desensibilización hacia el cuerpo, como si finalmente no se comprendiera que sin el cuidado del mismo o al exponerlo

⁵⁶ Cf. Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica [CIDSE]. (2021). De la marcha hacia el centro al bloqueo en los barrios: las luchas por reconocimiento y oportunidades en Cali durante el paro nacional de Abril-Mayo de 2021. En CIDSE, *Pensar la resistencia: Mayo del 2021 en Cali y Colombia* (págs. 127-150).

a dichas situaciones hostiles, se terminan generando afectaciones que progresivamente pueden ocasionar mayores dificultades vitales. Podría pensarse en aquella persona que en medio del enfrentamiento terminó quedando parapléjico a causa de un disparo ¿A caso ese tipo de acontecimiento no amerita una mayor reflexión sensible sobre lo que representa el cuerpo y su lugar en el mundo?

Por su parte, desde la teoría de la T.G me gustaría precisar la reflexión sobre el segundo momento histórico a partir de las modalidades de contacto descritas por sus autores, tales como la *introyección* y *proyección*. En el caso de la introyección, Perls et al. (2002) la definen de ese modo: “[...] El individuo va a aceptar cualquier actitud autoritaria, incluso aunque esté en contradicción con lo que piense o crea”. (*op.cit.*, p. 288). Con respecto a la proyección, los autores mencionan: “[...] El proyectador neurótico, sin embargo, sigue sin identificar como suyo el sentimiento flotante; más bien lo concreta adjudicándole al otro, lo que puede llevarle a errores grotescos o trágicos”. (Ibíd, p. 290).

En el caso de la introyección, considero que culturalmente en nuestro país se han instituido casi que de manera generacional ciertas narrativas, las cuales se han aceptado como verdad y comúnmente algunas de estas expresiones se pueden escuchar hasta de manera jocosa: “Siempre éste será un país violento”, “Colombia nunca cambiará”, “Pelear por política es una perdedera de tiempo porque al final todos son lo mismo”. De este modo, pienso que el “estallido social” se convirtió en una forma catártica de confrontar dichos introyectos. De hecho, seguramente en varios hogares del país se permitió discutir mínimamente por política así hubiera perspectivas diferentes. No obstante, esto también pudo conducir a que se movilaran conductas riesgosas impulsadas a su vez por el momento coyuntural y los afectos encontrados, lo cual, en alguna medida, terminó influyendo para que se presentaran situaciones trágicas, e.g en el caso de pretender infundir la creencia de “hay que pelear por los derechos así se pierda la vida” y de este modo algunas personas principalmente los jóvenes lo terminaran cumpliendo sin ningún tipo de refutación.

La proyección puede entenderse como aquel mecanismo de contacto que permitió finalmente dirigir a las personas hacia las movilizaciones llevadas a cabo en el paro nacional. Esto con la intención de anticiparse a lo que sucedería en caso de la aprobación de las reformas gubernamentales por parte de Duque. Sin embargo, muchas personas pretendieron conservar

una postura neutral frente a la realidad que se estaba viviendo, así estuvieran de acuerdo con algunas acciones de los manifestantes. De esta forma, prefirieron abstenerse de participar esperando que los demás continuaran luchando por asuntos que al final los iban a beneficiar.

Por último y haciendo referencia al tercer momento histórico corresponde reflexionar ante la elección del primer presidente de izquierda en llegar a la casa de Nariño. Reyes (2022) indica:

Con su victoria en la segunda vuelta, Petro obtuvo la presidencia en su tercer intento electoral. Con una promesa transformadora, esta vez logró imponerse con más de 11,2 millones de votos al empresario Rodolfo Hernández. Así pues, Petro se ha convertido en el candidato que más apoyos ha logrado en la carrera presidencial en la historia de Colombia. (p.3).

Gustavo Petro logró finalmente llegar a la presidencia de Colombia justamente en el tercer intento. Aparte de las diferentes alianzas que logró formalizar durante las campañas de la primera y segunda vuelta presidencial, Petro ha despertado diferentes perspectivas y hasta emociones provenientes de sus seguidores, pero también de aquellas personas que en la actualidad no lo reconocen como el presidente del país y esperan cada una de sus equivocaciones para reafirmar irónicamente que la llegada de Petro al gobierno de Colombia fue la peor elección: “Algunos colombianos desconfían de Petro: si el realismo se convierte en apaciguamiento, el mandatario se arriesga a reavivar esos temores y a perder su propio público” (Ibíd. p.21).

