

El cuerpo en el corazón del empirismo trascendental

Algunas imbricaciones programáticas entre las filosofías de Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze

Autor:

Lucero, Jorge Nicolás

Tutor:

García, Esteban Andrés

2012

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL CUERPO EN EL CORAZÓN DEL EMPIRISMO TRASCENDENTAL

Algunas imbricaciones programáticas entre las filosofías de Maurice Merleau-Ponty y
Gilles Deleuze.

TESIS
para obtener la
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Licenciando: Jorge Nicolás Lucero
Director: Dr. Esteban Andrés García

2012

EL CUERPO EN EL CORAZÓN DEL EMPIRISMO TRASCENDENTAL

ÍNDICE

Agradecimientos.....5.

Introducción.....8.

Primera parte **Deleuze, Merleau-Ponty y la cuestión de la filosofía trascendental**

§1 - *La filosofía trascendental de Gilles Deleuze y su crítica a la fenomenología*.....14.

1.1. La falencia trascendental de la subjetividad trascendental.....14.

1.2. Lo trascendental como virtual y el problema del condicionamiento.....17.

1.3. Lógica del sentido: el sentido como acontecimiento vs. el sentido como nóema.....20.

1.4. La imagen-movimiento: lo trascendental no tiene horizonte.....23.

§2 - *Merleau-Ponty más acá y más allá de la fenomenología*.....26.

2.1. El pensamiento objetivo como alienación del mundo de la vida.....26.

2.2. La *sobrerreflexión* como método de la fenomenología trascendental.....28.

2.3. “Desestratificación” del nóema: una lógica del cuerpo y el estilo.....31.

2.4. La ontología como movimiento final de la fenomenología.....35.

2.5. Lo trascendental y la trascendencia.....38.

Segunda parte **La potencia del cuerpo: más allá y acá de la naturaleza**

§3 - *Del cuerpo como plexo de potencias al devenir*.....43.

§4 - *El CsO y el programa de una filosofía de la naturaleza*.....47.

4.1. Breve historia del concepto.....47.

4.2 El CsO como plan para una nueva corporalidad: el devenir.....49.

4.3. Nota sobre la cuestión de la sexualidad.....55.

§5 - <i>El cuerpo fenomenológico en los umbrales de la des-estratificación</i>	58.
5.1. Las potencias del esquema corporal: motricidad vs. estratificación.....	59.
5.2. La naturaleza: el otro lado del hombre.....	63.
5.3. La animalidad: hacia una etología trascendental.....	67.

Tercera Parte
La cuestión pictórica. En torno a una nueva ontología

§6 - <i>Pintar la sensación: un CsO privilegiado</i>	74.
6.1. La experiencia del CsO en el hecho pictórico.....	75.
§7 - <i>La pintura como voz del silencio</i>	80.
7.1 Pintar: entre la reducción y la institución.....	80.
7.2 Pintar la profundidad del Ser.....	84.

Cuarta Parte
Empirismo trascendental. La filosofía en torno al ser de lo sensible

§8 – <i>Experimentar lo inexperienciable</i>	91.
8.1 Salir del empirismo por el empirismo.....	91.
8.2 Del modelo del reconocimiento al <i>encuentro</i> con la diferencia de intensidad.....	93.
§9 – <i>La carne: coordenadas para un (nuevo) empirismo trascendental</i>	99.
9.1 El empirismo trascendental fenomenológico y su límite.....	99.
9.2 Dos inconvenientes del empirismo deleuzeano: lo empírico y la trascendencia.....	101.
9.3 La crítica a la noción de carne.....	103.
9.4 La carne y el ser <i>de lo sensible</i>	106.
Conclusiones	115.
Anexo sobre la bibliografía actual	117.
Bibliografía	118.

AGRADECIMIENTOS

El siguiente trabajo, que lleva mi firma y por tanto mi absoluta responsabilidad sobre todo lo que está dicho en él, debe su creación sin embargo a los vínculos profesionales y afectivos que alimenté a lo largo de mi carrera con mis profesores, colegas y seres queridos.

El primer y mayor agradecimiento corresponde a mi director y maestro, Esteban García. Él no sólo me guió en la producción de esta gratificante tarea sino que la hizo posible a través de la dirección de mi proyecto de adscripción para la cátedra de Gnoseología (2009-2011) e invitándome a formar parte del grupo UBACyT que dirige en torno a la fenomenología y filosofía contemporánea. Estos proyectos fueron altamente edificantes y determinantes para la ideación de esta tesis. Y, por sobre todo, fue él quien durante el año 2007 me introdujo al pensamiento de Merleau-Ponty en su práctico y clases teóricas de la cátedra de Gnoseología.

El segundo agradecimiento corresponde a mi familia, por haberme apoyado incondicionalmente a lo largo de mi carrera: mis padres Ana María y Jorge, mis hermanos Silvana y Leonardo, mis tíos Liliana y Marcelo, mi prima Gina, mi abuela Herminia, mis cuñados Celeste y Alejandro y mi prometida Giselle. Otro agradecimiento del mismo grado debo a todos los grandes amigos que cultivé en esta carrera, con quienes me formé y divertí más acá y más allá de los pasillos de nuestra facultad: Alan, Alejandro, Carolina, Daniel, Emilia, Ignacio, Leandro, María Luz, Matías, Melisa, Miguel, Natalia, Pedro y Virginia.

Un cuarto agradecimiento debo hacer a los participantes del mencionado grupo UBACyT quienes aportaron valiosos comentarios y críticas cuando les presenté las ideas centrales de este trabajo.

Un último agradecimiento particular también se dirige a los profesores Alain Beaulieu (Université Laurentienne, Canadá), Fabrice Bourlez (École Supérieure d'Art du Havre, Francia) y Natalie Depraz (Université de Rouen, Francia) quienes me facilitaron a través del correo electrónico artículos de sus autorías muy pertinentes para la temática del proyecto, los cuales no se hallan ni en la Red ni en las bibliotecas de nuestro país. Asimismo, agradezco al Dr. Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires) por permitirme utilizar traducciones parciales de algunos textos en lengua alemana que tan gentilmente facilita en sus seminarios.

*A Giselle
y mis princesas
Gina, Carmela, Fátima e Isabella.*

¿No será que el principio supremo incluye, entre las condiciones que tiene que incluir, la paradoja suprema?
¿No debería ser una proposición que no permitiese absolutamente nada de paz, que siempre atrajese y repeliese, volviéndose siempre impenetrable de nuevo, no importa cuán seguido uno la haya entendido? ¿Cuál [principio] despierta incesantemente nuestra actividad, sin que nos canse o se nos vuelva familiar?

NOVALIS, *Fragmentos logológicos I*, 9

INTRODUCCIÓN

El verbo vuela, la carne produce.
Michel Serres

Las investigaciones que presentamos a continuación persiguen al menos dos objetivos generales. Por un lado, apuntan a relevar el diálogo existente, aunque mayormente tácito, entre la filosofía de Gilles Deleuze (1925-1995) y la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Por otra parte, en este objetivo se inmiscuirá de manera ineludible la cuestión del empirismo trascendental en filosofía. Lo que llamaremos empirismo trascendental aquí corresponde, más que a un método filosófico determinado, al objetivo de desentrañar algunos elementos que conciernen a una experiencia trascendental, esto es, un acceso experiencial a las mismas condiciones generadoras de la experiencia o campo trascendental. Y en particular, entenderemos que este campo trascendental exige para su acceso una experiencia que sobrepasa aquello que comúnmente en filosofía denominamos subjetividad, es decir, una experiencia que puede denominarse a-subjetiva o bien pre-subjetiva.

Como principal hilo conductor de nuestra tesis hemos elegido considerar el problema del cuerpo, el cual consideramos neurálgico para estos dos objetivos. Es hartamente conocido que Merleau-Ponty ha llevado el problema de la corporalidad a una radicalidad que supera el papel otorgado a él por Maine de Biran o Edmund Husserl. ¿Pero qué nos permite hablar de una filosofía deleuzeana del cuerpo y la experiencia del cuerpo? ¿Estamos refiriéndonos al mismo ámbito de reflexión? El célebre concepto deleuzeano y guattariano de Cuerpo sin Órganos pretende plantear requisitos aparentemente opuestos a los exigidos en una fenomenología del cuerpo. En lugar de diseñar una teoría sobre el aparecer en torno al cuerpo propio, Deleuze y Guattari consideran al cuerpo como quien designa una desarticulación de la unidad del sentido para denotar nuevas y heterogéneas modalidades del mismo. Es por ello que se habla de cuerpo intensivo, cuerpo inorgánico o cuerpo colectivo en lugar de cuerpo propio.

Es habitual oponer las ideas de estos filósofos por parte de sus exégetas y comentaristas. Ello se debe, por una parte, a la escasa literatura existente en torno a la importante discusión que Deleuze mantiene con la fenomenología, y en particular con la fenomenología de Merleau-Ponty. Con excepción del libro *Deleuze y la fenomenología* que el Profesor Alain Beaulieu escribió hace 8 años¹ y el seminario que dictó Ricardo Tejada hace ya 15 años², no hemos hallado ningún otro material extenso y publicado sobre la cuestión. Existen además algunos pocos artículos en torno a la confrontación entre Merleau-Ponty y Deleuze, entre los que se encuentran escritos del propio Beaulieu³,

¹ A. Beaulieu. (2004) *Deleuze et la phénoménologie*, Mons: Sils Maria.

² R. Tejada. (1997) *Deleuze face à la phénoménologie*, Paris, ed. digital: <http://ricardotejada.files.wordpress.com/2011/02/deleuze-face-phenome.pdf>.

³ A. Beaulieu. (2002) «L'expérience deleuzienne du corps», *Revue Internationale de Philosophie*, N° 222, pp. 511-522 ; Id. (2004) «L'incarnation phénoménologique à l'épreuve du corps sans organes», *Laval théologique et philosophique*, Vol. 60, nro. 2, pp. 301-316.

Leonard Lawlor⁴, Henry Sommers-Hall⁵ y Fabrice Bourlez⁶. Asimismo, respecto del problema específico de nuestras investigaciones, no debe dejar de nombrarse el libro de Natalie Depraz –miembro de los Archivos Husserl en París– en torno a la temática del empirismo trascendental en la fenomenología, como tampoco debe obviarse su reciente artículo sobre esta cuestión en torno a las filosofías trascendentales husserliana y deleuzeana⁷. Dejando de lado las interpretaciones de Bourlez y de Depraz, quienes ponen al descubierto algunos puntos de conexión a relevar, estos autores refuerzan acriticamente aquella incompatibilidad entre la fenomenología y el proyecto deleuzeano⁸.

La gran mayoría de comentaristas y filósofos deleuzeanos sigue canónicamente la lectura fatalista que Deleuze tiene respecto de la corriente fenomenológica: esclava de las categorías de conciencia, doxa, mundo y representación, la fenomenología resultaría incapaz de comprender el campo trascendental y su plena inmanencia. Por el contrario, la filosofía deleuzeana habría abogado por abordar el campo trascendental en lo que entiende como su legítimo derecho: un flujo continuo de singularidades intensivas no subordinado a lo que serían hipótesis que oscurezcan el exceso de sentido que brota de lo trascendental.

Una de las propuestas de este nuestro trabajo va en detrimento de la antedicha interpretación. Se pretenderá constatar que existen elementos sumamente valiosos en la corriente fenomenológica para el tratamiento del empirismo trascendental, no sólo porque la fenomenología también es interpelada sobre la experiencia trascendental, su alcance y naturaleza. Mediante el empirismo trascendental de Merleau-Ponty creemos acercar la fenomenología al proyecto deleuzeano más de lo que el propio Deleuze logró considerar⁹. Algunas de las objeciones que Deleuze realiza a la fenomenología podrían encontrar una respuesta interesante en la fenomenología de Merleau-Ponty. Mencionemos, a modo de ejemplo, dos objeciones que recorrerán nuestro trabajo. En primer lugar, nos preguntaremos si es lícito comprender que la opinión originaria (*Urdoxa*) a la que se refiere la filosofía merleaupontyana consiste en una jerarquización del sentido en torno a las condiciones de la experiencia posible, y no en torno a la experiencia real, lo cual nos llevará a cuestionar si se obtura o no el sentido del ser como ser de una sola voz (univocidad). En segundo lugar, es importante también comprender si un empirismo trascendental, que debe llevar las facultades a confrontar su límite para hallar esa experiencia trascendental, debe desestimar el plano natural de la percepción –que, según Deleuze, conforma una matriz sobresaliente del “buen orden” de las facultades– en lugar de encontrar en sus condiciones vías

⁴ L. Lawlor. (1998) «The end of phenomenology: expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty», *Continental Philosophy Review*, N° 31, pp.15-34; Id. (2003) «The end of ontology: interrogation in Merleau-Ponty and Deleuze», in *Thinking through French Philosophy. The Being of the Question*, Bloomington: I. U. P., pp. 95-108.

⁵ H. Sommers-Hall. (2009) “Deleuze and Merleau-Ponty: Aesthetics of Difference”, in C. V. Boundas (Ed.). *Gilles Deleuze: the intensive reduction*, Chapter 9, London: Continuum.

⁶ F. Bourlez. (2002) “Deleuze/Merleau-Ponty: propositions pour une rencontre a-parallèle”, *Concepts [hors-série] Gilles Deleuze*, n°1, pp. 231-257.

⁷ N. Depraz. (2001) *Lucidité du corps. Sur l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Phaenomenologica 160, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers; Id. (2011) “L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl”, in *Revue Germanique Internationale* (Phénoménologie allemande, Phénoménologie française), 13-2011, Paris: CNRS, pp. 125-148.

⁸ Sobre la cuestión de la bibliografía existente, consultar el ANEXO al final del trabajo.

⁹ De cualquier modo, sabemos gracias a Paul Virilio que el propio Deleuze apreciaba mucho la obra inconclusa de Merleau-Ponty *Lo visible y lo invisible*. Cf. P. Virilio avec M. Brausch. (1997) *Voyage d'hiver*, Paris: Parenthèses, p.43.

conceptuales que permitan su propia desnaturalización –tal como puede observarse en la obra del fenomenólogo francés–, y si acaso esta perspectiva nos permite comprender de manera distinta el valor del campo empírico más allá de la representación¹⁰.

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la clave de bóveda de estas cuestiones yace en desarrollar una comprensión de la corporalidad, y a partir de ella, tanto una fenomenología de la percepción como una ontología de lo sensible. Esta fenomenología permite pensar el cuerpo no sólo más allá del sentido objetivista, sino también como un ser dotado de dimensiones divergentes que coexisten y co-funcionan en él (cuerpo pragmático, cuerpo natural, cuerpo erótico, cuerpo lúdico), cada una de las cuales abriría una espacialidad distintamente configurada. A su vez, como trataremos de develar exhaustivamente en nuestro trabajo, el cuerpo hace patente que la percepción y la sensación son fundamentalmente paradójales, pues si sentiente y sensible nunca podrán identificarse, se ostenta en un mismo movimiento la aprehensión del sentido así como su excedencia inaprehensible por su elusividad lo cual, de acuerdo Merleau-Ponty, presenta el quiasmo entre ellos. De esta manera, la ontología de la carne conferiría un punto de partida para el empirismo trascendental dándole dignidad y competencia al campo empírico en la captación y descripción del campo trascendental, y manifestando el co-funcionamiento de ambos. La percepción natural, así, se muestra ya no como el ejercicio ordinario de una facultad, sino como una facultad que se pone a sí misma en su límite, que se descentra en su mismo operar. Bajo estos términos, habría que reconsiderar la crítica foucaultiana según la cual *Fenomenología de la Percepción* es el libro más alejado de la *Lógica del sentido*¹¹.

Entonces, todo este recorrido sostendrá la tesis según la cual el acceso a lo trascendental necesita de una caracterización de una estética trascendental –entendiendo por ésta una descripción de las condiciones originarias del ser de lo sensible– que tenga al cuerpo como su centro. Las variaciones que atraviesan constantemente nuestros cuerpos, sea en la plasticidad de sus comportamientos, sea en su materialidad, sea en su afectividad, son un indicio expreso de que un giro de perspectiva y actitud sobre su experiencia puede dar una respuesta parcial a aquella pregunta spinozista acerca de lo que puede un cuerpo: manifestar el espacio donde su ser nace, habita y muta constantemente.

El lector advertirá dos licencias que nos hemos permitido al desarrollar las ideas de nuestra tesis. En primer lugar, este trabajo no hará un recorrido cabal de la obra de ambos autores, así como tampoco analizará minuciosamente los argumentos de una obra en particular. En su lugar, se pondrá énfasis en un grupo restringido de problemas que tienen un tratamiento trasversal en varias obras de ambos filósofos. En segundo lugar, como ambos autores tienen un itinerario intelectual extenso y heterogéneo, la presencia de otros autores no será profundizada pero sí abordada cada vez que se consideró necesario para una mejor exposición y mayor comprensión de los temas y problemas a tratar.

En vista del marco teórico y los objetivos recién mencionados, a continuación resumiremos el desarrollo del recorrido por venir. La primera parte de nuestro trabajo está compuesta de dos capítulos. En el primero de ellos presentaremos los aspectos esenciales de la filosofía trascendental de Deleuze así como la consecuente crítica a la fenomenología.

¹⁰ De hecho, como veremos, Merleau-Ponty indica e insiste a lo largo de su obra en una relación íntima entre lo trascendental y lo empírico que no viene sólo a título de un condicionamiento de un campo sobre el otro, sino bajo el modo de un quiasmo.

¹¹ Michel Foucault. (1995) “Theatrum philosophicum”, en Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia*, trad. F. Monge, Barcelona: Anagrama, p. 13.

Para Deleuze, la reducción fenomenológica, la articulación entre trascendencia e inmanencia, la definición de lo trascendental a partir de la consciencia y el concepto de *nóema* son nociones que impiden un acceso legítimo al campo trascendental, su vida y ser intensivos. En el segundo capítulo, desvelaremos bajo qué términos la fenomenología merleau-pontyana no ha de inscribirse en esta crítica para encontrar líneas de convergencia mediante los siguientes tópicos: la lucha contra el pensamiento objetivo, la legitimación de la reducción fenomenológica a partir de la percepción, la crítica a la correlatividad noético-noemática, la transformación ontológica de la fenomenología y la relación entre trascendencia y trascendentalidad.

La segunda parte de nuestro trabajo estará dedicada profundizar las teorías del cuerpo en ambos autores, sus potenciales vínculos entre sí así como su importancia dentro de cada sistema filosófico. En el capítulo 3, señalaremos el trayecto por el cual el problema del cuerpo como ser de potencia, considerado en algunos textos deleuzeanos sobre lo que se puede llamar “historia de la filosofía” (Nietzsche, Spinoza y Leibniz) lleva al filósofo hacia el célebre y con frecuencia malentendido concepto de Cuerpo sin Órganos que reformula su empirismo trascendental. El capítulo 4 trata de explicitar las características principales de este concepto clave gracias al cual se pone en juego una concepción novedosa del ser del cuerpo que se empuña como contraria a las tesis fenomenológicas de la corporalidad. En el capítulo 5 señalaremos por qué consideramos que la filosofía merleau-pontyana, a pesar de considerar al cuerpo como un régimen de unificación del sentido, no está plenamente enemistada con el Cuerpo sin Órganos, dado que su definición lo muestra como generador de comportamientos nuevos y no sólo como un organismo estructurado sin líneas de fuga. Asimismo, la concepción merleau-pontyana de la naturaleza como autoproducción insubordinada de sentidos y maneras de vida habrá de mostrar una fuerte semejanza entre esta concepción y el proyecto deleuzeano. Para sustentar esto, abordaremos a su vez los problemas de la sexualidad y la animalidad, los cuales si bien se presentan de manera distinta en ambos pensadores, son dotados en ambos casos de un fuerte valor ontológico.

La tercera parte sigue esta última vía de confrontación y comparación, pero a partir del problema de la pintura. En el capítulo 6 desarrollaremos la importancia filosófica que tiene para Deleuze la pintura contemporánea –particularmente, la pintura de Francis Bacon–, dado que la misma presenta de manera notable los rasgos del proyecto del Cuerpo sin Órganos. En el siguiente capítulo, mostraremos cómo la pintura para Merleau-Ponty nos otorga algunos elementos indispensables para el desarrollo de una ontología de lo sensible –como el concepto de profundidad–, así como nos permite ver una relación entre lo instituido y lo instituyente, entre el sentido dado y el sentido que puede ser concebido, que no es posible encontrar en la obra de Deleuze.

