



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**La temporalidad de la conciencia en la
fenomenología de Merleau-Ponty**

TESIS

Que para obtener el título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

MITZY SCARLETT CARMONA SÁNCHEZ

DIRECTOR DE TESIS

MTRO. LUIS AVELINO SÁNCHEZ GRAILLET



Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, CDMX, 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Con todo mi amor.

A mi *madre*, quién me ha acompañado con su forma de ser. Es un ejemplo de resiliencia, alegría y entusiasmo. En los momentos más oscuros ha estado para mí, y expresar lo que eso ha significado es algo para lo que no tengo palabras.

A mis hermanos, con quienes he compartido mi vida.

A mis amigos, quienes estuvieron o están conmigo y que siempre me recordaron que concluir este proyecto es importante.

A *Amiel*, en quien encontré una nueva perspectiva sobre la vida, y quien me ha dado más de lo que hubiera podido esperar. Un ejemplo de esfuerzo, trabajo, fortaleza, madurez y cariño. Sin ella, hubiera postergado la realización de este trabajo indefinidamente.

A mi asesor, el Mtro. Luis Avelino Sánchez Graillet, por la paciencia y la dirección que me brindó. A mis sinodales, por leerme y corregirme; me han dedicado un tiempo precioso que es invaluable.

Muchas gracias a todos por ser parte de esto.

Índice

Introducción	4
Capítulo 1. El tiempo visto con nuevos ojos: su concepción y desarrollo en Heráclito, Platón, Aristóteles, San Agustín y Kant	9
a) El nacimiento del tiempo	10
b) Pensar desde la fe	14
c) Lo trascendental	17
Capítulo 2. De vuelta al mundo. La fenomenología de Husserl	24
a) La idea de la fenomenología husserliana	24
b) Intencionalidad en Husserl	26
c) Temporalidad en Husserl	30
d) Pasividad y libertad	35
Capítulo 3. La primacía de la percepción: La fenomenología de Merleau-Ponty	41
a) El aparecer en la percepción	42
b) La corporalidad no es solo mi cuerpo	45
c) Intencionalidad, trascendencia y ek-stasis	47
d) Los signos del lenguaje	49
e) La temporalidad en Merleau-Ponty	52
Capítulo 4. Génesis de sentido a partir de la temporalidad y corporalidad de la conciencia	55
a) La pregunta por el sentido	58
b) Proyecto existencial del hombre	67
Conclusiones	77
Bibliografía	88

Introducción

El presente trabajo pretende responder las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible la temporalidad de la conciencia y cómo se integra a la existencia en la fenomenología de Merleau-Ponty?, ¿cómo se configuran estos tres aspectos, temporalidad, conciencia y corporalidad, para el origen del sentido del mundo?, por último, ¿si nada hay que sea constituido en la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty, de qué forma se pretende entender el despliegue de un sentido?

El problema del tiempo y de la temporalidad se había mantenido en el horizonte de temas de la mayoría de las tradiciones filosóficas, sobre todo en las que inician o profundizan sobre la conciencia y la aparente imposibilidad de introducir en ella el no-ser o la finitud, la pretensión filosófica atendía a la necesidad de proponer su constitución y explicitar a un ser absoluto, por lo que la temporalidad fue bordeada o relegada por mucho tiempo.

Concebida como una entidad cuasi perfecta, la conciencia contenía todo; era ella el principio y el fin del mundo, el porqué de las cosas, y sólo en ella cabían las posibilidades de realidad, había una barrera entre el mundo concreto y la conciencia que hacía imposible confundirlos.

Sin embargo, el empirismo logró agrietar el patrón tradicional de pensar y proponer así a la conciencia. Después, Kant le daría al tiempo un lugar importante; a la subjetividad la situó apuntando al mundo concreto, mientras que, al tiempo y al espacio, los propuso como las condiciones para experimentar y conocerlo.

Aunque, después de Kant, no fueron pocos los filósofos que trabajaron el concepto de “tiempo” y que trabajaron con el de “temporalidad”, Husserl se dedicó a la exploración de la temporalidad de la conciencia, e inauguró así la fenomenología.

Del “tiempo” a la “temporalidad” hay una distancia sutil pero bien diferenciada. Al “tiempo” podemos medirlo y percibirlo por el cambio del mundo circundante, de hecho, todos los actos de la conciencia se estructuran bajo su flujo concreto que entendemos en relación a la sucesión y a la simultaneidad, y de manera objetiva, podemos hablar de fechas y momentos precisos referenciados a un aspecto concreto en el mundo.

En cambio, la forma en que vivimos la temporalidad, como actos propios de la conciencia que se desdoblan; la forma cognitiva que tenemos para comprender el devenir y, en general, a la forma en que vivimos el mundo desde la subjetividad, le llamaremos “temporalidad”.

Como un último y definitivo paso, la consideración de un cuerpo que percibe y una corporalidad que se une a la conciencia como su contraparte, nos posibilita para proponer un sentido, entendiéndolo como una dirección con propósito hacia la cual dirigimos nuestras acciones, dentro de un mar de significados, todo el bagaje de conceptos que pre existen a nosotros en el mundo natural y cultural. Aunque la temporalidad es un eje existencial de la subjetividad, el cuerpo la pro-pone en relación con la realidad concreta y la nutre del material con que ella reelabora el sentido del mundo objetivo. La corporalidad se vuelve necesaria para volver a los fenómenos.

Estos presupuestos son los que encontramos en la propuesta fenomenológica existencialista merleau-pontiana, y por lo que hemos escogido su análisis fenomenológico como el más adecuado para responder a las preguntas planteadas, ya que propone el análisis de la temporalidad de la conciencia en relación a la corporalidad. Nada existe que sea del todo verdadero o falso. Nada está completamente hecho, pero no comenzamos a vivir inmersos en la nada.

Gracias a la propuesta de Merleau-Ponty, podemos comprender la temporalidad de la conciencia desarrollándose en el terreno de la existencia misma, de tal forma que nosotros, antes de conceptualizar lo que somos, ya lo hemos sido en la vivencia concreta.

La temporalidad en Merleau-Ponty nutre nuestra conciencia desde la perspectiva del acontecer y la cesación, nos permite hacer un proyecto personal para proponer un sentido, como lo hemos explicado más arriba, y con la corporalidad nos insta a abrirnos al mundo y viceversa; la corporalidad que une a la conciencia con cada una de las sensaciones, con la percepción y con los otros, es la misma que nos permite aventurarnos en las posibilidades del proyecto que somos, porque descubrimos como posibilidades infinitas las opciones que se despliegan en cada acción que concretamos.

En general, para la fenomenología es indispensable que la conciencia sea temporal con el fin de volver al mundo, un regreso necesario porque nos llenamos de conceptos que lo explican pero que no nos permite captar a los fenómenos en su aparecer; el regreso al mundo re aprender antes de tematizarlo, e integrarnos

nuevamente en él por medio de la corporalidad (la estructura de conciencia unida al cuerpo como fenómeno) introducida por Merleau-Ponty, de tal forma que podamos recuperar, reelaborar y lanzar una propuesta de sentido a partir de nuestra presencia activa en el mundo en el que nos desenvolvemos como campo de presencia.

Dicho esto, el problema central de la fenomenología es el tiempo, o, mejor dicho, la temporalidad de la conciencia, y después, el desenvolvimiento del concepto de corporalidad que introduce Merleau-Ponty como una propuesta más coherente en el regreso al mundo y a los fenómenos antes de cualquier tematización y objetivación por parte de la ciencia. Ofrece la explicación de una conciencia temporal que se trasciende, hacia el pasado y hacia el futuro desde una corporalidad que le permite anclarse al mundo y a la que propone como puerta de acceso de la percepción.

Así pues, debemos limitar este trabajo a las estructuras de la conciencia que proponen al sujeto como un ser concreto y ambiguo, una estructura que propone Merleau-Ponty, para quien la ambigüedad es una figura primordial en su filosofía, y que en todo momento tiene en sus manos la elaboración del sentido de su existencia y del mundo que lo rodea. Esa elaboración personal, que es un proyecto existencial que el sujeto va a vivir y a desarrollar a lo largo de su vida, lo hará con base en saberse inacabado, pero con la constante proyección y regresión de la conciencia temporal que lo compone.

Gracias a la temporalidad es que podemos afianzarnos al presente, el terreno donde transcurre nuestra existencia concreta y donde todo sucede como acontecimiento en el mundo, desde el presente donde se cimentan también nuestros deseos y anhelos, es que podemos lanzar un sentido a partir de nuestras proyecciones de futuro, por las cuales podemos construir un proyecto de vida que nos permita retener nuestras experiencias y nuestros pensamientos como parte del sedimento de nuestro pasado, desde donde podemos apropiarnos de una historia personal e integrarnos a la historia colectiva. La temporalidad permite que tengamos un trasfondo al cual asirnos durante nuestra vida, ese pasado que nos pertenece porque forma parte de la temporalidad de nuestra conciencia.

En este trabajo veremos la importancia de la investigación husserliana y su influencia en el pensamiento y en la propuesta de Merleau-Ponty, veremos el sitio que se le otorga a estos aspectos de la subjetividad a fin de entender el lugar y el papel del sujeto

en el mundo fenoménico, así como la relevancia de la temporalidad en el desenvolvimiento de la conciencia y la necesidad de integrar la corporalidad a ella.

El sujeto merleauPontiano no cae en la absoluta generalidad que lo hundiría en los anales de la historia humana como una conciencia anónima. El propósito de la existencia sería puramente utilitario y se perdería, como los otros y con los otros, en un flujo anónimo de existencia. Sin embargo, tampoco cae en la absoluta individualidad que le negaría la intersubjetividad donde se desenvuelve; dicha negación implicaría también el que no se reconociera.

Además, nos ofrece una posibilidad de encontrar en esta concepción de *sujeto* una perspectiva que puede ser entendida y reflexionada por cualquier persona al no colocarlo en una esfera que solo es comprensible por pura intelección. Como menciona Merleau-Ponty, se recupera el mismo amanecer y se le regresa al hombre común y al hombre de ciencia.

Así pues, es en el “mundo de la vida” o “*Lebenswelt*”¹, donde encontraremos la coincidencia de las estructuras existenciales de temporalidad, conciencia y corporalidad, desarrollando y elaborando una nueva noción de “sentido” o “*Sinngebung*”².

En el primer capítulo encontraremos una exposición general del desarrollo del *tiempo* en el pensamiento filosófico temprano, dando un pequeño vistazo a Heráclito y su metáfora del acontecer como la corriente de un río, y después, a la concepción platónica del *tiempo* en el *Teeteto* y a Aristóteles desde la Física y la Metafísica.

Después vamos a dedicar un espacio más amplio al desarrollo de la reflexión sobre el concepto del *tiempo* de San Agustín, quien presenta una estructura trinitaria del alma que podemos equiparar como conciencia, y por su parecido a la presentación fenomenológica de Husserl.

Al final del capítulo uno, queremos mostrar la relevancia del concepto de tiempo en la filosofía kantiana por su trascendencia en la historia de la filosofía, pero también por su influencia en Husserl.

¹ Todos los actos culturales, sociales e individuales a los cuales nuestra "vida" no puede sobrepasar, y que veremos más adelante con detenimiento.

² Este concepto podemos definirlo siguiendo lo ofrecido en el diccionario de Merleau-Ponty que se ha citado anteriormente: *Término alemán que significa dar sese u otorgar sentido. Utilizado por Merleau-Ponty para caracterizar los enfoques trascendentales de la conciencia que entiende su papel como la operación activa que pretende y organiza el mundo.* (PhP, lxxv). (Landes, 2013, pág. 178).

El capítulo dos va a ser solamente sobre Husserl, no solo por ser el creador de la fenomenología, sino porque muchos de sus conceptos y disertaciones son retomados por los filósofos fenomenológicos existencialistas posteriores a él. Se desarrollarán los conceptos de “intencionalidad”, “temporalidad”, “pasividad” y “libertad”, que son fundamentales para el tema de este proyecto.

En el capítulo tres, vamos a revisar las bases fenomenológicas presentadas por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, principalmente, pero haciendo un repaso por la mayoría del *corpus* de su obra. También se desarrollarán los conceptos claves para poder entender la propuesta de temporalidad y también de corporalidad y la forma en que se amalgaman con la conciencia.

El capítulo cuatro versará sobre el cómo es que la temporalidad de la conciencia y la corporalidad se integran a la existencia, la manera en que se reconcilian en la fenomenología, y cómo es que podemos hablar de sentido a partir de comprender que el sujeto es un proyecto existencial.

En las conclusiones, después una revisión de estos conceptos merleau-pontianos, encontraremos que la temporalidad no es un agregado de la conciencia, sino la forma en que la conciencia es y se desarrolla, al mismo tiempo que nos permite volver al mundo. Es gracias a la temporalidad que podemos afianzarnos al presente y que podemos lanzar un sentido al mundo a partir de nuestra historia y nuestras proyecciones al futuro.

También veremos la propuesta de Merleau-Ponty propone a la corporalidad como parte esencial de las estructuras de la existencia del sujeto, porque es el que podemos colocarlo en el mundo objetivo y, por el cual, podemos nutrir a la conciencia temporal, a fin de elaborar un sentido que se afiance en la existencia concebida como libertad.

Será gracias a la temporalidad de la conciencia ligada a la corporalidad que podemos experimentar el mundo antes de cualquier tematización de la conciencia y antes de cualquier pretensión de conocimiento, además de que podemos proyectar un sentido a partir de nuestra libertad de acción que podemos ejercer y proponer un sentido que se desarrollaremos gracias a nuestro empeño concreto y efectivo en el mundo.

Capítulo 1. El tiempo visto con nuevos ojos: su concepción y desarrollo en Heráclito, Platón, Aristóteles, San Agustín y Kant

El ser humano ha pensado, por medio de un esfuerzo reflexivo, lo que en apariencia era incomprendible, y gracias a su afán por encontrar alguna explicación que una la multiplicidad del mundo y de los hombres y convertirlo en algo digerible. Esa curiosidad por la naturaleza ha impulsado el pensamiento por varios caminos que tienen el mismo origen, que se puede resumir en la búsqueda incesante del sentido del mundo como reflejo de la inmensidad que también nosotros somos.

Se podrían enumerar todos los problemas que el pensamiento discursivo humano se ha propuesto y ha querido abarcar a lo largo de siglos de historia del pensamiento, pero hay uno que persiste hasta hoy, y que será tema de discusión y comprensión hasta el fin de la raza humana, mismo del que solo veremos aquí un atisbo: el problema del tiempo y su relación con la libertad del hombre.

Si bien se ha considerado más a la libertad como tema ético y moral en cada sociedad y época histórica, el tiempo forma parte central del problema porque es el tiempo el que habilita y posibilita la libertad; lo que hay en el tiempo es lo que nos conmueve, permitiéndonos rescatar el depósito donde descansan todas nuestras creencias individuales y colectivas, así como la experiencia de nuestra vida, cuyo entendimiento nos permite rescatar y desarrollar el campo de libertad que cada hombre posee.

A manera de esbozo, comenzaremos este capítulo ofreciendo un sedimento acerca del pensamiento que se fue desarrollando en distintos pensadores hasta Husserl y, por supuesto, Merleau-Ponty; Heráclito un buen ejemplo de ello e inicio de éste, pero también veremos lo más importante de Platón, Aristóteles, San Agustín y Kant.

a) El nacimiento del tiempo

No será raro encontrar en la *Fenomenología de la percepción* la metáfora del río que nunca es el mismo, autoría de Heráclito y que se cita en las *Obras I* de los filósofos presocráticos: “Todo se mueve y nada permanece, y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces” (*Obras I*, trad. en 2000).

Heráclito intuye el devenir como un problema capital para el ser humano, pues no podía hablar de un universo fijo e inamovible con referencia a los objetos, sino que más bien, comprendía lo móvil como imagen del universo, más cercano al mundo que habitamos y a nuestro fugaz paso por él.

Heráclito parece comprender que hay un flujo que nos lleva y arrastra nuestra existencia, aunque no concluye con ninguna elaboración teórica dentro de las sentencias que se han podido recuperar.

Conforme el pensamiento filosófico se fue nutriendo de todos los pensadores en el periodo presocrático, fue madurando y haciéndose más complejo, encuentra en Platón al primer pensador que desarrolla un sistema filosófico formal, cuyos conceptos van a marcar una pauta en la historia del *corpus* filosófico de occidente, siendo así que su explicación sobre el mundo, sobre los otros y sobre el individuo, son estudiados con esmero hasta el día de hoy.

Así, para el tema que nos es relevante, encontramos un diálogo clave: el *Timeo*. En este diálogo, Platón va a elaborar su concepto del tiempo al que llamará “imagen móvil de la eternidad” (Platón, trad. en 2014, pág. 300). Será necesario recapitular, de manera muy sucinta, lo que él propone acerca de la eternidad, la verdad y la belleza de las ideas, y todo cuanto hay en el mundo que participa de ellas, de su esencia en tanto que son una especie de copia de menor calidad; un degradado de la pureza intelectual que son las mismas. De esta forma, podemos entender que el tiempo no podía ser la excepción a la regla; es móvil pues refiere a un cambio, y una simple imagen de lo que es verdadero, la idea de la eternidad es inmóvil.

Pero la creación del tiempo no la podemos abstraer y verla de manera singular, porque el tiempo no es algo independiente del mundo; el tiempo para Platón, comienza con la creación del cosmos a partir del caos. Si hablamos de creación, entendemos que

hay un alguien que crea, si bien los presocráticos se alineaban a su panteón y los mitos que erigieron su cultura, el creador de Platón podemos entenderlo como el Demiurgo, un *nous*, un dios ordenador, quien a partir del caos crea el orden del cosmos que habitamos, ese dios arquitecto, intelecto puro contempla lo ideal, lo eterno y crea el cosmos partiendo de ese estado de cosas perfecto.

El *Fedón* habla de la inmortalidad, de lo divino, de lo perfecto; de aquello que está por encima de todo lo mundano, que nunca perece y ejemplo de eso: “lo que es, es inmortal” (Platón, trad. en 2014a, pág. 301) que es nuestra alma, así como el cuerpo será la contraparte que deviene por no ser de la misma constitución al ser precedero y corruptible. El mundo no es una excepción, es material y tangible y está condenado al devenir y perecer, mientras que las ideas son eternas e inmutables, y solo en ellas podemos atender al concepto de verdad.

En el diálogo citado, Platón dice:

Aquello que siempre es y no deviene es necesariamente comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, mientras que lo que deviene, pero nunca es, es decir, el tiempo mutable es producto de opinión unida a la percepción sensible (Platón, trad. en 2014a, pág. 228).

A partir de la creación del cosmos es que se configura el espacio y se pone en movimiento el tiempo, siendo éste medida del número, por su forma de representarse, y sucesión, y por lo tanto, duración, aunque la permanencia no sea una cualidad de su concepción.

Por eso damos por hecho que todo lo que está en el tiempo nunca es, al menos de manera absoluta; nuestra naturaleza sensible y percepción del tiempo nos ofrecen la opción de verificarlo por medio de los sentidos y por el entendimiento, a partir de los cuales podemos no solo hablar de un cambio, sino también discernir sobre ese cambio entre lo verdadero, que es eterno, y lo mutable del tiempo en que transcurre nuestra vida, siendo un tiempo devenido que “era” y “será” sin ser nunca completo.

Esa distinción del tiempo de sus diferentes puntos en la sucesión, es la esencia del mismo porque implica un cambio constante, dejando, así como antecedente

aristotélico a la definición del tiempo que veremos más adelante, y que reza de la siguiente forma: 'Tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después'.

Insistimos en que el tiempo es para Platón una imitación de la eternidad que no pasa desapercibido, y aunque está ligado a la inteligencia, puesto que podemos emplearla para conocerlo, no le pertenece.

La eternidad es idéntica siempre, no hay movimiento en ella; si la eternidad contiene el tiempo, fluye con él y no por él, es inmutable y es perfecta, no hay un antes y un después porque no puede coexistir con ella en el no-ser; ella siempre es y lo abarca todo, es verdadera siempre.

El devenir del tiempo nace a partir de su separación con la eternidad. Dice Platón en el *Timeo*: 'el tiempo ha nacido con el cielo (*met' ouranoû*), a fin de que, nacidos a una, se disuelvan también al mismo tiempo, si es que se han de deshacer'. Al final, la postura platónica tiene la misión ontológica y moral de mostrar y desdoblar el mundo de las ideas, de arrastrar la unidad humana hacía la perfección que, para él, ellas representan, pese a nuestro paso fugaz y temporal en este mundo.

Así pues, nos situamos en una dicotomía entre lo racional y verdadero, lo sensible y perecedero hasta el pensamiento Aristotélico. Aristóteles propone un discurso menos eidético, en comparación con Platón.

El hecho de que se pregunte en el libro IV (217b 29) de la *Física*: si el tiempo es o no es (problema de la existencia) y en el caso que sea, ¿cuál es su naturaleza? (problema de la esencia del tiempo).

En el primer punto, contrapone lo que Platón diferenciaba de su naturaleza: Aristóteles dice que el tiempo tiene dos partes, pasado y futuro, y que, al tener estos aspectos de haber sido, dejar de ser y será, pero aún no ser, nos lleva a una concepción oscura y relativa que pone en duda desde el inicio la participación del ser.

Sin embargo, el tiempo en Aristóteles es necesario para la naturaleza de las cosas porque las cosas implican movimiento, y por ende, implican cambio. Dentro del discurso aristotélico, en su concepción del mundo no hay movimiento fuera de las cosas porque justo esa constante les concede actualidad.

Al hablar de la existencia de algo divisible, ya que cualquier cosa es divisible, debe haber dos condiciones: que todas sus partes existan y que esas partes sean medida del todo; que tengan alguna extensión en el continuo al que pertenecen. Lo único que es del

tiempo y que podemos predicar del ser, es lo que no se considera como parte del tiempo que es 'el ahora'.