Ahora, tengamos presentes que las dos últimas pérdidas de contacto desarrolladas por parte de los teóricos de la Gestalt se denominaron la *retroflexión* y el *egotismo*. Perls et al. (2002) definen la *retroflexión* del siguiente modo:

Supongamos ahora que las energías que se están expresando, las de orientación y la manipulación, están plenamente comprometidas en la situación del entorno, ya sea el amor, la rabia, la compasión, la pena, etc. Pero el individuo no puede hacerles frente y debe interrumpirlas porque tiene miedo de herir (destruir) o a ser herido. Necesariamente se va a sentir frustrado: entonces las energías comprometidas se van a volver contra los únicos objetos disponibles y seguros en el campo, su personalidad y su propio cuerpo. (*op.cit.*, p. 291).

Frente a la retroflexión trato de situar el argumento reflexivo desde por lo menos dos perspectivas: en el primer lugar se podría reconocer aquello que genera Petro⁵⁷ en una buena parte de la sociedad colombiana, principalmente en los seguidores del uribismo. En efecto, se podrían observar estados emocionales aversivos hacia su persona, pues lo consideran como peligroso y amenazante, por lo menos desde el factor económico; se cree que bajo su mandato se perdería la libertad de seguir promoviendo la propiedad privada hasta el punto de temer por la alta probabilidad de experimentar “la expropiación” de sus empresas, vehículos y viviendas. Es así como se fundamenta cierta narrativa de diferentes personas, prefiriendo tomar la decisión de emigrar hacia otros países y así evitar el contacto directo con algo relacionado con el gobierno del actual presidente, aunque finalmente no lo realicen. Es decir, el “malestar” es redirigido hacia ellos mismos y permanecen “maldiciendo” la llegada de Petro al poder, pero no asumen otra postura para afrontar dicha situación.

En segundo lugar, pienso que el “estallido social” posibilitó confrontar de alguna manera el modelo retroflectivo interiorizado históricamente por nuestra sociedad. Hago referencia principalmente al ímpetu demostrado por muchos colombianos, los cuales participaron de las diferentes movilizaciones y actividades culturales de protesta llevadas a cabo entre el 21 de noviembre del 2019 y lo sucedido a partir del 28 de abril del 2021. Más allá de la represión amenazante y violenta utilizada por parte del gobierno de Duque se dejó un mensaje contundente: ¡Es hora del cambio!

Finalmente, con relación al *egotismo*, los autores enfatizan de esta manera:

El egotismo normal se manifiesta por el retraimiento, el escepticismo, la distancia, la lentitud, pero no rechaza el compromiso. [...] Su preocupación no es contactar con algún Tú que pudiera interesarle, sino multiplicar sus conocimientos científicos y técnicos para poner cada vez más cosas del entorno a su alcance y en su poder para ser irrefutable. (Ibíd.p. 293).

Gustavo Petro reafirmó a lo largo de su campaña presidencial la necesidad de articular un gran acuerdo nacional con los diferentes sectores políticos, los cuales han sido contradictores de sus propuestas de gobierno. De hecho, una vez elegido tuvo la oportunidad de reunirse en

⁵⁷ E.g, a partir de ciertas introyecciones que se han asumido como verdad: “con la llega de ese guerrillero nos vamos a convertir en Venezuela”; “Ese comunista nos va a colocar a aguantar hambre”; “Ese señor es un peligro para la sociedad”.

un par de ocasiones con el expresidente Álvaro Uribe. Gesto que desde un principio ha sido consecuente al momento de dialogar con quienes han estado en desacuerdo frente a su forma de comprender y hacer la política. Esto con el objetivo de discutir sobre las reformas de gobierno para ajustarlas, en la medida en que logren cumplirse en un alto porcentaje según lo propuesto en la campaña. Cabe decir que algunos de ellos se adhirieron a trabajar junto a Petro y lo acompañaron durante ésta; tales son los casos de Roy Barreras⁵⁸ y Armando Benedetti⁵⁹. También Petro ha pretendido acordar el cese al fuego con los grupos al margen de la ley, buscando lo que él ha concebido como “la paz total”⁶⁰. Principalmente se busca evitar que sigan promoviéndose actos de terrorismo, lograr disminuir la violencia en el territorio nacional y sensibilizar a dichos grupos ante la posibilidad del desarme, la reparación de las víctimas, la reinserción social y entre otras cuestiones que favorecerían al proceso de paz.