Finalmente, la última parte –compuesta por dos capítulos– nos conducirá a profundizar el análisis de las características propias de lo que llamamos empirismo trascendental tanto para la filosofía deleuzeana como para la fenomenología. Así, pondremos al descubierto la naturaleza del empirismo deleuzeano y su caracterización de lo que éste llama “encuentro” con el ser propio de cada facultad. Veremos cómo la fenomenología, a pesar de desarrollar la búsqueda de una experiencia trascendental de manera sistemática, concreta y alejada del empirismo clásico y del criticismo, no dejaría de violar los requisitos que Deleuze establece para el acceso trascendental. Asimismo, esto nos conducirá a deslindar la crítica deleuzeana al concepto de carne como última táctica fenomenológica que atentaría contra los derechos del plano de inmanencia. Sin embargo, en el último capítulo el concepto de carne desarrollado por Merleau-Ponty presentará los

rasgos y los requisitos para ser encuadrado en el marco del empirismo trascendental. La ontología de la carne dotará a la descripción fenomenológica de la percepción encarnada un modo originario de acceso a lo trascendental, eludiendo las críticas deleuzianas –efectivas y potenciales– y permitiéndonos abrir las puertas a una reflexión original y profunda en torno a la experiencia trascendental.

PRIMERA PARTE
Deleuze, Merleau-Ponty y la cuestión de la filosofía trascendental

§1 La filosofía trascendental de Gilles Deleuze y su crítica a la fenomenología

Cuando se abordan los escritos deleuzeanos, una de las constantes que el lector podría inferir es su infatigable discusión con la fenomenología, gesto filosófico que lo inspiró en más de un aspecto. Sin embargo, este gesto se ve dotado de un método y un conjunto de nociones que le impedirían todo encuentro auténtico con aquello que él mismo deseaba buscar: el acceso a la vida trascendental. El rechazo a la tradición fenomenológica por parte de Deleuze estriba en que aquella describiría de manera ilegítima el campo trascendental o plan(o)¹² de inmanencia al identificarlo con la subjetividad trascendental. En torno a la noción de subjetividad trascendental se interrelacionan otras nociones elementales que también arrastrarían a la fenomenología a su concepción ilegítima. La correlación noésis-noéma, el ser-en-el-mundo, el horizonte del mundo, la intencionalidad, la estética de la Carne, la primacía de una opinión originaria (*Urdoxa*) y el carácter fundamental de la percepción natural conforman un haz de nociones filosóficas que contrarían, para Deleuze, la naturaleza misma del campo trascendental como virtual, unívoco, múltiple e inmanente. Con el objetivo de entender por qué la conciencia constituyente no define el plan(o) de inmanencia ni nada de lo que se produce ni se asienta en él, creemos conveniente hacer un desarrollo doble. Por un lado, desplegar cuáles son las notas distintas del campo trascendental de acuerdo a la interpretación deleuzeana; y por otro, determinar cómo se vislumbran dichas características desde distintos *tête à tête* con la fenomenología que aparecen esporádicamente en la obra deleuzeana. Optaremos por posponer el rechazo deleuzeano de una estética de la carne para más adelante (Cuarta parte).

1.1. La falencia trascendental de la subjetividad trascendental.

“La inmanencia: una vida”, último gran texto de Deleuze, está dedicado a la pregunta por el campo trascendental en su diferencia con el campo empírico. Por “empírico” Deleuze entiende, en primer término, todo aquello concerniente al ámbito de la representación empírica, gracias a la cual la experiencia encauza en la construcción de elementos trascendentes estratificados que se relacionan de manera extrínseca. Es decir, es la representación la que transforma a la experiencia en aquello que se vuelve sobre un objeto y pertenece a un sujeto. El campo trascendental, en cambio, se presenta para Deleuze como una pura inmanencia, “una corriente pura de consciencia a-subjetiva, consciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la consciencia sin yo”¹³.

¹² Teniendo presente que el término francés *plan* significa tanto “plan” como “plano”, y que el mismo Deleuze juega con esa doble acepción, opto por utilizar “plan(o)” como traducción de *plan*.

¹³ DRF, p. 359. Debemos aclarar que todas las citas que haremos en este trabajo son traducciones parciales de nuestra autoría, salvo que indiquemos lo contrario mediante corchetes –por ejemplo, aparecerá la aclaración “[trad. parcial Roberto Walton]”. Optamos por utilizar las fuentes en su idioma original, no sólo por la falta de traducciones de algunas obras –en particular, los cursos de Merleau-Ponty – sino también por algunas cuestiones de precisión que suelen faltar en las traducciones castellanas de las obras que comentaremos, especialmente en las traducciones del corpus merleau-pontyano. No obstante, hemos consultado las ediciones castellanas y su utilización se evidenciará en la Bibliografía Secundaria.

El primer esbozo de dicha concepción a-yoista se encuentra, para Deleuze, en *La Trascendencia del Ego* de Jean-Paul Sartre. Allí, Sartre comprendía que la consciencia trascendental era una espontaneidad impersonal y prerreflexiva que no exige concebir su estructura como un ego para poseer unidad, sino que ella es cohesionada a partir de las síntesis pasivas del flujo temporal (síntesis de retenciones y protensiones puras). De acuerdo con Sartre, es un error creer que el yo psicofísico (*Moi*) tiene un correlato trascendental (*Je*) que justifica la necesidad de individualidad y unidad de la consciencia y su experiencia. Al definir la consciencia como intencionalidad, una fenomenología puede prescindir de un yo trascendental, pues la intencionalidad implica ex-posición, ex-sistencia o exterioridad, mientras que el yo es un productor de interioridad. Así, el ego quedaría relegado a la forma de una unidad noemática con una dimensión activa (*Je*) y una dimensión pasiva (*Moi*). Es decir, el ego es resultante de un acto de reflexión de la consciencia, de tal manera que “el yo (*Je*) trascendental no tiene razón de ser”¹⁴. El ego se vuelve tan trascendente como el alter-ego y tan trascendente como las cosas.

Para Deleuze, la postulación de la consciencia trascendental como impersonal es un retorno legítimo al inmanentismo de lo trascendental que fue priorizado en la filosofía de Spinoza, dado que esta consciencia impersonal es inmanente sólo a sí misma. El plan(o) de inmanencia que propone Deleuze como *conditio sine qua non* de lo real no puede ser sino inmanente a sí mismo, puesto que él es “la imagen que el pensamiento se da a sí mismo” como movimiento infinito no reductible a sus resultados¹⁵. En ese sentido, el plan(o) de inmanencia es caótico (no se sostiene a partir de una infraestructura de principios), pero no como un *inordinate* estático, sino como un movimiento desde el cual toda determinación aparece y desaparece¹⁶. La característica más propia del campo trascendental es ser movimiento infinito o continuamente dinámico. En toda la filosofía deleuzeana (o casi toda), se pone el acento en captar ese movimiento en cuanto movimiento.

Sin embargo, aun cuando la aproximación sartreana es alabada por Deleuze, ella se muestra a sí misma insuficiente¹⁷. Las consideraciones sartreanas no sólo ofician de antecedentes a la propuesta deleuzeana; le marcan en un mismo movimiento qué camino seguir en la búsqueda de lo trascendental, así como qué camino evitar. Primeramente, aun cuando Sartre descubría que el campo trascendental se limita a sí mismo y sólo a sí mismo, el autor de *El ser y la nada* no deja de poner en juego una unidad en lo trascendental (la de la consciencia absoluta del tiempo). Si lo trascendental sólo se limita a sí mismo, no tiene ni centro ni unidad. Más bien, está conformado por una multiplicidad pura que “no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, al contrario, una organización propia de lo múltiple en tanto tal que no tiene ninguna necesidad de unidad para formar un sistema”¹⁸. En segundo lugar, Sartre continúa definiendo la consciencia como

¹⁴ Jean-Paul Sartre. (1966) *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris: J. Vrin, p. 23.

¹⁵ QQP, pp. 39-40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ Deleuze ha expresado en más de una ocasión su admiración constante por la obra y la persona de Sartre. De hecho, en 1964, un mes después de que Sartre rechazara el premio Nobel de Literatura, Deleuze publica un artículo laudatorio titulado “Él fue mi maestro”, donde expresa, en consonancia con su propia filosofía, que Sartre “cuestionaba la noción de *representación*, el orden mismo de la representación: la filosofía cambiaba de lugar, salía de la esfera del juicio para instalarse en el mundo más colorido de lo «prejudicativo», de lo «sub-representativo»” [ID, pp. 110-111].

¹⁸ DR, p. 236.

intencionalidad, y ésta, en una lectura de impronta heideggeriana, es definida por él como ex-sistencia, trascendencia plena, y des-posesión de sí¹⁹: “la relación del campo trascendental con la consciencia es solamente de derecho. La consciencia sólo se vuelve un hecho si un sujeto es producido al mismo tiempo que su objeto, ambos fuera del campo y apareciendo como «trascendentes»”²⁰. La fenomenología, incluso en la obra de Sartre, compondría la etapa más crítica de olvido del plan(o) de inmanencia, porque ella, a partir de lo inmanente como flujo de vivencias de una consciencia, fabricaba lo trascendente, obturando el movimiento mismo del plan(o) de inmanencia:

[E]sa vivencia no pertenece completamente al yo (*moi*) que se la representa, es en las regiones de no-pertenencia que se restablece al horizonte algo trascendente: unas veces bajo la forma de una «trascendencia inmanente o primordial» de un mundo poblado de objetos intencionales, otras veces como la trascendencia privilegiada de un mundo intersubjetivo habitado por otros yoes, y otras veces como trascendencia objetiva de un mundo ideal habitado por formaciones culturales y por la comunidad de seres humanos²¹.

Entonces, la consciencia siempre precisa de la referencia a un objeto para manifestarse y mostrar su primacía²². La consciencia no puede ser un medio para trazar un campo trascendental impersonal, dado que ella sólo logra, en última instancia, una síntesis de unificación a partir del yo, porque no hace más que constituir y sedimentar trascendencias en su operar. No obstante, podría argüirse, siguiendo a algunos comentaristas, que Deleuze cae en un equívoco conceptual. De acuerdo con Alain Beaulieu, Deleuze no distingue, en un sentido fuerte, la particularidad de las nociones fenomenológicas de trascendencia e inmanencia. La inmanencia intencional se encuentra a mitad de camino de la trascendencia pura –propia de una concepción onto-teológica– y la inmanencia pura de un spinozismo. Al contrario, está pensada al modo de una intersección. Entonces, el compromiso fenomenológico con la trascendencia, siguiendo a Beaulieu “se trata de un compromiso relativo puesto que la fenomenología no pacta jamás con la trascendencia pura, sino solamente con la trascendencia real”²³.

De cualquier manera, por más que la trascendencia real a la que la inmanencia intencional apunta sea de una naturaleza diferente a las nociones más clásicas de la trascendencia, no por ello podría ser adecuada la reducción fenomenológica como método de acceso a lo trascendental en su expresión legítima como plan(o) de inmanencia. Sostener una forma de trascendencia como la que necesita una filosofía de la consciencia llevaría para Deleuze al pecado capital de “concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo

¹⁹ J. P. Sartre. (1947) «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», *Situations*, tome I, Paris: Gallimard.

²⁰ DRF, ibíd.

²¹ QQPH, p. 48.

²² Incluso, en el famoso experimento mental del §49 de *Ideas I*, donde Husserl defiende una primacía de la consciencia trascendental sobrepasando un aniquilamiento del mundo, se ve esta necesidad: “¿qué significa, en efecto, desde el punto de vista correlativo a la consciencia, el aniquilamiento del mundo? Únicamente esto: en cada flujo de lo vivido [...] se encontrarían excluidas ciertas conexiones empíricas ordenadas; esta exclusión entrañaría, igualmente, otras conexiones instituidas por la sistematización teórica de la razón y regladas sobre las primeras”. Edmund Husserl. (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome Premier, trad. Ricœur, Paris: Gallimard, p. 161.

²³ Alain Beaulieu. (2004) *Deleuze et la phénoménologie*, Mons: Sils Maria, p. 70.

empírico”²⁴, es decir, a derivar o inferir la esencia de lo trascendental a partir de lo representado y lo dado en las vivencias²⁵. Esta mecánica es la que aparecería en el método trascendental de la fenomenología y de la filosofía kantiana, quienes presupondrían de antemano lo que se pretendía engendrar, cuando lo más propio del plan(o) trascendental no es ni el condicionamiento categorial ni lo “originario”, sino el proceso o génesis de lo real, el conjunto de fuerzas intensivas que permiten la existencia del fenómeno. Este proceso de generación no puede, de acuerdo con Deleuze, estar articulado en una concepción modal de lo posible y lo efectivo, dado que dichas categorías dotan a lo trascendental de determinaciones y no de potencia productiva²⁶.

1.2. Lo trascendental como virtual y el problema del condicionamiento.

Lo dicho nos lleva al concepto de virtualidad. Las estrategias fenomenológica y kantiana se verían atrapadas en la dicotomía modal de lo posible y lo efectivo, dicotomía que contribuye a la incompreensión del campo trascendental como *continuum* de fuerzas genéticas. Comprender el rasgo genético de lo trascendental sólo es posible mediante la dicotomía de lo virtual y lo actual.

Para entender el porqué de esta dicotomía, hay que indagar en la propuesta ontológica que Deleuze enuncia explícitamente en *Diferencia y Repetición* y sostiene a lo largo de su obra. Para ser aprehendido legítimamente como condición de la experiencia, el campo trascendental debe ser pensado a partir de una concepción univocista del ser: el ser tiene una sola voz, se dice en un único y mismo sentido de todo aquello que se dice, pero aquello sobre lo que se dice en un único y mismo sentido no es solamente respecto de los entes individuados, sino, sobre todo, lo individuante o factores individuantes que constituyen el ámbito de la diferencia en sí misma. Lo particular de esta propuesta no consiste en pensar un estudio del ente en tanto ente, ni tampoco responder la pregunta por sobre lo que hay en el mundo, sino poner de manifiesto el carácter generativo del ser. El ser, en cuanto unívoco, pone en juego el pensamiento de una diferencia en sí que lo muestra a él “como su verdadero diferenciante” y a aquella como “constitutiva del ser y de la manera en que el ser constituye al ente”²⁷. La posición univocista no jerarquiza el sentido del ser (es decir, las formas múltiples de expresarse) pues lo divorcia de las exigencias de la representación. Por el contrario, una posición analógica sobre el ser, según la cual el ser se dice de acuerdo a las

²⁴ LS, p. 128.

²⁵ En este sentido, hay autores que entienden que Deleuze, en lugar de tener una propuesta antikantiana, está siendo más kantiano que el propio Kant al llevar al proyecto trascendental hasta sus límites (N. Depraz, “L’empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl”, Op. cit., p. 132).

²⁶ Si bien Deleuze hecho referencia varias veces a las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, en sus textos no se encuentra que haya tomado una posición respecto de la diferencia (fenomenológicamente relevante) entre un análisis estático y un análisis genético, el cual ya está consolidado en la antedicha obra.. Esto no es en sí mismo un problema hermenéutico de Deleuze sino que es sintomático a muchos lectores franceses de Husserl. Tanto Sartre como Lévinas –este último co-traductor de las *Meditaciones Cartesianas* con Pfeiffer– no tuvieron las herramientas para discernir estas etapas de la fenomenología trascendental, y por tanto, leían textos de fenomenología genética como *Meditaciones Cartesianas* en clave estática. El primero en tener la capacidad de discernir las antedichas etapas fue el propio Merleau-Ponty gracias a su acceso a los Archivos Husserl en Louvain.

²⁷ DR, pp. 89-90 note. En esta nota Deleuze pone de manifiesto una interpretación de Heidegger consistente con su propio proyecto.

categorías o de acuerdo a una medida común interior a su concepto, fracasa en garantizar la igualdad ontológica entre seres desiguales al ajustar el principio de individuación a lo ya dado o conforme a lo general, tal como, por ejemplo, lo realizaría un hylemorfismo. Es decir, la posición analógica jamás podría advertir la generatividad intensiva propia del ser que funciona como “principio trascendente” sobre los objetos de la experiencia²⁸.

Esta insistencia en distinguir por naturaleza lo individuante y lo individuado es herencia de la filosofía de Gilbert Simondon, quien veía en la dicotomía materia-forma un mal recurso teórico para comprender la individuación, pues ésta no explicita las condiciones que permiten el “encuentro” entre una materia y una forma. Para Simondon, “es a partir de *fuerzas* que materia y forma son presentadas”²⁹, y estas fuerzas son las que priman en el proceso por sobre la forma y la materia. La relación entre las fuerzas no ocurre en el modo de un accidente que otorga a cierta sustancia una característica nueva, sino que la relación participa del proceso de la cosa, la cosa siempre debe ser pensada relacionamente y nunca de manera aislada. Ser y devenir, así, son las dos caras (estática y dinámica) de la individuación. El devenir es “la relación constitutiva del ser en tanto que individuo”³⁰.

El univocismo permite denotar la génesis intensiva e interna de lo real porque se percata de las fuerzas o intensidades como quienes determinan las extensiones y cualidades –p.ej. forma, géneros, especies–, y no viceversa: “No es el ser que se distribuye según las exigencias de la representación sino que todas las cosas se reparten en él sobre la univocidad de la simple presencia (Uno-Todo)”³¹. Entonces, comprender al ser en su naturaleza genética exige el establecimiento de una nueva dicotomía modal, dado que lo posible y lo efectivo da más de una voz al ser, lo divide y lo jerarquiza. Lo posible se opone a lo real al ser definido como “lo que *concuerta* con las condiciones *formales* de la experiencia”³². El paso de lo posible a lo real lleva a una separación entre el concepto y la existencia, o entre los existentes y el ser, lo que atenta con la univocidad ontológica por hacer de lo posible y lo real sentidos diversos del ser. Esta separación obliga a establecer una relación extrínseca entre lo condicionante y lo condicionado de tal manera que se establece una falsa jerarquía en lo real así como también se evade la dimensión genética en pos del condicionamiento lógico. Si la noción de posibilidad implica anticipación de lo real, es decir, un “conocimiento a partir del cual puedo determinar a priori aquello perteneciente al conocimiento empírico”³³, entonces se hace de lo posible un producto extraído de lo real que al mismo tiempo lo predetermina.

Contrariamente, lo virtual no debe ser confundido con lo posible, pues lo virtual no se opone a lo real. La virtualidad no tiene como proceso una efectivización de carácter hyleformista sino la actualización en un proceso de diferenciación e individuación interna, a partir de un movimiento de intensidades independiente de un principio conductor. Es de este movimiento virtual-intensivo que resultan las formas y funciones de lo actual, y no viceversa: “Esto que llamamos virtual no es algo falta de realidad, sino que se compromete en un proceso de actualización siguiendo el plan(o) que la da su propia realidad [...] El

²⁸ DR, p. 56.

²⁹ G. Simondon. (1964) *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: P.U.F., p. 39.

³⁰ *Ibíd.*, p. 89.

³¹ *Ibíd.*, p. 54.

³² Immanuel Kant. (2007) *Crítica de la Razón Pura*, introducción, traducción y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, p. 307 (La cursiva es nuestra).

³³ *Ibíd.*, p. 263.

plan(o) de inmanencia mismo se actualiza en un Objeto y un Sujeto a los cuales se lo atribuye [incorrectamente]³⁴. Lo virtual es intensivo, y lo intensivo se confunde con el ser y es, para Deleuze, el principio trascendental por excelencia. La diferencia en sí misma, sin mediación de la representación, es diferencia de intensidades, y esta diferenciación actúa sobre la metaestabilidad del plano de inmanencia actualizando determinaciones y diferenciaciones en él³⁵. Más adelante, ahondaremos en el concepto de intensidad al describir el encuentro trascendental con el ser de lo sensible como objetivo de lo que se ha llamado un “empirismo superior” o empirismo trascendental (8.2).

Lo virtual se opone a lo actual, pero esta oposición es meramente formal, interna, y no de naturaleza. Deleuze llega incluso a expresar que lo virtual debe considerarse como una estricta parte del objeto real, tal que “todo objeto sea doble, sin que sus dos mitades se parezcan, siendo una la imagen virtual y otra la imagen actual”³⁶. El objeto posee dos determinaciones que, si bien no son jerarquizadas, son diferentes y asimétricas, porque es la posibilidad y no la virtualidad quien impone la matriz de la semejanza y la identidad –i.e., se piensa lo posible como semejante a lo real. En cambio, pensar lo real desde lo virtual y lo actual da cuenta de la univocidad de un ser jamás separado de sus existentes, y que a su vez permite la diferenciación creadora del proceso de lo virtual (la actualización) sin limitarla con una posibilidad lógicamente anterior.