La relación entre tiempo y movimiento o continuidad, no es de identificación porque sus naturalezas son distintas, aun así, no puede haber movimiento sin medida, es decir, sin tiempo, y tampoco advertimos el tiempo si no hay un cambio perceptible.

Sólo podemos tener conocimiento del tiempo cuando podemos determinar un movimiento marcando límites bien definidos entre un antes y un después, lo cual se puede traducir también entre la definición de 'ahoras': un ahora y otro ahora; ningún ahora es igual al que ya ha pasado o que pasará, lo que nos lleva a revelar otro aspecto que estaba implícito y es que no solo es duración, sino también pone en relevancia el contenido sensible de cada uno de esos 'ahoras' que hemos delimitado.

El intelecto o entendimiento, que es quien discierne los 'ahoras' que se escurren sin tener una participación completa en el ser, cuyos contenidos se diferencian por ellos mismos.

A diferencia de Platón, encontramos en Aristóteles dos características del tiempo a partir del cual se puede delimitar el problema de manera más práctica. La primera es que "el tiempo es infinito y no hallamos término en nuestro pensamiento" (Aristóteles, trad. en 2014a, pág. 82); y la segunda es "el tiempo es la esfera del todo porque todas las cosas están en el tiempo y en la esfera del todo" (Aristóteles, trad. en 2014a, pág. 141).

Sin embargo, la resolución aristotélica sobre la existencia del tiempo va a recaer sobre la no negación del alma: si el alma o entendimiento captan el devenir y este devenir es tiempo diferenciado del movimiento, entonces el tiempo existe, de otra forma deberíamos negar también la facultad que nos ha permitido comprenderlo. Además, con este sutil despliegue, encontraremos en San Agustín un desarrollo conceptual del alma como entendimiento humano, como copartícipe de la naturaleza divina.

La profundidad del pensamiento aristotélico es algo que no ha sido posible eludir por parte del pensamiento occidental y que, para el tema presente, nos alumbra cuando explicita que "el tiempo contiene cosas que no son porque algunas ya han sido y otras serán" (Aristóteles, trad. en 2014 a, pág. 144).

La estructura principal del tiempo que encontramos en Aristóteles es: “las cosas, aunque ya no son, fueron, y aunque todavía no son, serán”, lo cual también hace una gran diferencia con el pensamiento platónico, dotándolas de matiz e identidad.

Al tiempo no debemos confundirlo con el movimiento a pesar de que lo implica de forma inevitable. Lo mutable es lo que posibilita la reflexión sobre el tiempo, sobre su naturaleza y estructuras: lo que ya ha sido, lo que será y, el límite entre ellas, el ahora:

Pero si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el ‘ahora’, y si el ‘ahora’ es un cierto medio, que sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene que existir siempre. Porque el extremo del último tiempo que podemos tomar tiene que ser algún ‘ahora’ (pues en el tiempo no podemos captar nada fuera del ahora). En consecuencia, puesto que el ‘ahora’ es a la vez principio y fin, tiene que haber necesariamente un tiempo en ambas direcciones (Aristóteles, trad. en 2014, pág. 1249).

b) Pensar desde la fe

Tiempo después, dentro del tiempo histórico del pensamiento, una voz radiante será la de San Agustín. Él ofrece una aguda disertación sobre la identidad ontológica del tiempo planteándolo más allá del análisis de los fenómenos sensibles y llevándolo al plano ontológico.

San Agustín encuentra que la mirada reflexiva del alma se equivoca cuando se centra en los fenómenos y no en lo que ahora conocemos como subjetividad, pues es en ella donde hay un tiempo que deviene y donde dicho devenir es captado en la misma subjetividad, o mejor dicho, en el alma como alguien que al captar, numera (Alván, *Estructuras trinitarias en la constitución y conciencia del tiempo en Agustín y Husserl*, 2012). Esta diferencia sustancial encaminará su disertación y tendrá muchas similitudes con el pensamiento fenomenológico husserliano.

Antes de continuar, debemos decir que no debemos tomarnos a la ligera el cambio de tradición a partir de la cual se elabora la reflexión acerca del tema. Si bien el pensamiento lógico y reflexivo tienen una misma estructura, no es impermeable a las creencias y época histórica que vive quien lo piensa y lo plantea.

Para los griegos el tiempo es cíclico, esa forma de entenderlo no cambió para ningún sabio de la antigüedad porque concebían al círculo como una forma perfecta, la única forma en que podía mostrarse la divinidad y la perfección, no siendo el caso para San Agustín quien será uno de los filósofos más importantes de la iglesia cristiana, y quien concibe el tiempo de manera lineal.

San Agustín va a retomar las postulaciones griegas acerca de la materia, pero hay una diferencia que es crucial para distinguirlo de los griegos, ésta radica en que mientras para los pensadores anteriores era importante elaborar la realidad objetiva por medio de la contemplación del mundo, San Agustín prescinde de él y distiende el alma como facultad para captar y entender.

Primero, dejamos de lado que el cosmos haya sido ordenado o creado a partir del caos y le damos la bienvenida a la postura planteada en el *Génesis* donde antes de la creación no había tiempo; con esta creación cosmológica, el tiempo que no es una simple imagen de la eternidad, tiene en común con ella el presente, pero la eternidad es simultánea mientras que el tiempo es sucesivo.

Al tiempo no lo encontraremos envuelto en las cosas ya que puede embonar perfectamente con el movimiento, pero su indagación será en el terreno de la vida interior del hombre, en la 'distensión invisible' del alma humana. Una vez entendido el punto de partida para la indagación del problema, la disertación agustiniana será nutritiva y agradable: somos nosotros quienes percibimos el tiempo en nuestra alma por medio de tres estadios.

Primero, la atención es el campo en el que se produce la duración, por medio de la cual captamos la actualidad; segundo, la memoria asegura el vínculo entre las diferentes partes del tiempo; tercero, la expectativa reconoce el futuro que espera a ser actualidad, y a partir de la expectación es que Agustín sabe que la espera por el futuro está en nuestra alma, por lo que nuestra alma es la medida del tiempo.

Para San Agustín y la experiencia del tiempo, nuestra percepción y su conocimiento no la encontraremos en el movimiento de los astros, sino en cada uno de nosotros como realidad vivida gracias al repliegue de la conciencia sobre sí misma.

San Agustín dirige los esfuerzos por comprender en el alma por medio de la inteligencia, y encuentra un camino seguro en su investigación sobre qué es el tiempo

para nosotros, que participa sin duda de la naturaleza divina, y también cómo lo percibimos, sentimos y pensamos.

¿Cómo distinguimos la eternidad del tiempo? ¿Como una imagen móvil de la eternidad, o como un ser que está ligado al movimiento que puede abarcar todas las cosas? San Agustín alza la mano desde su fe y propone que hay dos cosas que como creación divina nos corresponden: la temporalidad y el ahora atemporal “incluso si el alma constituye al tiempo, esto tendrá que darse en relación a cierta atemporalidad y al cambio o movimiento” (Alván, 2012, pág. 13).

La sensación, que estaba implícita en los pensadores anteriores y que no tiene gran relevancia, para San Agustín acompaña el inicio de su búsqueda pues comienza la búsqueda del tiempo desde la sensación. Sabemos lo que sabemos, lo sentimos, lo percibimos, pero al tratar de verbalizarlo no tenemos las palabras adecuadas porque es un tema que escapa a explicaciones normales, y en la que encontramos un sesgo entre la experiencia natural y la reflexión filosófica que conduce por excelencia al ser.

¿Qué es el ahora? Hay un tiempo compuesto de instantes que se suceden y que, incluso, marcan intervalos definidos: “y un instante tan corto como este pasa tan rápidamente del futuro al pasado que su duración es apenas imperceptible” (San Agustín, trad. en 2015, pág. 168).

¿Qué parte de nosotros siente y mide la duración del tiempo? El alma es capaz de medir y delimitar el pasado que ya no es y el futuro que todavía no es, resaltando la importancia que implica el reconocer las estructuras con mucha mayor claridad y mucha mejor forma de expresarlas.

Con su pericia reflexiva, San Agustín concluye que saber algo del tiempo es tratar de fijarlo en nuestra alma en unidades temporales como lo son la memoria, la percepción y la expectativa, y algo más, vincularlas entre ellas (Alván, 2012), ofreciendo en todo momento, tomar a la conciencia como conciencia de imágenes, siendo así que el tiempo ha de estar acompañado de metáforas que permitan tener una especie de explicación tangible sobre él y sobre cómo funciona.

Si antes se mencionaba a la dotación de identidad ontológica, ahora la referiremos al indisoluble concepto de medida: el tiempo es “lo que pasa y puede ser medido” (San Agustín, 2015, pág. 168), sin embargo, el presente como un ahora atemporal no puede dividirse en partes porque justo en ese presente es que “hay un despliegue del espíritu

que transita de espera a expectativa, visión, atención y memoria. Así, el tiempo es distensión del espíritu” (San Agustín, trad. en 2015, pág. 170).

En el presente trabajo se reconoce a San Agustín como el pensador que no se puede obviar cuando se comienza a hablar del tiempo, pero también reconocemos que su planteamiento va a coincidir mucho con el de Husserl varios siglos después. Las aportaciones que hace nos son indispensables como parte del esbozo de esta investigación.

A continuación, abordaremos a Kant por la importancia que tiene la filosofía trascendental en la fenomenología, pero eso no quiere decir que no hubo otros filósofos que hayan aportado contribuciones valiosas.

c) Lo trascendental

Encontraremos en Newton y su propuesta en la física, que propone el tiempo y el espacio como absolutos, además de sus cuatro leyes fundamentales, lo que le dará a Kant un andamiaje conceptual valioso, quien ofrece una propuesta interesante y capital para la historia del concepto de tiempo, y quien da cuenta de él como una condición de posibilidad de las intuiciones sensibles, y la elaboración posterior de conocimiento.

La *Crítica de la Razón Pura* se propone como una investigación de los límites del conocimiento; dentro de ella se establece que el conocimiento va a ser una amalgama entre lo dado, que es externo a la subjetividad, y lo que el sujeto pone como parte de la misma.

Hay dos intuiciones puras *a priori*: espacio y tiempo son las estructuras sin las cuales no podríamos dar cuenta del conocimiento ni de nuestra propia existencia; cuando Kant propone la conciencia de sí mismo, la fija como un fenómeno que tiene que transcurrir en el tiempo:

Lo mismo ocurre con la intuición interna. No se trata solo de que en esta última las representaciones de los sentidos externos constituyan la verdadera materia con la que ocupamos nuestro psiquismo, sino que “el

tiempo en el que situamos dichas representaciones –tiempo que, a su vez, precede a la conciencia de las mismas en la experiencia y les sirve de base en cuanto condición formal de nuestro situarlas en el psiquismo- contiene ya relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que coexisten en lo sucesivo (*Crítica de la Razón Pura*, B67).

Para Kant, el tiempo es la base de todo cuanto hay, pero solo como intuición, y es la forma de sentido interno por el cual podemos acuñar el concepto de “yo” bajo la declaratoria de “mis representaciones”.

Toda representación tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, este se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo (*Crítica de la Razón Pura*, A33).

” El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones” (*Crítica de la Razón Pura*, A31). El tiempo es real, pero solo en cuanto es la forma en que se puede representar a los objetos cuyas relaciones son temporales, su validez se limita en cuanto los objetos se hallan en el tiempo y tienen relaciones temporales.

Kant nota que cada representación ocupa un instante, pero, así como se puede medir el mundo objetivo en sucesión de instantes, la actividad mental no se reduce al instante. Un instante abarca una representación única que debe verse como unidad.

En nuestro sentido interno las representaciones no pueden presentarse solitarias, deben estar articuladas de tal forma que sean coherentes, de forma parecida al sueño, por ejemplo. La articulación temporal necesita a las fases del tiempo que aparecen como temporalidad donde se ordena la diversidad por el sentido de la misma. Nos dice Kant: “Todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo” (*Crítica de la Razón Pura*, A100).

Las fases del tiempo o temporalidad no deben confundirse con las representaciones que acompaña; son las coordenadas de los instantes que se encuadran en este sistema de fases y que articula elementos previos e independientes; ahora bien, esta articulación sistemática garantiza la validez objetiva de las condiciones a través de las cuales podemos pensar el objeto de la experiencia, es lo que permite reproducir la multiplicidad empírica dada y también lo que la hace cognoscible. El objeto del cual tenemos experiencia y hacemos representaciones nunca se nos da por entero, lo captamos como partes de él en la sucesión o en la simultaneidad, conforme va pasando el tiempo en que lo captamos.

La temporalidad no es independiente entre las partes que la conforman, de tal forma que no se nos puede presentar una cosa y después otra sin que podamos relacionarlas, así como tampoco vivimos 'todo' el tiempo de una vez por todas; tampoco poseemos la totalidad de los objetos sin la posibilidad de que cambien, o mejor dicho, el tiempo no lo experimentamos de manera fija e inamovible.

La temporalidad implica una re-objetivación que organice y unifique las representaciones en una síntesis que hace posible subsumir lo dado en la experiencia sensible en las categorías del entendimiento, de tal forma que no importe la cantidad de representaciones o el contenido tan variado de cada una, donde se puedan aplicar los conceptos del entendimiento.

Aquí, entra un maravilloso concepto: la unidad de apercepción o unidad de conciencia, que es equivalente al *Yo pienso* que acompaña a todas nuestras representaciones: "No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones" (*Crítica de la Razón Pura*, A108).

Las representaciones y conceptos se predicen desde una conciencia, la misma conciencia que contiene el sistema temporal de fases, a las representaciones que hay en ella, así como a las categorías y conceptos puros del entendimiento: la unidad de apercepción es la conciencia que acompaña lo pensado y que garantiza la validez objetiva de nuestras experiencias.

La apercepción trascendental es garante de que lo que surge en mi conciencia es mío: es mi experiencia; es el concepto que yo tengo sobre cualquier cosa, pero también es el tiempo que yo vivo a través de la multiplicidad de lo sensible y de la categorización, es lo que sujeta al sujeto trascendental al mundo. Tal unidad de conciencia sería imposible si al conocer la diversidad, la mente no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento (Kant, 2006).

Ahora bien, aunque dicha unidad reúne a la multiplicidad que se organiza en las fases del tiempo donde ella misma es actualidad, siempre está presente. La experiencia de algo ocurre en el presente, así como el conocimiento adquirido es directo en el presente también. Su distensión es inevitable porque no puede ser actualidad perpetua, pero la forma de desenvolverse de la unidad de apercepción siempre es actual.

No es casualidad que para el conocimiento de objetos empíricos que comienza por la percepción y que está dentro de los límites de la razón, como propone Kant, el espacio y el tiempo sirvan como base sensible necesaria para que esto sea posible.

En la segunda sección de la Estética Trascendental, Kant enumera cinco sub argumentos que van a definir su concepto de tiempo para fundamentar su carácter como intuición pura *a priori*.

La primera, el tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia; el segundo, el tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones; el tercero, tiempos diferentes no son simultáneos sino sucesivos; el cuarto, el tiempo no es un concepto discursivo, o como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible; y el quinto, “la infinitud del tiempo solo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único de base” (Crítica de la Razón Pura, B46/B48).

No es un secreto que Husserl no es neo-kantiano como tal, pero avanza en una línea que se plantea desde la *Crítica de la razón pura*. Nos comenta Rosemary Rizo-Patrón de Lerner:

Poco a poco Husserl descubre que, "por razones sistemáticas" y por su creciente familiaridad con la obra de Kant, a cuya obra dedica crecientemente cursos desde 1896, "el diseño de su filosofía fenomenológica exigía que ella tomara el carácter de un idealismo trascendental", aunque nunca en el sentido de un mero "retorno a Kant". Husserl aprende a reconocer la tesis fundamental de la fenomenología –"el a priori universal de la correlación" entre la *intentio* e *intentum*, que es una reformulación de la "intencionalidad" de Brentano– en el pasaje que sirve de "Tránsito a la deducción trascendental de las categorías". Allí Kant expresamente plantea el principio según el cual las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, y así adquieren validez objetiva, fundamentándose en un juicio sintético a priori. El estudio de estos en opinión de Husserl lleva a Kant a profundizar en el problema del conocimiento más lejos que cualquiera de sus antecesores. En consecuencia, Husserl desarrolla su concepto de intencionalidad en dirección del concepto de constitución (Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites, pp. 2)

Podríamos decir que hay chispas para la fenomenología cuando Kant enuncia, por ejemplo, que la forma que tenemos de afirmar que hay una correspondencia entre sujeto y objeto es que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni con sus relaciones tal como se los presentan. Nosotros moldeamos el objeto bajo las formas que tenemos de intuir y pensar; lo elaboramos a partir de la forma en que aparece ante nosotros.

A pesar de dicha elaboración, el fenómeno no es apariencia sino aparición; los fenómenos se nos dan de manera sensible. En Kant, esta visión nos propone que los objetos no ocultan nada, en cada momento en que aparecen se muestran enteros en su totalidad.

Captamos el fenómeno en el entendimiento. Ejemplo de esto es si yo encuentro una planta: la planta se muestra por completo ante mí, no hay partes planta, no hay una parte oculta de la planta ni una esencia de la planta, ha aparecido la planta que me lleva a la imagen mental en que esa planta aparece ante mí. La fenomenología va a anclarse

en esto: lo que aparece en tanto que aparece, cancelando la posibilidad de que lo que aparece sea solo apariencia.

Entre Kant y Husserl hay un puente: las condiciones de posibilidad de la experiencia. Nos dice Funke:

(y por tanto metodológicamente decisiva, un genuino *kirie ion logos* *) en el contexto de una comprensión de Kant por Husserl, según la siguiente consideración: en la *Crítica de la Razón Pura* (A 93-95/B 197 ss.) Kant fijó un principio supremo para la experiencia, la cual se proponía explicar; este principio debía hacer a la experiencia científicamente comprensible. Para Kant, la forma de este principio era que las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Tienen por tanto una validez objetiva y se fundamentan en un juicio sintético a priori (Funke, *La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su "Filosofía primera" trascendental fenomenológica*, 1995, pág. 10).

Así pues, Husserl encuentra el punto de partida que le permite tomar un justo lugar en la historia del pensamiento y será a partir de las *Ideas I* que produce un idealismo trascendental fenomenológico que irá más allá de Kant. Husserl encuentra la forma, por medio del método de la reducción trascendental, de ver las cosas que aparecen tal como aparecen, el despliegue de sentido que se manifiesta en su aparición y que sucede en el tiempo.

Las diferencias y similitudes entre ambos son variadas, algunas son bastante explícitas, pero hay otras que son más sutiles. Por ejemplo, para Kant, el tiempo es la forma de la sensibilidad, y para Husserl, es el modo de ser de la experiencia pues todo acto es temporal.

Para Kant, el tiempo como intuición pura *a priori* es único, pero encierra la multiplicidad de los fenómenos y es la forma del sentido interno, aunque el yo, como puro pensar, no sea temporal sino sólo en cuanto constituye su identidad en él. Con esta diferencia podemos notar una dicotomía entre el sujeto y el objeto.

Para Husserl, y en el corpus de su obra, en un primer momento descriptivo, da cuenta de lo que hay simultáneamente; después viene la reducción eidética que nos remonta al momento de dación del fenómeno. En estos dos momentos la experiencia se cumple, el fenómeno se muestra y este breve proceso cae en un flujo de conciencia que está constituida trascendentalmente en términos temporales que podemos interpretar como una corriente vivencial. La conciencia y autoconciencia, a diferencia de la unidad de apercepción, no son conciencias del ahora, pues este proceso es retencional.

La temporalización de la conciencia y el poder concebir al objeto de la experiencia como aparición y despliegue de sentido del fenómeno, es un paso más allá que da Husserl respecto de Kant y que no quita mérito a la obra kantiana ni al filósofo, ni borra la influencia que Kant ha tenido y tiene en la filosofía hasta la fecha.

Nos muestra que Husserl y su fenomenología encuentran una tierra fértil en el camino de lo trascendental que le permitió desarrollarse. A continuación, vamos a entrar en más detalles acerca de la fenomenología husserliana a fin de poder profundizar en el tema rector de este trabajo.

Capítulo 2. De vuelta al mundo. La fenomenología de Husserl

A la ciencia le urgía despojar a todas las disciplinas de la subjetividad a fin de afianzar su validez universal o, al menos, su pretensión de ella. Se asentó la idea, y persiste hasta el día de hoy, de que este sacrificio de la subjetividad a favor del objetivismo debe asociarse al rigor científico, ignorando o minimizando la importancia del ingrediente personal dentro del desenvolvimiento y desarrollo de ésta.

La fenomenología nace a la luz de esta concepción, se introduce en este contexto dentro del mundo intelectual donde las directrices dadoras de sentido son lo objetivo, verdadero y verificable, pero el toque humano, la participación subjetiva concreta que fabrica ese nuevo conocimiento queda relegado y al margen de las ciencias, como si el no tenerlo garantizara de una vez por todas su fiabilidad.

La filosofía trascendental husserliana busca traer a los fenómenos de vuelta al horizonte de la subjetividad y de la existencia; busca encontrar el mundo que asume la subjetividad y la intersubjetividad para ganar ese terreno común de significados y conceptos, ofrece una mirada al mundo de lo individual y colectivo, a fin de ofrecer como objeto de estudio de la filosofía dichos objetos que son captados por el sujeto desde su presencia e intencionalidad, y los coloca en una perspectiva espacio-temporal.

En este capítulo abordaremos tres ejes claves para entender la propuesta husserliana, los conceptos de intencionalidad, temporalidad y pasividad, a partir de los cuales podremos entender y explicar mejor la fenomenología de Merleau-Ponty.

a) La idea de la fenomenología husserliana

Podemos atender y entender las pretensiones fenomenológicas como una ciencia de la conciencia pues “nada es más nosotros mismos que nuestra conciencia” (Zirión Quijano, 1994, pág. 10), y en el camino que su objeto de estudio específico será un acto de conciencia. El acto de conciencia son vivencias de algo que aparece, se representa, se desea, se siente, y en suma, que se percibe de alguna forma; es un aparecer en la conciencia de algo o aquello en lo que algo aparece (Zirión Quijano, *Una introducción a Husserl*, 1994).