Por lo anterior, la percepción que se da del gobierno sería la de una mayor capacidad de escucha, conciliadora, flexible e interesada frente al intercambio de ideas y haciendo el llamado reiterativo hacia la ruta del diálogo. Rasgos que podrían anteponerse al modo de ser *egotista*. Según la T.G en la persona egotista surge una pretensión por actuar de manera autosuficiente debido a la prevalencia de su capacidad intelectual. Producto de ello, se considera que el entorno no es tan “útil” dentro de lo requerido por sí mismo y en algunos casos no suele disfrutar lo que consigue, generándose ciertas sensaciones de aburrimiento e insatisfacción.

De manera general, es difícil predecir cómo continuará Gustavo Petro en el poder, cuál será su forma de gobernar, qué tantos cambios se lograrán en Colombia a nivel político, social, económico, etc. Lo cierto es que Petro se ha caracterizado por ser una persona intelectual, con un discurso ampliamente argumentado, aunque a veces pareciera abusar de cierta actitud soberbia cuando defiende sus posturas. Situación que por momentos ha conllevado a que algunas personas dentro de la esfera política lo perciban con recelo y terminen distanciándose de él. No obstante, por ahora su verdadero respaldo político se encuentra en las más de once

⁵⁸ Actualmente se desempeña como presidente del senado de la república en Colombia.

⁵⁹ Actual embajador de Colombia en Venezuela.

⁶⁰ Cf. Grasa, R. (2022). La propuesta de paz total del presidente Petro y su gobierno. Insumos para operacionalizarla e implementarla como políticas públicas. Friedrich-Eber-Stiftung (FES).

millones de personas que votaron por él y seguramente necesita seguir forjando aquella sensibilidad de lucha que ha cultivado a lo largo de su vida por el bienestar de la comunidad, para cumplir con la base fundamental de la transformación social requerida por nuestro país.

3.3 El COVID-19 ¿posible ruptura de contacto entre el hombre y el mundo? Un acercamiento reflexivo desde “la filosofía política y disposición moral” de Merleau-Ponty

Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción y que tendremos que describir, entonces, de manera más completa.
Merleau-Ponty⁶¹

La historia reciente de la humanidad se encuentra enmarcada por el surgimiento del SARS-COV-2 al inicio del año 2020. La propagación del virus a nivel mundial hizo que se tomaran medidas gubernamentales de prevención bajo las normativas sugeridas por parte de la Organización Mundial de la Salud. Una de las estrategias utilizadas inmediatamente para la contención del virus fue la del confinamiento, lo cual provocó la suspensión de diferentes actividades económicas y sociales, evitándose así el incremento de las probabilidades de contagio entre la comunidad, como también disminuir las afectaciones fisiológicas de alta complejidad que terminarían agravando la salud de las personas hasta el punto de ocasionarles la muerte.

De lo comentado anteriormente, me detengo a situar la inquietud acerca de la posible ruptura de contacto entre el hombre y el mundo puesto que en dicha tensión se encuentra involucrada la cuestión del cuerpo. Es de mencionar que Merleau-Ponty se interesó inicialmente por la propuesta del método fenomenológico para abordar con mayor amplitud el *Leib* husserliano, es decir, el cuerpo viviente. El acercamiento a dicha noción se empleó para dar respuesta al retorno de la experiencia sensible y la posibilidad de desmarcar al cuerpo de lecturas científicas provenientes del empirismo y de lo que el filósofo francés denominó como

⁶¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta De Agostini. Buenos Aires. 1993, p. 164.

intelectualismo, las cuales terminan objetivando el despliegue corpóreo y la actividad perceptiva insertada en el mundo. Es así como desde la fenomenología se permite indagar sobre el sentido de la experiencia sensible, distinto a explicaciones en donde el cuerpo se reduce a una unidad pasiva receptora de estímulos y, a su vez, a una especie de medio esquemático funcional que a través de las representaciones mentales termina ordenando diferentes modos de comportamiento.