Lo mismo que se rechaza del criticismo también se aplica al proyecto fenomenológico. Aunque en una primera instancia estaría justificada la identidad entre conciencia originaria y campo trascendental, pues las condiciones de los objetos reales de conocimiento deben ser las mismas que las condiciones del conocimiento –la conciencia empírica y el objeto deben estar sostenidos por una instancia originaria–, la fenomenología instalaría una disyunción exclusiva donde habría que optar por: “o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias o sin propiedades –o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada”³⁷. Es decir, la afirmación de una opinión originaria (*Urdoxa*) donde se funda el conocimiento somete a lo real a una demarcación fija, precisada por la primacía de la conciencia trascendental, entre el sentido y la ausencia de sentido:

Todas las unidades reales son «unidades de sentido». Las unidades de sentido presuponen una conciencia donadora de sentido [...] porque podemos establecerlo por los procedimientos intuitivos exceptuados de toda duda [...] la realidad y el mundo son aquí un título general para designar ciertas unidades de sentido dotadas de validez, a saber, unidades de sentido que se relacionan a ciertos encadenamientos en el

³⁴ DRF, p. 363.

³⁵ Un ejemplo sumamente ilustrativo y considerado por Deleuze es el proceso de individuación del huevo: “los embriólogos muestran claramente que la división de un huevo en partes es secundaria en relación con movimientos morfogénicos de muy otra significación [...] es muy cierto que la diferenciación es progresiva, como una cascada: los caracteres de grandes tipos aparecen antes que los de género y de la especie en el orden de la especificación; y en el orden de la organización, la yema es yema de pata antes de convertirse en pata derecha o izquierda. Pero antes de una diferencia de generalidad, ese movimiento indica una diferencia de naturaleza; más que descubrir lo más general bajo lo menos general, se descubren puros dinamismos espaciotemporales [...] antes de lo más general a lo menos general, se va de lo virtual a lo actual, siguiendo los primeros factores de actualización” (DR, pp. 276-278).

³⁶ DR, p. 271.

³⁷ LS, p. 129.

seno de la consciencia absoluta y pura que, en virtud de su *esencia*, dan tal sentido y no tal otro³⁸.

Para Deleuze, una afirmación de este tipo, implica un plan(o) de inmanencia acorralado por determinaciones que impiden tematizar la génesis de lo real sin llevarnos a conceptualizar trascendencias. Si bien este último pasaje parecería incluir un lapsus de fenomenología genética en la descripción estática –pues presupone la capacidad sedimentadora de la consciencia como habitualidades noéticas y tipos empíricos-noemáticos–, esto no es advertido por Deleuze. Más allá de esta cuestión, este pasaje nos lleva al problema del estatus del sentido. Si lo real –en cuanto fenomenológicamente relevante– es aquello que posee un sentido donado por la consciencia, el sentido, entonces, aparecería como la forma condicionada del ser. Deleuze, en cambio, propondrá en su noción del sentido un papel que no tiene un reflejo directo en lo condicionado.

1.3. La lógica del sentido: sentido como acontecimiento vs. sentido como nóema.

De acuerdo con lo sentenciado en *¿Qué es la filosofía?*, la filosofía se edifica en base a dos elementos co-implicados: la construcción de conceptos y el establecimiento de un plan(o) de inmanencia donde los conceptos se asientan y vinculan de manera variante y siempre abierta a nuevas relaciones –pues, como ya dijimos, el plan(o) es puro movimiento. Podríamos redefinir estas dos tareas sin faltar al proyecto deleuzeano: la filosofía debe deslindar los sentidos como singularidades preindividuales y ubicar un campo trascendental. De hecho, un discípulo de Deleuze, Éric Alliez, señala en una obra dedicada crítica al movimiento fenomenológico –particularmente a Lévinas, Henry y Marion–, que el único camino posible para considerar una fenomenología es la evaluación de una fenomenología del concepto como una fenomenología del ser unívoco y sus variaciones inmanentes³⁹.

Ahora bien, la noción de concepto es peculiar y muy específica en la filosofía de Deleuze. El concepto es la manera particular que tiene la filosofía de arribar al sentido y sus caracteres que, según el filósofo, lo identifican con el acontecimiento. De hecho, se habla del concepto en los mismos términos que del sentido: totalización fragmentaria de una multiplicidad, incorporal que se encarna en el estado de cosas sin confundirse con él, expresión del acontecimiento⁴⁰. Ahora bien, ¿cómo llega Deleuze a identificar el sentido y el acontecimiento con el campo trascendental? La caracterización deleuzeana del acontecimiento tiene una particular raigambre estoica, dado que Deleuze caracteriza el sentido a partir de la dicotomía corporal-incorporal, que aparece tanto en la física estoica como en el problema del lenguaje⁴¹. El acontecimiento no es el estado de cosas, excede su efectuación en tanto que es un efecto incorporal de las relaciones entre los cuerpos. En

³⁸ E. Husserl, *Idées I*, Op. cit., pp. 183-184.

³⁹ É. Alliez. (1995) *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris: J. Vrin, p. 71ss.

⁴⁰ QQPH, pp. 21-27.

⁴¹ Es indispensable señalar que todos los pasajes de *Lógica del sentido* donde se hace referencia al pensamiento estoico, las referencias son realizadas específicamente a partir de la obra de Émile Bréhier. (1928) *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: J. Vrin.

tanto incorporal, el acontecimiento no actúa ni padece, pues sólo los cuerpos actúan y padecen entre sí⁴². Es por ello que el acontecimiento no puede aparecer en un enunciado como objeto directo, es decir, como una cualidad o nota distintiva de una cosa o estado de cosas. Aparece bajo el marco de lo que se denomina atributo que, en sentido estoico, “no designa ninguna cualidad real” pues “no es un ser, sino una *manera de ser* [...]”. Esta manera de ser se encuentra de algún modo en el límite, *en la superficie del ser*”⁴³. El atributo, a diferencia de la cualidad, queda expresado en el verbo. El verbo, al expresar acción y movimiento en lugar de notas distintivas, no indica un estado de cosas sino acontecimientos incorporales, como podría apreciarse en el ejemplo estoico “*el árbol verdea*”⁴⁴. El “verdear” expresa el acontecimiento, mientras que el “ser verde” sólo una cualidad.

Bajo estos términos, el sentido aparece como expresión del acontecimiento en el lenguaje. Para los estoicos, la noción lógica capital era la de lo expresable (*lecktón*), y lo expresable sólo tiene estatus de atributo incorporal, “lo que es significado” por el lenguaje excede el objeto de referencia ya que el objeto corporal es una unidad cerrada a la que nada ha de agregársele⁴⁵. Esto permite a Deleuze caracterizar el sentido como una peculiar dimensión de la proposición que se distingue de:

- 1) La designación, por la cual una proposición se refiere a un estado de cosas;
- 2) La manifestación, por la que se enuncian deseos y creencias en una proposición, y se calculan a partir de términos manifestantes (“yo”, “él”, “mañana”, “a veces”, “siempre”);
- 3) La significación, que relaciona la proposición con nociones universales y generales;

El sentido, a diferencia de estos tres rasgos proposicionales, es arrepresentativo: ni designa, ni manifiesta, ni significa. Indica en su expresión *una manera de ser* que influye en los cuerpos como acciones ejercidas sobre ellos, pero sin transformarse en una cualidad y sin modificar o constituir la esencia de los cuerpos⁴⁶. El sentido es denominado también singularidad preindividual o antigeneralidad, porque éste no está sujeto a las conformaciones del significado como individuo, género o especie. De este modo, el sentido es virtual o expresa lo virtual, no está subordinado a las clases y propiedades de un objeto y es independiente del sujeto que manifiesta el enunciado donde se expresa. Esta independencia, a su vez, lo hace neutro respecto de las efectuaciones que de él fluyen; siempre está presupuesto aunque “nunca digo el sentido de lo que digo”⁴⁷. Por ello, el sentido no asigna identidad sino que es propio del ámbito de la paradoja, es decir: el sentido siempre es la afirmación de un doble sentido (*cortar y ser-cortado, crecer y empequeñecer*, por ejemplo). Por estar sometido al elemento paradójico, se muestra a sí mismo en una

⁴² Recuérdese el fuerte materialismo que profesaban los estoicos, a tal punto que consideraban al alma, el pensamiento y las representaciones racionales como cuerpos.

⁴³ É. Bréhier. Op. cit., pp. 11-12. Cit. en LS, p. 14. La cursiva es nuestra.

⁴⁴ LS, p. 15.

⁴⁵ É. Bréhier. Op. cit., p. 15.

⁴⁶ “[La forma del hecho incorporal] no constituye una parte de su esencia [de la esencia del cuerpo][...]. De la misma manera, la acción de un cuerpo y su fuerza interna no se agotan en los efectos que él produce: sus efectos no son una despena para él y no afectan nada a su ser. El acto de cortar no agrega nada a la esencia del escalpelo” [É. Bréhier. Op. cit., pp. 12-13].

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 41.

coexistencia inmanente con el sinsentido, entendiendo a éste ya no como ausencia o negación de sentido (puesto que la actualidad no es atinente al sentido), sino como apertura y una donación de sentido. La relación entre el sinsentido y el sentido, entonces, es una de las formas por las cuales se puede comprender el movimiento infinito del plan(o) de inmanencia en relación a sus conceptos.

Así, el sentido conforma la expresión de lo trascendental, y por ello, una filosofía trascendental tiene que estar hermanada a una filosofía del sentido⁴⁸. ¿Puede la fenomenología acaso cumplir estos requisitos? En *Lógica del sentido*, Deleuze admite que fue Husserl quien más lejos llegó en una caracterización similar del sentido a partir del concepto de expresión (*Ausdruck*). La expresión en la fenomenología husserliana se entiende como la orientación al sentido noemático, obtenido en el acto de percepción, por parte de un pensamiento o un enunciado: “es una forma notable, dice Husserl, que se adapta a cada «sentido» (al «núcleo» noemático) y lo hace acceder al reino del «Logos»”⁴⁹. El nóema, unidad objetiva resultante de la donación de sentido a través de la nóesis, correlato de la aprehensión noética, permanece idéntico a través del flujo vivencial; aunque yo pueda tener diferentes percepciones que varían espaciotemporalmente, el *nóema* logra una identidad que trasciende el fluir de la conciencia. Esto, para Deleuze, nos podría hacer pensar que el nóema parece reunir el requisito de un sentido que expresa el acontecimiento, puesto que:

- a) sobreviene a todas las efectuaciones de las cosas y estados de cosas;
- b) no indica la dimensión designadora de la proposición, porque hay muchos sentidos para un mismo designado (como se muestra en el famoso ejemplo fregeano, citado por Deleuze, por el cual “lucero matutino” y “lucero vespertino” son dos maneras de dar sentido a una misma referencia);
- c) Si “su productividad, su actividad noemática, se agota en el expresar”⁵⁰, entonces es neutro⁵¹.

Aun cuando estemos dispuestos a aceptar esta comparación entre el acontecimiento y el nóema que hace Deleuze⁵², el mismo nóema se va a mostrar antitético a la caracterización deleuzeana, pues la noción de nóema es asociada al predicado, no al verbo. Hace falta advertir las dos dimensiones que se articulan en la constitución fenomenológica del sentido: el objeto tal como es intencionado y el objeto que es intencionado. El sentido noemático integra la dimensión del objeto tal como es intencionado en cuanto conforma el cómo de determinaciones de lo percibido, esto es, sus notas distintivas y características. Al este sentido noemático se le suman otros componentes en la dimensión del objeto tal como es intencionado: la tesis o modalidad de manifestación del sentido noemático –es decir, si lo percibido de manifiesta de manera efectiva, probable, dudosa, etc.–; y las maneras de darse de lo percibido –si lo percibo en carne y hueso, si lo rememoro, si está presente explícita o implícitamente en el campo del fenómeno, y si la captación es clara. Ahora bien, el sentido noemático no es sólo el cómo de determinaciones. El sentido noemático también está compuesto por un sustrato que conforma la última estructuración del nóema, la ‘x

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 128.

⁴⁹ E. Husserl, *Idées I*, Op. cit., p. 420.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 421.

⁵¹ LS, p. 45.

⁵² Comparación que es, cuanto mínimo, digna de sospecha, pues Deleuze mismo admite que no tendría en cuenta el uso que hace Husserl de los términos “sentido” y “significado” [*Ibíd.*, p. 32 n. 11].

vacía', la cual pertenece a la dimensión del objeto que es intencionado: "el objeto intencional no deja de ser alcanzado por la consciencia en su progreso continuo o sintético; pero él no deja de «darlo de otro modo»; es «el mismo» objeto, dado simplemente en otros predicados, con otro estatuto de determinación"⁵³.

Si se acepta la caracterización deleuzeana, es sencillo advertir que, lejos de ser co-presente al sinsentido, el nóema es co-presente al objeto, gracias a que explora la génesis del sentido a partir de las formas de la doxa, el buen sentido y el sentido común y no a partir de la paradoja⁵⁴. En síntesis, el nóema *designa* y *significa*, hace del sentido una identidad y un predicado. Este modelo del reconocimiento, como lo llama Deleuze, se ejecuta como una universalización del procedimiento de la doxa para llevar ésta al ámbito de lo racional, sea bajo el modo de una unidad sintética de la apercepción, sea bajo el modo de una *Urdoxa*⁵⁵.

Es por esta intimidad que la fenomenología husserliana mantiene con la doxa que no podría celebrar el proyecto de un empirismo trascendental. Un empirismo trascendental, como veremos (8), aboga por considerar las determinaciones ontológicas a partir de una génesis interna, concibiendo lo trascendental como un continuo de fuerzas intensivas que determinan las formas y cualidades de lo real en un proceso de diferenciación interna. De esta manera, nos acercaríamos a una definición de lo condicionante que exceda lo registrado en lo condicionado, porque su análisis lleva a considerar las facultades en su situación liminar, en lo que Kant llamó un uso trascendental, i. e., un uso que excede el campo de la experiencia determinada de acuerdo a las categorías.

1.4. La imagen-movimiento: lo trascendental no tiene horizonte.

Nos queda resaltar un aspecto más de la fenomenología aún no profundizado: el estatus del acto de percepción. Habíamos dicho que la tragedia sartreana era el sesgo que le daba a la conciencia como trascendencia. Claramente, esto también se aplica a Husserl. La intencionalidad es lo que permite a la conciencia salir de sí misma y orientarse hacia el mundo. En palabras deleuzeanas, es la construcción de la trascendencia dentro de la immanencia. Deleuze también pone en cuestión el concepto de percepción priorizado por la fenomenología en la medida en que sería incapaz de mostrar el movimiento creativo de lo trascendental. Y esto se revelaría parcialmente en su falta de atención al cine, dado que es esta disciplina artística la que permite superar el *impasse* de la psicología decimonónica según el cual existía una dualidad inconciliable entre conciencia y objeto o entre imagen y movimiento.

Husserl encarna uno de los dos paradigmas que buscan solucionar este problema de la psicología, a partir de su concepción de la intencionalidad encarnada en el enunciado: "toda conciencia es conciencia *de* algo". El otro paradigma sería, según Deleuze, el desarrollado por Bergson en *Materia y Memoria*, que se resumiría, en la expresión "toda conciencia *es* algo". Si bien Bergson mismo ha utilizado el mecanismo del cinematógrafo

⁵³ E. Husserl, *Idées I*, Op. cit., p.441.

⁵⁴ LS, pp. 118-119.

⁵⁵ DR., p. 179.

como metáfora para ilustrar peyorativamente la historia de la filosofía⁵⁶, Deleuze no está pensando en el proceso por el cual la secuencia veloz de fotografías da la impresión de movimiento. No está pensando en el proyector, sino en la pantalla cinematográfica y cómo se deslinda el movimiento allí.

La fenomenología erige como norma la percepción natural y sus condiciones que se entienden como “coordenadas existenciales que definirán un anclaje del sujeto percipiente en el mundo” de tal manera que el movimiento queda reducido a “una forma sensible (Gestalt) que organiza el campo perceptivo”⁵⁷. Así, el problema que tendría el cine para la fenomenología sería el de desanclar al sujeto percipiente y dejarlo sin horizonte, como bien ejemplifica Merleau-Ponty al referirse a la importancia del concepto de horizonte en la fenomenología:

Cuando, en una película, el aparato apunta hacia un objeto y éste se acerca hacia nosotros dándose en primer plano (*gros plan*), podemos bien recordar que se trata del cenicero o de la mano de un personaje, [pero] no lo identificamos efectivamente. Es que la pantalla no tiene horizonte. Al contrario, en la visión, yo apoyo mi mirada sobre un fragmento de paisaje, él se anima y se despliega, los otros objetos se alejan al margen y entran en sueño, pero ellos no dejan de estar allí. [...] El horizonte es, entonces, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración⁵⁸.

Ahora bien, este mundo sin horizonte que resulta del cine es peculiar para Deleuze, porque el mundo que éste hace es un mundo que es su propia imagen, y un mundo por el cual la imagen (en tanto conjunto de lo que aparece) y el movimiento, son una y la misma cosa. A diferencia de la percepción natural, el cine tiene la capacidad, en su mundo sin centro ni horizonte, de hacer de la imagen un movimiento: “todas las cosas, es decir todas las imágenes, se confunden con sus acciones y reacciones: es la variación universal”⁵⁹. Esta imagen-movimiento, de la que ya hablaba Bergson al identificar la materia con la imagen, despliega un puro cambio y movimiento donde no hay ejes ni centros⁶⁰. Esta imagen-movimiento es la expresión de la proposición bergsonista “toda consciencia *es* algo”. No sólo la consciencia se queda sin centro y sin una unidad inmanente (dado que es plena variación), ella no se distingue de la cosa, se concibe “la pura visión de un ojo no-humano, de un ojo que estaría en las cosas”⁶¹, cuyos contenidos no son el objeto en cuanto correlato noemático, sino la cosa misma. La percepción, entonces, se confunde con lo percibido, no hay una relación de trascendencia entre ellos (toda consciencia es consciencia de algo), sino un plan(o) de inmanencia. Esta dimensión es la propiamente trascendental de la imagen-

⁵⁶ En el cuarto capítulo de *La evolución creadora*, Bergson entiende que la filosofía ha erigido una comprensión del ser como un mecanismo cinematográfico del conocimiento: detiene el devenir propio de la realidad para recortarlo, conceptualizando la noción de forma o *eidós* para luego volver a comprender lo real a partir de ella sin atender a una percepción del cambio y la duración.

⁵⁷ I-M, p. 84.

⁵⁸ PhP, p. 82.

⁵⁹ I-M, p. 86.

⁶⁰ Aquí nuevamente aparecería una disidencia respecto del último Merleau-Ponty: “las imágenes discontinuas del cine no prueban nada respecto de la verdad fenomenal del movimiento que las relanza a los ojos del espectador” [VI, p. 206].

⁶¹ I-M, p. 117.

movimiento, sin líneas y cuerpos rígidos, de tal manera que la percepción está en las cosas, “en las mismas imágenes luminosas”⁶².

En consecuencia, en el cine aparece también una expresión de la misma capacidad genética del campo trascendental. De este flujo de imagen-movimiento puramente acentrado, deviene una forma de actualización de la pura imagen-percepción: “nosotros vamos de la percepción total objetiva que se confunde con la cosa a una percepción subjetiva que se distingue por la simple eliminación o sustracción [...] [la imagen-movimiento] se vuelve *imagen-percepción*”⁶³. La imagen-percepción es una variante generada de la imagen-movimiento. Pero ésta no es simplemente la percepción natural. Tomando los análisis de Bergson, la percepción funciona como la otra cara de una acción o imagen-acción que es definida como “reacción retardada del centro de indeterminación”⁶⁴. La imagen-percepción muestra una percepción empeñada en establecer y coordinar las relaciones del movimiento y no de los sentidos.

Claramente, y como haremos referencia más adelante, Deleuze parece obviar las relaciones íntimas entre lo estesiológico y lo kinestésico que, tanto para Husserl como Merleau-Ponty, existen en la percepción. De cualquier modo, a fin de cuentas, para Deleuze la noción de percepción natural impide tener una imagen del campo trascendental como tal (una imagen-movimiento), ya que en su escisión entre consciencia y objeto, se coartan las relaciones variantes y descentradas que pertenecen a él. El concepto fenomenológico de horizonte no haría más que repetir el problema de la categoría de posibilidad al sostener cualquier plenificación del objeto a partir del anclaje al mundo.

La fenomenología, así, a pesar de sus esfuerzos y su aparente novedad respecto de las filosofías anteriores, devendría altamente fiel la tradición: “demasiado pacificante, ella bendijo demasiadas cosas”⁶⁵. Sin embargo, a continuación nos tocará demostrar por qué al menos la fenomenología merleau-pontyana está alejada de la tradición y, por sobre todo, lejos del esquema dentro del cual Deleuze la encuadra.