La conciencia es la única dadora de sentido, y pensar en la posibilidad de que algo exista fuera de ella no es adecuado porque excedería los límites de la razón. Fuera de la conciencia no hay objetos, fenómenos, conceptos, etc., no se puede engendrar ningún tipo de conocimiento que salga de sus dominios.

Además, los objetos solo valen para un sujeto que los atiende, así que pretender que tienen una existencia fuera de manera independiente sólo porque existen en el mundo, arrebatando su sentido de la esfera ontológica, por eso, el que la conciencia sea dadora de sentido es difícil de negar. Para Husserl y su propuesta filosófica, necesitamos asumir la posibilidad de durar porque en esa duración:

La pregunta que interroga por el ser del mundo encierra de por sí toda la experiencia, esa continua percepción que es inherente a cualquier sujeto y asumimos, pues, el sentido no absoluto del mundo y le otorgamos su existencia” (Zirión Quijano, 1994, pág. 12).

La conciencia que estudia la fenomenología es condición de posibilidad de lo objetivo, eso objetivo que estudian las ciencias, el por qué lo constituye.

Husserl y la fenomenología, no pretendían encender una mecha que pudiera derrumbar los presupuestos ontológicos y metafísicos que se encontraban en todas las teorías científicas. No pretendía poner en pausa la actividad científica, hacerla inútil o minimizar sus esfuerzos por alcanzar la veracidad de sus observaciones y alcances, más bien pretendía darle a la conciencia un lugar en el mundo científico, por lo que la postura filosófica husserliana se llamará fenomenología trascendental. En el Artículo de la Enciclopedia Británica, Husserl menciona que:

La fenomenología designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios del siglo (siglo xx) y una ciencia apriorística que se desprende de él y que está destinada suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias. (Husserl, *Artículo de la Enciclopedia Británica*, 1990, pág. 59)

Para poder atisbar, comprender y aprehender esta conciencia, Husserl propone suspender nuestros juicios que siempre acompañan al mundo y a los objetos de forma

que podamos tener una actitud trascendental. Dicho ejercicio reflexivo se llamará reducción trascendental o *epojé*: “en lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *epojé* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado” (Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 1985, pág. 73), y será una pieza fundamental para el desenvolvimiento y la comprensión de los objetos que queremos estudiar (Zirión Quijano, 1994).

Lo anterior lo retoma desde Descartes cuando concibe a su cogito como la primera verdad conocida y el modelo de toda verdad que pretenda alcanzar la razón hasta Husserl, pero podemos entender como *cogito*, bajo la luz fenomenológica:

El mundo no es para mí en general nada más que el que en tales cogitaciones existe conscientemente y vale para mí. Exclusivamente por tales cogitaciones tiene el mundo todo su sentido y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida mundana. Yo no puedo ponerme a vivir, a experimentar, a pensar, a valorar y actuar, dentro de ningún otro mundo que no tenga en mí y por mí mismo sentido y validez. (1959, pág. 10)

No hay otra forma de experimentarnos fenomenológicamente (Paoli Bolio, 2012), hacemos conciencia de nuestro ser porque es la forma que tenemos de presentarnos a nosotros mismos; tampoco hay forma de eludir lo que somos, de eludir nuestro lugar en el mundo y, aunque nos retrotraigamos a la vida de la subjetividad, incluso siendo sólo nosotros mismos sin considerar o tratando de minimizar la multiplicidad de experiencias y aspectos que nos componen, no podemos despojarnos de los aspectos no objetivos, no hay forma de despojar nada, pues todo nos forma, y es justo eso lo que debemos proyectar y considerar en cualquier estudio sobre la conciencia.

b) Intencionalidad en Husserl

Aunque Husserl es el padre de la fenomenología, uno de sus conceptos clave no los concibe él, sino que lo adapta y los introduce como un componente esencial en su propuesta. El concepto de intencionalidad se atribuye a Franz Brentano, quien busca diferenciar los fenómenos psíquicos de los físicos; la intencionalidad queda resuelta como

rasgo de los fenómenos psíquicos. Nos dice Magdalena Bosch Rabell “Esta referencia a un «contenido» que es el «objeto» de cada estado psíquico es la intencionalidad propia de estos fenómenos” (La intencionalidad que recuperó Brentano, 2011, p. 641).

Cualquier objeto que se aparezca en nuestra conciencia lo entendemos de facto como unidad, aunque podemos asumir dicha unidad como el final de un proceso de síntesis de múltiples elementos que conforman un acto o fenómeno de conciencia gracias a la intencionalidad³: “La característica fundamental de los modos de conciencia en los cuales yo vivo, como yo, es la intencionalidad” (Husserl, 1959, pág. 15).

Nosotros nunca nos agotamos en la conciencia porque tenemos una historia que antecede a nuestro ser actual y que se ha conformado gracias a todo lo que se nos ha presentado como fenómeno; nuestra conciencia del mundo es aquello que percibimos y lo que validamos de dicha percepción, que va más allá de un conjunto de hechos, actos, emociones, sentimientos, sensaciones, etc.

La fenomenología que propone Husserl pretende ser *eidética* y *a priori* para vincular de nuevo al mundo nuestras vivencias trascendentales, así como cimentar los hechos que pretenden ser esenciales. Encontraremos que partimos de la percepción y la consecuente experiencia como base de los datos fenomenológicos sin que sean conocimiento en sentido estricto o científico, sino conocimiento pre-objetivo.

Ya sea que los datos de la conciencia sean inmanentes o trascendentes, ninguno de los dos tipos podemos separarlos de la intencionalidad, que es el eje rector de cualquier tipo de conciencia que, Husserl plantea como “la característica fundamental de los modos de conciencia en los cuales yo vivo como yo, es la denominada intencionalidad” (Husserl, 1979, pág. 17). Toda vivencia es de algo y la conciencia será quién determine si el tipo de contenido es intencional o no, siendo el primero, el único válido como parte de éste volver a los fenómenos.

La vivencia de la conciencia es el lugar donde se conoce a los objetos y donde se les engendra un sentido propio, donde obtendrán sus categorías, su estructura y su estatus ontológico: “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo autoriza para designar la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia” (Husserl, 1986, pág. 198).

³ La intencionalidad es tender o dirigirse a algo conscientemente.

No es redundante decir que la atadura al mundo y a la conciencia dependen de los actos intencionales que la constituyen, y que incluso, la conciencia inaugura la experiencia, y la percepción le otorga el mismo sentido porque nos muestra que el sentido se abre como posibilidad del ser, considerándolo inacabado:

La intencionalidad, entonces, adquiere relevancia, no sólo en tanto unifica todos los actos intencionales fungiendo como centro de la conciencia, sino también en tanto remite intencionalmente hacia los cumplimientos, hacia la evidencia de lo 'entendido' en el acto de cada caso. Todo esto, por supuesto, de manera unitaria, con capacidad de reorganizar, sobre la base de nuevas evidencias, el sistema de la experiencia que proporciona entonces, gracias a la unidad de la conciencia, un mundo unitario objetivo (Husserl, 1986, pág. 390).

Al principio del apartado mencionamos que la conciencia sólo engendra cosas que caen dentro de los límites de la razón, y decimos también que cualquier esfera de sentido imaginable forma parte de esto; no puede haber algo fuera de ella porque la conciencia ofrece también identidad.

Las diferentes formas de ser de la conciencia tienen dos sentidos, uno implícito o inmanente que es todo acto intencional es o *noesis*, y el segundo, si está orientado a un acto intencional, se le llama *noema*. Todas las investigaciones, sin excepción, llevarán la estructura: sujeto-objeto, o serán noético-noemáticas (Kretschel, 2014).

La conciencia trascendental pasa a ser conciencia intencional cuando el Yo se reduce al yo trascendental por medio de la *epojé* (Paoli Bolio, 2012). La intencionalidad coloca al sujeto en perspectiva y lo orienta hacia fines de los cuales no podemos prescindir, porque son fines de certeza y verdad, de forma que las vivencias serán intencionales por parte de la conciencia del sujeto que observa al objeto.

La conciencia intencional prefigura futuros en la imaginación; tiene sensaciones vividas en el presente y en la memoria referidas a un pasado ya inexistente, pero tiene la capacidad de configurar un futuro y traerlo al presente, lo que permite, por un lado, trascender las condiciones del hoy experimentable de forma empírica, y por otro, traer ese pasado al presente y revivirlo. "La conciencia puede ir del antes al ahora y proyectar un después" (Paoli Bolio, 2012, pág. 23).

Ahora bien, el vínculo entre la vivencia y la cosa es descriptivo; hay una diferencia de actos entre los inmanentes y trascendentes: lo trascendente no puede ser un ingrediente de la vivencia. Entonces, la fenomenología busca alimentar una ontología universal a partir del conocimiento eidético porque estudia aquello por lo que la conciencia y sus vivencias pueden ser conocidas *a priori*: “pasar de hecho a esencias” (Zirión Quijano, 1994, pág. 21).

Cada que la conciencia queda definida por la intencionalidad podemos percatarnos de que la fenomenología mueve al ámbito intelectual los problemas del yo con la conciencia, es precisamente ese acto intencional por el que la conciencia se trasciende a sí misma de diferentes formas y que, a final, se unifican por medio del mismo medio que trasciende. (González Molina, 2007, pág. 114).

Ese acto de trascendencia de la conciencia puede explicarse mejor cuando comprendemos que hay un proceso de síntesis; contemplar diversas formas en que la conciencia puede desplegar su sentido implícito o inmanente, encontrar una síntesis universal cuyo sentido se despliegue a partir de la conciencia interna del tiempo es una buena forma de empezar, ya que solo dentro de ella podemos referirnos al ser para sí mismo del yo:

Como estas maneras de aparecer de la conciencia interna del tiempo son, también ellas, vivencias intencionales, y en la reflexión tienen a su vez necesariamente que estar dadas como temporalidades, topamos con una paradójica propiedad fundamental de la vida de conciencia, que parece, pues, estar gravada de un regreso infinito. La aclaración y comprensión de este hecho depara extraordinarias dificultades. Pero como quiera que sea, el hecho es evidente, e incluso apodóticamente evidente, y representa un aspecto del maravilloso ser para sí mismo del ego, que aquí se nos presenta ante todo como el ser de su vida de conciencia bajo la forma de estar referido intencionalmente a sí mismo. (Husserl, 1985, pág. 105).

El *cogito* ya no es solo conciencia del mundo, sino también de sí mismo y será necesario referirnos a estas fronteras de sentido como horizontes de sentido “donde hay

un horizonte de recuerdo, y una actualidad que tiene, dicho sea de paso, pretensiones de futuro” (Husserl, 1985, pág. 105).

¿Cómo sería posible, sin la capacidad de autopercepción que contenga la esencia de la conciencia y porte la experiencia de vida o *Lebenswelt*?

Con el concepto de autopercepción tenemos que diferenciar a la conciencia empírica de la conciencia inmanente, aunque ella misma puede participar de ambas para delimitar la región de la conciencia pura inmanente sin prescindir de la empírica que es su ancla al mundo, a las cosas y a las unidades intencionales. (Husserl, 1986, pág. 58).

Solo podemos llegar a la conciencia pura por medio de la conciencia empírica; no podemos prescindir de ella y justo para eso la *epojé* pone en relieve la relación entre vivencia-cosa.

Cada uno de estos pasos nos acercan a la esencia de la conciencia pura; dicha vinculación se dará gracias al contenido descriptivo que distingue los modos de ser de ambas sin dejar de lado que las percepciones inmanentes garantizan la existencia de los objetos (Husserl, 1962, pág. 78).

Para el Husserl maduro, ya no solo habrá una esfera en la cual todo esto suceda sino tres, de tal forma que dos de ellas desplegarán un sentido absoluto que constituye el sentido de la unidad del mundo, siendo una de ellas la que empaté con la parte empírica que nos ofrece la mirada de un proceso real.

c) Temporalidad en Husserl

No es difícil inferir que el tiempo forma parte de la conciencia, misma que da sentido y cohesión al mundo y que se articula por nuestras vivencias concretas, pero es necesaria una explicación más amplia. En palabras del mismo Husserl:

(...) no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico llamado vivencia, y otro existencial real en el sentido estricto llamado objeto, o de un enlace

psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de esencias puras y de lo que en las esencias está encerrado con absoluta necesidad a priori. (1972, pág. 55)

Pero no se trata solo de vivencias, sino de vivencias temporales:

Tratamos de llegar a una aclaración del a priori del tiempo, mediante una investigación que penetra en la conciencia temporal, de esclarecer su constitución esencial, y de exhibir los contenidos aprehensivos y caracteres vivenciales, que, dado el caso, corresponden específicamente al tiempo y entre los cuales se hallan por esencia los caracteres apriorísticos del tiempo. (1986, pág. 56)

El tiempo permite la percepción como el origen de la fenomenología cuando se plantea su relación y su pertenencia al mundo: “las retenciones, protenciones e impresiones son fases del tiempo que no pertenecen al *cogitatio* ni son actos voluntarios sino modos de síntesis originarios en la percepción” (Alván, 2012, pág. 11).

La conciencia del tiempo como conciencia del *ahora*, del *ha sido* y del *será*, conforman la estructura de síntesis de la conciencia, es esa la condición de posibilidad de la percepción; la percepción siempre incluye duración y toda acción incluye duración.

Las fases de síntesis permiten el fluir de la conciencia, captan la duración interpretándose como cambio; debemos mencionar que ellas mismas no están en el tiempo pues son ellas quienes lo constituyen. La creencia que tenemos acerca de las fases del tiempo como distintas a él es un error que no se puede seguir perpetuando.

El tiempo es una síntesis que implica sucesión, lo temporal es la forma en que se establece la relación entre las partes de dicha síntesis, entonces, en esa relación temporal es que encontramos el fluir y devenir del que todos tenemos noción y parte. Dice Husserl: “[la síntesis del tiempo] no es más que la conciencia que establece una forma general. La mera forma es una abstracción, y del mismo modo el análisis intencional de la conciencia del tiempo y su operación es de antemano un análisis abstracto” (Husserl, 1985, pág. 128)

“No tenemos necesidad de buscar el comienzo primordial. Evidentemente está presupuesta la síntesis que se opera continuamente en la conciencia originaria del

tiempo” (Husserl, 1985, pág. 125). El comienzo del mundo y de las cosas inicia con la conciencia del tiempo, es decir, con esta síntesis bajo su forma trinitaria, nos permite el cambio, el flujo y la sucesión donde construimos la duración. Debemos ver a la sucesión como parte de la síntesis y como parte del proceso constitutivo de la sucesión temporal en general.

Esta trinidad podría expresarse de la siguiente forma:

La retención fija hace que algo permanezca mientras que la protención es una forma de deseo: algo de lo que se carece y que se busca, tender hacia algo como un fin, o explicado de otra forma: la retención es la conciencia presente del ahora-ya-sido; la impresión es la conciencia presente de un ahora-que-será; y la protención es la conciencia de un ahora-que-será. (Alván, 2012, pág. 15).

Tenemos la autoconciencia del flujo absoluto, que es la conciencia que se vuelca sobre sí misma para descubrir la naturaleza de sus propias estructuras y actividades íntimas. Este auto mirarse es un proceso puramente reflexivo y voluntario, donde encontramos a una conciencia que es precogitativa pues, aunque no se piensa, se conoce a sí misma (Husserl, 1962).

De las dos conciencias que constituyen el sentido absoluto, la conciencia interna del tiempo solo lo es presencia de flujo, pero es un flujo constitutivo que siempre está presente o en actualidad a sí mismo y por eso es auto constituyente. No podemos eludir o distorsionar el hecho de que la conciencia es el fundamento absoluto de la subjetividad que se hace a sí misma entidad, es decir, ella misma se coloca como su propio fundamento: el eje de la eternidad; el absoluto es un eje imprescindible para la existencia.

A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es-fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres. (Husserl, 1986, pág. 95)

Dentro de las estructuras de la síntesis o flujo de la temporalidad, “notamos en la retención la primera realidad y conocimiento, en la impresión y protención, sólo inteligencia” (Alván, 2012, pág. 17). La retención, la estructura que se encarga de retener las experiencias pasadas con coherencia temporal conserva el flujo en su fluir, lo que está en la base de la autoconciencia originaria no es identidad simple y absoluta sino el reconocimiento de la propia diferencia, así pues, la retención será un ingrediente diferenciador.

Para Husserl, debe haber una proto-conciencia que refiera a la conciencia originaria y que sea condición de posibilidad de todo movimiento reflexivo, que también sea constituyente de sí misma como flujo, y que constituya a su vez el tiempo. Dicho flujo es el último estrato de esta conciencia originaria que erige el tiempo sin ser ella misma temporal (Husserl, 1962).

La diferencia entre la conciencia interna del tiempo y la proto-conciencia es que, en la primera, hablamos de síntesis y estructuras que permiten la temporalidad, mientras que la proto-conciencia constituye el flujo de dicha síntesis.

El Yo, al que Husserl dedica su vida, es algo complejo lleno de capas que hay que quitar poco a poco sin perder de vista que, concebidas como fundamento rector de la conciencia, son una unidad así como cualquier objeto, porque está dotada de duración que constituye a la conciencia.

La conciencia interna del tiempo es el proceso de constitución, que primero ofrece un sistema de puntos temporales en los que se van a encuadrar los diferentes datos de la sensación, sin dejar de lado, que el tiempo es principio de individuación para los contenidos dados en él, pues cuando algo aparece, lo hace bajo dichas condiciones y coordenadas (Conde Soto, 2010).

Dice Husserl: En el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan dos intencionalidades inseparablemente unitarias, que se requieren una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye un tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación quasi-temporal de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto — «ahora» fluyente, la fase de actualidad y la serie de fases pre-actuales y post-actuales— las que todavía no son actuales. Esta temporalidad pre fenoménica, pre

inmanente, se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente y lo hace en la propia conciencia. (1962, págs. 102 - 103).

No es para sorprendernos que algo tan complejo en su explicación como el flujo temporal necesite echar mano de varios conceptos, sumado a la modificación de los mismos que va proponiendo Husserl a lo largo de los años, de esta forma, la intencionalidad adquiere dos matices que le permiten explicarse dentro de las conciencias absolutas propuestas: la intencionalidad longitudinal y transversal.

Las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoméricamente fases del mismo flujo no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son. Lo que es traído a aparecer en la actualidad momentánea del flujo de conciencia son, en la serie de momentos retencionales del flujo, fases pasadas del flujo de conciencia. (Husserl, 1962, pág. 103).

La intencionalidad longitudinal remite a una retención a las anteriores fases retencionales del flujo; la intencionalidad transversal, permite la sucesión de objetos temporales, y es justo ésta la que reconocemos como flujo. Dentro de la conciencia absoluta las vivencias son intemporales:

La impresión, la retención y la protención captan el darse, el haberse dado y el estar-a-punto-de-darse de un contenido, pero no se trata de ningún acto sino de partes de un acto. Lo importante es que, aunque a nivel temporal se trata de un flujo continuo de cambio no hay ningún cambio porque no hay objeto que cambie. (Conde Soto, 2010, pág. 108).

La conciencia interna se vive a sí misma, tiene conciencia de sí misma como movimiento de flujo entre las fases que componen su estructura: el propio movimiento de flujo en cada nueva fase recoge la anterior y se capta a sí misma como sucediendo dentro de una misma continuidad. “La conciencia interna del tiempo tanto en sus retenciones como sus protenciones se unen a las protoimpresiones mediante un proceso de asociación originaria pasiva previa a toda intervención del yo” (Conde Soto, 2010, pág. 109).

La fenomenología se ocupa de las vivencias ofrecidas a la conciencia bajo cierto flujo estructural a partir del cual se desplegará un sentido para el mundo y para la unidad que constituye el mismo sujeto, pero debajo de todo esto que aparece de forma consciente, hay un flujo de pasividad inherente al Yo y a la conciencia que tenemos que atender para entender, después, el problema de la libertad.

Hemos dejado claro que lo que dura en el tiempo no es el fenómeno de la duración, más bien, la conciencia del tiempo es el origen de la unidad de identidad u objetividad, siendo su forma general, condición de posibilidad de todo lo que dura, pero no nos dice nada sobre la constitución del contenido que dura: el tiempo inmanente está llenándose continuamente con vivencias (Husserl, 1985).

Entendamos que la conciencia se determina a sí misma por sus propias experiencias por lo que el Yo está vacío de componentes que sean esenciales. Es en sí y para sí; el Yo resulta ser un depósito de actos, por lo que el tiempo inmanente no es lo mismo que los actos *yoicos*, que se conserva no como contenidos, sino como hábitos de ese mismo yo (Conde Soto, 2010).

Ahora bien, falta precisar un concepto que es capital para el presente proyecto, el de la pasividad que propone Husserl y que retomará Merleau-Ponty.

d) Pasividad y libertad

Con Husserl, aceptamos dos versiones de una misma conciencia que nos sitúa en la posición de admitir que la subjetividad se caracteriza por la vacuidad y pureza, transitando hacia un sujeto que deviene en el tiempo a partir de momentos generados entre las experiencias temporales, pero este contenido nos permite abrir una capa más en las explicaciones para comprender el tiempo, y ahora, podemos interrogarnos por las operaciones de las estructuras temporales que se enlazan de múltiples formas según su contenido.

La pasividad posibilita el contenido sedimentado de los actos del Yo que podemos entender como un despertar del pasado, y podemos transitar en ellos hasta la constitución material sensible en el presente como antecedentes que condicionan los actos del Yo (Miguel Osswald, 2014).

El acontecer del pasado que aparece en el presente, es la génesis de la pasividad que nos muestra su enlace con la intencionalidad y nos permite estudiarlo desde el enfoque fenomenológico como un acto de conciencia claro y distinto, inmediatamente presente a ella de manera explícita. La pasividad disuelve la separación entre sensibilidad y el entendimiento, redefine a la misma intencionalidad y nos ofrece una intencionalidad pasiva que reconoce sus antecedentes en la síntesis del tiempo y en la conciencia de horizonte.