Al relacionar la concepción del cuerpo desde la perspectiva merleau-pontiana con lo sucedido en la pandemia originada por el Covid-19, es importante precisar en un primer momento la imposibilidad que hubo ante el hecho de entrelazar experiencias cercanas con el entorno social. Para el filósofo francés somos carne⁶² del mundo en la medida de poder percibir, expresar y movilizar el despliegue corpóreo sostenido entre dos modalidades: la habitualidad de lo reconocido por el cuerpo a través de aprendizajes previos debido a la intencionalidad operante⁶³ y la plasticidad del cuerpo actual que configura un nuevo sentido de contacto ante las vicisitudes de la realidad, como es en el caso de la exposición hacia la enfermedad. A propósito, Merleau-Ponty menciona:

En el caso que nos ocupa, la ambigüedad del saber se reduce a que nuestro cuerpo comporta como dos estratos distintos: el del cuerpo habitual y el del cuerpo actual. En el primero figuran los gestos de manejo que han desaparecido del segundo, y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale, de hecho, a saber cómo el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual⁶⁴.

En la cita anterior Merleau-Ponty se refiere a la experiencia del miembro fantasma y cómo desde el cuerpo habitual se intenta reorganizar aquel modo de contacto actual interrumpido previamente por la amputación de la extremidad. La explicación de este “fenómeno” no se reduce al resultante de condiciones fisiológicas ni propiamente a determinantes “psíquicos”,

⁶² La carne= el hecho de lo que lo visible que soy es vidente (mirada) o, lo que es lo mismo, tiene un dentro + el hecho de que lo visible exterior es también visto, es decir: tiene una prolongación, en el recinto de mi cuerpo, que forma parte de su ser. Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*, p.325.

⁶³ “[...] constituye la unidad natural y antipredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto”. *Ibid*, FP, p.17.

⁶⁴ *Ibid*, FP, p.101.

puesto que la mirada del filósofo francés resitúa la sensibilidad⁶⁵ de la actividad perceptiva que involucra a ambos componentes. Principalmente se encarga de destacar el ímpetu del cuerpo para continuar accediendo al mundo más allá de lo que representa la ausencia de uno de sus modos de existencia.

Ante lo comentado brevemente acerca del miembro fantasma, puede tomarse como una manera semejante con respecto a la actuación del cuerpo habitual frente al comportamiento del virus. Por lo menos en las personas sintomáticas aparece un registro de vivencias de las cuales dicha dimensión corporal ha podido responder a cuadros sintomatológicos propios de una carga viral respiratoria tal como sucede con la gripa. Si bien, ambas condiciones son completamente diferentes en la manera de incidir en el cuerpo, el surgimiento del Covid-19 tal vez pudo comprenderse como una forma de “amputar” el contacto físico con el entorno social y se terminó ajustando en el transcurso del tiempo a un tipo de intercambio virtual figurado por cuerpos con apariencia de miembros fantasmas, al proyectarse la multiplicidad de voces sin rostros, rostros sin extremidades e identidades reducidas a íconos en los diferentes dispositivos de comunicación tecnológica.

En complemento de lo anterior quisiera también retomar una afirmación expuesta por el filósofo francés en *Fenomenología de la percepción* (1945): “Un enfermo siente en su cuerpo una segunda persona implantada” (p.107). La sociedad mundial se percibió sometida por la capacidad del virus para transmitirse rápidamente. En cada salida del lugar de confinamiento se daba un alto grado de exposición en medio del contagio y la preocupación por adquirir la enfermedad se convirtió en una forma de ser en el mundo. Sin embargo, parece ser que el cuerpo sospechaba sobre el acercamiento del virus y, por lo tanto, la sensación de enfermar terminó configurando un tejido existencial compuesto por rasgos de incertidumbre, vulnerabilidad, culpa, rechazo de sí y hasta temor de pensar acerca de la muerte.