⁶² *Ibíd.*, p. 89. Cabe aclarar que la expresión “toda consciencia es algo” no aparece en *Materia y Memoria*. Sin embargo, la interpretación deleuzeana tiene fundamentos textuales: “Ninguna percepción puede resultar de ahí, ni en ninguna parte, en el sistema nervioso, no hay centros conscientes; pero la percepción nace de la misma causa que ha suscitado el encadenamiento de elementos nerviosos con los órganos que la sostienen y la vida en general [...] Nuestra percepción, en estado puro, formaría entonces verdaderamente parte de las cosas. Y la sensación propiamente dicha [...] coincide con las modificaciones necesarias que sufre, en medio de las imágenes que la influyen, esta imagen particular que cada uno de nosotros llama cuerpo” [H. Bergson. (1963) *Materia y Memoria*, en *Obras escogidas*, trad. J. A. Miguez, México D. F.: Aguilar, p. 260]. En adición, también es pertinente señalar que el propio Merleau-Ponty sostendrá una interpretación similar en sus cursos sobre la relación alma-cuerpo de l'École Normale Supérieure [M. Merleau-Ponty. (1978) *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: J. Vrin, p. 81].

⁶³ *Ibíd.*, p. 94.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 95.

⁶⁵ FOU, p. 120.

§2 Merleau-Ponty: más acá y más allá de la fenomenología

Hasta ahora, hemos tratado de sistematizar cuáles son las falencias filosóficas que Deleuze encuentra en la corriente fenomenológica. ¿Pero acaso esto es todo lo que la fenomenología tenía para dar, ser la última gran versión heredada del modelo de reconocimiento? Se sostendrá en lo que sigue que inscribir a la fenomenología en un mero olvido del plan(o) de inmanencia es un equívoco expuesto a una serie de reduccionismos que precisan ser revaluados. El inconveniente que presenta esta crítica a la fenomenología comienza, sin duda, por continuar con la generalización muy común en la filosofía contemporánea francesa: la de concebir a la fenomenología en términos de deflación de las categorías modernas.

Merleau-Ponty, tal vez más que ningún otro fenomenólogo francés, insistió en distinguir los descubrimientos filosóficos de Husserl respecto de aquellos pertenecientes a Descartes y Kant. Toda su obra está atravesada por la insistencia en que la fenomenología trascendental no se define sin más con la sustitución de la tesis de la actitud natural por la tesis de la actitud trascendental, así como tampoco conforma una versión renovada de la duda metódica o de la deducción trascendental.

De cualquier modo, esta defensa de la filosofía husserliana nunca fue una defensa acrítica. Dotado de un itinerario intelectual ampliamente ecléctico, que comprende tanto a filósofos como a psicólogos, psicoanalistas, biólogos, escritores y pintores, Merleau-Ponty se nutre de todas estas influencias para llevar a cabo su propio programa filosófico. El concepto de noéma, el idealismo trascendental e incluso el concepto de consciencia intencional van a ser puestos en tela de juicio; y otros conceptos, como los de apertura (*Offenheit*), escorzo (*Abschattungen*) y entrelazo (*Ineinander*) van a ser repensados en clave ontológica, donde la lectura de Heidegger y Bergson tendrán una influencia relevante. A continuación detallaremos el comentario que Merleau-Ponty desarrolla de la fenomenología como la disciplina que indaga sobre la “capa preteórica” del sentido y la relación del hombre con el mundo (2.1 y 2.2) y luego explicaremos las diferencias que exhibe la fenomenología merleau-pontyana respecto del pensamiento husserliano (2.3, 2.4 y 2.5).

2.1. El pensamiento objetivo como alienación del mundo de la vida.

Uno de los textos más ricos del fenomenólogo francés acerca del sentido de la fenomenología no es ni más ni menos que el prólogo de la *Fenomenología de la Percepción*. Desde la primera página, se indica la incapacidad que la propia fenomenología tuvo para definirse a sí misma sin antinomias: estudia las esencias, pero asimismo la facticidad; se promulga como una ciencia primera y exacta, pero cuyo objeto de estudio se encuentra en las imprecisiones de lo vivido; trata de estudiar la experiencia tal como se da y dentro de los límites de lo que da, pero también investiga las estructuras genéticas de la misma; y por sobre todo, invoca la actitud trascendental, pero deseando comprender en el final de su recorrido el mundo de la actitud natural. Así, la fenomenología encuentra en su despliegue que tanto su método como su objeto son ambiguos y polívocos.

No obstante, el espíritu de la fenomenología, sea en Husserl, sea en Fink o sea en Heidegger, no ha dejado de estar inspirado en la consigna de “volver a las cosas mismas”. ¿Pero qué significa esto? De acuerdo con Merleau-Ponty, este movimiento es ajeno a un

retorno idealista a las fuentes de la consciencia. Las cosas mismas no serán ni más ni menos que “este mundo antes del conocimiento del cual el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente”⁶⁶. Volver a las cosas mismas, por tanto, exige que superemos el pensamiento objetivo.

El pensamiento objetivo es la rúbrica con la que Merleau-Ponty denomina un espíritu común que atraviesa a toda la filosofía y la ciencia moderna, por el cual el mundo, las cosas e incluso el cuerpo propio quedan reducidos a objetos pro-puestos (*Gegenstand*) a una consciencia pura que los sobrevuela y aprehende cabalmente en su esencia, superando el realismo ingenuo de la actitud natural en sus ambigüedades y confusiones. El pensamiento objetivo no está sólo presente en Descartes, Hume, Locke y Kant. Alcanzaría la ontología sartreana e incluso ciertas nociones básicas de *Ideas I* (las cuales se abordarán en 2. 3), así como funciona de presupuesto para la fisiología y la psicología clásicas⁶⁷. Presenta un retorno a una inmanencia, pero no una inmanencia “deleuzeana” como flujo de fuerzas creadoras. Al contrario, es una inmanencia alienante que se aparta de las cosas mismas y luego se ve imposibilitada a regresar a la actitud natural de donde provino.

Esta inmanencia es una inmanencia identificada con la consciencia mental, con un espíritu puro que se aprehende a sí mismo sin opacidades ni confusiones, y que puede aprehender el mundo transparentemente en tanto representaciones, ideas, impresiones, mecanismos físicos *partes extra partes*, nóemas. Tanto Descartes como Kant esbozan una relación asimétrica entre el sujeto y el objeto: el uno entendiendo al cogito como fundamento inconmovible de la verdad del cual se deriva la existencia del mundo (cuyo estatus epistémico queda cuanto mucho en la probabilidad y no en la evidencia); y el otro exigiendo una revolución que consiste en afirmar que los objetos deben ajustarse a nuestro conocimiento, en lugar de que nuestro conocimiento deba ajustarse a los objetos. Esta asimetría donde prima una subjetividad transparente termina por rehacer la realidad y la existencia en lugar de clarificarlas, o como lo sintetiza Merleau-Ponty, vuelve al percipiente y a lo percibido “pensamiento de percibir” y “cosa pensada”, respectivamente⁶⁸. Acá ya

⁶⁶ PhP, p. III.

⁶⁷ Esta caracterización merleau-pontyana no implica ni un anticientificismo ni una lectura sesgada de la filosofía moderna. Como mencionamos, Merleau-Ponty se nutre de la psicología y tiene presente los descubrimientos en torno al problema de la corporalidad, el comportamiento y la imagen corporal de muchos psicólogos (Koffka, Goldstein, Lhermitte, Freud, y muchos más) y hasta biólogos como Von Üexkull, Lorenz, Hardouin y Russell.

Por otra parte, Merleau-Ponty fue un estudioso de la obra cartesiana durante toda su vida y siempre vio en ella una fuente rica de análisis, interpretando más de una posición en el corpus cartesiano [Cf. E. García. (2009) “Merleau-Ponty y la ambivalencia cartesiana”, en G. Ralón (comp.). *Actas del II Simposio Maurice Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín]. Además, algunos intérpretes han correctamente advertido las influencias que tuvieron filosofías como la de Malebranche, Leibniz o Maine de Biran [Cf. J. Butler. (2005) “Merleau-Ponty and the touch of Malebranche”, in T. Carman and M. Hansen (eds.) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 181-205; R. Barbaras. (1991) *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris: Jérôme Millon, pp. 263-269; J. Duchêne. (2005) “Merleau-ponty lecteur de Biran: à propos du corps propre”, *Revue Philosophique de Louvain*, Vol 103, pp. 42-64].

Sobre la crítica a la ontología sartreana, constante en Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir se ha encargado de revisar la lectura merleau-pontyana del existencialismo sartreano, adjudicando mayor complejidad a éste que los análisis otorgados por Merleau-Ponty [S. de Beauvoir. (1963). *Jean-Paul Sartre vs. Merleau-Ponty*, Bs. As.: Siglo Veinte].

⁶⁸ Por ejemplo, VI, p. 53.

encontramos un problema metodológico que impide equiparar a la fenomenología con el pensamiento objetivo: se trata aquí de una reconstrucción y no de una descripción.

Esta mutación del mundo percibido en “ser pensado” es producto del análisis reflexivo, metodología que Merleau-Ponty criticará a lo largo de su obra y que es ostentada tanto por la filosofía moderna (sea el racionalismo, el empirismo o el criticismo) como por la ciencia. El método cartesiano cree poder entender el nexo original entre el mundo y el hombre deshaciendo esa conexión y volviéndola a reconstruir; el constructivismo kantiano cree que lo que nosotros conocemos a priori de las cosas es lo que ponemos en ellas mismas. Sin embargo, esta identificación del ser con la inmanencia de la consciencia nos aliena de una comprensión de lo real:

[E]l análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa y sintetizarla (*rejoindre*) en un «hombre interior», como dice San Agustín, un poder constituyente que siempre ha sido él. Así, la reflexión se conduce a sí misma y se sitúa en una subjetividad invulnerable, de este lado del ser y del mundo⁶⁹.

Lo que la filosofía reflexiva logró en este camino de vuelta fue desprender al sujeto reflexionante de sus propias condiciones y situaciones existenciales para interpretar la realidad sólo como un coherentismo representacional en deslealtad respecto de aquello que deberían aclarar –el mundo visible, el vidente, y sus relaciones con los otros como verdadero problema⁷⁰. De esta manera, se reduce la percepción al juicio “renunciando a comprender el mundo efectivo y pasando a un tipo de certeza que nunca nos devuelve el «hay» del mundo [que tiene la percepción]”⁷¹, percepción que, reclama Merleau-Ponty, no es ni ciencia ni acto, sino “un fondo sobre el cual se desprenden todos los actos y ella es presupuesta por ellos”⁷². Entonces, al alienarse a sí mismo del mundo y establecer un desprecio respecto de todo lo hallado en el campo de la actitud natural, el pensamiento objetivo nunca concreta una descripción legítima de la naturaleza fenomenológica del mundo y del propio quehacer del pensamiento en él; manipula el ser de las cosas en lugar de habitarlo y comprenderlo.

2. 2. La *sobrerreflexión* como método de la fenomenología trascendental.

Acabamos de ver cómo, por la negativa, la fenomenología merleau-pontyana se distancia fuertemente de la relación clásica entre sujeto y objeto, y comprende que otro método filosófico, otro inicio, es el que hace falta. El pecado capital del pensamiento objetivo fue justamente la creencia en que se *debía* superar la actitud natural, que había que ponerla fuera de juego, cuando en realidad debe esclarecerse aquello que Merleau-Ponty llamó fe perceptiva, esto es, la creencia preteórica según la cual la percepción nos da las cosas mismas. Las consecuencias de esa pretendida superación están perfectamente ilustradas en el siguiente pasaje de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*

⁶⁹ PhP, p. IV.

⁷⁰ VI, p. 61.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 58.

⁷² PhP, p. V.

transcendental, fragmento en ese entonces inédito al cual Merleau-Ponty podría haber accedido en Louvain⁷³:

[T]odos los conceptos del conocimiento se transforman, por así decirlo, interiormente, y no se da una explicación satisfactoria de esto si se valora despreciativamente la *dóxa*, y se le quitan los conceptos de ser, verdad, fundamentación y razón, y de ahora en más se proclama la *epistéme* como la razón verdadera, y los otros conceptos correspondientes son proclamados como los únicos auténticos conceptos. Esta ingenuidad se paga de mil maneras hasta el día de hoy. Ella impide que se dé una explicación satisfactoria de la fundamentación de la *epistéme* en la *dóxa*. De ninguna manera se debería rechazar esta última como una representación carente de evidencia e incluso como mera fantasía⁷⁴.

Husserl advirtió que el campo de la actitud natural era un terreno fértil donde la filosofía debía comenzar, y no un fantasma que atentaba contra el acceso a la verdad. Incluso en *Ideas I* ya entendía que la *epokhé* fenomenológica no anula el mundo de la actitud natural. Cambiar la tesis de la actitud natural no niega la existencia de su mundo, no es “una tentativa de negación universal” como la duda metódica, sino una oposición a toda toma de posición sobre ese mundo para descubrir que las operaciones de las tesis cogitativas, a partir de las cuales se manifiesta el mundo, son constituidas por mi consciencia⁷⁵. Si hay algo que la reducción fenomenológica supera es el naturalismo de la actitud natural, el sumergimiento ingenuo en ella.

En su artículo “El filósofo y su sombra”, un intenso comentario sobre *Ideas II*, Merleau-Ponty recalca cómo la reducción fenomenológica es ya un problema mismo para la fenomenología, porque no consiste sino en una constante desnaturalización de la actitud natural. La actitud reflexiva del pensamiento objetivo cae en un naturalismo, o mejor dicho, naturaliza la actitud trascendental pasando del sentido generado de forma centrípeta (realismo), a un sentido que se genera en forma centrífuga (idealismo), resultado de la construcción sintética de una conciencia constituyente que se define como poder de sobrevuelo absoluto. Así, el fenomenólogo, sabiendo que la actitud natural carga consigo “una verdad superior que hay que encontrar”, debe siempre estar atento al vaivén constante entre actitudes pre-trascendentales y actitudes trascendentales, evitando siempre una naturalización de las mismas, porque “la operación que le es propia es la de desvelar la capa preteórica en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas”⁷⁶. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty vuelve sobre el problema metodológico de la fenomenología y, en plena consonancia, invoca la necesidad de una *sobrerreflexión (surréflexion)* “que se considere a sí misma y también a los cambios que ella introduce en el espectáculo”, esto es, que sea capaz de interpelar la actitud natural en su seno sin coartar los lazos vitales entre la percepción y lo percibido⁷⁷.

⁷³ Cf. H. L. Van Breda. (1962) “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 67, pp. 410-430.

⁷⁴ E. Husserl. (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, ed. N. Smid, *Husserliana*, Band XXIX, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, pp. 391-392. [trad. Parcial Roberto Walton].

⁷⁵ E. Husserl, *Idées I*, Op. cit., pp. 100, 166.

⁷⁶ SIG, p. 208ss.

⁷⁷ VI, p. 60.

Cualquier forma del pensamiento objetivo tiene su suelo en ese mundo precategorizado y preobjetivizado de las cosas mismas. El pensamiento objetivo no logra advertirlo, y a él debe su comienzo. De allí que Merleau-Ponty entienda que la mayor enseñanza de la reducción fenomenológica, por ser una ruptura constante con la familiaridad, es que ella está condenada a ser siempre una reducción incompleta⁷⁸. Esta imposibilidad de completitud ha sido considerada por Fabrice Bourlez como el espacio de resistencia a los privilegios de la subjetividad gracias a la cual Merleau-Ponty podrá posteriormente realizar una desubjetivación del sujeto⁷⁹.

Gracias a esta diferencia radical con la filosofía idealista, es que el método fenomenológico aboga por explicitar la unidad primordial de la cosa y el mundo sin superponerse sobre ella. La subjetividad que se despliega en una descripción fenomenológica y en el Cogito nunca será una subjetividad pura ni absoluta, sino una subjetividad plenamente situacional; se descubre a través de la reducción como ser-en-el-mundo, y gracias a ello la intersubjetividad deviene un verdadero problema de la existencia⁸⁰. Esto muestra que ya desde el comienzo de sus trabajos, como veremos enseguida, Merleau-Ponty aboga por unir el pensamiento husserliano con el heideggeriano.

Este encuentro de la consciencia como ser-en-el-mundo también permite a Merleau-Ponty denunciar la mala interpretación de la intencionalidad como “consciencia de algo”. Ello, dice Merleau-Ponty, es un descubrimiento kantiano y no husserliano. Es en la “Refutación del idealismo” donde ya encontramos este descubrimiento al demostrar que la experiencia del sentido interno (tiempo) es mediada por la experiencia del sentido externo (espacio), pues “la mera conciencia, pero empíricamente determinada de mi propia existencia prueba la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí”⁸¹ es equivalente al principio “toda consciencia es consciencia de algo”. La intencionalidad fenomenológica, en cambio, no se define sólo por esta relación, ya que además explicita una unidad del mundo que

[E]s vivida como ya hecha o ya ahí [...] se trata de reconocer la consciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse[...] Por esto es que Husserl distingue una intencionalidad de acto, aquella de nuestros juicios y de nuestras tomas de posición voluntarias la única de la cual la *Crítica de la Razón Pura* había hablado, y la intencionalidad operante (*fugierende Intencionalität*), aquella que hace a la unidad natural y antepredicativa de nuestro mundo y nuestra vida⁸².

La intencionalidad más propia de la reducción fenomenológica no es la intencionalidad de acto que expresa la fórmula “toda consciencia es consciencia de algo”, sino esa intencionalidad operante propia de lo irreflejo y que sucede a merced de la voluntad, más allá de su objetivación por el método reflexivo tradicional, e inmanente a la naturaleza temporal de la consciencia –como síntesis pasiva desde el flujo temporal. Esta pasividad no implica ni receptividad ni experiencia del sentido externo, sino

⁷⁸ PhP, p. VIII.

⁷⁹ F. Bourlez. (2002) “Deleuze/Merleau-Ponty: propositions pour une recontre a-parallèle”, Op. cit., p. 239.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. VI-VII.

⁸¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Op. cit., p. 314.

⁸² PhP, pp. XII-XIII.

situacionalidad⁸³. Por ello, la subjetividad se define por el ser-en-el-mundo y por el tiempo como dos manifestaciones de uno y el mismo ser. Esta identificación de la subjetividad con la temporalidad misma es otra de las grandes diferencias con la filosofía cartesiana: la subjetividad no es una sustancia que tiene la capacidad de tener contenidos temporales, sino la misma temporalidad⁸⁴.

Esta sobrerreflexión que exige la fenomenología como experiencia del pensamiento consiste, entonces, en reaprender a ver el mundo, o de acuerdo con la expresión de Fink, volver hacia el asombro del mundo, encontrar el estado naciente de los fenómenos sin categorías que prejuzguen lo que se pretende encontrar en su resultado, sin sugerir un estatus de universalidad abstracta, y sobre todo, recuperando la inmanencia del mundo sin reducirla a una inmanencia del espíritu. De esta forma, se puede advertir que el concepto de posibilidad en fenomenología no va a ser homologable al modelo del criticismo.

2.3. “Desestratificación” del nóema: una lógica del cuerpo y el estilo.

A partir de los antedichos tópicos, Merleau-Ponty vuelve a considerar la problemática de la percepción que constituye el problema clave para establecer las relaciones entre la consciencia y la naturaleza, y así radicalizar el problema de la corporalidad como pieza fundamental para una comprensión fenomenológica de la existencia humana y la naturaleza. El fenómeno de la corporalidad es ejemplar para superar los prejuicios clásicos que instituían a la percepción o bien como una operación puramente mental, o bien como un mecanismo fisiológico del cuerpo como una cosa más entre las cosas. Una descripción fenomenológica de la percepción y del cuerpo vivido dismantlaría las aporías de las filosofías reflexivas, porque él no puede definirse como una cosa extensa articulada mecánicamente que maneja un espíritu, sino que aparece como plexo de comportamientos cuya intencionalidad operante no es ni puramente centrífuga ni puramente centrípeta, ya que el sentido generado tiene al cuerpo como “núcleo significativo”⁸⁵. A diferencia de Husserl, quien ve al cuerpo propio como un colaborador lateral en la donación de sentido, pues éste se manifiesta como una praxis originaria que funciona como el órgano inmediato de la voluntad⁸⁶, Merleau-Ponty encontrará en la percepción y el sentido que emerge de ella una constitución originariamente corporal. Es decir, el cuerpo mismo aprehende las cosas en lugar de meramente participar en su aprehensión. El cuerpo viviente no es, entonces, una extensión sin interior, ni el yo es un interior sin extensión. Lo que se entiende como un Yo unitario, constante y personal, sólo surgirá como efecto de una reflexión⁸⁷, tal como Sartre lo había anticipado en *La Trascendencia del Ego*. Esta particularidad de ser cuerpo la desarrollaremos detalladamente más adelante (§5). Cabe interrogarnos acerca de una inminente caída de Merleau-Ponty en la necesidad fatal de un ser trascendente para la explicitación de lo trascendental, tal como denunciaba Deleuze en “La inmanencia: una vida”. Adelantamos que, a partir de la noción de trascendencia (2.5) y del carácter variante

⁸³ *Ibíd.*, p. 488.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 483.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 172.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, E. Husserl. (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n, México: U. N. A. M., pp. 191-193.

⁸⁷ PhP, p 247.

de la configuración corporal, las categorías de sujeto y objeto serán profundamente reformuladas y pasarán a cumplir una función secundaria en la ontología del fenomenólogo.