El estudio detallado sobre la síntesis temporal nos ofrece un entendimiento de la intencionalidad de manera no objetivante, sin perder su carácter constitutivo en la duración de los actos de conciencia, que resultan en la condición de posibilidad de las operaciones del yo activo.

El horizonte de la pasividad nos permite pensar en la vida intencional que acompaña y sostiene la experiencia de objetos, pero que no encuentra su origen en el yo atento. La síntesis del tiempo aporta a la unidad fundamental sobre la que operan las síntesis asociativas que dan lugar a la formación de unidades sensibles, no sólo no suponen la intervención del yo, sino que constituyen la condición de posibilidad de sus actos. (Miguel Osswald, 2014, pág. 35).

Y, como es costumbre para el pensamiento fenomenológico husserliano, encontraremos también dos tipos de pasividad. La primaria, que configura y da oportunidad a la pasividad secundaria, que alberga la síntesis temporal y las síntesis asociativas que actúan en el presente actual o viviente y que constituyen los datos sensibles y los sentimientos vinculados a ellos, considerando siempre la proto-vivencia y los nexos asociativos que despiertan el pasado y lo ponen a disposición del presente, así como los nexos que pre-delinean la experiencia futura que el sujeto tenga a disposición del contenido de su experiencia (Miguel Osswald, 2014).

Y la pasividad secundaria, que remite a la densificación del yo, como la sedimentación de su propia experiencia. La formación de los hábitos presupone un acto del Yo, pero el proceso de su formación escapa a la esfera *yoica*. Si bien podemos elegir entre los hábitos a adquirir, no tenemos la capacidad de elección sobre su formación; el hábito opera sobre las acciones que decidimos emprender, sino de todas nuestras

acciones, de manera en que el yo es la fuente de su propia génesis trascendental (Miguel Osswald, 2014).

La pasividad admite, a su vez, una distinción entre las operaciones que aportan la condición de posibilidad a los actos del yo y aquellas que tienen en los actos del yo su condición de posibilidad. Las primeras configuran un campo de "pasividad primaria" o "sensibilidad primaria", mientras que las segundas dan lugar a una "pasividad secundaria" o "sensibilidad secundaria". (Husserl, 1995, págs. 334 - 335).

Tenemos que explicitar la relación entre pasividad y actividad, en cómo hay una diferencia capital donde perduran las vivencias y la manera en que son conservadas por la conciencia.

Con esta doctrina [en referencia a los desarrollos sobre la pasividad] queda señalado, que la separación de actividad y pasividad no es rígida, que no pueden ser tratados, consecuentemente, como términos definidos de una vez por todas de manera fija, sino como un medio de la descripción y de la contrastación, cuyo sentido debe ser establecido de manera originaria y nueva en cada caso unitario y tomando en consideración a la situación concreta del análisis –esta indicación es válida para todas las descripciones de fenómenos intencionales (Husserl, 1980, pág. 119)

El sujeto se va haciendo a lo largo de su vida y de su tiempo, con su historia escribiéndose a cada momento; es en esta sedimentación pasiva del Yo donde surge la característica del ego trascendental que “se va haciendo responsable de sus actos, y que, una vez que hay un despliegue de sentido en su temporalidad debe encontrar una coherencia consigo mismo y con el resto del mundo” (González Molina, 2007, pág. 111).

Husserl concibe al Yo de los actos de manera libre que no descansa sobre un vacío gracias a la pasividad del yo, hay hábitos que adquieren valor porque pre-delinean la experiencia presente en su actualidad, y con ella, lo liberan de realizar actos instituyentes de sentido durante cada momento de su existencia, pero también lo

conducen a la repetición de comportamientos y sentidos no del todo adecuados a la situación de actualidad que vive (Miguel Osswald, 2014).

El Yo puede estar confiado en que cada decisión que carga no lo hunde en el pasado del tiempo inmanente, sino que conforma su vida de manera esencial. Para la fenomenología de Husserl, esta pasividad que permite esa perpetuación de sentido, no es temporalmente anterior a la actividad de la conciencia, refiere más bien que la pasividad no toma acción pero sí pertenece al acto, por lo que podemos hablar de *pasividad en la actividad* (Husserl, 1980)

El sujeto es campo abierto de experiencia al mundo y su desarrollo de sentido implica el desarrollo de sí mismo en varios niveles por lo que ayuda a la individuación del sujeto como sujeto moral. Los objetos de valor son pre-dados en fondos pasivos, que después serán captados en la conciencia intuitiva de valor. No podemos abstraer al sujeto o al yo, como mostramos a continuación:

Sedimento de experiencia que se entrelaza con disposiciones de ánimo de fondo [Gesinnungen] y se manifiesta como convicciones permanentes [bleibende Überzeugungen] (Husserl, 1951/2014, p. 310-318) configurando así al yo de los actos como un yo personal (Quepons, 2018, pág. 91).

Así, se reconoce en el Yo que hay motivaciones inmanentes irracionales y racionales por síntesis asociativas, todas nacientes en la dimensión pasiva de la conciencia, donde las motivaciones racionales por síntesis no pueden desprenderse del eco irracional en que se gestaron.

Todas las vivencias que experimenta el sujeto lo determinan a manera de convicciones de diferente grado y se van estableciendo como hábitos personales, al final, este trasfondo tiene como correlato la comprensión del mundo circundante como un horizonte que delinea lo conocido y también las cosas a las que se dotará de valor.

Pero a pesar del papel tan importante de la pasividad, la voluntad libre siempre irá por encima del valor; la conciencia no sería más de lo que ella es o de lo que se hace conciencia, y el Yo no sería otra cosa que la unidad sintética de sus vivencias, por lo que solo una reflexión posterior podrá recuperar ese Yo perdido en la corriente de imágenes.

Nos dice Husserl que la libertad comienza desde que *podemos* en la dimensión física, pero siempre desde la intención y la conciencia del poder. De esta forma, podemos finalizar este apartado dejando expuesto que el volver al mundo, para poder elaborar toda una rama de la filosofía, recomienza en y desde el mundo vivido:

Tengo capacidad de algo sobre mi cuerpo, en el mundo físico tengo capacidad sólo en virtud de que tengo capacidad sobre mi cuerpo. Si me represento el movimiento de mi mano en la forma 'yo muevo mi mano', entonces me represento un 'yo hago' y no un movimiento meramente mecánico. Pero esa representación no es todavía un 'yo puedo'. Manifiestamente, en el 'yo puedo' yace no meramente una representación, sino, más allá de ello, una tesis, la cual no solamente me concierne a mí mismo, sino al 'hacer' (Husserl, 1997, pág. 309).

Para llegar a esto, Husserl tuvo que aventurarse en un ejercicio filosófico que le permitiera renovar la visión y comprensión del mundo del cual partió:

Encontramos, pues, como LO PRIMIGENIA Y ESPECÍFICAMENTE SUBJETIVO AL YO EN SENTIDO PROPIO, el yo de la 'libertad', el que presta atención, considera, compara, distingue, juzga, valora, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere (Husserl, 1997, pág. 260).

El Yo está inserto en el mundo como parte de él, relacionándose con él de manera voluntaria.

El estudio de la conciencia con esta nueva perspectiva ha sido nutritivo para la filosofía y ha perdurado, además de ser un estudio orgánico que pretendía, no solo desarrollar un pensamiento filosófico que tendiera más a los métodos científicos, sino que trata de conciliar, reconectar y reivindicar a la subjetividad con el mundo. Ya no disocia al sujeto proponiendo una dualidad; Husserl categoriza las dimensiones objetivas a fin de comprender mejor sus implicaciones y la forma en que se penetran en el mundo vivido antes que estudiado.

Concluimos este capítulo después de haber estudiado la fenomenología en Husserl, hemos rescatado y expuesto los conceptos más importantes que nos ayudarán a entender las bases filosóficas de Merleau-Ponty, quien lo retoma.

En el siguiente capítulo vamos a analizar, a grandes rasgos, la propuesta fenomenológica merleau-pontiana, veremos qué es lo similar y lo distinto a Husserl, y conoceremos la voz del autor que es el centro de este trabajo, a fin de poder contestar ¿Cómo es posible la temporalidad de la conciencia y cómo se integra a la existencia en la fenomenología de Merleau-Ponty?, que es una de las preguntas rectoras de esta investigación.

Capítulo 3. La primacía de la percepción: La fenomenología de Merleau-Ponty

El desarrollo del pensamiento filosófico de Merleau-Ponty está marcado por la Segunda Guerra Mundial, especialmente por la ocupación alemana en Francia, el desarrollo de la ciencia y tecnología a pasos agigantados por parte de las potencias rivales de oriente y occidente, la polarización política y económica; de un lado, el análisis del marxismo en la URSS, y por otro el crecimiento y ordenamiento mundial capitalista encabezado por Estados Unidos.

Entre 1942, año en que se publica *La Estructura del comportamiento*, y *Lo visible y lo invisible*, obra en la que trabajaba cuando falleció de manera repentina el 4 de mayo de 1961, hay una gran madurez dentro de su línea de pensamiento que nace en el ámbito fenomenológico, pasa por la crítica marxista y que culmina en un desarrollo ontológico de lo expuesto en su etapa fenomenológica.

En *La estructura del comportamiento*, se nota un interés e influencia por la psicología, por lo que no serán pocas las referencias que encontraremos hacia lo propuesto por la corriente *Gestalt*, así como la influencia de varios filósofos como Eugene Fink, Martín Heidegger, Jean Paul Sartre y por supuesto, Edmund Husserl, entre otros.

De este último tomará gran parte de los conceptos para el desarrollo de *La fenomenología de la percepción* y para la elaboración de su posterior pensamiento, aunque él mismo estará creando de forma activa sus propios conceptos.

Podemos definir la filosofía de Merleau-Ponty como una filosofía de la ambigüedad entre el *sujeto y el objeto*, donde no se inserta por completo en lo puramente empírico ni en lo puramente idealista, y que pugna, incluso en sus críticas políticas, por la ambigüedad, por poner de manifiesto el *ir y venir*, o como lo llamará él, reversibilidad, y que podemos definir como un pensamiento dialéctico que pone de relieve las contradicciones aparentes del mundo en el que nos desenvolvemos.

La clave del mundo es el mismo mundo, y será a partir de esta concepción que toma de Husserl dos pilares y añade un tercero; el fenómeno como objeto de la experiencia, la intencionalidad y el cuerpo (Morales Cañavate, 2015, pág. 33), pero será este último sobre el que partirá toda su concepción fenomenológica.

Con Merleau-Ponty tenemos que mirar al mundo desde nuestra propia situación dentro de él, y desarrollar el pensamiento discursivo fenomenológico desde nuestra experiencia vivida. Vivirnos y vivir al mundo serán parte de la misma cuerda que traza Merleau-Ponty para llegar a la conciencia encarnada que se encarga de pensar, y más que pensar, de vivir el mundo.

Además, comparte con Husserl la preocupación de las ciencias y su feroz embate contra la subjetividad, en el que desarrollará la tarea de recolocar a la experiencia perceptiva y subjetiva en la base, de tal forma que su estructura descansa sobre una base material, abrir el acceso original, “darle un suelo, de vincularla de manera explícita con las fuentes experienciales de las que extrae implícitamente sus conclusiones” (Checchi González, 2004, pág. 89). La percepción ofrece desde siempre a cualquier ser humano, y a las ciencias, un horizonte más allá de lo causal:

Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos primero que despertar esta experiencia del mundo del que la ciencia es expresión segunda. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 8).

En este capítulo, abordaremos los siguientes temas: cómo concibe Merleau-Ponty el aparecer de las cosas que captamos en la aparición del objeto dentro de la experiencia; el desenvolvimiento de la corporalidad más allá del cuerpo; los conceptos de intencionalidad, trascendencia y ek-stasis; el lenguaje y la importancia que tiene para el sujeto y la forma en que él define la temporalidad.

a) El aparecer en la percepción

Antes de comenzar, debemos aclarar la noción de sujeto con la que estaremos trabajando y que se adapta a la propuesta merleaupontiana. Un sujeto no es pura intelección pero tampoco una conciencia a la que se le añade un cuerpo. Merleau-Ponty, en su última obra, acuña el término quiasmo para describir la estructura que se conforma entre conciencia y cuerpo, pero la disertación del presente trabajo no tiene el alcance

suficiente para hacer una revisión de la evolución de los términos que usa Merleau-Ponty a lo largo del *corpus* de su obra.

Así, nos limitamos a intercambiar las nociones de corporalidad y conciencia encarnada como sinónimos de sujeto y subjetividad, pues sus obras fenomenológicas, metafísicas y ontológicas tempranas así lo muestran y lo avalan.

Una vez acotado lo anterior, comenzamos diciendo que, antes de hablar de cualquier tipo de conciencia, sentido, libertad, dimensiones de ser, estructuras propiamente dichas o de cualquier otro aspecto, tenemos que hablar de percepción y de la forma en la que ésta nos coloca en el mundo. Para Merleau-Ponty somos más que un hacerse constante, somos una apertura de ida y vuelta al mundo, de nosotros hacia él.

La percepción se trata de abordarla, no como un acontecimiento entre otros o como un momento en el camino hacia el saber absoluto, sino como “el acontecimiento fundamental en el que la complicidad con el mundo se hace patente” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 83). Esta atención al mundo y a las cosas por medio de la percepción es un rehacer los fenómenos, entendiéndolos como “la cuna de las cosas, la manifestación de las cosas” (Perrochoud González, 2017, pág. 64).

La forma en la que el mundo aparece ante mí, e incluso, el cómo me encuentro situado en el mundo se genera / parte de / inicia con la percepción, que es la aparición misma del mundo, y no existe ninguna conciencia constitutiva universal. La conciencia es encarnada y “siempre presente en un mundo que se deja conocer a través de su facticidad” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 74).

Si tenemos los pies anclados en la realidad perceptiva y en la aparición de fenómenos, ¿en qué sentido y por qué es importante para nosotros hablar de trascendencia hacia algo que la subjetividad no es? En *Lo visible y lo invisible* dice que: “tengo en la percepción la cosa misma y no una representación, añadiré tan sólo que la cosa está al otro extremo de mi mirada y en general de mi exploración.” (Merleau-Ponty, 1964, pág. 23). Pero en la percepción tengo solo lo que percibo, quizás poseo la espesura de la cosa o su significado en ese horizonte perceptivo, tengo su vivencia como actual, pero sigue estando al otro extremo de mi mirada. Nos dice Alloa en *La resistencia de lo sensible*:

Por ende, lo que interesa a Merleau-Ponty en la noción de trascendencia no es tanto –como Husserl en la fase del idealismo trascendental- la ocasión de un nuevo pensamiento de la fundación sino el acento puesto en el acto de trascender [...]. Con todo, no se trata de una superación hacia un fuera-del-mundo, sino de un desplazamiento permanente hacia lo que aún no está poseído en el interior del mundo. (Alloa, 2009, pág. 51).

El movimiento de trascendencia será uno de los conceptos claves para entender la temporalidad y la libertad, partiendo desde que ese movimiento es clave para la percepción. El acto de percibir hace que la subjetividad se trascienda hacia el objeto que percibe, y por ende, hace que la subjetividad tienda siempre a lo que ella misma no es y nunca será; justo este acto de trascender del que nos habla Alloa, Merleau-Ponty lo llamará *ek-stasis* del sujeto, orientado o polarizado hacia lo que no es (Merleau-Ponty, 1975).

El concepto de *ek-stasis*⁴ es una noción que en Merleau-Ponty toma de Heidegger y podríamos definirlo de la siguiente forma:

Inspirándose en el uso que hace Heidegger de este término, Merleau-Ponty adopta el sentido etimológico de “éxtasis” para referirse a la intencionalidad como “fuera de sí”, ya que la intencionalidad siempre está dirigida hacia sus objetos en el mundo. Esta noción es particularmente importante en la discusión de Merleau-Ponty sobre la temporalidad, que se realiza entre la unidad absoluta de la conciencia y la desintegración absoluta del ek-tase (Landes, 2013, pág. 68).

Sin embargo, no es gracias al pensamiento que nos es posible concebir al sujeto como *ek-stasis* o como trascendencia, sino gracias al cuerpo. Merleau-Ponty no concibe, bajo ninguna circunstancia, que el cuerpo sea solo un objeto de una conciencia que piensa. La forma en que esto es posible es poniendo un campo de nuestro ser en el mundo y la intersubjetividad, que será conquistado, como hemos dicho antes, por la elección de una conciencia encarnada, por lo que el cuerpo será parte primordial de su filosofía.

⁴ Se retomará en el apartado c) de este capítulo.

En *La Fenomenología de la percepción*, apenas se verán los primeros atisbos de este cuerpo peculiar que nos propone, y será en *Lo visible y lo invisible* donde su pensamiento alcanzará una madurez ontológica elegante y nutritiva. Pero primero, debemos considerar el papel tan importante que el concepto de conciencia encarnada nos propone.

La percepción, gracias a mi corporalidad, me revela el ser al que estaré ligado toda la vida. Es a través del cuerpo que estoy para el mundo y el mundo está para mí; es por mi cuerpo que estoy en una situación a lo largo de mi vida, posibilita mi presencia efectiva en el mundo y hace viable un contexto y un campo de presencia.

De forma que la relación entre las cosas y mi cuerpo es realmente singular: de mi cuerpo depende que a veces me quede en lo aparente, y de él depende también que otras veces vaya a las cosas mismas: él es quien suscita el murmullo de las apariencias y quien las acalla y me lanza de pleno al mundo. (Merleau-Ponty, 1964, pág. 24).

Pero mi cuerpo no es solo un objeto entre objetos ni es pura carne, tampoco es algo que deba ser comprendido como ajeno o corruptible. Desde que nacemos estamos lanzados a un mundo donde nuestra subjetividad no puede completarse nunca porque no es absoluta, y donde la encuentro es en el tiempo y en el mundo, se ve penetrada por esas dimensiones que no soy yo.

El estar siempre en este flujo temporal y en el mismo mundo nos hace imposible hablar de pureza y absolutos de cualquier tipo, y en su lugar, propone a la percepción y al cuerpo como la base sobre la que hemos de partir. La primera síntesis de la que hablaremos es la que se da entre la subjetividad y el mundo a partir de nuestra presencia en el mismo por medio del cuerpo, tema del siguiente apartado.

b) La corporalidad no es solo mi cuerpo

El primer objeto cultural, aquel por el que todos existen, es el cuerpo como portador de un comportamiento (Merleau-Ponty, 1975), y es que, más allá de la visión mecanicista del mismo, el cuerpo es el que nos empeña en el mundo y nos muestra nuestra inherencia

en las cosas, y permite realizarnos una pregunta fundamental para este trabajo: “si mi conciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los demás cuerpos no tendrían conciencia?” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 362).

Tener un cuerpo, nos dice Alloa, no implica pertenencia, porque aunque es el vehículo de mi actuar, jamás puedo disponer por completo de él; “tener un cuerpo no es actuar en él sino por su intermedio” (Alloa, 2009, pág. 39). Vale para mí y para cualquier otro porque, al final, el cuerpo fenomenal abre mi interacción con el mundo cultural que induce al mundo natural al que yo y cualquier otro tenemos acceso. También abre la relación con los otros, a los que ve y lo ven como objeto y, después, lo reconocen como conciencia.

El cuerpo es un ser en situación, pero también es la posibilidad de cualquier situación. Dice Merleau-Ponty que “no solamente me es esencial tener un cuerpo, sino que me es esencial tener este cuerpo” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 439). Hay una multiplicidad de estructuras que yo conozco de facto y que despliegan un sentido, entonces, no es necesario ser físico o biólogo para poder reconocer el sentido y las significaciones que encierra el mundo porque, antes de toda reflexión y de toda *epoché*, yo lo vivo por medio de mi cuerpo que tiende hacia las cosas de manera natural.

Sin embargo, cuando nos damos cuenta de las cosas que no somos y a las que tendemos es que entramos en la experiencia de los otros que no son yo; cuando cosificamos y nos cosifican en el terreno cultural, cuando nos damos cuenta que percibimos la no totalidad de los objetos y solo lo que mi campo sensorial desplegado por mi cuerpo me permite, es entonces que podemos recurrir a la reducción trascendental o *epoché*, despojarnos del prejuicio del mundo y mirarlo con nuevos ojos.

Mi cuerpo es un cuerpo fenomenal; es la estructura por la cual aparezco en el mundo; la que nos permite *estar* en situación todo el tiempo; la que posibilita el pensar, objetivar, conocer, experimentar; en el que transcurre toda la experiencia y que concentra el ser entero, pero también es una cosa vista por los otros, un objeto de estudio científico, un devenir constante al igual que todo lo demás que está empeñado al mundo.

Mi cuerpo, ese intermedio que se mencionó con anterioridad, carga la estructura del mundo, por lo que la conciencia nunca es transparente a sí misma como lo sería, por ejemplo, si fuera pura intelección como la proponía Husserl o el idealismo en general. Nos dice Merleau-Ponty, a propósito de la articulación y propuesta de estructuras: “No es

con el objeto físico con que puede compararse el cuerpo, sino más bien, con la obra de arte. En un cuadro o en un fragmento de música, la idea no puede comunicarse más que por el despliegue de los colores y los sonidos”. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 167).

El cuerpo es nuestro ser desplegado en el mundo objetivo:

En cualquier caso, el cuerpo no es la exterioridad sin interior, constituida por partes extra partes, como pretende la tradición cartesiana, sino el anclaje del viviente en un medio. (Álvarez González, 2011, pág. 158)

El cuerpo sólo puede entenderse arrastrando con él la intencionalidad operante⁵, la existencia que es conciencia, y haciendo la síntesis entre sujeto y mundo; el movimiento de *ek-stasis*.