Por consiguiente, podría considerarse que lo implantado proviene del mismo mundo del cual se está aprehendido y el cuerpo se instituye para ofrecer respuesta no solo a lo que vive en relación con la enfermedad, sino en pro de redescubrir el sentido de la experiencia sensible

⁶⁵ “El amputado siente su pierna como yo puedo sentir vivamente la existencia de un amigo que, sin embargo, no está en mi vista; no la ha perdido porque continúa contando con ella” *Ibíd*, FP, p. 100.

atravesadas por instantes en donde emergen un modo de equilibrio parcial y unas tensiones suscitadas ante el cuestionamiento reflexivo del padecimiento existencial.

La pandemia provocada por el coronavirus generó de manera global crisis de orden político, económico y social. Propiamente en Colombia se presentaron distintos colapsos empezando por el cierre de compañías, lo cual implicó en su momento el despido masivo de trabajadores. Por su parte, en cuanto al sector salud hubo momentos de alta complejidad hasta al punto de exigirle al gobierno nacional retornar a medidas estrictas de confinamiento, puesto que se incrementaron progresivamente casos de contagio del virus siendo más vulnerables las personas con comorbilidad y adultos de edad avanzada. Además, se sumaron diversas problemáticas en el contexto social, acentuándose de tal modo expresiones de violencia en zonas urbanas y rurales del territorio, las cuales terminaron confluyendo con el momento político del país.

A propósito del pensamiento político, Merleau-Ponty en su libro *Humanismo y Terror* (1968) refiere lo siguiente:

Por definición la política combina los medios, calcula las consecuencias. Pero las consecuencias son las reacciones humanas a las que trata así como fenómenos naturales; los medios son aún, al menos parcialmente, las acciones humanas reducidas al rango de instrumentos [...] La política es inmoral por esencia. Comporta un pacto con los poderes infernales porque es lucha por el poder y porque el poder conduce a la violencia, cuyo uso legítimo posee el Estado. (p. 35).

El filósofo francés se adscribe a una visión política en donde cuestiona los medios gubernamentales caracterizados por actuar como regímenes de Estado, los cuales se encargan de instrumentalizar a ciertos sectores de la sociedad para masificar el dominio poblacional sobre las distintas decisiones que en ocasiones terminan desbordando las garantías de la democracia. Esto provoca a la vez modos de sometimiento, persecución y hasta el mismo deseo de exterminio hacia los movimientos de oposición política y de aquellas comunidades que han asumido una postura distinta de pensamiento.

En medio de la pandemia parece que la propagación de la violencia también se acrecentó en Colombia. Por ejemplo, desde el escenario de lo privado relacionándose con problemáticas de maltratos, abusos y homicidios entre las familias, y atravesando el contexto de lo público

por medio de acontecimientos alusivos a violaciones de los derechos humanos puesto que en distintos casos fueron legitimados por parte del mismo gobierno⁶⁶. De lo anterior pienso nuevamente en la frase de Merleau-Ponty cuando hace referencia a que la “política es inmoral por esencia”. Parece entonces previsible la intencionalidad de los gobernantes para actuar bajo los preceptos del poder que terminan anteponiéndose al trato digno y benevolente requerida por la sociedad. Sin embargo, deben seguir extendiéndose “artimañas” políticas para encontrar el respaldo “pueril” de gran parte de la ciudadanía y así lograr perpetuarse ante el dominio “absoluto” del Estado por encima de lo que puede llegar a representar la reivindicación moral del hombre.

“[...] El hombre político es aquel que habla de la muerte de los otros como si fuesen un elemento en una estadística. Tal vez sea todavía más inmoral basar sobre la moral una revolución que es una política.”⁶⁷

⁶⁶ El ministro de defensa Diego Molano en marzo del 2021 se refirió como “máquinas de guerra” a menores de edad que fallecieron bombardeados en un campamento guerrillero en el Guaviare. De hecho, la expresión hace resonancia a cuerpos preparados para la guerra que al parecer no merecen un trato digno. También lo interpreto como si sus cuerpos fueran piezas de artefactos explosivos fácilmente manipulables para su propia destrucción.