Ahora bien, si la elucidación del cuerpo como ser percipiente tiene una implicancia primaria respecto de la génesis del sentido, entonces es lícito realizar una reformulación crítica del problema del sentido más allá de una estratificación del nóema. El nóema parece seguir cargando con la primacía de la subjetividad que Merleau-Ponty intenta cambiar. A pesar de que la consciencia siempre constituya sus tesis sobre el mundo, aun pudiendo ser éstas tesis inestables (1.1), el sentido de aquél sólo aparece expresado en la irrealidad del sentido noemático que se sostiene por una ‘x vacía’ pro-puesta. Y esto, como vimos, es un resabio altamente cuestionable del pensamiento objetivo.

Merleau-Ponty encuentra una alternativa a la concepción del sentido como sentido noemático en su análisis sobre la constancia perceptiva y la cosa intersensorial. La percepción de propiedades constantes en la cosa no se debe a la existencia objetiva de cualidades *en sí* o estabilizadas que aparece en una actitud reflexiva, como lo hace el intelectualismo y el empirismo, sino que se logra por la tendencia de todas las diversas apariciones de la cosa a una situación de aparición óptima que es correlativa a la situación pragmática óptima que tengo con dicha cosa a partir de mi cuerpo:

La cosa es grande si mi mirada no puede envolverla, pequeña si, al contrario, la envuelvo ampliamente [...] el sistema de la experiencia no está desplegado ante mí como si fuera Dios, él es vivido por mí desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte de él, y él es mi inherencia a un punto de vista que vuelve posible, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción⁸⁸.

Propiedades de la cosa como magnitud y forma, llamadas tradicionalmente “cualidades primarias”, no son notas distintivas de una cosa en sí que se descubran en un análisis intelectual donde se presupone una espacialidad objetiva como espacialidad originaria y las deformaciones perspectivas como dato empírico bruto. La magnitud y la forma, desde la perspectiva fenomenológica, son dependientes de la espacialidad del cuerpo ante sus tareas⁸⁹. En esta acción surge un óptimo de percepción de la cosa, entendida como el proyecto hecho a mi cuerpo (y por mi cuerpo) de comportarse de tal modo determinado con la misma, mirarla, tocarla, tomarla, lanzarla de una cierta manera, etc. Este proyecto hace a la cosa y la articula en una unidad, organizando simultáneamente las estructuras sensomotrices de mi cuerpo y los diversos escorzos de la cosa.

Lo mismo ocurre con las llamadas “cualidades secundarias”. No hay percepción de colores puros. La percepción del color es siempre correlativa e inseparable de su relación con otros colores y con otros factores no-cromáticos (iluminación, forma, superficie, etc.). A su vez, estas características no cromáticas pero visuales sólo son percibidas en relación con características no visuales, como el tacto y el gusto; y, por último pero no menos importante, la cosa es percibida a partir de un fondo de impercepción que conforma el mundo como horizonte de la experiencia⁹⁰. Por ejemplo, Merleau-Ponty, en sus conferencias radiales tituladas *El mundo de la percepción*, retoma aquello expresado por

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 350.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 117.

⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 360-362.

Sartre sobre la cualidad: “La acidez del limón es amarilla, el amarillo del limón es ácido [...] si sumerjo el dedo en un frasco de mermelada, el frío pringoso de la mermelada es revelación a mis dedos de su sabor azucarado”⁹¹. Pero Merleau-Ponty resignifica esta articulación entre las características de la cosa en términos de un holismo de la percepción propio del arraigo vital que tiene ésta con la acción: “el rojo puede exagerar mis reacciones sin que yo lo advierta. La significación motriz de los colores sólo se comprende [...] si afectan en mí cierto montaje general por el cual estoy adaptado al mundo”⁹². Entonces, el carácter sinestésico o intermodal de la percepción es correlativo del funcionamiento sinérgico del cuerpo donde no aparecen contenidos sensoriales a una consciencia, sino que acaece una “simbiosis”⁹³ entre cuerpo y cosa.

A partir de esta formulación de la aprehensión cósmica se va a observar un doble cambio en la génesis del sentido:

- 1) *Disolución de la estratificación del noéma*: la unidad de las cosas ya no va a presuponer una esencia intencional, esto es, un sentido noemático –compuesto por un sustrato o x vacía cubierto por algún cómo de determinaciones– y una tesis o la forma de manifestación del sentido noemático. El sentido se va a reducir a las maneras de darse de la cosa, al “acento único que se encuentra en cada una” donde los componentes “noemáticos” –la unidad objetiva tal como se da en la conciencia– sólo son distinguibles por abstracción (es decir, por explicación y no por descripción)⁹⁴. La experiencia perceptiva es siempre experiencia de estructuras, las determinaciones de, por ejemplo, un vaso (la transparencia, forma cilíndrica, la fragilidad, sonido cristalino) quedan reducidas a una única manera de ser desde el punto de vista fenomenológico;
- 2) *Modificación de la correlatividad noético-noemática*: si el sentido es un sentido motriz, propio de una intencionalidad operante y superador del idealismo que predica el pensamiento objetivo que hace del percipiente un sujeto puro, entonces el sentido no puede ser producto de una intencionalidad de acto. La dirección de la donación de sentido ya no es meramente centrífuga, sino circular. La percepción carnal autoorganiza el sentido sin necesidad de una donación de sentido a un material hylético. Al encontrar en la conciencia del cuerpo una originariedad mayor a la conciencia pura, la jerarquía de las tesis no se da sobre una correlatividad noético-noemática (certeza / efectividad, conjetura / probabilidad, sospecha / posibilidad, pregunta / cuestionabilidad, duda / dubitabilidad, etc.), sino que la manera en la que se nos manifiesta la cosa es tal en la medida en que la diversidad de sus modos de darse tienden a un óptimo en relación a nuestro cuerpo.

Teniendo en cuenta estos dos puntos, podríamos sugerir que la fenomenología merleau-pontyana sustituye lo que antes llamamos una lógica del nóema por una lógica del estilo o la manera de ser de la cosa. El concepto de estilo es constante en la obra

⁹¹ J.P. Sartre. (1943) *L'Être et Le Néant*, Paris: Gallimard, p. 227. Cit. en M. Merleau-Ponty. (2003) *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, trad. V. Goldstein, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, p. 30.

⁹² PhP, p. 243.

⁹³ *Ibíd.*, p. 367.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 368.

merleau-pontyana y crucial para entender su ontología⁹⁵. A grandes rasgos, el cuerpo es un estilo de percibir así como un ser que percibe estilos de ser, lo que Merleau-Ponty en sus últimos textos llama *Sosein* (maneras-de-ser o ser-tal, expresión husserliana). A partir de este concepto, el fenomenólogo francés observa la experiencia sensible como una imbricación entre hecho y esencia por la cual esta esencia no puede ser concebida como *éidos* sino como la plasticidad de cada cosa (y de cada cuerpo) para expresar su naturaleza en una serie abierta de perspectivas y situaciones, así como el estilo de un artista puede ser caracterizado en una multiplicidad de cuadros⁹⁶. Entonces, el estilo no es sólo algo propio de lo percibido, sino también propio de lo percipiente:

Un estilo es cierta manera de tratar las situaciones que identifico o comprendo en un individuo o en un escritor al reasumirlo por mi cuenta por una especie de mimetismo, aun si estoy incapacitado para definirlo (*hors d'état de la définir*), y en la cual la definición, por correcta que pueda ser, nunca procura el equivalente exacto y sólo interesa a los que ya tuvieron la experiencia⁹⁷.

Describir un estilo es poner el acento en la potencia de la cosa percibida o el cuerpo percipiente para variar sin dejar de ser lo que son, en lugar de comprender la esencia como lo invariante producto de una reflexión. A su vez, pensar a las cosas como estilos de ser permite justamente establecer una Diferencia Ontológica por la cual el sentido del Ser no está orientado hacia un sentido último y definitivo. De hecho, en *Lo visible y lo invisible* se puede encontrar una fuerte influencia del concepto heideggeriano de esenciar (*wesen*), esto es, el despliegue del ser como estado de no-ocultación del ente, donde se considera al ente en su modo de aparecer y no en sus caracteres objetivables. Pero, asimismo, esta desocultación exhibe una ausencia, pues, como manifiesta Heidegger, “el ocultarse es el más íntimo esenciar del movimiento del aparecer”⁹⁸. Entonces, percibir o desplegar un estilo es esenciar⁹⁹. Este cambio a una lógica del estilo es el punto de partida para una confrontación con la filosofía deleuzeana. En primer lugar, pensar que cada cosa es la manifestación de un *Sosein* invoca un univocismo ontológico; todos los estilos son diferentes modulaciones de un mismo ser y cualquier jerarquía que se quiera invocar entre los estilos de ser no es homologable a una jerarquía del buen sentido y el sentido común. Ciertamente, puede refutarse, en principio, que Merleau-Ponty habla de diferencia individuante en el mero plano empírico y no en el trascendental-generativo. Sin embargo, como demostraremos (9.3), Merleau-Ponty logró articular lo empírico con lo trascendental de una manera que Deleuze no alcanzó a considerar. Y, en segundo lugar, definir a un cuerpo por el estilo, captado en sus variaciones, permite pensar el sentido de las cosas y del

⁹⁵ A pesar de ello, el término no es mencionado en el diccionario de P. Dupond. (2001) *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses.

⁹⁶ PhP, pp. 176-177.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 378.

⁹⁸ M. Heidegger. (2002) *Was heisst Denken? (1951–1952)*, Gesamtausgabe Band 8, ed. P.-L. Coriando, p. 240 [Trad. Roberto Walton].

⁹⁹ “[H]ay un *Wesen* [esenciar] del rojo, que no es el *Wesen* del verde; pero es un *Wesen* que por principio sólo es accesible a través del ver [...] puede ser comprendido como la articulación del rojo con los otros colores, o iluminado por él” [VI, pp. 295-296]. Vale aclarar que a pesar de que el término “*Wesen*” aparece con mayúscula, algo característico de los sustantivos en la lengua alemana, creemos que el contexto de la frase nos permite traducir “*Wesen*” como su forma verbal “esenciar”.

cuerpo propio de acuerdo con su potencia, lo cual, como veremos (Segunda Parte), es el hilo conductor de una comprensión del cuerpo para Deleuze, cuyo origen problemático proviene de Spinoza.

2.4. La ontología como movimiento final de la fenomenología.

La comprensión de la cosa como estilo o manera del Ser nos indica necesariamente algunos lineamientos acerca del “giro ontológico” de la fenomenología merleau-pontyana, cuyos tópicos acentúan la distancia con la fenomenología descripta y rechazada por Deleuze. En sus notas de trabajo, Merleau-Ponty indicó la necesidad de una explicitación ontológica de los resultados obtenidos en la *Fenomenología de la Percepción*¹⁰⁰. Pero también allí planteó que ciertos problemas de dicha obra se tornaban insolubles dada la distinción entre sujeto y objeto que aparentemente estaba presuponiendo¹⁰¹. Esto es por ejemplo lo que presupone Renaud Barbaras en su clásica obra *Acerca del ser del fenómeno*. Barbaras encuentra en *Fenomenología de la Percepción* un énfasis destructivo por parte de Merleau-Ponty, abocado mucho más a mostrar la irreductibilidad de la experiencia perceptiva respecto de los presupuestos del pensamiento objetivo que a proponer una conceptualización positiva, lo que lo haría permanecer, a pesar suyo, tributario del dualismo presentado por el intelectualismo y el empirismo: “el cuerpo está, entonces, implícitamente abordado según la dualidad de lo orgánico y de lo psíquico. Él deviene «el mediador del mundo» (PhP, p. 169), mediador para una consciencia”¹⁰². No se profundizará en el fino análisis de Barbaras a fin de no perder el hilo expositivo, pero cabe aclarar que si bien se detecta correctamente la existencia de un dualismo, este dualismo no puede ser pensado tan fácilmente como deudor de los dualismos clásicos. Es innegable para nosotros que muchos pasajes de *Fenomenología de la percepción* tengan un carácter más deconstructivo del pensamiento clásico que constructivo de un pensamiento superador. Ahora bien, consideramos también que la ambigüedad del fenómeno es confusa sólo para el pensamiento objetivo pues éste no sabe catalogarla con las categorías que ha edificado. Contrariamente, la ambigüedad no es problemática desde esta descripción fenomenológica: el cuerpo y la cosa intersensorial, si bien relacionados de manera no-transparente u opaca, se relacionan simbióticamente, como ya se ha dicho.

La rehabilitación ontológica de la fenomenología de Merleau-Ponty tiene como uno de sus puntapiés una consideración de la experiencia tocante-tocado que Husserl inicia en el §36 de *Ideas II*, y a partir del cual Merleau-Ponty construirá su concepto de carne (*chair*). Husserl allí indaga sobre el problema de las sensaciones localizadas (ubiestesias) para referirse a la constitución de la corporalidad como órgano perceptivo:

Las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes, que son *objetivadas* como notas en la *cosa* “mano izquierda”, pertenecen a la mano derecha. Pero al tentar mi mano izquierda encuentra también en ella series de sensaciones táctiles; éstas están «LOCALIZADAS» en ella pero no son constituyentes de propiedades (como aspereza y lisura de la mano, ésta *cosa* física [*Körper*]) [...] Si

¹⁰⁰ VI, p. 234.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 250.

¹⁰² R. Barbaras. (2001 [1991]) *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris: Jérôme Millon, p. 25.

las tomo en cuenta, entonces la cosa física no se enriquece, sino que SE VUELVE CUERPO [*Leib*], SIENTE¹⁰³.

El cuerpo está doblemente constituido, es una extensión con propiedades cósmicas como cierta textura, coloración y forma, pero también tiene propiedades no-cósmicas que son los sucesos corporales de las ubiestesias y las kinestesias, sucesos de un sentiente. A partir de esto, Merleau-Ponty pondrá el acento en lo que comprende como “el campo donde mis poderes perceptivos son localizados”¹⁰⁴, pero lo hará para salirse de una antropología centrada en el cuerpo propio y llevar esta cuestión a una ontología que tiene al cuerpo propio como hilo conductor y no como sentido último de lo sensible. Así, pensar la simultaneidad carnal de la no-coincidencia entre tocado y tocante –no-coincidencia porque ninguna posición es reductible a la otra–, es lo que permite ir más allá del cuerpo como cognoscente, ver en el cuerpo un trampolín para explicitar el *vinculum* o nudo entre el cuerpo y el mundo, entre el hombre y el prójimo, entre lo visible y lo invisible. De allí que Merleau-Ponty entienda que la idea fundamental de la fenomenología es la noción de entramado (*Ineinander*) y el dominio inalienable de la filosofía, el tejido o contextura (*membrure*) que relaciona a la totalidad sin acabarla¹⁰⁵. Nos sumergiremos en la radicalización de este concepto cuando abordemos en profundidad el concepto de carne (9.3).

Ahora bien, este paso a una consideración estrictamente ontológica estaría marcado no sólo por la influencia de los trabajos husserlianos en torno a la fenomenología generativa, sino también por una lectura más profunda e intensa de la obra heideggeriana, no sólo circunscripta a *Ser y Tiempo*¹⁰⁶. Por ejemplo, en *La proposición del fundamento*, texto que Merleau-Ponty analizó en el Collège de France durante 1958-1959, Heidegger caracterizaba un salto (*Sprung*) del pensar como la percatación de una clave de lectura particular en la proposición: “*Nihil est sine ratione*” (Nada es sin fundamento). Esta clave de lectura exige no poner el acento semántico en “*Nada es sin fundamento*”, pues ello invita a considerar los principios y causas del ente, haciendo a la proposición una proposición sobre el ente, sino en “*Nada es sin fundamento*”. A partir de este énfasis el fundamento es pensado como a-bismo (*Ab-Grund*) o “sino del ser”, es decir, que “el ser esencia (*west*) en sí en cuanto fundante”¹⁰⁷. Pensar el fundamento como abismo le permitía a Heidegger pensar al ser incorporado a la nada. En sintonía, la conferencia *¿Qué es metafísica?* considera que a partir de la *Stimmung* (temple de ánimo) de la angustia se revela la esencia de la nada, no como nada absoluta (*nichtiges Nichts*), sino como no-ente o desistimiento (*Nichtung*) de la totalidad de lo ente, estado desde el cual el ente se nos hace patente como lo absolutamente otro frente a la nada y acaece la apertura al ente como tal: “La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio

¹⁰³ E. Husserl. *Ideas II*, Op. cit., p. 184.

¹⁰⁴ SIG, p. 210.

¹⁰⁵ CCF, p. 366; VI, p. 269.

¹⁰⁶ Sobre la presencia del “segundo Heidegger” en los últimos años de Merleau-Ponty, Cf. F. Dastur. (2000) “La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l’invisible* et le cours de 1958-59”, *Chiasmi International*, vol. 2, Paris: J. Vrin, pp.373-387.

¹⁰⁷ M. Heidegger. (1991) *La proposición del fundamento*, trad. y notas de F. Duque y J. P. de Tudela, Barcelona: Del Serbal, pp. 87, 90.

ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada”¹⁰⁸. Este desistimiento exige una ocultación (*Verbergung*) “esencial” del ser en cuanto tal: “En el brotar de por sí, en la *physis*, no deja pues de hacerse valer un retirarse, y ello de manera tan decisiva que, sin éste, no podría hacerse valer aquel brotar”¹⁰⁹. El ser no puede manifestarse sino en el modo de la retirada y la ocultación, no puede deslindarse un sentido último del ser, dado que a todo desocultarse (*Unverbergen*) le pertenece un ocultarse (*Verbergen*). Presuponer un desocultarse del ser en un sentido absoluto nos llevaría a una “entificación” del ser, volver al ser un *ens realissimus*. Al ser no sólo le corresponde un desocultarse por implicar lo más patente de por sí que llega a nosotros a través de los entes; también le corresponde una retirada para perdurar como ser en su diferencia con el ente¹¹⁰. Si el ser fuera absolutamente desocultado, su sentido sería un fundado y no fundante; como el sentido del ente, habría algo “por detrás” del ser que sea fundante del mismo. Pero el ser se despliega sin fundamento, como abismo (*Ab-grund*): el ser es lo fundante que carece de fundamento, para justamente sostenerse como fundante sin devenir un fundado.

Estos desarrollos son relevantes para la filosofía de Merleau-Ponty porque le permiten reinterpretar lo hecho por Husserl y por él mismo. Cuando en sus notas de trabajo se refiere a la estructura misma del horizonte, Merleau-Ponty se pregunta por “lo que quiere decir la *Offenheit* [apertura] de Husserl o la *Verborgenheit* [estado de ocultación] de Heidegger”, y entiende que la verdad sólo puede hallarse en la “*Überstieg* [sobrepasamiento] hacia el horizonte”¹¹¹. Así, la fenomenología ha de convertirse en una actividad capaz de encontrar este despliegue del ser como una desocultación-ocultación; es menester que explique “cómo hay apertura sin que la ocultación del mundo sea excluida”¹¹². Esta apertura al ser está vinculada al concepto de mundo, pues la estructura del horizonte es entendida en un sentido fuertemente ontológico, como “ser de porosidad, de pregnancia o generalidad”¹¹³ a partir del cual los entes surgen sumidos en y abiertos a él¹¹⁴.

La investigación fundamental de la fenomenología (el mundo de la vida) no aparece como un problema circunscrito a una teoría del conocimiento, sino que debe ser interpretado como un problema ontológico: se transforma en el desvelamiento o la interpelación del ser bruto o salvaje que afirma la paradoja de la fe perceptiva por ser “mezcla del mundo y de nosotros” más allá de la reducción reflexiva¹¹⁵. Asimismo, tanto el concepto de intencionalidad como el de temporalidad van a ser desplazados para releerse ontológicamente y no sólo en clave existencial. Para ello, Merleau-Ponty distingue la intencionalidad de la conciencia fenomenológica de la intencionalidad en un sentido más originario, operante e interior al ser:

¹⁰⁸ M. Heidegger. (2000) “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, p. 102.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, Op. cit., p. 110. Cit. en CCF, p. 100.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 122, 118. Cf. también CCF, p. 112.

¹¹¹ VI, p. 236.

¹¹² *Ibíd.*, p. 48.

¹¹³ *Ibíd.* p. 193.

¹¹⁴ De hecho, en numerosos lugares el término “ser” aparece asociado al de “mundo”, pero no como sinónimos, sino como complementarios: “Mundo y ser: su relación es la de lo visible y lo invisible” (*Ibíd.*, p. 299). La distinción entre lo visible y lo invisible será abordada más adelante (9).

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 136.

[H]ay que retomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* [operante] o *latente* que es la intencionalidad interior al ser. Aquella no es compatible con la fenomenología, es decir, con una ontología que someta a todo lo que no es nada a presentarse a la *consciencia* a través de *Abschattungen* [escorzos] y como derivada de una donación original que es un *acto* [...] Hay que tomar como primero [...] el torbellino *espacializante-temporalizante* (que es carne y no conciencia de cara a un nóema)¹¹⁶.