Con el cuerpo como nuestra conciencia anclada en el mundo, posibilitando nuestra existencia en él, podemos decir que dicha conciencia no llega a ser nunca transparente ya que es una conciencia del presente. Además, gracias a la intencionalidad operante que siempre nos tiene tensos, vueltos hacia el mundo que habitamos y a la experiencia vivida por medio de nuestro cuerpo, es que encontramos un *logos* del mundo estético que pone en manifiesto el sentido y sinsentido del mundo.

A continuación, revisaremos tres conceptos que nos ayudarán a entender mejor esta propuesta de la corporalidad porque se nutren mutuamente.

c) Intencionalidad, trascendencia y *ek-stasis*

La intencionalidad operante es la condición de posibilidad para las intenciones de cualquier acto y siempre se encuentra en oposición a cualquier juicio del mundo, por lo que esta intencionalidad es pre-objetiva. La relación sujeto-objeto adquiere una relación y significación más profunda y, más allá de la relación original, el despliegue de sentido

⁵ La intencionalidad en Merleau-Ponty, según Arias García: enseña que antes de ejercer sus posiciones determinantes, la unidad de sujeto y mundo ya está en obra, como unión oscura y latente de experiencia, pero conformadora de sentido tanto pasiva como activamente, o más bien en virtud de una mezcla entre actividad y pasividad (1995, pág. 15).

que viene con los acontecimientos de dicha relación se verá en la necesidad de concebir al sujeto temporal como ese *ek-stasis* antes mencionado.

“En el hueco del sujeto descubrimos la presencia del mundo, de modo que el sujeto no se comprende como actividad sintética sino como *ek-stasis*” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 434); repetimos una vez más ese *ek-stasis*, que también es acto de trascender de un ser que siempre está orientado a lo que él mismo no es, se refiere a una trascendencia activa entre el sujeto y el mundo, un acto de reversibilidad o, planteado por Merleau-Ponty en su pensamiento maduro, una estructura de reversibilidad mejor conocida como *quiasmo*⁶.

Una vez que hemos explicado que nos es posible situar a la percepción y el cuerpo como la base de su fenomenología y ontología, sólo podemos acotar que, aunque se anticipe y no nos sorprenda, nuestra existencia es una existencia ambigua.

Lo que quiere decir Merleau-Ponty es, por una parte, que el sujeto sería trascendental en el sentido de que se encuentra consigo en toda experiencia, sin ser construido por ésta ni ser tampoco anterior a ella; y esto significa para él que toda experiencia humana comporta un polo de subjetividad. Pero también que, siendo como soy sujeto en situación, sólo puedo realizar mi ipseidad siendo efectivamente cuerpo y, por lo tanto —y a través de él— siendo mundo. La paradoja de la subjetividad significa que el yo que experimenta el mundo y está, por lo tanto, frente a él, forma parte al mismo tiempo de ese mundo frente al cual se sitúa: estoy frente a aquello que al mismo tiempo soy. (Álvarez González, 2011, pág. 16).

Abriendo de esta forma el camino, no podemos olvidar que nuestra conciencia es discursiva y que, para poder dar el segundo paso a partir de la percepción y el cuerpo, el lenguaje juega también un papel importante: no hay forma de comunicarnos a nosotros mismos lo que hay en el mundo si no fuera por el significado en el sentido que se

⁶ Podemos definir el concepto de quiasmo siguiendo el concepto expuesto en el diccionario de Merleau-Ponty: El término deriva de la letra griega chi (x) e indica una relación o disposición de entrelazamiento o cesión. Esto se emplea a menudo para describir una estructura retórica o para describir las estructuras entrecruzadas de los nervios en el cerebro. Merleau-Ponty utiliza el término en su ontología tardía como una manera de capturar su comprensión de la carne y la reversibilidad de tocar/tocado o de lo visible y lo invisible (Landes, 2013, pág. 86)

despliega en el lenguaje: lo que puede llegar a significar para nosotros la experiencia del agua en nuestra piel, por ejemplo.

d) Los signos del lenguaje

Uno de los ejes clave de nuestra existencia es la capacidad que tenemos de poner en palabras el significado y a su vez, expresar el sentido para nosotros y para los otros que hemos de encontrar en cada experiencia nuestra. Dice, al respecto, Merleau-Ponty “Nacemos con la razón de la misma forma en que nacemos con el lenguaje” (Merleau-Ponty, 1977, pág. 27).

Cada vocablo tiene un sentido (Alloa, 2009, pág. 55) y Merleau-Ponty es tajante al hacer esta declaración. Nuestro pensamiento no está hecho de imágenes verbales, sino que, gracias a todo el camino que hemos seguido con él sobre la percepción y el cuerpo, cada vocablo tiene y despliega un sentido, y expresa la experiencia que es nuestro propio pensamiento.

Un pensamiento que se contentara solo con existir para sí, al margen de las incomodidades del discurso y la comunicación, estaría en la inconciencia en cuanto apareciese, lo que equivale a decir que ni siquiera para sí existiría (Merleau-Ponty, 1975, pág. 194).

El mundo aparece ante mí y yo me encuentro dentro de él en una situación corporal, lo percibo y experimento, mientras que todo el tiempo estoy volcado a él; el cuerpo abre infinitas posibilidades gracias a la percepción, entonces, cuando lo hago presente, puede darse el propio pensamiento como lenguaje y vivirlo como una experiencia.

Reconocemos al objeto, y ese reconocimiento lo vemos en la capacidad de representarlo como un lenguaje que tiene un sentido. Un aspecto recurrente en los problemas filosóficos era justamente la dación de sentido, aquella constitución de sentido del mundo que se elabora de continuo como un proceso intelectual continuo. Merleau-Ponty no lo concibe así, sino como el hecho de *que ese sentido* ya se vive al momento de elaborar esta dimensión discursiva de la conciencia.

Portamos el sentido del mundo dentro de la existencia, y el pensamiento, más que como una analogía, tiene su propio cuerpo: el lenguaje, bien articulado y estructurado como señala Merleau-Ponty en *Sentido y sinsentido* “el lenguaje asume el sentido que tienen las estructuras percibidas cuando da cuenta de sus elementos y caracteres, contribuye a la constitución de sentido” (Merleau-Ponty, 1977, pág. 15). Así como mi existencia recae por completo en mi cuerpo fenomenal, donde no es puro sujeto ni puro objeto, también:

La palabra y el pensamiento solamente admitirán esta relación exterior si ambos estuvieran dados temáticamente; en realidad están envueltos el uno dentro del otro, el sentido está preso en la palabra, y ésta es la existencia exterior del sentido (Merleau-Ponty, 1975, pág. 198).

La conciencia expresa sus significados, y el despliegue de sentido nace con la intencionalidad gracias a la expresión verbal, por lo que, leemos en reiteradas ocasiones que se implican de forma mutua. Pero el lenguaje, que es, como dijimos antes, expresión de nuestros pensamientos y la forma de conocer nuestra conciencia, así como la forma de hacerla explícita, no es la única forma de expresión válida ni reinante en la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty.

El problema del lenguaje sigue subordinado al problema más general de la expresión; más allá de la expresión lingüística, está engloba aún la expresión gestual, musical, pictórica, etc., todo considerado aquí solamente desde la perspectiva de una autosuperación de lo somático. Es así como se explica el rechazo inapelable de toda lingüística que venga a proponer el carácter arbitrario o convencional del lenguaje. (Alloa, 2009, pág. 56).

Al final, queda claro que si hay un lenguaje primordial éste debería buscarse en la gesticulación emocional.

Ahora bien, tenemos que poder relacionarnos con los otros si, como hemos mencionado antes, pues pertenecemos a un mundo cultural. No podemos prescindir de esto; es bajo la posibilidad de que el sujeto se conciba a sí mismo que puede concebir a los otros, además de no ser un objeto ni una pura conciencia.

Experimentando mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 365).

La lengua y el lenguaje constituyen un terreno común, aunque estemos limitados a un cierto contexto en el mundo. La relación con los otros está expresada como modos de conciencia. Para Merleau-Ponty, el sujeto comparte un mundo cultural con todos los demás: puede detenerse ahora y pararse en un pasado histórico y tender, a un futuro. ¿Qué pasará mañana con la recesión económica? Hay datos que podrían indicarnos los escenarios posibles; ¿Cómo es posible que haya personas tan diversas sexualmente? ¿Desde cuándo? Y podemos hacer una revisión a cualquier bibliografía que trate la historia de la diversidad sexual.

Sin embargo, así como nos ponemos en este mundo virtual e histórico, también una de las cosas que ocupa a nuestro filósofo y a la fenomenología en general, es que toma el mundo y lo coloca ahí, frente a todos los sujetos más allá de la tematización científica, histórica y subjetiva, lo devuelve como horizonte de todo sentido y significación para mí y para los otros.

En *The Primacy of Perception*, James M. Edie explica mejor esta característica:

Si considero mis percepciones como simples sensaciones, son privadas; son solo mías. Si los trato como actos del intelecto, si la percepción es una inspección de la mente, y el objeto percibido una idea, entonces tú y yo hablamos del mismo mundo, y tenemos derecho a comunicarnos entre nosotros porque el mundo se ha vuelto una existencia ideal y es la misma para todos nosotros, como el teorema de Pitágoras. Pero ninguna de estas dos fórmulas explica nuestra experiencia. Si un amigo y yo nos paramos frente al paisaje, y si trato de mostrarle a mi amigo algo que veo y que él aún no ve, no podemos explicar la situación diciendo que veo algo en mi propio mundo e intento, mediante el envío verbal. (1964, pág. 11).

Pasamos al último apartado de este capítulo para poder comprender cómo se relacionan los temas que hemos explicado antes.

e) La temporalidad en Merleau-Ponty

Hasta aquí ha sido un esbozo simbólico como preámbulo al problema de la temporalidad y de nuestra relación con los otros. Hemos visto que la percepción y el cuerpo son la base sobre la cual podemos hablar de fenomenología merleau-pontiana, y que el lenguaje verbal es el cuerpo de nuestro pensamiento, pero no la única ni la más relevante forma de expresar el sentido que encontramos en el mundo, además de que toda esta interacción ocurre en un mundo donde hay otros y que tenemos, como suelo común, la historicidad.

También hemos hablado de un despliegue de sentido, de dimensiones de ser, y es momento de hablar del tiempo como eje rector de la existencia bajo el cual recae todo cuanto nos es posible concebir de manera racional, objetiva, imaginativa, etc.

La situación del sujeto en el mundo está bordeada por los horizontes del pasado y futuro. Con esta corporalidad que es el sujeto, siempre se ubica en un presente. El sujeto hace en presente, existe en presente; todo lo que ocurre en el mundo, todo cuanto pueda suceder de manera simultánea y cada experiencia perceptual, discursiva, con los otros, que ha tenido el sujeto bajo cualquier tipo de contexto y en cualquier situación, ha sucedido en el presente.

Lo que, en el inicio de la existencia, comenzó como el principio de una vida anónima y la experiencia inicial del mundo como algo que el sujeto no constituyó, cambia radicalmente cuando me sitúo en una vivencia, dándome cuenta de que pertenezco a un flujo que siempre lo lleva, del que no posee el comienzo y no poseerá el final, pero que vive en él y que contiene su vida entera.

La conciencia y la temporalidad son dos caras de la misma moneda, y a diferencia de Husserl, no habrá necesidad de acudir a tres conciencias para fundamentarla, como tampoco será necesario acudir a una conciencia absoluta que establezca la acción y comprensión de las otras.

Al mundo debemos verlo como la unidad primordial de todas las experiencias en el horizonte de nuestra vida y el término de todos nuestros proyectos, porque es la patria

de toda racionalidad (Merleau-Ponty, 1975). Para Merleau-Ponty, el tiempo es el sentido de nuestra vida y sólo es accesible para quien está situado en él y asume su dirección.

Un ejemplo claro es el siguiente: me miro a mí mismo, recuerdo mi historia personal de vida, mis relaciones fallidas románticas y fraternas, hago un examen de todo lo que me ha traído a este momento de mi vida: lo que he vivido como adversidades y lo que he recibido como un regalo del destino. A mí, como individuo, me componen una serie de cosas que comparto con muchas otras personas pero que sé que no son yo, y examino mis sueños y deseos: todo eso que no soy pero quiero ser y encuentro que, mientras hago este sencillo ejercicio reflexivo, afuera hace frío y mis pies están helados, tengo una ligera molestia en el cuello y me duele mi mano porque, hoy más temprano me sacaron sangre, estuve en el hospital. Pienso que quizás haya personas a quienes no les duele tanto como a mí y me pregunto si en otras partes del mundo, las personas siguen el mismo procedimiento médico que me aplicaron hoy.

Estoy hablando del tiempo en todo momento; todos los pensamientos son en el tiempo y por el tiempo es que tiene sentido preguntar todo, recordar todo y desear todo. El tiempo cohesiona al sujeto; es la directriz primordial a partir de la cual puedo hablar de estructuras en la existencia. El sujeto lo carga, desde que mi vida comienza y después, cuando se hace consciente de la misma, con todo el sentido del universo en el que vive.

También se trata de comprender y asimilar el sentido y sinsentido del mundo, el sentido de que por mí el mundo tiene estructura, significado y sentido, y el sinsentido de que, a pesar ese sujeto constituyente que soy, haya cosas independientes que me desbordan, por ejemplo, que la percepción vivida no es la percepción geométrica o fotográfica. (Merleau-Ponty, 1977, pág. 39).

Saber sobre el sentido y el sinsentido es dar cuenta de esta ambigüedad que somos, de este proyecto inacabado que, sin embargo, puede comprometerse con su existencia y su mundo cultural. No dejemos de lado cuando Merleau-Ponty nos sentencia a que "la expresión de lo que existe es tarea infinita" (Merleau-Ponty, 1977, pág. 42).

Nuestro proyecto como sujetos, el hacernos cargo de lo que somos, exige una vida desenvuelta del contexto, del tiempo histórico, del contexto familiar, socioeconómico, intelectual, valorativo y moral, etc. Por eso, cerramos este apartado resaltando que sólo asumiéndonos temporales podemos asumirnos libres.

Es momento de pasar al siguiente capítulo, no sin antes resumir, en rasgos muy generales, que el sujeto que es más que un cuerpo, es la corporalidad que está en la base de cualquier experiencia y que es el punto de partida de la percepción a partir de la cuál podemos captar el aparecer de las cosas y de nosotros mismos, además, los conceptos de intencionalidad, trascendencia y ek-stasis son muy similares porque nos indican que siempre estamos buscando y tendiendo hacia lo que nos somos, a los objetos y a otros sujetos.

El lenguaje, cuerpo de nuestro pensamiento, es posible gracias a las posibilidades que nos ofrece la corporalidad que nos conforma y a partir del cual es que podemos desplegar un sentido que tiene su origen en la aparición de la percepción, y por último, la temporalidad es ineludible y es la espesura de la existencia. No hay forma de separarnos de la conciencia del presente y de la actualidad que cada momento definimos y nos define.

Si podemos comprender los conceptos de este capítulo como las partes de un todo, podemos entender porque la temporalidad posibilita un sentido complejo que está íntimamente ligado a la corporalidad de la conciencia, y que como directrices de la existencia y de la subjetividad, son el camino por el que podemos hablar, después, de un proyecto del hombre, o de la libertad del mismo.

Capítulo 4. Génesis de sentido a partir de la temporalidad y corporalidad de la conciencia

Para Merleau-Ponty, no tiene sentido proponer una conciencia absoluta más allá del mundo en el que estamos envarados corporalmente; no tiene caso proponer una conciencia que no sepa del cambio y que se acuñe en la eternidad, así como tampoco recurrir al “*yo pienso, luego existo*” cartesiano.

La búsqueda del sentido, estando nosotros en constante cambio y en constante actividad de percepción, lo encontrará gracias al cuerpo del que ya hemos hablado y a la percepción que es posible gracias a él.

La conciencia que propone el sentido existe sólo como una característica del ser, no como la condición de posibilidad de todo cuanto debe hallarse en ella. No es la unidad que sostiene el mundo, ni es la esfera a partir de la cual todo se desenvuelve para *ser-en-el-mundo*, ni el corazón de la subjetividad sin la cual no podríamos establecer ni hablar de la objetividad.

Es gracias a que somos un *ser-en-situación* en el mundo que se nos aparece y nos rodea y del que somos parte indisoluble, que podemos encontrar un flujo que nos permite darle un sentido al ser que somos. Pero este sentido, más allá de que sea absoluto e indiscutible, será un flujo de trascendencia, un *ek-stasis*, o como hemos venido advirtiendo, será temporalidad.

Comenzamos diciendo que ni el sujeto y mucho menos la conciencia, son constituyentes del mundo. No podemos decir que el mundo existe por nosotros y por nuestra capacidad intelectual o por una especie de síntesis porque, gracias a la corporalidad que somos, el mundo nos rodea sin que tengamos que intervenir para crearlo, pero lo que sí somos es un sujeto situado en un mundo, y algo cierto también es que tendemos, como sujetos, a todo lo que no somos.

Sin embargo, podemos preguntarnos cómo es que, si no tenemos ese poder constituyente, podemos pensar la realidad y lo que hay en ella, cómo es que podemos pensar el mundo porque, si bien yo soy capaz de percibirlo y experimentarlo, no está dado ni se ofrece a mi conciencia de tal forma que pueda, sin mediación alguna, elaborar un significado, dotarlo de un sentido y expresarlo por medio de palabras.

Con nuestro cuerpo es que también podemos entender como con nuestro campo sensorial habitamos un mundo, cosas bien definidas en contextos delimitados: por ejemplo, ciertos factores ambientales y culturales que se nos muestran como algo previamente dado que cuando llegamos aquí a existir, ya estaban establecidos. Al ser un cuerpo que está inmerso en una inmensidad de objetos, de sensaciones y de estímulos, no tenemos otra opción más que asumirnos también como parte de ese mundo al estar cortados de la misma tela de la que está hecha el mundo (Checchi González, 2004).

En el hueco del sujeto mismo descubrimos la presencia del mundo, de modo que el sujeto no tenía que comprenderse como actitud sintética, sino como *ek-stasis*, y toda operación de significación aparecía como derivada respecto de la gravidez de la significación en los signos que podría definir al mundo. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 422).

Más que síntesis intelectual, somos trascendencia y actividad; la subjetividad, al estar inmersa y atada al mundo que habita y al que pertenece, no puede hacer nada más que lanzarse a todo lo que ella no es de manera intencional, de tal forma que la intencionalidad operante, como la llamará Merleau-Ponty, es una parte fundamental de la conciencia antes de cualquier elaboración de conocimiento o explicitación de sentido y significado.

Ya en el segundo capítulo habíamos mencionado que Husserl recurre al mismo concepto de intencionalidad para describir una característica de la conciencia referida al tiempo, con más exactitud, podemos decir que para él la intencionalidad “en estricto sentido fenomenológico define una propiedad de la conciencia, aquella por la cual todo juicio o posición de ésta es simultáneamente posición de algo” (Arias García, 1995, pág. 55).

Pero también debemos reconocer que las tres conciencias que propone Husserl lo hunden en el idealismo que evitó: al proponer ese regreso al mundo como máxima de la fenomenología, y al mismo tiempo proponer una conciencia constituyente que está más allá del tiempo, a fin de que funcione la toma de posición frente al mundo, es un error de Husserl y algo que Merleau-Ponty va a proponer de forma distinta.

El estricto entrelazo sujeto-objeto, que a su vez constituye el fenómeno, conduce en fenomenología a la idea a priori de correlación, que no solo define a la anterior unión, sino que también afecta a los diversos actos y estados de la conciencia entre sí (por ejemplo, los actos de racionalidad, de la volición, etc.), que habrán de considerarse por ello en estricta dependencia mutua. (Arias García, 1995, pág. 58).

Merleau-Ponty propone el término reversibilidad en el sentido “de inversión y de entrelazamiento” (Verano, 2016, pág. 50). La experiencia sensible es ese vehículo que nos lleva al mundo y nos trae a la subjetividad en un movimiento único. Hay reversibilidad entre el mundo y la conciencia; podemos comprender lo que en algún momento mencionamos: en la estructura sujeto-objeto esta fenomenología trata de desenvolverse en el tránsito entre uno y otro.

Así, la intencionalidad que Merleau-Ponty propone desde su primera obra, *La estructura del comportamiento*, es la de:

Poseer y contemplar una ‘representación’ o coordinar un mosaico de sensaciones son actitudes particulares que no agotan vida de conciencia [...]. Los actos de pensamiento no son los únicos que tienen significado, los únicos que contienen la presciencia de lo que buscan; habría una especie de reconocimiento ciego del objeto deseado por parte del deseo, así como del bien por la voluntad. (Merleau-Ponty, 1969, pág. 187).

El punto es que, gracias a la intencionalidad que nos hace tender al mundo y, también, a todo lo que no somos, es que Merleau-Ponty encuentra una estructura previa a la elección del pensamiento que pretende ser rector y que se desenvuelve gracias a nuestro campo sensorial, gracias a nuestro cuerpo.

En esta revelación perceptual encontramos no solo ésta reversibilidad, sino también este contacto con las estructuras primordiales que nos van a descubrir la estructura completa del mundo (sentido y sinsentido), y también nos van a mostrar la ambigüedad de la existencia que es esta compenetración de sujeto-objeto, así, encontramos dos caras de la misma moneda: el significado y el significante.

Primero, conocemos la forma y después, bajo el fenómeno de la percepción, nuestro pensamiento concede un significado, pero no es que este significado lo constituimos nosotros, sino que, de entrada, hay un significado pre-objetivo que se descubre por medio de mi presencia en el mundo gracias a mi condición corporal.

Una vez que experimentamos el significado “natural” o intrínseco de las cosas y entendemos que ese significado es independiente de lo que pensamos de ellas, comprendemos que nuestra situación en el mundo es ya un despliegue de sentido y que el pensamiento solo puede participar del objeto cuando se lo apropia y lo hace suyo, “el comercio del sujeto con el mundo es posible si el sujeto hace existir un mundo para sí, las hace existir para sí, las dispone a su alrededor y las saca de su propio fondo (Merleau-Ponty, 1975, pág. 379)”.