⁶⁷ Merleau-Ponty, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. trad. de León Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires. 1968, p. 176.

Conclusiones

La investigación que se llevó a cabo pretendió indagar, en un primer momento, acerca del pensamiento merleau-pontiano y su perspectiva fenomenológica con respecto a la relación recíproca entre el hombre y el mundo. Por lo tanto, pudo identificarse la forma en que el cuerpo termina convirtiéndose en el punto de partida, para que se configure la apertura de encuentro ante el mundo. Merleau-Ponty se interesó por rescatar la noción de cuerpo heredada desde el cartesianismo con el objetivo de resituar lo que significa la experiencia sensible. De hecho, tuvo la oportunidad de apoyarse en los escritos de Husserl, principalmente en el texto de *Ideas II*, y a partir de ahí, desplegar una mirada atenta al sentido del cuerpo –*Leib*–. Centrándose así, en aquel cuerpo viviente, el cual posibilita intercambios con el entorno, desde procesos básicos como es en el caso de la respiración, hasta expresiones afectivas requeridas también por el otro.

De lo expuesto anteriormente, es menester retomar por lo menos tres preguntas orientadoras enunciadas a lo largo de la investigación, las cuales se reiteraron en algunos pasajes del presente documento. La primera inquietud corresponde hacia la posibilidad de considerar el pensamiento de Merleau-Ponty como una filosofía del contacto. De este modo, considero que la intención del filósofo francés al profundizar en la noción del cuerpo, justamente le posibilitó contemplarlo como un modo de orientarse en el mundo. Parafraseando a Merleau-Ponty, el cuerpo pertenece al mismo tejido del mundo y ese “yo” que es cuerpo también es algo propio del mundo.

Otro aspecto a mi parecer que es de gran aporte y tiene relación con el primer párrafo, hace referencia al cuerpo descrito por el filósofo francés y presenta a mi modo de ver unas particularidades que se mencionan a continuación: I) Se moviliza por medio de la actividad perceptiva, no enclaustrándose en la realidad bajo una denominación de coraza fisiológica pasiva, la cual se encuentra “destinada” exclusivamente a recibir estímulos externos. Por lo cual, el cuerpo representa modos de actuar, es acción. II) La experiencia sensible está dotada de expresividad. Es decir, a través del cuerpo logramos comunicar e impactar en el otro, y viceversa. De hecho, sin necesidad de que aparezca la palabra. III) Nos permite reconocer la sensibilidad de sí mismo y del otro tal vez con mayor cercanía y espontaneidad. Por ejemplo, en el caso de la enfermedad hay un detenimiento del hombre frente a lo que le está sucediendo

a su cuerpo, lo cual hace parecer con mayor sensibilidad la búsqueda de una atención inmediata.

Asimismo, el tópico del contacto que se encuentra incluido en la primera pregunta, lo acerqué desde la T.G. A saber, es considerada como un enfoque terapéutico de la psicología y sus bases epistemológicas se encuentran principalmente dentro del existencialismo, la fenomenología, la psicología de la gestalt y del psicoanálisis freudiano. Para los terapeutas de la gestalt, Perls et. al (2002) argumentan: “Cada acto de contactar es una totalidad formada de consciencia inmediata, respuesta motora y sentimiento” (p. 43). Precisamente cuando comencé a incursionar en la lectura sobre la filosofía merleau-pontiana y por lo que conocía de la T.G logré percatarme sobre el entrelazo de ambas, teniendo en cuenta que, en las fases del proceso del contacto, tanto el cuerpo como el entorno se encuentran imbricados.

Por otra parte, el segundo momento invita a reflexionar sobre el otro interrogante y corresponde a identificar la posibilidad de pretender filosofar sin concebir al cuerpo en el acto filosófico. Para esta pregunta me gustaría revisar un pasaje escrito por Merleau-Ponty en su libro *El elogio de la filosofía* (2006): “Si filosofar es descubrir el sentido primero del ser, no se filosofa entonces abandonando la situación humana: es preciso, por el contrario, sumergirse en ella. El saber absoluto del filósofo es la percepción” (p.14). De esta manera, considero que desde el pensamiento merleau-pontiano, el cuerpo por medio de su actividad perceptiva se encarga de interrogar al mundo, e interrogar al mundo también implica que se establezca una forma en la cual el filósofo termine reflexionando sobre sí mismo. Ahora bien, sumergirse en lo que él menciona como “situación humana”, compromete de alguna manera rescatar la sensibilidad que se encuentra presente en el filósofo. De ahí que también pueda resultar una comprensión genuina sobre las diferentes contingencias experimentadas por el filósofo, en donde se le posibilite reconocer con mayor claridad lo concerniente a sus afectos y cómo estos acaban relacionándose con el mundo.