Si una filosofía de la consciencia sólo puede pensar al ser como presentación ante la consciencia, entonces no podría dar cuenta del ser sino al modo de una presentificación o presentación de segundo orden. Es entonces menester considerar que la intencionalidad ya no es sólo un mecanismo de la consciencia para encontrarse con el mundo, sino algo propio del ser la cual, en el caso de Merleau-Ponty, queda cristalizada –pero no totalizada– en el cuerpo. Este viraje ontológico muestra que el pensamiento fenomenológico en torno a la percepción en los análisis merleau-pontyanos no se circunscribe al planteo deleuzeano de una reiteración metodológica del modelo del reconocimiento, dado que ella no emerge de la subjetividad con la forma de un yo, sino de la carne del mundo –lo cual quedará profundizado en **9.3**.

2.5. Lo trascendental y la trascendencia.

Hemos tratado de mostrar la singularidad de la fenomenología respecto de la filosofía moderna y su declinación en una ontología atenta a la Diferencia Ontológica tal como la pensó Heidegger. Ahora bien, esta diferenciación que hemos establecido debe conducir a la siguiente pregunta: si la fenomenología comporta un espíritu tan opuesto al cartesianismo y el criticismo, ¿puede decirse que ella es una filosofía que participe de un olvido del plan(o) de inmanencia como definición propia del campo trascendental, en tanto que ella promulga una primacía de la trascendencia, o bien debería advertirse en la fenomenología un concepto de trascendencia no homologable a la trascendencia del objeto respecto del sujeto? Debemos prestar atención a que el inmanentismo de Deleuze expresa una noción de trascendencia coextensiva a una idea de hipóstasis. Toda forma de trascendencia para Deleuze implica una dictaminación fija de los significados y una manipulación de las fuerzas genéticas del ser de acuerdo a formas ya condicionadas de la representación empírica. Como veremos (4.2), la trascendencia va a ser definida en términos de estratos o espacios estriados¹¹⁷.

Merleau-Ponty entiende durante toda su obra que el campo trascendental se define como campo de trascendencias¹¹⁸. Ahora bien, como vimos, esas trascendencias no son ni objetos frente a un sujeto puro, ni esencias universales desencarnadas de su situación, ni conceptos puros del entendimiento. El campo trascendental no es el mundo de las esencias metafísicas sino “la vida ambigua en donde se constituye el *Ursprung* [origen] de las

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 293.

¹¹⁷ Al respecto, M. Rölli. (2004) “Immanence and Transcendence”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. 14, nro. 2., pp. 50-74. Allí Rölli amaga con diferenciar la trascendencia de las entidades metafísicas, pero termina adoptando esta articulación deleuzeana.

¹¹⁸ PhP p. 418; VI, p. 223.

trascendencias”¹¹⁹. Aquí, al igual que Deleuze, Merleau-Ponty vuelve a lo trascendental condición generativa y no sólo condición lógica. Y a su vez, separándose de Deleuze y siguiendo los pasos de Heidegger, entiende que la trascendencia no es otra cosa que el ser, que la trascendencia no es hipóstasis sino sobrepasamiento, es decir, imposibilidad de hipostasiar. Con ello, no hace otra cosa que superar la identificación de lo trascendental con la conciencia, porque esta trascendencia no se enfrenta a una inmanencia ni surge de ella como un resultado¹²⁰. En el siguiente pasaje se puede advertir inoperancia que tendría la dicotomía trascendencia-inmanencia respecto del campo trascendental, expresando ese *vinculum*, si se quiere, con el ser como ser unívoco:

Lo trascendental, siendo superación resuelta de la *mens sive anima* [mente o alma] y de lo psicológico, es superación de la subjetividad en el sentido de contra-trascendencia y de inmanencia. [...] una reducción suficiente conduce más allá de la pretendida «inmanencia» trascendental, ella conduce al espíritu absoluto entendido como *Weltlichkeit* [mundaneidad], al *Geist* [espíritu] como *Ineinander* [entramado] de las espontaneidades, él mismo fundado en el *Ineinander* estesiológico y en la esfera de la vida como esfera de *Einfühlung* [empatía] y de intercorporeidad¹²¹.

Resulta indispensable destacar además que la fenomenología merleau-pontyana aboga por un concepto de *a priori* que no sea normativo o prescriptivo. El conocimiento del mundo de la vida no se da bajo la impronta de la modernidad. No hay sino un “co-nacimiento” (*co-naissance*) entre un sentiente y un sensible, entre un cuerpo viviente y una cosa que se configuran simultáneamente en comunión¹²². Adscribiendo lo trascendental a una conciencia corporal, el *a priori* hallado en el sentir no es una legalidad que condiciona nuestra experiencia, sino que muestra el surgimiento simultáneo de lo trascendental y lo empírico: “es imposible a priori tocar sin tocar en el espacio [...] Pero esa inserción de la perspectiva táctil de un ser universal no expresa ninguna necesidad exterior al tacto, se produce espontáneamente en la misma experiencia táctil, según su propio modo”¹²³. Por tanto, el campo trascendental no es un campo con una legalidad innata¹²⁴.

Por último, es lícito mencionar el rechazo de Merleau-Ponty a hipostasiar y absolutizar el pensamiento a partir de su alternativa a la filosofía dialéctica, la hiperdialéctica. La dialéctica fue capaz entender el “*sentido común*” de la pluralidad de sentidos que enarbolan el ser y la nada en la facticidad del mundo sensible, como un

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ QQP.H., p. 48.

¹²¹ VI, pp. 223-224.

¹²² PhP, p. 245. Este término “co-naissance” ya había sido utilizado por Merleau-Ponty para referirse a la teoría del conocimiento que proyecta una elucidación del concepto de comportamiento [M. Merleau-Ponty (1942) *La structure du comportement*, Paris: P. U. F., p. 213]. La expresión, tal como allí se indica, es tomada del texto de Paul Claudel *Art Poétique. Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*.

¹²³ *Ibíd.*, p. 256. Esta idea de un apriori no innato ya había sido divisada por Husserl en el §6 de *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, donde distingue un apriori formal de la razón pura de un «apriori contingente» que corresponde a una subjetividad encarnada [Cf. E. Husserl. (1962) *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-33].

¹²⁴ Más adelante (9.3) se observará la singular relación que Merleau-Ponty logra establecer entre lo trascendental y lo empírico.

pensamiento de situación¹²⁵. De cualquier manera, de acuerdo con Merleau-Ponty, ésta no es la dialéctica de Hegel. La dialéctica hegeliana anhelaba “enunciarse como doctrina, hacer su propio total”, llevando la negatividad hacia lo absoluto como negación de la negación, restableciendo la pureza inicial del ser, y por tanto, “se vuelve identidad pura de opuestos”¹²⁶. La dialéctica hegeliana cae en una escisión radical entre el ser y la nada por su teleologismo al exigir que el ser en situación aspire a lo absoluto. Por eso, Merleau-Ponty propone una hiperdialéctica que carece de síntesis pero no de superación (*Aufhebung*), dado que una síntesis es lo que reconstituye al ser como ser positivo –como objeto o representación. Esta dialéctica decapitada, como la llamaba Sartre, manifiesta la reunión del ser y la nada sin hipostasiarlos como pura oposición: “En el pensamiento y en la historia, como en la vida, conocemos sólo superaciones (*dépassements*) concretas, parciales, abarrotadas de supervivencias, gravadas de déficits; no hay superación que [...] permita ordenar las fases dialécticas en un orden jerárquico de lo menos a lo más real, de lo menos a lo más válido”¹²⁷. La hiperdialéctica muestra al pensamiento como pensamiento siempre inacabado e intotalizable, pues el ser accede a sí mismo a partir de la negación y sin cristalizar ese movimiento en una posición.

Hemos concluido nuestra exposición de los lineamientos filosóficos básicos de las filosofías de Deleuze y Merleau-Ponty que consideramos indispensables para una comprensión del programa de un empirismo trascendental. A continuación, resta la ardua tarea de diagramar el problema de la corporalidad tal como se presenta en ambos autores a fin de relevar los puntos de proximidad, en contra de numerosos estudios académicos precedentes, que observan entre ellos una inconmensurabilidad inmodificable.

¹²⁵ VI, pp. 121-124.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 127-128.

SEGUNDA PARTE
La potencia del cuerpo más allá y acá de la naturaleza

Debemos ahora adentrarnos en el problema del cuerpo. No hace falta decir que la filosofía merleau-pontyana es una filosofía de la corporalidad. En ella se expresa que la clave de los problemas más clásicos y fundamentales de la filosofía puede ser respondida desde una descripción fenomenológica del cuerpo. Sin embargo, ¿puede decirse lo mismo de la filosofía de Deleuze? ¿Por qué abordar el cuerpo como problema legítimo en su obra? Cuando en *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas* se afirma con contundencia que el Cuerpo sin Órganos (desde ahora, CsO) nada tiene que ver con el cuerpo propio¹²⁸, cualquier comparación parece inútil y fuertemente contradictoria. Sin embargo, el problema del cuerpo propio aparece relacionado con este CsO, y como veremos, con el problema del empirismo trascendental (§8).

Primeramente, como dice Deleuze en sus cursos de Vincennes sobre los tomos de *Capitalismo y Esquizofrenia*, “el cuerpo sin órganos puede ser cualquier cosa –un cuerpo viviente, un lugar, una tierra, lo que ustedes quieran–, *designa un uso*”¹²⁹. De hecho, en numerosos lugares, como *Mil Mesetas* y *Francis Bacon...*, la descripción del CsO, como programática del sentido y resultado de la exploración de líneas de fuga, aparece ligada a ejemplos donde el cuerpo propio está en juego: las manifestaciones sociales y políticas, las prácticas sadomasoquistas, los devenires animales, sexuales, colectivos, etc., corresponden, como veremos, a afectos que atraviesan los cuerpos propios.

En segundo lugar, como ya mencionamos brevemente, la cuestión del cuerpo está ligada al problema de la potencia. En *Spinoza y el problema de la expresión* la esencia queda indudablemente definida por la potencia de afectar y ser afectado que tiene un cuerpo¹³⁰. Si todo cuerpo se define por la potencia, y en particular el cuerpo propio humano que es “apto para un gran número de cosas”¹³¹, entonces el problema del cuerpo queda ligado a la cuestión de la intensidad como diferenciación que define el movimiento del ser unívoco. Más aún, el problema de la intensidad, como veremos (8.2), aparece ligado a la sensibilidad de tal manera que ella constituye “el ser *de lo sensible*”¹³².

A continuación, intentaremos sistematizar una teoría deleuzeana del cuerpo a partir de los conceptos de CsO, potencia, afecto y devenir, y mostrar su lugar en el proyecto deleuzeano. Posteriormente, nos dedicaremos a señalar por qué la filosofía merleau-pontyana de la corporalidad no atenta ni es contraria al plan(o) del CsO, sino que, al contrario, las diferentes dimensiones de la corporalidad expuestas en su descripción fenomenológica muestran un desencadenamiento de lo que denominaremos desestratificaciones, a través de las cuales somos capaces de percatarnos de las fuerzas que conjugan los devenires del hombre.

¹²⁸ AOE, p. 14; MP, p. 43: “El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo”.

¹²⁹ DERR, p. 199. La cursiva es nuestra.

¹³⁰ SPE, p. 79.

¹³¹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, V, prop. XXXIX. Cit. en SPE, p. 82 n. 26.

¹³² DR, p. 183.

§3 Del cuerpo como plexo de potencias al devenir

El cuerpo en la filosofía deleuzeana va a estar definido siempre en torno al concepto de potencia. En *Nietzsche y la Filosofía*, se señala que el cuerpo no es algo menor, pues está relacionado a un sí-mismo (*Selbst*) que es condición de posibilidad del yo (*Ich*)¹³³; está más allá de la consciencia, la cual no es más que el testimonio de un “cuerpo superior”, definido, según Deleuze, de acuerdo a una relación entre fuerzas dominantes (activas) y fuerzas dominadas (reactivas). Esto significa que el cuerpo no es más que las relaciones entre fuerzas que son irreductibles unas a las otras, y por ello es “un fenómeno múltiple”¹³⁴.

En *Spinoza y el problema de la expresión* la idea de fuerza se enfatiza y ya no se habla de fuerzas activas y reactivas sino de afecciones activas y afecciones pasivas, cuyas relaciones componen la estructura del cuerpo. Lo múltiple ya no van a ser las fuerzas, sino la cantidad de afecciones de las que cada cuerpo es capaz, “la naturaleza y los límites de su poder ser afectado”¹³⁵. Lo que define a un cuerpo en cuanto modo existente finito es tanto su poder de afectar como ser afectado. Estos poderes se efectivizan a través de dos tipos de afecciones: las afecciones pasivas y las afecciones activas. En los modos existentes hay una primacía de las afecciones pasivas, pues “su existencia está compuesta de partes extensivas que están determinadas desde fuera”¹³⁶. Ésta es una de las distinciones entre los modos y la Sustancia o Dios, pues él es pura potencia activa donde coinciden afecciones pasivas y activas ya que son causadas *per se*.

Ahora bien, las afecciones pasivas no constituyen la definición última y cabal de un cuerpo. Tan sólo constituyen su presente: “en tanto existe nuestro cuerpo, dura y se define por la duración; su estado actual no es, pues, separable de un estado precedente con el que se constituye una duración continua”¹³⁷. La idea en el espíritu correlativa a un estado actual del cuerpo no es más que una idea inadecuada, la idea de la que no somos causa, aquello no explicable por la naturaleza del cuerpo afectado. A pesar de que estas pasiones son una condición necesaria, pues estamos colmados de ellas en el comienzo de nuestra existencia (poder de ser afectado), no son condición suficiente para determinar la naturaleza del cuerpo, particularmente del cuerpo humano. Precisamos de atender en nuestro espíritu a las ideas adecuadas, a las ideas que expresan al cuerpo como causa, como acción o potencia de afectar. En esta necesidad yace la cuestión de la articulación entre las afecciones pasivas y las activas, pues las primeras impiden el desarrollo de las últimas, y viceversa:

[N]uestra fuerza de padecer es solamente la imperfección, la finitud o la limitación de nuestra fuerza de actuar en ella misma. Nuestra fuerza de padecer nada *afirma*, porque no *expresa* nada en absoluto: «envuelve» solamente nuestra impotencia, es decir, la limitación de nuestra potencia de actuar. En verdad, nuestra potencia de padecer es nuestra impotencia, nuestra servidumbre, es decir, *el grado más bajo de la potencia de actuar* [...] la potencia de actuar es la única forma real, positiva y afirmativa de un poder de ser afectado¹³⁸.

¹³³ F. Nietzsche. (1993) *Así Habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Altaya, pp. 60-62.

¹³⁴ NP, p. 45.

¹³⁵ SPE, p. 198.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 199.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 200.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 204.

Si bien las afecciones pasivas plenifican la potencia de ser afectado, lo hacen al mínimo expresando nuestra limitación y finitud. Las afecciones activas, en cambio, son las únicas capaces de expresar la esencia del cuerpo como variación expresiva y dinámica de poder ser afectado. Es el rasgo preminentemente pasivo del cuerpo que lleva a Spinoza a afirmar “no sabemos lo que puede un cuerpo”, lo cual quiere decir “no sabemos incluso de cuáles afecciones somos capaces, ni hasta dónde va nuestra potencia”¹³⁹. De esta manera, el *conatus*, como esfuerzo por perseverar en el ser, es inherente a las afecciones, un esfuerzo por mantener al cuerpo apto de ser afectado de un gran número de maneras, no sólo con ideas adecuadas y afecciones activas, sino también con las ideas inadecuadas y afecciones pasivas: “La *Ética* termina con el llamamiento siguiente: la mayor parte de los hombres no se siente existir sino cuando padece. No soportan la existencia sino padeciendo; «apenas deja de padecer (el ignorante) deja al mismo tiempo de ser» (*Ética*, V, 42 esc.)”¹⁴⁰. Esta advertencia dada por Spinoza es sumamente importante, pues, como se verá, Deleuze desarrollará una cartografía del cuerpo donde se promulgue una primacía de las afecciones activas que desarrollen el poder de afectar y ser afectado en un grado máximo.

En *El pliegue*, Deleuze describe el pensamiento leibniziano en términos muy diferentes a los de Spinoza, pero bajo un mismo espíritu. De hecho, él entendía que ambos eran protagonistas del mismo giro naturalista anticartesiano. De acuerdo con el comentario deleuzeano, la mónada presenta una exigencia moral de tener un cuerpo en un doble sentido: 1) exige tener un cuerpo porque la mónada posee un espíritu oscuro en tanto que existe junto a una infinidad de otras mónadas, y para estar individuada necesita una resistencia, esto es, el cuerpo, quien funciona “como la *sombra* de las otras mónadas sobre ella”¹⁴¹; 2) a su vez, exige tener un cuerpo porque la única zona clara de expresión del espíritu de la mónada es lo que está en relación al cuerpo individuado de ésta. Esta zona clara, campo de los estados o acontecimientos singulares que atraviesan a toda mónada, es alcanzada por una relación con el cuerpo, estableciendo “no una relación dada, sino una relación genética que engendra su propio «relatum»”¹⁴². Se puede decir, teniendo en cuenta esta exigencia, que Leibniz no parte de lo claro y distinto sino de lo oscuro y confuso en dirección a lo claro y distinto.

A partir de los principios de actividad y pasividad puede observarse como una mónada precisa de un cuerpo: “Cada mónada expresa, pues, el mundo entero, pero oscuramente, confusamente, puesto que es finita, y el mundo, infinito”¹⁴³. Este sendero conducente de lo pasivo a lo activo o de lo oscuro a lo claro, es manifiesto en el problema de la percepción: la mónada expresa el mundo en sus percepciones, pero entonces el mundo no existe más allá de las percepciones de la mónada indicando la percepción oscura como una percepción molecular (como Deleuze gusta decir), i.e., una percepción sin objeto, técnicamente alucinatoria. La exigencia de un cuerpo hace del problema de la percepción un “fenómeno múltiple”, como dijimos más arriba, un fenómeno que se encuentra repleto de elementos imposibles. Sin embargo, hay un camino que va desde esta multiplicidad pura de percepciones moleculares hacia una macropercepción o percepción consciente. Estas percepciones moleculares conforman los componentes de una percepción consciente,

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 205.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 206.

¹⁴¹ PLI, p. 113. La cursiva es nuestra.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 114.

¹⁴³ *Ibíd.*

y a su vez son la apetición, el paso de una percepción a otra. No obstante, la composición de una percepción consciente ni tiene un carácter lógico ni expresa una posición atomista, no consiste sin más en una relación del todo con las partes. Contrariamente, tiene para Deleuze un carácter profundamente genético. Más bien, “es algo parecido al murmullo confuso que oyen los que se acercan a la orilla del mar, que procede de la reunión de las repercusiones (que no concuerdan para formar una)”¹⁴⁴. La percepción clara es el resultado de relaciones diferenciales entre las percepciones moleculares, como una percepción distinguida, pues la existencia de percepciones moleculares no cesa al ser ellas la apetición misma: “Las pequeñas percepciones constituyen el oscuro polvo del mundo incluido en cada mónada, el sombrío fondo. Las relaciones diferenciales entre esos actuales infinitamente pequeños *clarifican*, es decir, constituyen una percepción clara (el verde) con algunas pequeñas percepciones oscuras, evanescentes (amarillo y azul) [...] *Las relaciones diferenciales siempre seleccionan las pequeñas percepciones que entran en cada caso*, y producen u obtienen la percepción consciente que resulta de ellas”¹⁴⁵. La percepción distinguida leibniziana es interpretada como el sentido que no deja de coexistir con el sinsentido, es decir, como la expresión de un acontecimiento.

Ahora bien, como puede observarse, estas percepciones claras o distinguidas se conforman como las afecciones activas de la mónada, pues son la manifestación de la especificidad de cada mónada a través de su cuerpo. Como puede observarse en el siguiente ejemplo tomado del biólogo Von Üexkull, las percepciones claras son la zona clara de cada ser pues ellas expresan el mundo de acuerdo a la singularidad de la mónada:

[L]a garrapata tiene tres [percepciones distinguidas], percepción de luz, percepción olfativa de la presa, percepción táctil del mejor sitio, y todo el resto, en la Naturaleza inmensa que la garrapata expresa no obstante, sólo es aturdimiento, polvo de pequeñas percepciones oscuras y no integradas. [...] algunas mónadas tienen el poder de extender y de intensificar su zona, de lograr una verdadera conexión de sus percepciones conscientes¹⁴⁶.