Hay una gran diferencia entre conocer sensorialmente a conocer discursivamente, pero para Merleau-Ponty ese mundo como despliegue total de sentido y cuna total de significaciones se encuentra, no en el conocimiento discursivo, sino en el conocimiento natural que tenemos de las cosas, ese conocimiento pre-científico al que todos accedemos porque todos estamos empeñados en una situación y en un mundo que nos es común y a partir del cual hemos de encontrar sentido.

Así pues, en este capítulo vamos a condensar el aprendizaje previo para poder responder a las preguntas: ¿cómo se configuran estos tres aspectos, temporalidad, conciencia y corporalidad, para el origen e institución del sentido del mundo? y ¿si nada hay que sea fijo o constituido en la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty, de qué forma se pretende entender el despliegue de un sentido?

Además, vamos a finalizarlo hablando sobre el proyecto existencial del hombre y cómo es que podemos entender a la libertad, posibilitada por la temporalidad y la conciencia corporalizada.

a) La pregunta por el sentido

La pregunta por el sentido es inherente a nuestra inmersión en el mundo porque es también, en el sentido de la reversibilidad antes mencionada, la forma en que el sujeto se pregunta por sí mismo a través de su propia existencia: ¿qué sentido tiene el mundo?

Poner como base este conocimiento coextensivo con el mundo, o mejor dicho, el reconocimiento de la existencia de todo lo que no es el sujeto y cuya noción se comprende de fondo, le permite a Merleau-Ponty la siguiente aseveración: “el pensamiento no puede ser sobrepasado por sus objetos porque no captaría sus relaciones ni penetraría su verdad (Merleau-Ponty, 1975, pág. 380)”.

No hay nada que no medie el pensamiento porque todo lo abarca (Merleau-Ponty, 1975), por lo que, cuando el pensamiento se orienta hacia algo, es necesario que ya lo conozca mediante la forma que hemos dicho antes, gracias al conocimiento co-extensivo del mundo. Mi pensamiento se precede y se capta a sí mismo como acto, así como resultado de encontrarse en todas partes porque todo lo abarca. Así pues, nos dice Merleau-Ponty:

La autonomía de mi pensamiento de los objetos dados por la percepción o por el mismo razonamiento le permite poner en las cosas lo que encontrará en ellas, por lo tanto, percepción sensible o un razonamiento no son hechos que yo produzco y constato, porque al hacer lo segundo va cada uno a su lugar porque en su actualidad tienen que abarcar todo lo que es necesario para su realización y por lo tanto, estar en una intención indivisa. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 382).

Dentro de las variadas estructuras de la existencia que propone Merleau-Ponty, podemos destacar la de *percibido-presencia*, o las que el tiempo pone de manifiesto como partes abstractas de la presencia *sujeto-objeto* que se reconoce, si y solo sí, la conciencia tiene una espesura temporal más que absoluta.

El sujeto comprende el mundo porque lo percibe y tiene este conocimiento precientífico puesto que, antes de elaborar un pensamiento discursivo está viviendo las cosas, pero al mismo tiempo, el pensamiento es conciencia de sí mismo porque de otra forma no podría tener objeto, se mostraría en acto y sería captado en el momento en el que se desarrolla porque el secreto del mundo tiene que estar contenido necesariamente en el contacto del sujeto con él. (Merleau-Ponty, 1964, pág. 52).

Ese ser (conciencia de sí) se reconoce a sí mismo inmediatamente porque es su propio saber de sí y de todas las cosas, y conoce su propia existencia porque tiene

contacto directo con ella. Ese ser (conciencia de sí) es la raíz de todas nuestras experiencias y reflexiones. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 382).

De esta forma, encontramos que la conciencia, gracias a la actualidad del pensamiento, es una intención indivisa donde el *cogito* no sale ni puede escapar nunca del tiempo. La percepción del mundo siempre es actual y el pensamiento del mundo debe ser actual también, de tal forma que encontramos una primera coincidencia entre percepción y pensamiento que es el presente.

Solo percibimos un mundo si esta percepción y este mundo son pensamientos nuestros (Merleau-Ponty, 1975), sólo entonces podemos adelantar que ni se puede disociar la percepción del pensamiento de percibir, ni podemos prescindir de que sea el sujeto quien piense, y mucho menos quien perciba. Siempre, a dónde sea que vaya y perciba o piense, asume las existencias a las que su propio pensamiento apunta.

La conciencia es trascendencia activa, es intencionalidad operante; es ek-stasis porque nace de la apertura primordial hacía un campo de trascendencias. Lo que se capta es una ambigüedad, un vaivén entre mi el en simultáneo con el ser del mundo, una estructura existencial abstracta entre dos caras que nos presenta la presencia.

La síntesis perceptiva debe ser inacabada, y la realidad que me ofrece y que capta mi pensamiento bien puede conducir al error, lo que me remite a que no se puede descubrir toda la estructura de la cosa o del fenómeno que capta. Siguiendo esta línea de pensamiento, antes decíamos que es necesario que el pensamiento se capte en su actualidad, pero el sujeto no lo posee del todo, igual que a los objetos sensibles; sólo captamos una parte de ellas y captamos una parte de lo que somos, es decir, lo que somos en el momento actual.

La vida del sujeto, su ser total, son fenómenos que se dan con evidencia a la reflexión (Merleau-Ponty, 1975). Lo que va a ser determinante es lo que se hace en acto y que consume su propia existencia.

“No es porque pienso que estoy seguro de existir, sino más bien la certeza que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva [...] estoy seguro porque los hago.” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 392).

Solamente cuando el sujeto se relaciona con las cosas es que las puede percibir y comprender su significación pre-científica, también relacionándose con ellas es que las

conoce en su pensamiento, incluyendo su percepción interior que envuelve lo infinito y se afirma aun cuando sea inacabada. Así, el *yo pienso* se reintegra a la existencia en este movimiento de trascendencia que el sujeto es.

Arraigándose en este movimiento de trascendencia es que se puede entender cómo es que hay un sentido más allá del predispuesto de forma natural por su situación con las cosas. La articulación del mundo está dibujada por el movimiento de trascendencia del sujeto, y este sentido es la noción de un ser polarizado hacia lo que no es, al igual que esta relación y asimilación del sujeto como *ek-stasis*.

Es reintegrando la conciencia al tiempo que podemos hablar de una dimensión existencial, que va a definir y posibilitar a las demás; es esta característica por la cual hablamos de actualidad y de verdad, puesto que, una vez que un acontecimiento tiene lugar será para siempre, y también será un acontecimiento de individuación ya que, para nosotros un acto en el presente no será desplazado nunca por ningún otro. Además, es gracias a este tiempo en que vivimos que podemos tener un pasado cuya atmósfera será la eternidad.

Sin embargo, aunque la conciencia tenga esta espesura y que gracias a eso es que podamos hablar de sentido, nunca podremos tener las afirmaciones totales sobre algo, ni siquiera de nosotros mismos porque “es esencial al tiempo que se recoja a sí mismo a medida que se abandona y el que se contraiga en cosas visibles, en evidencias a primera vista” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 400).

El mundo, recordemos, siempre será el fondo sobre el cual nos desenvolvemos y objetivamos, experimentados y sobre el que actuamos. Cabe resaltar que “la contingencia óptica está al interior del mundo y la contingencia ontológica funda nuestra idea de verdad” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 407).

Ahora bien, volvamos al problema del sentido. Una vez superada la barrera del saber pre-objetivo, el sentido se explicita cuando el sujeto está en situación, porque nunca deja de ser un campo de experiencia; es una sola experiencia inseparable de sí misma, una sola cohesión de vida, una sola temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y lo confirma en cada presente (Merleau-Ponty, 1975), y es este acontecimiento trascendental lo que el *cogito* encuentra de nuevo como *yo soy de mi* siendo del mundo.

Nuestras experiencias son nuestras, y podemos referirnos a ellas en cualquiera de los tres tiempos verbales, pero el tiempo fenomenológico tiene que ver con uno de los ejes de la existencia de la subjetividad que es el *ek-stasis*, movimiento de transición o intencionalidad operante, y que se une con este rasgo íntimo del ser que es la temporalidad.

Mundo y sujeto comunican desde el centro de la existencia tal cual la propone Merleau-Ponty, y en esta relación encontramos que ese pensamiento es lanzado sobre sí mismo y se anticipa ya situado, así como el cuerpo, en la actualidad. Cada momento en que el sujeto vive, se relaciona con el mundo y el mundo se relaciona con él, entonces, cuando se encuentra la espesura temporal de la conciencia es que capta el sentido del que ya hemos hablado: la temporalidad que compone al sujeto.

Pero en verdad Platón habla de identidad y alteridad, Descartes acaba por hablar de Dios y Kant habla de la conciencia, y ninguno habla realmente de este otro que existe frente a mí ni de esto yo que soy yo. (Merleau-Ponty, 1977, pág. 58).

Al mismo tiempo que el sujeto vive y vive al mundo, vivo al tiempo, cada experiencia, cada sensación, cada percepción, configura la corriente de la vida y le da sentido:

Desde esta corriente vital el sujeto humano se constituye, pues, y de manera verdaderamente fundamental, como apertura, como apertura salida de sí. Se trata, por lo tanto, de un tiempo vivido antes que pensado o construido lógicamente. (Illescas Nájera, 2004, pág. 52).

La temporalidad se contrapone al tiempo del mundo. No podemos pretender, después del análisis fenomenológico, que el tiempo objetivo del mundo sea siempre actualidad y siempre eternidad, o mejor dicho, atemporal; en él todo transcurre, es el mismo para nosotros y es la forma que experimentamos ese mundo al que nos referimos.

La trascendencia hacia lo que no somos, que sí es el mundo, exige que el eje rector de nuestra vida sea temporal, y Merleau-Ponty nos propone que podamos ser capaces de encontrar nuestro núcleo a través de ese tiempo que nos es propio: “analizar el tiempo no es derivar sus consecuencias de una concepción preestablecida de la

subjetividad, es acceder a través del tiempo a su estructura concreta.” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 418).

Lo mismo que vale en cuanto a la nunca *completud* de la conciencia, vale para esta temporalidad que somos, y podemos pensar el tiempo, pero no podemos darlo por acabado, así como nuestra propia existencia que está en constante cambio y movimiento. El tiempo también es un flujo constante del pasado y el devenir en la actualidad es una síntesis de transición, no de constitución, que me muestra a cada momento las partes de la totalidad del flujo.

Merleau-Ponty va a retomar mucho del bagaje conceptual de Husserl, y la explicación de esta síntesis no será la excepción, por lo que los términos protención y retención van a tener un significado similar al del alemán, siempre y cuando no salgamos del campo de presencia que ha abierto mi cuerpo a cada momento.

Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta y en una evidencia última. Ahí vemos un futuro deslizándose en el presente y en el pasado. Estas tres dimensiones no nos las dan actos discretos: no me represento mi jornada, ésta pesa sobre mí con todo su peso, está aún ahí, no evoco ningún detalle de la misma, pero tengo el poder próximo de hacerlo, la tengo ‘aún a la mano’. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 424).

En esta estructura de reversibilidad, podemos comprobar y experimentar lo que acontece en el mundo, a la vez que es solo gracias a nuestra temporalidad vista como relación de subjetividad temporal que dichos acontecimientos son posibles, y no se diga de la conciencia que constituye el tiempo, que encuentra en esta trascendencia su espesura temporal que le permite experimentar y pensar el mundo.

El tiempo está desplegado en sus partes con sus propias características y listo para recomenzar siempre, y es en la situación corporal del sujeto lanzada al mundo que lo conoce. El pasado más lejano tiene su estructura de pasado, aunque alguna vez fue parte del presente, por tanto, fue atravesado por la vida del sujeto quien comprueba sus consecuencias hasta el ahora, y arraigado en este presente es que puede abrirlo y revivirlo desde un sentido actual.

Por otro lado, el futuro de cualquier sujeto no son solo conjeturas que están cargadas de irrealidad o de fantasía, sino que es gracias a las líneas intencionales que se proyectaron en algún momento y que forman parte de la historia personal, de las intenciones de las que está cargado su presente es que puede entrever un estilo en lo que viene, aunque siempre hay posibilidad para una variedad de acontecimientos.

Husserl llama protensiones y retenciones a las intencionalidades que me anclan en un contexto. No parten de un Yo central, sino, de alguna manera, de mi campo perceptivo que arrastra tras él un horizonte de retenciones y hace mella por sus protensiones en el futuro. No paso por una serie de ahora, cuya imagen yo conservaría y que, empalmados unos con otros, formarían una línea. A cada momento que viene, el momento precedente sufre una modificación: lo tengo aún a la mano, está ahí, y sin embargo se hunde ya, desciende bajo la línea de los presentes; para guardarlo, es necesario que tienda la mano a través de una delgada capa de tiempo. Sí, es él, y tengo el poder de alcanzarlo tal como acaba de ser, no estoy separado de él, pero, en fin, no sería pasado si nada hubiese cambiado; empieza a perfilarse o proyectarse en mí presente todo cuanto era hace un instante en mi presente. Cuando sobreviene un tercer momento, el segundo sufre una nueva modificación, de retención que era pasa a ser retención de retención, la capa de tiempo entre él y yo se espesa. Como hace Husserl, puede representarse el fenómeno por medio de un esquema, al que habría de añadir, para que fuese completo, la perspectiva simétrica de protensiones. El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 436)

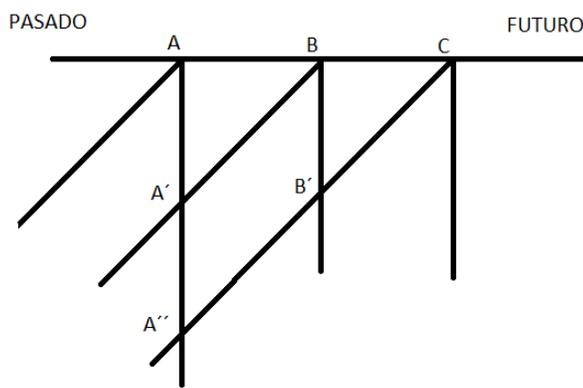


Imagen 1. Tomada de la *Fenomenología de la percepción*

Las fases de la temporalidad son un solo fenómeno de flujo que bien podríamos asimilar como una contracción constante, no solo son puntos o coordenadas sobre los cuales podamos poner los datos de la percepción a fin de constituir un objeto, sino es la experiencia de un flujo que se aleja y se acerca a cada momento en que lo vivimos.

Antes que necesitar pensar, se viven estos estadios. En primera instancia es el sujeto quien los vive, pues *es mi vida la que vivo*, nos dice López Sáenz que:

No hay lugar para reunir los momentos exteriores en la unidad de la subjetividad: puesto que no soy espectador de mi vida, no tengo que pensar su unidad, sino desplegar la totalidad de mi ser exteriorizándome; la cohesión de una vida viene dada con su ek-stasis; el paso del presente a otro presente no lo pienso, lo efectúo. Esto es el tiempo. No se trata de un objeto de nuestro saber, sino -como anunciamos- de una dimensión de nuestro ser. (1989, pág. 120).

La temporalidad es dialéctica; es un esfuerzo constante entre lo adquirido y lo venidero que se funden en el ahora, y podemos afirmar que, así como mi conciencia se concentra en mi cuerpo, el tiempo también se concentra en él. “Yo soy el tiempo, yo soy esa temporalidad en que se mueve mi vida que, como el tiempo, siempre está abierta y en continua reinterpretación. (Sánchez, 1994, pág. 289)”.

Hay un encadenamiento de situaciones o campos de presencia que exigen este vínculo y no otro, este retener y esperar se instaura en un presente como diferenciación respecto de sí mismo, pero también es “un acontecimiento de formación de sentido.” (Verano, 2016, pág. 59). Porque comunicando con el mundo, comunicamos con nosotros mismos, “Tenemos el tiempo entero y estamos presente a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 432).

Podemos reafirmar que, si esta temporalidad es ambigua, puesto que jamás puede ser acabada, seguimos sujetos a una estructura ambigua y espontánea del movimiento que nos permite insertarnos en el mundo como perspectiva suya y que nos permite proyectar en torno nuestro un mundo. (Illescas Nájera, 2004).

En este punto es que podemos hablar de que la subjetividad como presencia efectiva en el mundo, puede articular y apuntar al mundo de manera intencional siempre gracias a esta inagotable perspectiva que introducimos en él. Pero también es que

gracias a la temporalidad hallamos al sentido y a la razón sin contradicción; no hay que tratar al *yo trascendental* como al verdadero sujeto, y al yo empírico como a su sombra o estela (Merleau-Ponty, 1975), que era uno de los puntos tratados cuando hablábamos apartados atrás sobre del sentido.

La esencia de la subjetividad es hacer ver por qué en cada etapa de nuestra vida consideramos cómo va formando parte de nuestro presente, todo tiene una relación de sentido con nuestras ocupaciones del momento.

A eso múltiple que nosotros penetramos, pero de lo que no operamos su síntesis, Merleau-Ponty lo llamará síntesis pasiva; cualquier sujeto no es el autor del tiempo ni de la temporalización, sin embargo, encuentro en el surgir del tiempo un empeño al mundo; esta síntesis pasiva me arranca a lo que iba a ser, pero me da al mismo tiempo el medio para captarme a distancia y realizarme en calidad de *yo*. (López Sáenz, 1989).

La temporalidad que constituye al sujeto y que puede afirmar es él, transcurre sin él: lo encuentra como algo ya dado, nos dice Illescas Nájera, así pues, la pasividad es un ser en situación ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y es constitutivo de nosotros mismos. Una espontaneidad adquirida de una vez por todas y que se perpetúa en el ser en virtud de lo adquirido; es exactamente el tiempo y exactamente la subjetividad. (Illescas Nájera, 2004, pág. 59).

De esta forma es como estamos lanzados al mundo y la forma en que nos comprometemos con él. Ahora bien, si ha quedado más que claro que somos movimiento de trascendencia, que nuestra estructura existencial es ambigua y siempre estamos empeñados en un mundo que nos rodea y no constituimos, y como tal, Merleau-Ponty nos dice:

Nuestro nacimiento, o, como Husserl dice en sus inéditos, nuestra «generatividad» funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad, y nuestra pasividad o nuestra generalidad, esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto. 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. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 435).

¿Cómo podemos entender que estamos comprometidos con el mundo? Y más que nada, será necesario aclarar de qué forma es que solo podemos proyectarnos a él como un proyecto del mundo en la forma inacabada en la que siempre estamos, ¿Cómo se desarrolla nuestra libertad si todo el tiempo estamos rodeados de lo que no somos?

Estas preguntas serán contestadas en el siguiente apartado.

b) Proyecto existencial del hombre

En el contexto en que Merleau-Ponty desarrolló su obra, un problema latente y vital fue el tema de la libertad. La guerra permea y posibilita como horizonte el pensar de distintas formas de una característica humana tan relevante como la libertad, por lo que no podemos negar que hasta ahora, al hablar de la vivencia y de cómo nos envuelve, la libertad debe verse bajo los mismos lentes conceptuales.

No es lo mismo pensar al hombre como libre en tiempos de paz, que cuando se han suscitado grandes atrocidades, como las acciones llevadas a cabo por el régimen Nazi. Tampoco es fácil concebir cómo es que en el ámbito concreto de la vida humana, las personas que sufrieron este periodo podrían pensar en la libertad estando en cautiverio, coartadas en toda su humanidad de cualquier derecho o estigmatizadas por ser de una cultura específica.

Por eso, para Merleau-Ponty, pensar la libertad debía partir de un hecho concreto y no de meras ideas. Pensar al sujeto entre sujetos es esencial para él, por eso el hincapié a lo largo de toda su obra en que el mundo al que nos referimos es cultural y tangible, y el lenguaje es esencial para romper el solipsismo que el idealismo proponía de facto.

En el apartado anterior mencionamos que, entre dos conciencias, reconocerse como una conciencia es más difícil que reconocerse existiendo como dos temporalidades que se enredan en un mismo tiempo histórico, y que tienen como horizonte un tiempo común en el que se ha depositado conocimiento, experiencia y que al final, es donde descansa nuestra propia temporalidad.

La libertad, es pues, nacer del mundo y nacer al mundo, lo cual es válido para cada sujeto sin importar dónde y cómo. A partir de este nacimiento es que comienza nuestra trascendencia y nosotros mismos como acontecimiento personal e histórico.

Como hemos visto, la existencia envarada y corporeizada, empeñada siempre al mundo al que tiende, no deja opción dentro de la filosofía de Merleau-Ponty para ser un proyecto que se reformula a cada instante de actualidad y que, tiene infinitas posibilidades de desenvolverse, de crearse y recrearse en el mundo, pero no en cualquiera, sino en el mundo cultural; el mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo. (Merleau-Ponty, 1975).

Se ha dicho antes, que el mundo al que pertenece el sujeto es un mundo cultural donde solo es posible hablar de libertad si nos encontramos entre muchos otros sujetos cohabitando. También habíamos mencionado que nos comprendemos como objetos ante la mirada del otro que nos objetiva como una cosa más del mundo y que nos reconocerá después como carne, pero para llegar a eso, hemos aprendido con suficiencia la estructura de presencia que desplegamos al tener, necesariamente, un cuerpo en el cual se fija nuestra existencia.

En la percepción del otro, decíamos, franqueo la distancia infinita que siempre separará mi subjetividad de otra, supero la imposibilidad conceptual de otro para sí de mí, porque constato otro comportamiento, otra presencia en el mundo. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 440).

Así pues, podemos reconocer cinco estadios donde se lleva a cabo el proceso dialéctico que supone esta coexistencia:

- 1.- Contacto con la mirada;
- 2.- En el encuentro con otro ser, que en sus expresiones es portador de mí, me reconozco en él o se reconoce en mí;
- 3.- Por la intencionalidad que actúa de hilo conductor;
- 4.- Por medio de la reflexión;
- 5.- Por medio de la experiencia que ya tenía, como parte del conocimiento precientífico (Morales Cañavate et al., 2015, pág. 85).