Finalmente, la tercera inquietud trata de situar de qué manera la filosofía del contacto entendida en el pensamiento de Merleau-Ponty termina influyendo en las esferas política y moral. Desde el ámbito de la política fue clave retomar el concepto de institución, puesto que el sentido de la experiencia entre el hombre y la sociedad siempre se da en un modo alterno entre las huellas del pasado y las implicaciones arrojadas en el presente y el porvenir. De esta

manera, siento que fue enriquecedor aproximar ideas provenientes del filósofo francés y las utilizadas por parte de la T.G, para reflexionar con mayor rigurosidad teórica sobre los tres momentos históricos mencionados en el primer apartado del capítulo final.

Con respecto a la actitud moral, fue fundamental explorar aquel pasaje del comentario ofrecido por Merleau-Ponty en su obra *Signos* (1964). En dicho apartado se discutió acerca de los modos de vida que suelen ser contradictorios por momentos en el ser humano y que, además, se encuentran influenciados por medio de las consideraciones morales derivadas del entorno. Asimismo, se terminó reflexionando sobre la libertad y cómo esta no representa una capacidad absoluta en el hombre para decidir, ni tampoco se contempla la idea de que el ser humano está plenamente determinado por los condicionamientos sociales.

Por último, una vez creyendo haber “terminado” esta investigación, inmediatamente me resulta otra hipótesis y corresponde a reflexionar si el contacto retomado desde la T.G podría compararse con la carne—*chair*— enunciada por Merleau-Ponty en su obra *Lo visible y lo invisible*. Quedando abierta dicha inquietud se revela de antemano la necesidad de seguir prolongando el *contacto filosófico* con Merleau-Ponty.

Bibliografía

Álvarez, A. (2022). El Paro nacional del 2021 en Colombia: estallido social entre dinámicas estructurales y de coyuntura. La relevancia de la acción política y del diálogo en su desarrollo y transformación. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e intervención social*, (33), 1-12.

<https://doi.org/10.25100/prts.v0i33.11864>

Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica [CIDSE]. (2021). *Pensar la resistencia*. Cali: Universidad del Valle. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.

Recuperado de <http://www.cidesco.org.co/wp-content/uploads/sites/4/2021/06/Libro-La-Resistencia-1.pdf>

Cuartas, J. (2009). Maurice Merleau-Ponty y el <<paisaje de la filosofía de la existencia>>. *Praxis filosófica*, (29), 113-126.

<https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i29.3290>

De la Vega, D. (2011). Hombre, ser ex-céntrico. Merleau-Ponty: un giro antropológico para refundar la libertad. *EN-CLAVES del pensamiento*, año V, núm. 9: 87-109.

<https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/109>

Descartes, R. (2007). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. (M. García, Trad.). Espasa Calpe. (Trabajo original publicado en 1641).

Duportail Guy-F. (2013). *Cuerpo, amor y nominación: Lacan y Merleau-Ponty*. Letra Viva.

Eiff, L. (2020). Razones de una ausencia. Institución y política en Merleau-Ponty. *Escritos* 28 (61): 18-30. <https://doi.org/10.18566/escr.v28n61.a02>

Gagin, F. (2022). Expresividades somáticas y temporales en la dirección espiritual de Séneca.

Diálogos

LIII,

IIO,

136-152.

<https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/19682/17148>

Gamboa, L. (2019). El reajuste de la derecha colombiana. El éxito electoral del uribismo.

Colombia Internacional (99): 187-214. <https://doi.org/10.7440/colombiaint99.2019.07>

García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty, Filosofía, corporalidad y percepción*. Editorial Rhesis.