Decíamos que el hilo conductor de las afecciones y la potencia iniciado por Spinoza y Nietzsche fue indispensable para el tratamiento deleuzeano del cuerpo. No obstante, esta vuelta a Leibniz enfatiza el problema ontológico del cuerpo en tanto movimiento generativo del afecto. Y esta expresión generativa es lo que separa su interpretación de la de Spinoza. Como ha señalado Beaulieu, Deleuze no vuelve a la potencia un factor interior del viviente sino una pura exterioridad manifestada como potencia de desterritorialización y no como el conjunto de afecciones activas y pasivas que determinan el *conatus* de cada ser¹⁴⁷. Si el *conatus* es la articulación entre afecciones pasivas y activas de cada cuerpo, entonces funciona como una hipóstasis que condiciona el conjunto y tipo de cuerpos que van a estar expuestos a dichas afecciones. La filosofía deleuzeana del cuerpo y el afecto es, por el contrario, una empresa contra el *conatus* y contra cualquier noción que obture la expresión dinámica y variante del campo trascendental.

Este movimiento generativo de la percepción como afección activa, con la misma ejemplificación del caso de la garrapata, ya había sido considerado en *Mil Mesetas*. Pero

¹⁴⁴ G. W. Leibniz. (1984) *Monadología*, Madrid: Hyspamérica, pp. 107-108.

¹⁴⁵ PLI, p. 119.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 122-123.

¹⁴⁷ A. Beaulieu, *Deleuze et la phénoménologie*, Op. cit, pp. 238-239.

allí Deleuze no busca definir o individuar a los cuerpos por el *conatus*, por una forma ni un sujeto, sino por la *ecceidad* (*hecceité*)¹⁴⁸. Una *ecceidad* establece condiciones de individualidad que definen a los cuerpos del mismo modo que “un día, una estación, una hora”¹⁴⁹, y la manera de dar con la *ecceidad* de un cuerpo es mediante el trazo de sus longitudes y latitudes, las relaciones entre lo extensivo y lo intensivo, o entre lo actual y lo virtual, es decir, “el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de *los afectos intensivos de los cuales es capaz* bajo tal poder o grado de potencia”¹⁵⁰.

Bajo esta forma de pensar la potencia de ser (intensivamente) afectado, Deleuze cambia el programa spinozista por uno decididamente propio, en tanto que el filósofo francés pondrá en la cuestión de la corporalidad, como en toda su filosofía, un acento constructivista por el cual se insta a fabricar conceptos que permitan desplegar nuevas posibilidades de organización, subjetivación y significación. Así, Deleuze propone una metodología cartográfica por sobre una metodología de calco, la figura del rizoma por sobre la del árbol, gracias a la cual se evitaría una reproducción y se impondría una experimentación sobre lo real en pos de la liberación de su dinámica virtual¹⁵¹. Se trata de la construcción de un plano de experiencia que no presuponga nada, que acompañe la génesis inmanente del ser y el pensamiento: se trata de un empirismo trascendental. Ésta es, al fin y al cabo, la idea del CsO: expresar no un fundamento sino lo impensado del pensamiento, lo insensible de la sensibilidad como nuevas posibilidades del pensamiento. Esta impronta de una cartografía sobre lo real y propia de él, presente en toda su obra, toma su forma más acabada bajo el concepto de devenir, aquel acto “por el cual algo o alguien no cesa de volverse-otro (sin dejar de ser lo que es)”¹⁵².

¹⁴⁸ Este término, aclara el mismo Deleuze, es un término inspirado en el neologismo de Duns Scoto *haeccitas* (estidad) para señalar una forma de conceptualizar la individuación. Pero Deleuze utiliza el término latino *ecce* (he aquí) y no *haec* (esto) justamente para separarse de cualquier forma de individuación cósmica o sustantivista [MP, p. 318 n. 24].

¹⁴⁹ DERR, p. 315.

¹⁵⁰ MP, 318. La cursiva es nuestra.

¹⁵¹ MP, pp. 19ss.

¹⁵² QQP, p. 168.

§4 Cuerpo sin Órganos: una cartografía de la naturaleza trascendental

4.1. Breve historia del concepto.

Es sabido que la noción de CsO no es original de Deleuze. La misma nace en la obra de Artaud: “el cuerpo es el cuerpo / está sólo / y no tiene necesidad de órganos / el cuerpo no es jamás un organismo / los organismos son los enemigos del cuerpo”¹⁵³; “El hombre está enfermo porque está / mal construido / [...] Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin / órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos / y lo habrán devuelto a / su verdadera libertad”¹⁵⁴. Desde nuestro enfoque hermenéutico, estos dos fragmentos acentúan una lucha contra el organismo, ya que éste atora y apresa al cuerpo impidiéndole explotar su verdadero ser. El *leitmotiv* de dicha propuesta está presente en Deleuze al hacer del CsO la liberación de las fuerzas corporales que no eran expresables ni comprensibles a partir de la noción de organismo. Ahora bien, podría considerarse que, a diferencia del planteo artaudeano, el planteo deleuzeano no es plenamente materialista, pues Artaud está poniendo énfasis en el rechazo a los órganos, en que el cuerpo no necesita de los órganos, más que apuntar hacia una lucha contra la organización que imponen los órganos como hace Deleuze¹⁵⁵.

Asimismo, el concepto de CsO presenta distintas aristas a lo largo de la obra deleuzeana. En *Lógica del sentido*, esta expresión aparece de manera secundaria, aunque no por ello poco significativa. Allí Deleuze asocia el descubrimiento artaudeano con una llegada a la profundidad pura, a un “infra-sentido”. Para ello, toma el caso clínico de la esquizofrenia. La respuesta esquizofrénica al colapso de la significación lleva al cuerpo a una profundidad donde la palabra y la cosa pierden su frontera: “el cuerpo entero no es más que profundidad, y atrapa, arrastra todas las cosas a esa profundidad abierta que representa una involución fundamental”¹⁵⁶. Ahora bien, el cuerpo del esquizofrénico parecería estar dotado de un valor anti-genético, pues al arrastrar todo a la profundidad, el sentido – expresión del acontecimiento, tal como lo hemos definido (1.3)– se pierde o se vacía, del mismo modo que lo hacen las otras dimensiones de la proposición (designación, manifestación y significación). La palabra dejaría de expresar el atributo del estado de cosas¹⁵⁷, devendría un fenómeno deconstructivo del sentido que permite una dimensión particular del sinsentido: un “subsentido” o “insentido”, donde lo incorporal del acontecimiento se esfuma, pues no hay más que acciones y pasiones del cuerpo. Así, advertimos un doble uso del sinsentido que antes no pudimos avizorar: un sinsentido de superficie que establece la doble dirección del sentido derivado en las series heterogéneas de otros sentidos; y un sinsentido profundo que desagota al sentido del carácter incorporal¹⁵⁸.

Sin embargo, si bien el sentido está en la superficie, “los acontecimientos no ocupan la superficie, sino que la asedian”¹⁵⁹, es decir, aparecen en ella sin habitarla. El plan(o) de

¹⁵³ A. Artaud. (1948) 84, n° 5-6, cit. AOE, p. 15.

¹⁵⁴ A. Artaud. (1975) *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, Buenos Aires: Caldén, pp. 30-31.

¹⁵⁵ A. Beaulieu. “L’expérience deleuzienne du corps”, Op. cit., pp. 514ss.

¹⁵⁶ LS, p. 106.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 107.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 111ss.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 126.

inmanencia, entonces, no es sólo el conjunto abierto y moviente de los sentidos y los sinsentidos de superficie que constituyen series heterogéneas; también presenta una dimensión del sinsentido que no llega a la superficie, que es pura profundidad que “absorbe, engulle todo sentido”¹⁶⁰. El CsO del lenguaje esquizofrénico muestra la dimensión de plano del plan(o) de inmanencia, es decir, el campo a partir del cual el sinsentido tiene su lugar primitivo –o desértico, como expresa Deleuze– y desde el cual el sentido puede acaecer¹⁶¹. Podrían ilustrarse estos estratos con la siguiente analogía: así como en el neoplatonismo la procesión (*proodos*) de lo Uno supone una detención (*moné*), así el nacimiento del sentido en lo trascendental supone una instancia diferenciada a partir de la cual surge. Es decir que la profundidad se refiere a las maneras de “orden primario” del sinsentido que, a diferencia del sinsentido de superficie, no se expone ni da el sentido a la superficie¹⁶².

En esta línea del CsO como plano desértico continúa *El Anti-Edipo*, donde aquel conformará lo que Deleuze y Guattari llaman la antiproducción que se acopla a toda producción de las máquinas deseantes, que las apoya y las destruye. Las máquinas deseantes son la expresión de “la vida no edípica del inconsciente”¹⁶³. En términos muy generales, las máquinas deseantes constituyen la manera por la cual el inconsciente (identificado con la naturaleza misma) no opera con principios trascendentes, haciendo del deseo no una falta o carencia, sino proceso inmanente de producción (mediante las síntesis de producción, de registro y de consumo). La noción de máquina es una novedad introducida por Guattari en sus primeros trabajos, pero no necesariamente totalmente ausente en Deleuze. De hecho, Guattari describía el concepto de máquina a partir de la noción deleuzeana de acontecimiento. La máquina se diferencia de la estructura en tanto la primera implica un doble desprendimiento: un desprendimiento del significante de cualquier función representativa; y un desprendimiento de la cadena causal de un estado de cosas –en tanto este estado de cosas está sostenido por una estructura. Las máquinas crean estructuras pero no se someten a ellas, son estructurantes pero no estructuradas¹⁶⁴.

Ahora bien, el CsO es presentado como el modelo de la pulsión de muerte de las máquinas deseantes¹⁶⁵. La pulsión de muerte en psicoanálisis se refería a aquella tendencia del organismo hacia lo inorgánico o a fases menos estructuradas de su vida, y cuya prevalencia en el aparato psíquico (desmezcla pulsional) implica una regresión a organizaciones sexuales menos desarrolladas donde se encuentra satisfacción en el displacer¹⁶⁶. Ahora bien, la pulsión de muerte tiene una función distinta en el trabajo de

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 111.

¹⁶¹ Para desarrollar la relación profundidad-superficie, Deleuze hace un estudio minucioso y original de la etapa esquizo-paranoide desarrollada por Melanie Klein. Esto excede el propósito de nuestro trabajo.

¹⁶² Como ha señalado de manera inteligente Anne Tomiche, la dicotomía entre el sinsentido primario y el sinsentido secundario o de superficie puede remontarse a la distinción freudiana de *La Interpretación de los sueños* entre proceso primario y proceso secundario, donde la primera conforma el sentido latente a partir de la condensación y el desplazamiento, y la segunda construye el sentido manifiesto del sueño [A. Tomiche. (2002) «Penser le (non)sens : Gilles Deleuze, Lewis Carroll et Antonin Artaud», in A. Tomiche, Ph. Zard (éd.). *Littérature et philosophie*, France: Presses Universitaires d'Artois].

¹⁶³ AOE, p. 468.

¹⁶⁴ F. Guattari, (1984) “Machine and Structure”, in *The Molecular Revolution*, New Jersey: Penguin Books, pp. 111-119.

¹⁶⁵ AOE, p. 14.

¹⁶⁶ Cf., por ejemplo, S. Freud. (1985) «Más allá del principio de placer» y «Análisis terminable e interminable», en *Obras Completas*, Tomos XVIII y XXIII, Buenos aires: Amorrortu.

Deleuze, pues no denota un papel negativo ni regresivo cuya prevalencia es leída sintomáticamente y que, por tanto, debería ser domeñada. Más bien, el CsO se vuelve un tercer término entre las mismas máquinas deseantes y su composición (corte y flujo de intensidades), donde juega un papel crucial como “superficie para el registro de todos los procesos de producción [...] [Allí] [l]os órganos son regenerados, enmilagrados”¹⁶⁷. Entre la síntesis de producción (de flujos y cortes) y la síntesis de consumo (que genera subjetivaciones sobre la síntesis de producción), se encuentra la síntesis de registro que distribuye, localiza y determina la producción deseante. Aquí se evidencia aún más la distancia respecto de Artaud: el problema no son los órganos, pues los órganos son máquinas en cuanto trazan una relación de corte y flujo de intensidades; el problema es el registro, el modo de asentamiento y acomodación de las máquinas que radica en una concepción del cuerpo en relación a un todo trascendente como pregonaría el principio psicoanalítico del complejo de Edipo. El CsO permite un desarrollo molecular de las máquinas deseantes por sobre un desarrollo molar, es decir, permite que se desarrollen como objetos-parciales sin referencia ni subordinación a un todo. Es bajo estos términos que la operación del CsO sucede como antiproducción, pues permite y alienta la renovación del registro en nuevas modalidades del proceso (a través de las síntesis disyuntivas¹⁶⁸), sin darle organicidad al mismo, ni interviniendo más que para recusar cualquier tentativa de trascendentización del registro, es decir, permitiendo la insubordinación de las máquinas¹⁶⁹. En este sentido, el CsO es una totalidad que no unifica los objetos parciales: “*los objetos parciales son las potencias directas del cuerpo sin órganos y el cuerpo sin órganos, la materia bruta de los objetos parciales*”¹⁷⁰. Así, el CsO es condición y cuerpo del deseo.

Hasta aquí se enfatizó el papel de plano del CsO, el papel de asentamiento no-organizado que instituye una *conditio sine qua non* de nuevas formas de existencia. ¿Pero cómo se arriba a las nuevas formas de existencia? ¿Qué es aquello que nos permite percatarnos de la producción de nuevas formas de vida y sensación bajo el marco de la potencia corporal, aquello que está entre el punto cero de producción del CsO y la sedimentación de los registros de producción? El paso que nos permite desplegar las fuerzas virtuales del cuerpo es delineado con mayor precisión bajo el concepto de devenir, gracias al cual el CsO asienta su otra función, ya no especialmente como condición, sino como programática o “cartografía”.

4.2 El CsO como plan para una nueva corporalidad: el devenir.

En *Mil Mesetas* el concepto de CsO termina por conformarse como uno de los conceptos claves del naturalismo deleuzeano, y por tanto, de una filosofía del cuerpo que destituiría la concepción fenomenológica de la corporalidad tal como fue tematizada por la vertiente francesa. Se había dicho que Deleuze insistió explícitamente en disociar el CsO del cuerpo propio. Esta disociación provenía de la reducción organicista que la fenomenología haría sobre la noción de lo viviente: el cuerpo vivido sería el cuerpo

¹⁶⁷ AOE, pp. 17-18.

¹⁶⁸ Las síntesis disyuntivas o disyunciones inclusivas no indican una alternativa ni un proceso de separación, sino la manera por la cual los elementos se vuelven coexistentes e interrelacionan sin por ello advenir indeterminados o indiscernibles entre sí.

¹⁶⁹ AOE, p. 21.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 390.

orgánico o sinérgico cuya estructura nos impediría de toda percatación de las intensidades vitales que sobrepasen un sistema de energías útiles o dominables desde la subjetividad humana¹⁷¹. Mientras que el cuerpo propio quedaría encadenado a sus limitaciones orgánicas y referido a la conciencia, el CsO se ubicaría como la condición repulsiva de cualquier articulación o registro que quiera sedimentarse sobre él. El CsO sostiene una consigna-límite de la lógica de la sensación, una búsqueda que indica una desorganización desde la cual acaecen aproximaciones experimentales de “fuerzas inorgánicas” que nos atraviesan, que no remiten a una subjetividad ni a una objetividad como fundamento metafísico, gnoseológico ni de ninguna otra índole. El CsO, entonces, nos lleva a ingresar en organizaciones no antropológicas de la vida (organizaciones animales, vegetales, minerales, etc.) sin capitalizar ninguna de las mismas, porque dicha praxis no es una expresión de esencias inmóviles de ningún orden sino una expresión del movimiento del pensamiento como invención de nuevas posibilidades de vida¹⁷².

Si bien no hay que dejar de reconocer un plano de organización correspondiente al desarrollo de las formas y la formación de subjetividades, este plano de la forma, de la idea y el sujeto, depende de un plano de trascendencia o Ley que lo supone¹⁷³. Esta articulación viene precisamente a derrumbar la consideración univocista del ser, pues son modos de individuación que se sobreponen a condiciones de la experiencia posible por sobre las condiciones de la experiencia real. Entonces, para considerar una nueva relación entre el plano de organización y sus regimentaciones es necesario pensar en un plano de consistencia desde el cual todo aquello que es está individuado al modo de la eceidad, pues “este plano, dice Deleuze, sólo reconoce relaciones de velocidad y lentitud, entre elementos no formados, [o bien] relativamente no formados, moléculas o partículas cargadas por flujos”¹⁷⁴. El cuerpo pensado a partir de este plano de consistencia, que no será otro que el CsO, no será una unidad orgánica sino una relación “concreta y variable entre sus materiales constituyentes”¹⁷⁵.

La concepción fenomenológica de la corporalidad sería partícipe, por tanto, de los procesos de estratificación que se oponen a la práctica del CsO, conformados por la organización, la significación y la subjetivación¹⁷⁶. Los estratos son los mecanismos de estructuración y limitación de lo viviente, los cuales advienen como “fenómenos de acumulación, de coagulación, de sedimentación” que instalan sobre el CsO “formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas”¹⁷⁷. Los estratos se asientan en el cuerpo como plegamientos que impiden o inhiben su funcionamiento como campo de inmanencia del deseo. Si el CsO deviene una trascendencia negativa a partir de los estratos, entonces es preciso llevar a cabo una práctica para repeler las estratificaciones que se asientan sobre él y así recuperar su inmanencia creativa.

¹⁷¹ Como puede apreciarse, el proyecto del CsO es de inspiración nietzscheana. Basta con recordar aquella célebre frase que pregonaba Zaratustra “Espíritu es la vida que se saja a sí misma” [F. Nietzsche. *Así Habló Zaratustra*, Op. cit., pp. 157, 338.]

¹⁷² QQPH, p. 70.

¹⁷³ DIA, p. 110.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷⁵ A. Sauvagnargues. (2006) *Deleuze. Del animal al arte*, trad. I. Agoff, Buenos Aires: Amorrortu, p. 118.

¹⁷⁶ MP, pp. 167, 342. DERR, pp. 202, 203, 206.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 197.

Es indispensable que profundicemos en la estructura de la estratificación a fin de entender por qué es un concepto tan problemático como indispensable en la descripción de los devenires. La estratificación corresponde a un doble movimiento de sedimentación y plegamiento, y sólo bajo estos dos movimientos se constituye un estrato. En la sedimentación, se distingue una captura de intensidades bajo un orden de uniones y sucesiones en lo que resulta una forma o codificación del flujo intensivo que pasa por el plano de consistencia que es el CsO. En el plegamiento, acaece una estabilización de aquellas intensidades capturadas bajo una estructura funcional, de lo que resulta una sustancia o territorio¹⁷⁸. La estratificación, que invade la superficie inorgánica del CsO, opera como un esquema hylemórfico sobre el mismo, concibiéndolo como una pura materia¹⁷⁹. Habiendo sido conformado el estrato, éste presenta dos articulaciones, contenido (materia formada) y expresión (función), las cuales se ajustan a la doble captura del estrato (codificación y territorialización).

Dentro de una taxonomía posible de los estratos, la organización aparece como el estrato que pretende definir y desplegar la esencia del cuerpo y lo viviente, porque convierte al CsO en un organismo según principios de rendimiento y mantenimiento de las energías útiles propias para ese organismo. Nociones como la de organismo, o incluso la de cuerpo propio, están lejos de expresar la potencia de los cuerpos para Deleuze y Guattari, puesto que ellas, repetimos, han marcado el olvido mismo del ser del cuerpo al hipostasiar sus fuerzas como energías útiles, atascando la manifestación inorgánica de la naturaleza. No puede entenderse la naturaleza exclusivamente en términos de vida organizada que genera formas de adaptación a un medio ambiente y que resiste en la medida de lo posible en sus formas siempre y cuando el medio ambiente no fuerce dicho cambio. Lo natural sería aquello a lo que se refería Worringer como “pujante vida no-orgánica”. La naturaleza es vida inorgánica pues el concepto de vida que busca desplegar Deleuze excede las definiciones usuales que pueden encontrarse en distintas disciplinas (biología, sociología, etc.). Como expresa Philippe Mengue, es un concepto de vida con “un alcance ontológico y designa en el ser aquello que está en el corazón de su potencia propia de innovación”¹⁸⁰.

Con el fin de contrarrestar esa sofocación que impide concebir ontológicamente la noción de vida, es lícito incursionar en procesos desestratificantes sobre el organismo para arribar al ser mismo de los cuerpos en su acaecer singular. Sólo a partir de los procesos de desorganización del organismo podríamos arribar al ser mismo de los cuerpos. Ahora bien, ¿esto significa un salto súbito hacia la experiencia del CsO? ¿O significa que la desorganización implica una reinstitución sin una des-estratificación total? Deleuze y Guattari reiteran constantemente que la práctica del CsO es únicamente aproximativa o tentativa, la descodificación del organismo ni equivale a la ausencia absoluta de estratificación, ni es una destrucción de la organización a partir de la destrucción de los órganos, esto es el cero de intensidad, la muerte –entiendo por muerte, una vez más, no un suceso biológico, sino uno ontológico. Deleuze y Guattari siempre piensan la des-estratificación en torno a la estratificación, como procesos imbricados, contemporáneos, partícipes de un mismo espacio topológico:

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 54-55.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 58.