Será por medio de la percepción y de las intencionalidades que otros poseen y de su presencia efectiva que los encontraremos, porque nos reconoceremos o reconoceremos parte de nuestra estructura existencial en ellos.

Pero también gracias a la temporalización que somos, no podríamos decir lo mismo si solo se nos hubiera propuesto existir como conciencias puras o como conciencias que no se hayan reconciliado con su propia facticidad, que existe en el centro de cualquier subjetividad, pero como temporalidades, el planteamiento del problema es distinto:

Si todo lo que acontece sucede en el presente, es válido para mí y para cualquier corporalidad que habite este mundo, y aunque no podamos vivir al otro como nos vivimos nosotros mismos, será en esa proyección del presente donde la coincidencia me permita abrir otras temporalidades y apropiarme de un horizonte social donde comparta la historia colectiva asumiéndola y participando en ella, además de que será en el momento presente en el que siempre estoy vertido y empeñado, donde desenvuelvo todo el sentido y todo el pensamiento y donde se concentra mi existencia entera, que pueda encontrar el fundamento de mi libertad: “la solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente pre objetivo en el que hallamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo, eso es, el punto de inepción de las ‘explicaciones’ en lo que de legítimo tienen éstas... y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 441).

Podemos hablar de la libertad como otra dimensión de nuestro ser; siempre que asumamos que somos libres sin cesar desde el momento en que somos lanzados al mundo. La libertad sólo es posible si estamos en una situación en el mundo, si estamos comprometidos en él dadas algunas circunstancias y, si ese compromiso lo ejecutamos en acto, desplegamos ciertas motivaciones con cierta voluntad.

En esto último, Merleau-Ponty va a hacer algunas anotaciones que será bueno mencionar. La primera es que la libertad no está dirigida o se despliega a partir de motivaciones, lo contrario; cuando yo me decido por algo, es que posibilito esas motivaciones y toman fuerza y parte de la decisión tomada:

En realidad, la deliberación sigue a la decisión, es mi decisión secreta la que pone de manifiesto los motivos, y ni siquiera conoceríamos lo que puede ser la fuerza

de un motivo sin una decisión por éste confirmada o contrariada. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 443).

Ahora bien, la libertad tampoco puede ser entendida desde los actos voluntarios, porque hacemos muchas cosas todo el tiempo y este recogimiento constante la anula; la acción libre está en todas partes si se quiere, pero también en ninguna parte (Merleau-Ponty, 1975). Además, la libertad solo puede ser posible si se pone en relación con algo, y por ende, más que una acción se necesita de una situación en la cual pueda desplegarse.

Otro aspecto a resaltar es que la libertad se vuelca en un futuro, propone para un futuro los que serán, por ejemplo, sus obstáculos al momento de plantearse un objeto a conseguir, una meta o algo similar. Así pues, mi libertad no hace que haya aquí un obstáculo y allá un paso, solo hace que haya obstáculos y pasos en general, no dibuja la figura particular de este mundo, solo pone sus estructuras generales” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 447).

La libertad como la temporalidad, así como el lenguaje y muchas dimensiones que componen la subjetividad al estar en situación, no depende de la causalidad objetiva que se confiere a análisis racionalistas o idealistas. No podemos olvidar que seguimos habitando un cuerpo que mantiene en sí mismo nuestra conciencia y una situación en el mundo, sumado a que el despliegue de nuestra libertad al elegir a qué quiere dirigirse propondrá sus obstáculos y metas de acuerdo a ese contexto en el que me encuentro.

Si la libertad tiene que poseer un campo, si tiene que poder pronunciarse como libertad, es necesario que algo la separe de sus fines, es necesario, pues que posea un campo, o sea, que haya para ella unos posibles privilegiados o unas realidades que tiendan a perseverar en el ser. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 46).

La libertad abarca nuestro carácter total de sentido, nuestra manera de *ser-del-mundo* porque mi yo natural, mi cuerpo fenoménico y mi conciencia encarnada, nunca abandonan mi situación ni ponen pausa a la presencia en el mundo al que el sujeto está

inscrita. La libertad pone, propone y halla sus límites en mí, en mi totalidad y en mi contexto.

Entonces, si en los apartados anteriores nos preguntábamos sobre el sentido del mundo, ahora cobra más fuerza el necesitar saber cómo se despliega. Habíamos visto que hay un sentido natural que surge con el mundo y del cual yo participo de manera pre-objetiva, pero también encontraba un sentido en la misma temporalidad al momento en que las partes del flujo, de ese movimiento de trascendencia, hacían sus síntesis.

El trascender la actualidad al pasado y proyectar un futuro, permite que la intencionalidad de la conciencia configure un sentido para el sujeto y del sujeto al mundo en cuanto experiencias, dotando de sentido al pensamiento al unirlo a la estructura de presencia en la que la existencia despliega.

Pasa lo mismo con la libertad; inscribe un sentido, el natural, que es como lo hemos explicado ya:

Esas intenciones son generales en un doble sentido, primero en el sentido de que constituyen un sistema en el que todos los objetos posibles quedan de una vez encerrados: si la montaña me parece grande y estrecha, el árbol me parece pequeño y torcido, luego, en el sentido de que esas intenciones no me son propias, vienen de más lejos que yo y no me sorprende encontrarlas en todos los sujetos psicofísicos cuya organización es parecida a la mía. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 448).

El sentido que nos interesa indagar es el del sentido autóctono del mundo, que se constituye en el comercio con el de nuestra existencia encarnada que forma el suelo de toda *Sinnggebung* decisoria (Merleau-Ponty, 1975). Si se emprende algo, puede realizarse en la medida de las posibilidades y hacer un sentido con ese emprendimiento que realiza, así, Merleau-Ponty pone el ejemplo de la fatiga; soy libre ante la fatiga en la medida en que lo soy ante mí *ser-del-mundo*.

Alguien ha trabajado todo el día, y es libre de descansar cuando tiene la oportunidad, o de no hacerlo, y reservar ese descanso para cuando haya finalizado el día. Sin embargo, no podemos negar la sedimentación que se ha nutrido a lo largo de una vida, que bien se puede traducir como una actitud ante la vida; si esta persona ha nutrido en su vida una postura de constancia y esfuerzo, hará lo posible por descansar

hasta que haya finalizado el día, pero si ha nutrido o una postura de postergación, tomará cualquier oportunidad para descansar y dejar inconclusas sus actividades.

Aunque no se trata de probabilidad y estadística, los hábitos y costumbres que hemos alimentado aparecen ante nosotros de forma inmediata como actitudes con las que experimentamos el mundo:

La generalidad y la probabilidad no son ficciones, sino fenómenos, y, por lo tanto, tenemos que hallar un fundamento fenomenológico para el pensamiento estadístico. Éste necesariamente pertenece a un ser fijado, situado, investido en el mundo. «Es poco probable» que en un instante destruya el complejo de inferioridad en el que me he complacido durante veinte años. Esto quiere decir que me he empeñado en la inferioridad, que me he domiciliado en ella, que este pasado, aun cuando no sea una fatalidad, tiene un peso específico, que no es una suma de acontecimientos lejos de mí, sino la atmósfera de mi presente. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 450).

Lo mismo con la historia y con el contexto cultural; hablando de manera personal, en este momento me determinan parámetros que yo no he escogido: soy una persona de clase media baja que vive en una zona marginada, que pertenece a la minoría de personas diversas y de mediana edad. Sin embargo, esa descripción tan somera, aunque marca mi historia personal, no significa nada más que como yo lo vivo y decido si me lo apropio o no. Si vivo como una minoría, si me apropio del modelo de cómo vive regularmente una persona con mis características económicas, o si enmarco las cualidades de los *millennials* en mí. Si yo me apropio de todas esas características y las vivo, esa sería mi manera de ser del mundo, pero si soy diferente, entonces esa otra forma sería mi manera de ser en el mundo.

No hay *fatum* ni acto libre que no se viva de manera ambigua. Así pues, todo radica en la experiencia que tenemos de las situaciones y cómo es que *somos-del-mundo* a pesar de ellas. Una vez más, el proyecto que es el hombre no se trata de una teorización o de un hecho intelectual, sino de vivencias: ¿Cómo vivo mi propia situación?

El error de la concepción que examinamos estriba, en definitiva, en no considerar más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto

existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado del que esa vida no tiene ninguna representación y que sólo reconoce en el momento de alcanzarlo. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 453).

La intencionalidad que no hemos dejado de ser y que no debemos de perder de vista, no propone un objeto o una actitud sino está abierta al objeto siempre. Si yo decido en este momento salir del país, se re-configura mi futuro.

En realidad, el proyecto intelectual y la pre-posición de unos fines no son más que la consumación de un proyecto existencial. Soy yo quien da un sentido y un futuro a mi vida, lo que no quiere decir que este sentido y este futuro sean algo concebido, surgen de mi presente y de mi pasado y, en particular, de mi modo de coexistencia presente y pasado. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 454).

Hay un intercambio entre el sentido que damos a la historia y el que ella nos propone; en esta estructura no hay ningún absoluto y nuestra libertad individual se reconoce en una existencia generalizada de proyectos ya hechos.

La generalidad interviene ya, nuestra presencia a nosotros mismos está ya mediatizada por ella, cesamos de ser pura conciencia, desde que la constelación natural o social cesa de ser un eso informulado y se cristaliza en una situación, desde que tiene un sentido, eso es, desde que nosotros existimos. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 457).

La ambigüedad que somos pertenece a nuestro ser concreto, por eso podemos decir que *somos todo* cuanto vemos; el sujeto es un campo intersubjetivo, siendo este cuerpo y siendo los demás sujetos poseedores de otros cuerpos, también es esta situación presente frente al mundo y frente a otros. Puede afianzar su situación y perpetuarla o cambiarla. No es una nada que se reinicie a cada momento:

Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo que la nada aparece en el mundo, puede decirse también que es por el mundo que la nada llega a ser. Soy un rechazo general de ser cualquier cosa, acompañado en secreto por una

aceptación continua de tal forma de ser calificada. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 459).

Podemos interrumpir los proyectos ahora mismo o continuarlos, así como podemos comenzar algo nuevo o no hacerlo, pero nunca podemos simplemente caer en la nada. El poder de desgarrar perpetuo, el poder que tiene el sujeto de transitar y plantarse en la actualidad que siempre se desliza hacia el pasado es donde se apoya su compromiso con el mundo; mi libertad está ante el sujeto siempre, en las cosas y su conciencia es responsable de todo sentido, porque se hace en el mundo.

El tiempo tiene mucho y todo que ver con esta breve disertación sobre libertad, porque ésta solo puede tener espacio en el recomienzo perpetuo del presente que es donde se arraiga el campo de acción del sujeto y éste se puede proyectar, comprometiendo su ser entero.

Es en el re-comienzo en que el sujeto se ancla como proyecto y cimenta todos sus planes, todos los anhelos, valores y creencias, etc., porque si fuera algo plenamente constituido, que no tiene necesidad de acontecer o pasar, no optaría por nada porque no sería necesario.

La libertad es siempre interior y exterior; nuestros compromisos sostienen nuestro poder: el compromiso del sujeto con la existencia sostiene su poder de vivirla, su compromiso con el mundo sostiene su poder de percibirlo, de transitarlo, otorgarle sentido y coherencia.

La idea de situación excluye la libertad absoluta al origen de nuestros compromisos y cabe resaltar, que ninguno puede hacerme superar las diferencias y hacerme libre para todo de una vez por todas. La existencia generaliza y particulariza al mismo tiempo todo cuanto enfoca, no pudiendo ser integral.

Al asumir un presente el sujeto lo capta y transforma su pasado, cambiando su sentido se libera; se deshaga del mismo, pero únicamente empeñándose en otra parte. Además, cualquier compromiso solo es válido por algún tiempo.

Todo lo que es el sujeto: todas sus habitualidades y sus costumbres, su manera de pensar que se desarrolló a partir de mi entorno familiar, su contexto social y su estrato socioeconómico, forman parte de su manera de existir; todo lo que es está relacionado a esta estructura, siendo la manera en que explicita su presencia en el mundo. Y todo esto,

más que contenerlo, le abre la posibilidad de ir más allá de lo que es: es en el aquí y ahora que el sujeto quiere lo que quiere, que es lo que es, que desea y siente lo que está en él, y por lo que puede ir siempre más allá.

El sujeto, siendo del mundo está fuera de él y está abierto de par en par al mundo que lo solicita. Dice nuestro filósofo:

Somos de cabo a cabo verdaderos, tenemos con nosotros, por el solo hecho de que somos-del-mundo, y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos. No tenemos por qué temer que nuestras opciones o nuestras acciones restringen nuestra libertad, puesto que la opción y la acción son las únicas que nos liberan de nuestros anclas. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 462).

Al final, nuestro empeño en el mundo, nuestra libertad, se da en el acto:

Tú te alojas en tu acto mismo. Tu acto es tú... Te canjeas... Tu significación se muestra, deslumbrante. Es tu deber, tu odio, tu amor, tu fidelidad, tu invención... El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre. (Merleau-Ponty, 1975, pág. 463).

La pregunta por el sentido es más compleja de lo que aparenta. Para poder entender por qué es necesario y cómo se puede resolver hemos tenido que bordear la obra de un filósofo que no es fácil de estudiar.

La respuesta no es la que esperábamos: no hay nada que no esté en una relación temporal y reversible con nosotros, y la libertad sólo es posible si entendemos que podemos ejercerla a partir de la corporalidad que nos pone en situación en el mundo, de la temporalidad que nos ancla en el presente y que distiende todas las experiencias y fenómenos en el campo de la actualidad, y que nosotros la ejercemos y la delimitamos a partir de los objetivos que nos propongamos.

El sujeto es dueño de su libertad, la hace y la rehace en cada momento en que la ejercita por medio de decisiones y metas, lo cual podemos entenderlo como un proyecto existencial que se da a sí mismo y que enmarca el sentido de la vida, del mundo, de nuestra existencia.

Con esto finalizamos el análisis y damos paso a las conclusiones.

Conclusiones

La propuesta de Merleau-Ponty aventaja a la de Husserl en el momento en que decide exponer, como piedra angular de su fenomenología, a la temporalidad de la conciencia sin que esta necesite distenderse en tres, además de proponer y desarrollar el concepto de corporalidad como acceso primordial al mundo, como el inicio de toda percepción y experiencia.

También, cuando despoja a la conciencia de absolutos en el desarrollo de la existencia al plantearla, ya no como constitutiva del mundo concreto, pues no puede constituirse a ella misma porque siempre se está trascendiendo, en contraste a la conciencia Husserliana trinitaria extra-mundo.

Merleau-Ponty es temerario porque pone énfasis en el regreso al mundo desde el cuerpo a la corporalidad de la conciencia, y también porque resalta el saber y el sentido pre-objetivo del mundo que conocemos mucho antes de cualquier tematización o conceptualización por parte de la conciencia, ya que solo es posible gracias a que, en nuestra corporalidad y por nuestra existencia material y concreta, nos integramos en un campo pre-hecho de objetos que todo el tiempo nos confrontan, a los que llegamos independientemente del conocimiento científico.

El regreso a los fenómenos implica otorgarle primacía a la percepción, que se abre paso por medio de nuestro cuerpo y que acontece y se arraiga en el tiempo. Implica volver la mirada desde una perspectiva ontológica a las estructuras pre-hechas, que contienen nuestra existencia desde nuestro nacimiento y que seguirán incluso después de nuestra muerte, que es el único acontecimiento por el cual nos despojamos del mundo y viceversa.

Conciliar temporalidad, corporalidad y conciencia es un reto para Merleau-Ponty, y también lo fue para nosotros porque, si bien no es un tema nuevo, tampoco tenía mucha exploración. A título personal, proponer al cuerpo como la entrada y salida de cuanto existe, y al proponer la génesis de todo sentido y significación en y por nosotros, es una premisa que merece la pena explorar y contemplar con mucha seriedad discursiva.

Así, debemos decir que una vez superado este reto, podemos afirmar que el análisis del pensamiento merleau-pontiano nos lleva a afirmar que es gracias a estas tres

estructuras, ejes rectores de la existencia, que la libertad, entendida como un proyecto que se perpetúa en el mismo tiempo, es posible.

En Husserl, un pensador que se sigue estudiando por la importancia que tiene, la propuesta trinitaria de la conciencia y la función de la misma es nutritiva, pero el volver a los fenómenos deja de ser el objetivo de su disertación. Husserl tuerce el camino de reconciliación con el mundo cuando necesita colocar en el fondo de la subjetividad una estructura que pretende ser intrascendente, que no esté sujeta al cambio.

Dado lo anterior, para fines de este trabajo, la propuesta merleau-pontiana parece ser más coherente porque Merleau-Ponty no teme proponer una conciencia temporal y trascendente.

Para Merleau-Ponty el concepto de cuerpo que presenta en la *Fenomenología de la percepción* va a evolucionar al de carne en *Sentido y sinsentido* para finalizar en la elaboración de *quiasmo* que nos propone como un ser capaz de pensar entre dos polaridades como la conciencia y el cuerpo, y que lejos de limitarnos, nos permite la reversibilidad y una mejor comprensión del mundo.

No está de más admitir que no pudimos puntualizar mejor el concepto de quiasmo como parte del corpus conceptual de Merleau-Ponty en este trabajo, pero que no por eso deja de ser relevante para su propuesta ontológica.

De forma sucinta, nos dice Prósperi que el *quiasmo*, como parte de la propuesta ontológica de Merleau-Ponty, puede entenderse como el pensamiento que piensa lo tocante y lo tocado, lo visible y lo invisible, mi cuerpo y el cuerpo de otro (2018, pág. 32).

En lo visible y lo invisible, Merleau-Ponty nos dice:

El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción [. . .] es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla ni quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido (es ella la que hace que nos parezca que la percepción se produce en las cosas) Actividad = pasividad. (Merleau-Ponty, 1964, pág. 312)

Esta estructura corpórea que tiene tantas implicaciones contiene nuestra existencia y todo lo que deriva y se hace con ella. Le da al pensamiento el material para trabajar los datos sensibles y nuestra percepción, a la vez que nos ancla en un presente

como temporalidad desde donde podemos abarcar lo que ya elaboramos como experiencia y/o conocimiento, permitiéndonos lanzarnos al futuro proyectando nuestros deseos y ambiciones, sin dejar de lado que nos permite recorrer el mundo y experimentarlo desde una postura pre objetiva. Este cuerpo es nuestra situación personal concreta y fáctica, a la que no puedo renunciar de ninguna forma.

Como si fuera una espiral, la fenomenología merleau-pontiana se va a escurrir desde los más sencillos datos de la sensación hasta la elaboración de conceptos complejos e intrincados, que permitirán conocer mejor las estructuras que conforman la totalidad de la subjetividad. “No hay problemas dominantes y problemas subordinados: todos los problemas son concéntricos” (Merleau-Ponty, 1975, pág. 418).

Por eso encontramos unidos el problema de la temporalidad, la conciencia y la corporalidad y es necesario considerar el sentido que puede tener nuestra existencia como consecuencia de estos ejes existenciales, del sentido que se desprende de ellos y de la dirección vivencial de nuestra temporalidad de forma libre.

Merleau-Ponty nos dice en repetidas ocasiones que somos un proyecto del mundo, un proyecto original, pero al mismo tiempo remarca la ineludible necesidad de estar siempre empeñados en un campo de situación ineludible e irreductible.

Algunas preguntas que nos mueven son ¿Cómo es posible la temporalidad de la conciencia y cómo se integra a la existencia? ¿Cómo es que la subjetividad siendo esencialmente temporalidad puede al mismo tiempo ser corporalidad? ¿Si nada hay que sea fijo o constituido, hay un sentido?

Nos dice Merleau-Ponty en el prólogo a Sentido y sinsentido:

En la presencia percibida de cada cosa gravita la de ese conjunto de totalidades que, por ello mismo, le da sentido o la hace significativa. El sentido no es un elemento añadido a lo puramente sensible por un acto ulterior de pensamiento: el árbol tiene sentido por su simple pertenencia al bosque, al monte o al jardín, por su emergencia del suelo y su ascenso en el cielo visible (Merleau-Ponty, 1977, pág. 11).

Al nosotros poseer un cuerpo estamos empeñados en el mundo habitándolo; estamos comprometidos con él gracias a nuestra carne, pero también nos descubrimos

sobre un fondo de significaciones y sentidos pre-dados que se desenvuelven gracias a la temporalidad. Unido a esto, nuestro cuerpo nos posibilita a tener un campo de presencia a partir del cuál es que podemos percibir y desarrollar nuestra vida de acuerdo al tiempo de la conciencia.

No solo estamos de acuerdo con Merleau-Ponty, afirmamos que de nada nos aportaría, de manera existencial, el tener un cuerpo si no tuviéramos conciencia del mismo, si no fuéramos testigos de que el tiempo objetivo pasa y que nosotros pasamos con él en la temporalidad, que todo cambia, que eso es lo único verdadero y verificable.

El aspecto temporal de nuestra conciencia nos permite introducir la inmanencia a nuestras experiencias concretas y nos permite lanzar un sentido al mundo desde nuestra historia personal que poseemos en forma de pasado.

Tanto la propuesta de Husserl como la de Merleau-Ponty, han sobrevivido hasta la fecha porque han tenido un profundo eco en nuestra realidad cultural concreta, además de que el sujeto sobre el que se volcó esta reflexión en un inicio, pues la propuesta no fue configurada como un ideal a alcanzar sino como un punto de partida que deriva en una propuesta orgánica y vital, es cualquier sujeto.

Somos un ser, una subjetividad que desde que es lanzado, carga en sí mismo un comportamiento mediado por el mundo natural y cultural, pero al mismo tiempo nos encontramos inmersos en un campo de significación que nos tiene cautivos y que carga un significado y un sentido previo a cualquier tematización por parte de nuestra conciencia.