García, E. (2022). *Una historia del cuerpo y el sentir: Merleau-Ponty y la tradición filosófica*. Editorial Sb.

Gazmuri, R. (2022). Afectividad y vulnerabilidad: límites de la razón científica y posibilidades de la verdad. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 32, pp. 197-223.

<https://doi.org/10.17163/soph.n32.2022.06>

Grasa, R. (2022). La propuesta de paz total del presidente Petro y su gobierno. Insumos para operacionalizarla e implementarla como políticas públicas. *Friedrich-Eber-Stiftung (FES)*.

<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/19837.pdf>

Ginger, S. (1993). *La Gestalt: Una Terapia de Contacto*. (M. Verduzco, Trad.,). Manual moderno. (Trabajo original publicado en 1987).

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*, 1 ed. Traducción de Paula Mahler. Nueva visión.

----- (2010). *Cuerpo sensible*, ed. Traducción A. Madrid. Ediciones, Metales pesados.

López, J. (2022). El uribismo como religión en Colombia: Un análisis desde la sociología de la comprensión. (16). *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. 14-38.
<https://www.researchgate.net/publication/364089676>

Mansilla, K. (2021). *Resignificar la violencia: el pensamiento político de Maurice Merleau-Ponty*. Sb editorial.

Merleau-Ponty, M (1964). *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral.

----- (1968). *Las aventuras de la dialéctica*, trad. de L. Rozitchner. La Pléyade.

----- (1970). *Lo visible y lo invisible*. Editorial Taurus.

----- (1975). *La estructura del comportamiento*, trad. E. Alonso. Hachette.

----- (1977). *Sentido y sinsentido*, trad. de N. Comadira. Península.

----- (1986). *El ojo y el espíritu*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A

----- (1993). *Fenomenología de la percepción* (trad. cast. de J. Cabanes). Planeta De Agostini.

----- (2006). *Elogio de la filosofía*. El lenguaje indirecto y las voces del silencio. (Trad. cast. Amalia Letellier). Ediciones Nueva Visión SAIC.

----- (2012). *La institución-La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. Institución en la historia personal y pública*. Anthropos.

----- (2015). *La Prose du monde*, Paris, Gallimard; trad. cast. de F. Pérez. La Prosa del mundo, Editorial Trotta, S.A.

----- (2016). *Filosofía del lenguaje: Collège de France, 1952-1960*. trad. A. Oddone. Prometeo libros.

Morales, E. (2015). *Merleau-Ponty: El cuerpo es el medio que nos permite la comunicación con el mundo*. RBA Coleccionables, S.A.

Pardo, D. (2019, noviembre 22). Paro nacional en Colombia: 3 factores inéditos que hicieron del 21 de noviembre un día histórico. BBC NEWS MUNDO.
<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50520302>

Perls, F., Hefferline, R. & Goodman, P. (2002). *Terapia Gestalt: Excitación y crecimiento de la personalidad humana*. (C. Vásquez, Trad.,). Los libros del CTP. (Trabajo original publicado en 1951).

Picó, D. (2014). Una introducción a la terapia gestalt. Recuperado de
<https://gestaltnet.net/sites/default/files/articulos/apuntesgestaltterapiados-20.pdf>

Ramírez, M. (1994). *La estética de Merleau-Ponty: teoría del sentido estético en Merleau-Ponty*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/77979>

Ramírez, M. (2012). *Merleau-Ponty viviente*. Anthropos Editorial. Nariño, S.L.,

----- (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica.

Rey, J. (2015). *El uribismo, un fenómeno político de cuatro dimensiones*. [Trabajo de grado de maestría, Universidad Colegio De Nuestra Señora Del Rosario]
<https://repository.urosario.edu.co/server/api/core/bitstreams/3a214f93-000f-477e-9571-5a6083be9ea6/content>

Reyes, R. (2022). Gustavo Petro: un cambio en la geopolítica colombiana. Documento de Análisis. *Instituto Español de Estudios Estratégicos*. 67.
https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2022/DIEEEA67_2022_ROCREY_Colombia.pdf

Robine, J. (1999). *Contacto y Relación en Psicoterapia. Reflexiones sobre Terapia Gestalt*. Editorial Cuatro Vientos.