Tal sentido se nos descubre como fondo de nuestra espontaneidad, de nuestra capacidad de creación; se nos plantea en nuestros proyectos, como algo que hay que asumir o tener en cuenta al elegir. (Bello, 2008, pág. 169).

Merleau-Ponty reconcilia por medio de la estructura que es el cuerpo y con la temporalización de la conciencia, el que seamos movimiento de trascendencia y que podamos, además, recuperar y lanzar un sentido al mundo a partir de nuestra libertad entendiéndola como proyecto existencial y trata, en un ejercicio dialéctico, sintetizar el sentido y sinsentido que se acuña en nosotros al lanzarnos siempre a lo que no somos.

El hecho de que nosotros estamos en empeño con el mundo y que la percepción se coloque en el centro de la subjetividad, que perfore cualquier pretensión de absoluto que pueda albergar, no nos deja más opción que aceptar que la existencia y todas sus estructuras son ambiguas, que la subjetividad misma lo es; el sentido y significación que podamos descubrir en el mundo y proponer como sujetos no será absoluto, estando atado a la temporalidad como nosotros mismos lo estamos, es decir, que como todo lo que abarca la subjetividad, el sentido que nosotros podamos encontrar será producto de un ejercicio dialéctico existencial.

Desde una perspectiva netamente fenomenológica, Merleau Ponty, siguiendo a Heidegger, afirma que el ser humano, en tanto racional, es un ser radical y esencialmente abierto. Esta apertura no es un momento del ser humano, sino que es su nota más radical. Y en tanto es una apertura racional, no lo es a un mundo de sensaciones, sino, siempre, a un mundo de sentidos, de significaciones vitales, percibidas como tales. (Gazmuri, 2020, pág. 110).

Pertenece al mundo natural y fenoménico y podemos construir un proyecto porque nos arraigamos en el presente y, a partir del pasado, podemos proyectar nuestras metas y anhelos al futuro, pero no debemos olvidar que este proyecto nace de una apertura que es esencialmente un desgarramiento de nuestro ser, que se trasciende siempre y que está abierto al mundo al que pertenece.

Incluso antes de tomar conciencia de nosotros y del mundo, la intencionalidad corporal comprende un acto de cognición completo que posibilita el doble movimiento de despliegue de sentido que comprendemos. La percepción que capta no es intelectual sino existencial que comprende aquello a lo que se abre; es capaz de moverse en medio del sentido del mundo, aun cuando no se haya preguntado qué es el mundo, o qué sentido objetivo tiene. Esto implica que esa apertura, que en tanto es pre-reflexiva, también es afectiva. Estamos afectados por el mundo antes de conceptualizar el significado de aquello que nos afecta.

Nuestra apertura propone una identidad que puedo comunicar a mi pensamiento para la elaboración conceptual y a los otros por medio del lenguaje, por lo que el lenguaje no solo conforma un medio para el pensamiento, además de ser una forma de referencia

hacía los otros, sino que articula el sentido que encontramos desde que comenzamos a percibir, es decir, desde que llegamos al mundo.

Por tanto, la palabra, no es algo posterior al mundo, o un ropaje exterior del pensamiento desde el cual se comunica el ser humano, sino que es desde donde se constituye aquello que llamamos mundo. (Gazmuri, 2020, pág. 109)

La temporalidad nos da una libertad peculiar que se entiende como proyecto a partir de la cual constituimos un sentido que refleja la intencionalidad. Toda estructura, en este caso la de sentido, descansa sobre una base en la vivencia temporal que tengo del mundo, por lo que, las acciones que emprendemos son motivadas por el sentido del mundo que se le presenta al yo natural como un campo de posibilidades, como unas valorizaciones espontáneas que tornan probable ciertas opciones.

Como hemos visto, no hay manera de formular un concepto absoluto que se derive de una vivencia y estamos de acuerdo con ello. No podemos hacer ninguna concepción de temporalidad, sentido, corporalidad o libertad que esté completamente constituido o totalmente acabado, y que con la cual, podamos cimentar un sentido que sea único e irrepetible.

Más bien, el sentido y los significados van en dos direcciones: “ni determinismos ni absoluta indeterminación. He aquí la fórmula última donde arraiga el sentido de la libertad según Merleau-Ponty” (Tavella de Rabagnan, 1992, pág. 122).

Debemos recordar que hay dos formas de entender el sentido, de manera centrípeta y centrífuga:

Merleau Ponty quiere hacer explícito cómo ella puede ser a la vez centrífuga y centrípeta. Si bien es la libertad la que hace aparecer lo que se le presenta como obstáculo, y en esa medida el obstáculo no pone un límite a la libertad, sin embargo, mi libertad "no dibuja la figura particular de este mundo, ella sólo pone las estructuras generales", ella no hace que aquí haya un obstáculo y allá un paso. Sea que yo decida o no escalar una montaña, ella me parece enorme porque sobrepasa el alcance de mi cuerpo. Puesto que soy una conciencia encarnada, que tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, proyecto intenciones, ellas hacen

relevantes ciertos rasgos del entorno, pero son rasgos que yo no elijo (Iribarne, 2005, pág. 8).

Yo le pertenezco al mundo, a un mundo que estaba mucho antes de que yo fuera arrojado a él y que tiene un sentido natural e independiente a mí, en donde cada cosa tiene un sentido dentro del contexto en el que se encuentra. Por otro lado, mi nacimiento como suceso original tiene un sentido que le otorga al mundo y que converge en el campo de presencia en el que existo, *donde realizo mi vida*.

Vivo un sentido y propongo otro, lo que refuerza la propuesta de que no estoy determinado por ninguna causalidad externa a mí, ni por el pasado que poseo como parte de la constitución de mi ser. Yo y cualquier sujeto, somos una situación originaria, somos un *ser-para-el-mundo y ser-en-el-mundo*, y podemos decir que detenta un sentido en estas dos vertientes pues estamos referidos a él.

El otro no se halla entre las cosas, no se halla en mi cuerpo ni es yo. Está siempre en mi campo. No podemos situarlo en ninguna parte y efectivamente en ninguna parte le situamos, ni en lo 'en sí' ni en lo 'para mí' que soy yo. Para él solo tengo lugar en mi campo. El otro no se halla en ninguna parte en el ser, se desliza en mi percepción por detrás: la experiencia que llevó a cabo de mi aprehensión del mundo es lo que me hace capaz de reconocer otra experiencia y de percibir a otro yo mismo, solo con que, en el interior de mi mundo, se esboce un gesto semejante al mío. (Gazmuri, 2020, pág. 122).

Ahora bien, Merleau-Ponty dice que uno "domina la conciencia de una ambigüedad universal que pone en todas las cosas, por partes iguales, el sentido y el sinsentido" (1977, pág. 100). Un sentido que florece alrededor de "los signos que están impregnados en el mundo, de tal forma que el sentido naciente al borde de los signos, esta inminencia del todo en las partes se encuentra en toda la historia de la cultura". (Merleau-Ponty, 2006, pág. 47).

Pero no solo en la cultura hemos venido diciendo que en el mundo encontramos un conocimiento pre-dado, un sentido que ya existe de hecho en el mundo, nos arraigamos en el presente y ese *ek-stasis* que somos marca nuestra ambigüedad, pero

también la vivimos estando dentro de la historia, siendo así que el recogimiento de sentido no solo viene dado desde un mundo natural, sino también desde un mundo cultural que se ha permeado con el paso del tiempo.

La historia me propone un sentido en mi campo de presencia, pero yo elijo si lo vivo de esa forma o recomienzo, desde el presente, en cualquier otra forma u posibilidad. Sin embargo, ninguna estructura de sentido o existencia nos está dada de una vez y para siempre; está situada, como nuestra existencia, en el mundo y en el tiempo, por lo que siempre tendremos que preguntarnos y reformular hacia dónde queremos ir, cuál es el sentido de todo esto que nos enfrenta, cómo podemos saber si hemos avanzado por el mejor camino, si llegaremos a buen puerto o si algo de lo que hacemos tiene un sentido legítimo, real y tangible, como Cézanne:

De la misma manera en que Cézanne se pregunta si lo que ha salido de sus manos tiene sentido y si será comprendido, de la misma manera que un hombre de buena voluntad, considerando los conflictos de su vida, llega a dudar de que las vidas sean compatibles, el ciudadano de hoy en día no está seguro de que el mundo humano sea posible. (Merleau-Ponty, 1977, pág. 29).

Hasta aquí hemos contestado las preguntas que guiaron este trabajo y podemos concluir que ha sido un acierto, por parte de la fenomenología merleauPontiana proponer a la conciencia temporal para integrarse al mundo concreto y fenoménico, al igual que el desarrollo y la introducción de la corporalidad como base de nuestra conciencia trascendente.

El alcance de este trabajo ha servido para explicar el difícil entramado de conceptos e implicaciones de un filósofo que no escribió un gran volumen, pero que su obra encierra un profundo significado por mucha actualidad.

En un último acto autoreflexivo, la buena delimitación del tema nos permitió explorarlo, pero no agotarlo, y las explicaciones fueron bastante buenas para resolver los ejes rectores de este trabajo, en suma, así como Merleau-Ponty, estamos de acuerdo con los siguientes aspectos y aseveraciones:

Gracias a la temporalidad de la conciencia se pueden desarrollar otras estructuras existenciales indispensables, como la corporalidad; gracias a ella podemos re-integrarnos

al mundo y lanzarnos como un proyecto que otorgue sentido a nuestra vida concreta, a nuestra existencia entera.

El desarrollo del concepto de corporalidad merleau-pontiano fija al sujeto al mundo natural y fenoménico, y es posible integrarnos al sentido que ya existía, así como proponer uno nuevo, gracias al concepto de intencionalidad que se materializa en él.

El sentido y la significación que nosotros proponemos partirá del proyecto que somos, de nuestra libertad, y se integrará en el campo de presencia y de significación ya existente, reconfigurando las estructuras culturales y naturales pre existentes.

Como dijimos al principio de este apartado, Merleau-Ponty rebasa a Husserl con el concepto de corporalidad y la forma en que entrelaza estos conceptos en su propuesta fenomenológica; la hace más congruente con la consigna principal de la fenomenología. Regresar al mundo es comprender la inmanencia, la temporalidad y la corporalización como parte de la conformación de nuestra conciencia.

Para Merleau-Ponty somos un proyecto original, un campo donde cualquier posibilidad del sujeto se arraiga en el campo de presencia que nos confronta en la eterna actualidad y que, gracias a eso tenemos, antes de hacernos conscientes del mundo, un saber pre-objetivo en el que descubrimos el sentido natural del mundo, así como el hecho de que tener este cuerpo y de ser movimiento de trascendencia, que nos revela también los significados y el sentido del mundo cultural donde nos desenvolvemos.

Yo soy en primera instancia, apertura, y siempre estoy volcado al exterior en el que transcurre mi vida y vivir con eso, el hecho de asumirlo es el compromiso con el mundo y hacerme cargo de mi conciencia del mismo y de mí como parte de él:

No puedo imaginar que el mundo irrumpa en mí o yo en él: el mundo solo puede presentarse a ese saber que soy yo ofreciéndole un sentido, dándose como pensamiento del mundo. 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 si no es interrogando, explicitando, explicitando mi trato con él, entendiéndolo desde dentro. (Merleau-Ponty, 1964, pág. 52).

Para Merleau-Ponty no solo es posible concebir el sentido como un vaivén de comunicación y vivencia con el mismo mundo al que pertenezco, siendo sujeto y objeto, yo y el mundo, el sentido y el sinsentido que lo bordea como dos caras o extremos de una misma estructura de existencia es necesario al ser carne, al tener esta estructura de *quiasmo* en el centro de lo que nos erige como humanos, al ser esta conciencia corporalizada.

Existencia no es conciencia, lo que nos define es una coexistencia ambigua, es decir, una estructura mundana pero dentro de la temporalidad que nos corresponde más la corporalidad, estas estructuras logran desdibujar el interior del exterior cuando se trata del sentido de la realidad.

Entender que estas estructuras no son lineales sino circulares, nos coloca en una reciprocidad que, por un lado, no me permite entender hasta qué punto pienso o quiero y, por otro, hacia qué tiende cada aspecto. Yo contengo al mundo y a los otros, al mismo tiempo que ellos me contienen a mí; en esta existencia cada subjetividad forma una pequeña parte del ser total del mundo.

El sujeto es un nudo de relaciones. Siempre hay una reversibilidad entre él y el mundo, entre él y los otros. Nunca completamente hecho porque el sujeto es temporalidad y corporalidad, y ambas estructuras sólo cesan con la muerte, así como tampoco es de toda razón, porque ella misma opera en un flujo temporal.

El sujeto es un fundamento sin fondo, es decir, no hay un sentido pre-dado así como tampoco podemos comprobar de ninguna forma que el sentido que otorgamos tenga un ápice de verdad, si es que existe alguno que pueda guiar con suficiencia nuestras acciones, su porqué, al menos de manera aislada.

Dentro de la fenomenología, en Husserl, pero sobre todo en la propuesta merleau-pontiana, cualquier apertura de nuestro ser nos lleva al mundo y nos pone en condiciones espaciotemporales en las cuales podemos desplegar lo que somos, contenernos y contener, y buscar un sentido a partir de las percepciones y experiencias que vivimos en el mundo que nos contiene.

La corporalidad y la temporalidad son indispensables para el despliegue de la conciencia, de tal forma que desde el enfoque fenomenológico, específicamente desde el merleau-pontiano, no se puede concebir una conciencia sin estos dos aspectos, así

como también son indispensables para la elaboración de un sentido más allá del que ya está contenido en el mundo natural.

Este trabajo de investigación ha sido una gran oportunidad para entender, desde una perspectiva fenomenológica, lo que es el mundo y el sujeto, por fortuna, hemos podido llegar a conclusiones satisfactorias y hemos podido poner en práctica el conocimiento académico filosófico.

Así, concluimos este trabajo de exploración filosófica.

Bibliografía

Obras consultadas de Merleau-Ponty:

Merleau-Ponty, Maurice, (1969), *La estructura del comportamiento*, España, Ediciones Península.

Merleau-Ponty, Maurice, (2006), *Elogio de la filosofía seguido del lenguaje indirecto y las voces del silencio*, España, Ediciones nueva visión.

Merleau-Ponty, Maurice, (1975), *Fenomenología de la percepción*, España, Ediciones Península.

Merleau-Ponty, Maurice, (1967), *Las aventuras de la dialéctica*, Argentina, Ediciones Leviatán.

Merleau-Ponty, Maurice, (1964), *Lo visible y lo invisible*, España, Editorial Seix Barral.

Merleau-Ponty, Maurice, (1977), *Sentido y sinsentido*, España, Ediciones Península.

Obras consultadas de Edmund Husserl:

Husserl, E. (1962), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, José Gaos (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1972), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Editorial Nova.

Husserl, E. (1979) *Las conferencias de París*, México, Editorial UNAM.

Husserl, E. (1980), *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, B. Navarro (trad.), Instituto de Investigaciones filosóficas.

Husserl, E. (1985), *Meditaciones Cartesianas*, J. Gaos y M. García-Baró (trads). Fondo de Cultura Económica, México.

Husserl, E. (1990), *Artículo de la Enciclopedia Británica*, México, J. Gaos (trad.), México, UNAM.

Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)*, J. Gaos (trad). México, Fondo de Cultura Económica

Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*, A. Ziri6n (trad.), México, UNAM

Husserl, E. (2000). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias (Ideas III)*, L. E. González (trad.), México, UNAM.

Fuentes de apoyo:

Alloa, Emmanuel (2009), *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Argentina, Ediciones Nueva visión.

Alv6n, Alexandra, (2012). Estructuras trinitarias en la constituci6n y conciencia del tiempo en Agust6n y Husserl. Estudios de Filosofía, 11-38. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201201.001>

Álvarez González, Eduardo, (2011). ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty. *Estudios de Filosofía*, 43, 149-177. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.11573>

Arias García, Benito (1996). *La intencionalidad operante en la obra de Maurice Merleau-Ponty*. Tesis doctoral, Universidad de Granada. https://digibug.ugr.es/bitstream/10481/14398/2/2006_2.pdf

Aristóteles, (2014), *Física, Acerca del alma, Poética*, (Trad. Tomás Calvo Martínez), España, Editorial Gredos.

Aristóteles, (2014a) *Metafísica*, (Trad. Tomás Calvo Martínez) España, Editorial Gredos.

Bello, Eduardo, (2008). *Figuras de la libertad en Merleau-Ponty. Investigaciones Fenomenológicas*, Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología, España, Universidad de Murcia, págs. 167 - 185. <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5561>

Bustelo, Natalia, (2009). *Libertad, historia y política en «Fenomenología de la percepción»*. A Parte Rei: Revista de Filosofía, 62, 2. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/bustelo62.pdf>

Bosch Rabell, Magdalena, (2011), La intencionalidad que recuperó Brentano en Actes del Primer Congrés Català de Filosofia, España. <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000221/00000066.pdf>

Checchi González, Tania (2004), *Apuntes sobre el cuerpo y el tiempo en el pensamiento de Merleau-Ponty*, en Tres Mirada en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer y Ricoeur, México, UAM.

Conde Soto, Francisco (2009). *Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*. *Contrastes, Revista internacional de filosofía*, vol. XV, págs. 105-123. <https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v15i0.1323>

Edie, James M. (1964), *The Primacy of Perception and other essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, USA, Northwestern University Press

Fernández Colón, Gustavo (2011), *Fenomenología y neurociencia, un diálogo con las tradiciones espirituales de oriente y occidente*, *Revista estudios culturales* vol. 4 no. 7, págs. 75 - 95. http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num7/art3.pdf

Funke, Gerhard (1995). *La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su "Filosofía Primera" trascendental fenomenológica*. *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía* 12:193-212. <https://philpapers.org/rec/FUNLRD>

Gazmuri Barros, M. Del Rosario (2020). *Reflexiones sobre la libertad: aportes de la filosofía de Merleau Ponty*. Quién: *Revista de Filosofía Personalista*, 11, 103-123. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7725481.pdf>

González Molina, E. (2007). *De la trascendencia del ego al ego trascendental*. Daimon Revista Internacional de Filosofía, (40), 107–118. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/21241>

Illescas Nájera, María Dolores (2004), *Algunas notas sobre el tiempo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, en *Tres Miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer y Ricoeur*, México, UAM.

Iribarne, Julia V. (2005). *Para una fenomenología de la libertad*. Cuadernos Del Sur. Filosofía 34:23-46. <https://philpapers.org/rec/IRIPUF>

Kant, Immanuel (2006), *Crítica de la razón pura*, (Trad. Pedro Ribas), México, Editorial Taurus.

Kretschel, Verónica. (2014). *Conciencia del tiempo y experiencias temporales: un estudio acerca de los límites explicativos de las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Edmund Husserl*. Areté, 26(2), 247-272. Recuperado en 19 de febrero de 2024, de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2014000200004&lng=es&tlng=es.

Landes, Donald A. (2013), *The Merleau-Ponty dictionary*, UK, Bloomsbury Academic.

López Sáenz, M^a Carmen (1989). *Tiempo y subjetividad en M. Merleau-Ponty*. Enrahonar: Quaderns de Filosofia 15:117-120. <https://philpapers.org/rec/LPETYS>

Miguel Osswald, Andrés (1969). El concepto de pasividad en Edmund Husserl. Areté, 26(1), 33-51. <https://doi.org/10.18800/arete.201401.002>

Morales Cañavate, Emilio Ginés (2015), *Merleau-Ponty. El cuerpo es el medio que nos permite la comunicación con el mundo*, España, RBA, colección Aprender a pensar, España.

Paoli Bolio, Antonio (2012). *Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX*. Reencuentro, 65, 20-29. <https://www.redalyc.org/pdf/340/34024824004.pdf>

Perrochoud González, Stéphanie (2017), *La fenomenología según Merleau-Ponty: un camino de descenso hacía las cosas*, Madrid Revista de filosofía 42, Ediciones complutense, págs. 59-76. <http://dx.doi.org/10.5209/RESF.5544>

Platón, (2014), *Platón III. Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Cartas*, (Trad. Néstor Luis Cordero), España, Editorial Gredos.

Platón, (2014a), *Platón I. Apología de Sócrates, Critón, Eutifron, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menos, Hipias Mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*, (Trad. Néstor Luis Cordero), España, Editorial Gredos

Prósperi, Germán Oswaldo (2018). *Quiasmo e imaginación en el "último" Merleau-Ponty*. Revista de Filosofía Dianoia, 63(80), 71. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2018.80.1527>

Quepons, Ignacio. (2018). Síntesis de motivación y génesis de la conciencia axiológica en la fenomenología de Edmund Husserl. Revista do NUFEN, 10(3), 88-107. <https://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol10.n03artigo39>

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. (2012). Husserl, lector de Kant: apuntes sobre la razón y sus límites. *Areté*, 24(2), 351-386. Recuperado en 08 de abril de 2024, de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2012000200006&lng=es&tlng=es.

San Agustín, (2015), *Confesiones*, (Trad. Francisco Montes de Oca), Editorial Porrúa México

Sánchez, Antonio (1994), Un acercamiento al tiempo desde la perspectiva de Merleau-Ponty, *Éndoxa*, series filosóficas, No. 3, 1994, págs. 279-300. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=177974>

Tavella De Rabagnan, Nélica, H. (1992). Ambigüedad y libertad en Maurice Merleau-Ponty. Revista de Filosofía y Teoría Política. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/12633/Documento_completo_.pdf?sequence=1

Treviño Montemayor, Rebeca, (2007). Actualidad de la fenomenología en psicología. *Diversitas*, 3(2). <https://doi.org/10.15332/s1794-9998.2007.0002.06>

Verano, Leonardo, (2016). La idea de un tiempo salvaje en Merleau-Ponty. *Eidos*, 24, 49-67. <https://doi.org/10.14482/eidos.24.7918>

Zirión Quijano, Antonio (1994). Una introducción a Husserl. Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 14(33), 9-22. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7091190.pdf>