¹⁸⁰ P. Mengue. (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires: Las Cuarenta, p. 144.

Libere [al CsO] con un gesto demasiado violento, destruya los estratos sin prudencia [...] y se habrá matado a sí mismo [...]. Lo peor no es quedar estratificado sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente. Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá las conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuums* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra¹⁸¹.

Los estratos, entonces, no son sólo unidades que aparecen y se desarrollan de manera trascendente sometiendo al CsO a un régimen que condiciona sus flujos intensivos. Todo estrato se vincula y conjuga con otros tipos particulares de estratos: los paraestratos y los epistratos. Los primeros refieren al medio asociado inherente a la forma irreductible de un estrato, pues un estrato se relaciona con un medio asociado o mundo circundante (*Umwelt*) que es constituido y constitutivo del mismo. Retomando el ejemplo de Von Uexküll –quien de hecho acuña la noción de *Umwelt*–, la garrapata tiene tres afectos o percepciones activas (oler, caer, picar), y éstos se vinculan con un mundo asociado (la rama del árbol a la que se sube para caer sobre un mamífero, el sudor por el que lo reconoce, la piel por donde lo pica)¹⁸². La noción de epistrato, por su parte, refiere a estratos que conforman un estado de intermediación, un inter-estrato entre el interior y el exterior de un estrato. El caso ejemplar de epistrato es la mutación orgánica, ella manifiesta en cada estrato un margen de descodificación, pues una mutación en un individuo desafía la estructura misma de una especie orgánica al dejar abierta la posibilidad de nuevas funciones y modos de existencia¹⁸³. En este sentido, el epistrato tiene dos facetas: a) es metaestable, en tanto que instala una estabilidad débil que puede desequilibrarse de manera inminente; y b) es dador de anomalías, en el sentido que Georges Canguilhem, profesor de Deleuze, lo entendió –una irregularidad de complejidad creciente que permite interpretar la variabilidad en términos de normatividad vital o desarrollo de nuevas formas de vida¹⁸⁴. Lo que se ha dicho intenta develar lo siguiente: los epistratos son fenómenos limítrofes, aparecen organizados como desterritorializaciones hacia estados inestables y reterritorializaciones que logran complementar un estrato o disolverlo. No por ello hay que atribuir a los estados epistráticos una lógica evolucionista. La des-estratificación es ajena al carácter evolutivo, no refiere a nuevas sedimentaciones y plegamientos que determinen nuevas formaciones orgánicas, sino que los epistratos operan más bien como una “involución creadora”¹⁸⁵ donde se establecen conexiones de intensidades que sobrepasan la jerarquía que puede implicar la línea dura de un estrato. Por tanto, Deleuze comprende que la estratificación orgánica es fenómeno de regimentación de la vida que no puede acorralarla, pues la vida tiene una irreductible dimensión trascendental que la acompaña bajo el modo de lo virtual (en el sentido que ya hemos remarcado en **1.1** y **1.2**).

A partir de esta incursión en los fenómenos limítrofes del cuerpo podemos comprender la práctica del CsO como modo de captar los acontecimientos singulares de un cuerpo. Este acaecer singular de los cuerpos no está dado ni adviene espontáneamente, sino

¹⁸¹ MP, p. 199.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 68.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 69.

¹⁸⁴ G. Canguilhem, (1971) *Lo normal y lo patológico*, trad. R. Potschart, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 91ss.

¹⁸⁵ MP, pp. 203, 294.

que se crea a partir de los devenires, pues el devenir es el proceso mismo del deseo, y el deseo no es espontaneidad sino agenciamiento que exige “estado de cosas, enunciaciones, territorios y movimientos de desterritorialización”¹⁸⁶. El devenir es el advenimiento de lo inédito en sentido acontecimental, cuyo movimiento, siguiendo el comentario de Veronique Bergen, puede ser descrito como la composición de tres elementos: i) es un entre-tiempo del campo virtual-trascendental; ii) es una doble captura (del deviniente y lo devenido); y iii) es un vector de indiscernibilidad desde el cual se genera una desterritorialización¹⁸⁷.

En primer lugar, el devenir es a la historia lo que lo virtual es a lo actual, es decir, es un proceso opuesto a un desarrollo histórico-evolutivo pero que, aun así, coexiste con él y lo transforma. De acuerdo con Deleuze, el devenir es, en términos nietzscheanos, no eterno, sino intempestivo, algo sub o suprahistórico¹⁸⁸; nunca es anterior o posterior a los procesos de estratificación, sino que es contemporáneo a ellos. Y esta suprahistoricidad corresponde a que el devenir nunca otorga un resultado estratificado de sí mismo. Es decir, cuando se deviene nunca se actualiza el devenir, siempre es virtual.

En segundo lugar, los devenires del hombre conforman posibilidades no antropomórficas de existencia a partir de una desterritorialización doble: una desterritorialización del sujeto que deviene esa posibilidad de existencia y una desterritorialización del elemento devenido¹⁸⁹. Así, el devenir no puede equipararse a la imitación o representación total o parcial, pues tanto el deviniente como lo devenido cambian en el proceso del devenir, por eso el término devenido es siempre virtual y nunca una metamorfosis del deviniente en lo devenido: “Devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en el límite, una identificación. [...] Y sobre todo, el devenir no se hace en la imaginación [...] *el devenir no produce otra cosa que sí mismo*. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es”¹⁹⁰.

En tercer lugar, si los devenires no se proyectan como nuevas estratificaciones, dado que el desterritorializarse no implica un traslado a un nuevo estrato de organización sino que instala relaciones evanescentes entre los términos, se hace entonces patente una zona de indiscernibilidad entre el término deviniente y el término devenido. Esta zona de indiscernibilidad implica una conflagración asimétrica o dispar entre dos reinos o estratos (humano-animal, animal-vegetal, etc.) que quedan modificados en dicha relación. Y esto queda sumamente claro en la exposición de los devenires-animales. En el devenir-animal se configuran, como expresa Deleuze en su última entrevista, “relaciones animales con el animal”¹⁹¹ donde no se desarrolla una interpretación sobre el comportamiento animal o sus categorías cognitivas, sino que se vivencia el propio límite entre lo humano y lo animal. De allí que la consigna del rizoma, como “método” del pensamiento trascendental, sea: “¡Experimenta en lugar de significar e interpretar!”¹⁹². El siguiente pasaje puede resumir de manera notable lo antedicho, ejemplificando a su vez un caso de devenir-animal:

¹⁸⁶ ABC, p. 47.

¹⁸⁷ V. Bergen. (2001) *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris: L'Harmattan, p. 76.

¹⁸⁸ MP, p. 363.

¹⁸⁹ Aquí el término “sujeto” tiene una mera función gramatical.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 291. Cf. DIA, pp. 8-9. La cursiva es nuestra.

¹⁹¹ ABC, p. 23.

¹⁹² MP, p. 173.

Schérer y Hocquenghem han puesto de relieve ese punto esencial [de la zona de indiscernibilidad], al reconsiderar el problema de los niños-lobo. Por supuesto, no se trata de una producción real, como si el niño hubiese devenido “realmente” animal; tampoco se trata de una semejanza, como si el niño hubiese imitado a animales que le habrían realmente criado; tampoco se trata de una metáfora simbólica, como si el niño autista, abandonado o perdido, sólo hubiese devenido el “análogo” de un animal [...] ellos invocan una zona objetiva de indeterminación o de incertidumbre, algo común o indiscernible [...] no sólo en los niños autistas, sino en todos los niños, como si, independientemente de la evolución que le empuja hacia el adulto, hubiese en el niño espacio para otros devenires, “otras posibilidades contemporáneas”, que no son regresiones, sino involuciones creadoras, y que hablan “*de una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo humano*”¹⁹³.

En un devenir, entonces, emerge la copresencia entre el sentido y el sinsentido, la cual genera la presencia paradójica de una multiplicidad no ordenable de sentidos o acontecimiento. Esta zona de vecindad se vuelve una boda *contra natura* porque hay un choque entre elementos heterogéneos que son modificados unos por y en los otros sin identificación alguna –generan una síntesis disyuntiva–, pues el devenir siempre está en un “entre”, en un indecible que, sin embargo, no es inoperante o reaccionario, sino pura operación que instala lo inédito: una nueva posición de los órganos humanos, órganos “cargados” de afectos de lobo, de modos de existencia del animal.

Habría que agregar a lo dicho dos aspectos no menores dentro de la filosofía de Deleuze. En cuarto lugar, existe un concepto particular de espacio que pone en juego un CsO como praxis del devenir: el *spatium* o espacio liso. A diferencia de los filósofos que construyeron la idea de espacio en sentido extensivo, el *spatium* deleuzeano no constituirá una indicación o determinación de un *ordo naturae*, sino que apunta a una descripción contraria: la ruptura misma con los órdenes extensivos de los objetos y la desarticulación de los estratos que limitan la expresión de lo viviente. Entonces, el devenir involucra al deviniente en una espacialidad intensiva de tal modo que no capture las intensidades en formas y significaciones. En los devenires la percepción, matriz del sentido común, va a insertarse en el corazón de lo imperceptible habitando “el movimiento que sirve de límite a esa relación [de sujeto y objeto] [...] confrontada a su propio límite; [...] entre las cosas, en el conjunto de su propio entorno”¹⁹⁴, alcanzando lo imperceptible mediante percepciones moleculares. El espacio liso del devenir muestra, entonces, que lo extensivo y lo intensivo no se oponen. Como límite inmanente de esta espacialidad intensiva, el CsO es el plano de consistencia, está vaciado de extensión y repleto de intensidades. No obstante, como hemos mencionado, el objetivo de esta práctica no es llevarla a su concreción absoluta. Hacer un CsO ahora, a diferencia de lo planteado en *Lógica del sentido*, es buscar y explotar líneas de fuga en el sentido y no un vaciamiento primitivo del sentido, pues, entre todo estrato, se hallan epistratos que aparecen instituidos como desterritorializaciones hacia estados inestables y reterritorializaciones que logran complementar un estrato o disolverlo¹⁹⁵.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 335.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 345.

¹⁹⁵ Es por esto que la experimentación con fármacos o drogas que tengan implicancias fuertes en el cuerpo no constituyen una forma de devenir, sino todo lo contrario: “Los drogados no cesan de caer en aquello de lo que querían huir: una segmentariedad más dura a fuerza de ser marginal, una territorialización tanto más artificial cuando que se hace en sustancias químicas, formas alucinatorias y percepciones fantasmáticas” [*Ibíd.*, p. 349].

Y en quinto y último lugar, como se ha mencionado de manera esporádica, el proceso de devenir, en consonancia con la concepción metodológica del rizoma¹⁹⁶, lleva a cabo una forclusión de la unidad del cuerpo que deviene. El devenir-animal no sólo no es el único caso de devenires, también cuando se deviene, no se deviene tal o cual sustancia sino una multiplicidad pura de esas formas de existencia, una ecceidad: devenir-animal no es sólo la apertura a nuevos comportamientos determinados, sino el acceso a todo un contexto y un nuevo registro que permite la expresión de esos modos de existencia. Por eso, Deleuze y Guattari hablan de un devenir-manada y comprenden que existen rituales tribales y movimientos políticos (como las Panteras Negras) que son consecuencia del devenir.

Por estas razones, hacer del cuerpo un CsO implica no derribar todos sus estratos sino extremar sus condiciones para recuperar la inorganicidad inmanente del cuerpo, desarrollar su potencia no sólo en un sentido extensivo o longitudinal –por sus relaciones de movimiento y reposo, velocidad y lentitud entre sus partes– sino también a partir de una manera intensiva o latitudinal, i. e., a partir de sus capacidades de afectar y ser afectado¹⁹⁷. Aquí tenemos otro concepto del afecto, que ya no es el signo territorial relativo a un *conatus*, sino que los afectos ahora denominan los devenires del cuerpo que lo colocan en sus límites según sus grados de potencia. El devenir-animal introduce al deviniente en una zona intensiva de los afectos animales y a partir de esta zona inextensa de copresencia se disloca la organización del organismo deviniente para acoplarse a otras relaciones extensivas de velocidades y movimientos propias de lo que se deviene. El espacio intensivo despliega, en el devenir, una multiplicidad y un exceso de velocidades y movimientos; es decir, afectos.

4. 3. Nota sobre la cuestión de la sexualidad.

El pensamiento deleuzeano lleva a cabo, en lo visto, una reforma sobre el pensamiento del cuerpo que busca pensarlo de modo intensivo para considerar de cuántas maneras es capaz de devenir y hasta dónde llega su devenir, lo que equivale a deslindar cuál es su potencia. Si bien la práctica del CsO viene justamente a traer formas del cuerpo más allá del plano antropomórfico, el devenir tiene un carácter expresamente dedicado al hombre y al pensamiento sobre el hombre, pues él es la fuente molar por excelencia desde la cual parte todo devenir:

¿Por qué hay tantos devenires del hombre, pero no hay devenir-hombre? En primer lugar, porque el hombre es mayoritario por excelencia, mientras que los devenires son minoritarios, todo devenir es devenir-minoritario. [...] El devenir-mujer afecta necesariamente tanto a los hombres como a las mujeres. En cierto sentido, el sujeto de un devenir siempre es «hombre», pero sólo es ese sujeto si entra en un devenir-minoritario que lo arranca de su identidad mayor¹⁹⁸.

¹⁹⁶ “Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n - 1$ (solo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple)” [MP, p. 13].

¹⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 314, 318.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 356-357.

De esta manera, Deleuze está apuntando a una suerte de reforma antropológica, donde el “ultrahombre” se concibe como esta búsqueda por explotar y desarticular la centralidad que conforma el hombre como fuente molar del sentido. El hombre que hay que pensar es el hombre del cuerpo intensivo o cruzado por los devenires. El antihumanismo que Deleuze predica al oponerse a toda forma de estratificación donde la subjetividad defina al plan(o) de inmanencia, muestra una faceta constructiva y no sólo combativa: si es por el hombre por donde han de atravesar los devenires, entonces aflora el sentido de lo que Deleuze llamaba al comienzo de *El AntiEdipo* “homo natura”. En él la hay una identidad vital entre producción y producto, en él el deseo muestra su carácter inmanente; ahora, él se muestra como la forma más excelsa de eccicidad, como, aquello que en *Diferencia y Repetición* era entendido como “lo que no cesa de dividirse sin cambiar de naturaleza”¹⁹⁹.

Esta antropología que continúa el precepto ontológico de la univocidad echa raíces sobre una teoría de la sexualidad que se despliega como una teoría de la *transexualidad*. Las normativas con las que opera el complejo de Edipo (castración, triangulación, falo, represión) no son más que una obturación del carácter inmanente y productivo del deseo, haciendo de éste un subordinado a principios trascendentes, lo que lleva a una caracterización dominante de lo sexual, la representación antropomórfica del sexo (heterosexualidad) tal como la sostenía el psicoanálisis clásico: “la castración es el fundamento de la representación antropomórfica y molar de la sexualidad. Es la universal creencia que reúne y dispersa a la vez a los hombres y a las mujeres bajo el yugo de una misma ilusión de la consciencia, y les hace adorar ese yugo”; por el contrario “el inconsciente molecular [i.e., el proceso creativo de lo trascendental] ignora la castración, ya que los objetos parciales no carecen de nada y forman en cuanto tales multiplicidades libres [...] Hacer el amor no se reduce a hacer uno [un sexo], ni siquiera dos [sexos], sino hacer cien mil [sexos]. Eso es las máquinas deseantes o el sexo no-humano: ni uno ni dos, sino n... sexos”²⁰⁰.

Este exceso de sexualidades es lo que se denomina en esta filosofía como *transsexualidad*, y es resultado, como señala Guy-Félix Duportail, de la fuerte forclusión de lo Uno (necesidad de la unidad conceptual y representacional), y por lo cual el CsO se muestra paradójicamente a-sexuado, de tal manera que daría un paso más que el dado por el psicoanálisis, no sólo des-anatomizando la sexualidad sino también evitando cualquier trascendencia imaginaria o simbólica que la rija²⁰¹. Esta *transexualidad* corresponde al devenir que sobrepasa las concepciones estándar de heterosexualidad y homosexualidad. A diferencia del registro edípico, quien utilizaría la síntesis disyuntiva de modo limitativo (esto es, “o eres hombre, o eres mujer”), la aproximación asintótica al CsO mediante el devenir nos permite entrañar un uso ilimitativo de la síntesis disyuntiva, se está “transvivomuerto, [se] es trans-padrehijo [...] no se cierra sobre los contrarios, sino que los abre”²⁰². Si devenir es el proceso mismo del deseo, la sexualidad propia del CsO no es otra

¹⁹⁹ DR, p. 331. MP, p. 604.

²⁰⁰ AOE, p. 351.

²⁰¹ G. F. Duportail. (2011) “Topología del cuerpo sin órganos. Crítica psicoanalítica y fenomenológica del Anti-Edipo de Deleuze y Guattari”, *Lacan y los fenomenólogos: Husserl, Lévinas, Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Letra Viva, p. 101ss. Duportail, a su vez, pone en juego el sentido filosófico del CsO a partir de categorías lacaneanas, concluyendo que éste no es más que “una caricatura de la carne” (Ibíd., p. 117).

²⁰² AOE, p. 91: “Schreber es hombre y mujer, padre e hijo, muerto y vivo; es decir, es en todo lugar donde hay una singularidad, en todas las series y en todas las ramas marcadas con un punto singular, ya que él

que la sexualidad de la “boda *contra natura*”, esa simbiosis de “comunicación aberrante” como la que ocurre entre la orquídea y el abejorro, una instancia de la vida propiamente inorgánica donde se propone un modelo de alianza heterogénea²⁰³ y una zona de indiscernibilidad. Y esto ocurre del mismo modo para el hombre en cuanto deviniente, en cuanto el CsO funciona como punto de partida en su sexualidad, “*pasa por el devenir-mujer del hombre y por el devenir-animal del humano: emisión de partículas*”²⁰⁴. De este modo, el deseo pasa a tener una interpretación que no es ni psicológica ni cognitiva sino ontológica, pues él no es el impulso por coincidir con un objeto ni la búsqueda de la satisfacción mediante un objeto: es agenciamiento, esto es, la construcción de un mundo o sistema de relaciones de un contexto, a partir de principios inmanentes que se crean a sí mismos en la producción de ese contexto en un movimiento de desterritorialización²⁰⁵. Una ilustración clave del movimiento del deseo como agenciamiento aparece en la práctica sexual taoísta. En lugar de que la relación sexual tenga como finalidad última la eyaculación masculina, la relación en el Tao se concibe como un circuito de intensidades donde el vínculo del cuerpo entre los *partenaires* constituye un cuerpo intensivo no constituido por una carencia sino por la potencia: “[el] Tao, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o transcendente. Es cierto que todo el circuito puede ser dirigido hacia fines procreativos (eyacular en el buen momento de las energías), y así es como el confucionismo lo entiende. Pero eso sólo es válido para una cara de ese agenciamiento de deseo, la cara virada hacia los estratos, organismos. Estado, familia... Pero no lo es para la otra cara, la cara Tao de desestratificación que traza un plan de consistencia propio del deseo”²⁰⁶.

mismo es esta distancia que lo transforma en mujer, al final de la cual ya es madre de una nueva humanidad y por fin puede morir”.

²⁰³ “Es sabido que la orquídea presenta, dibujada en su flor, la imagen del insecto con sus antenas, imagen que el insecto viene a fecundar asegurando así la fecundación de la flor hembra por la flor macho: para indicar este tipo de cruzamiento, de convergencia entre la evolución de la orquídea y del insecto, un biólogo contemporáneo [Rémy Chauvin] llegó a hablar de la evolución a-paralela, que es exactamente lo que yo entiendo por comunicación aberrante” [DRF, p. 38].

²⁰⁴ MP, p. 341.

²⁰⁵ ABC, p. 41ss.

²⁰⁶ MP, p. 195.

§5. El cuerpo fenomenológico en los umbrales de la des-estratificación

Vimos que Deleuze desacredita la descripción fenomenológica del cuerpo pues la misma sólo emularía una versión condescendiente del organicismo, y por ende, se edificaría mediante supuestos trascendentistas que contrarían la fuerza vital del plan(o) de inmanencia. Beaulieu señala al respecto que mientras el valor de la subjetividad encarnada reside en una comprensión de índole intuitiva, reveladora de configuraciones fusionales y constituyentes a partir de una fusión pática que la organiza perfectamente, el valor de la corporalidad in-orgánica se centra decididamente en lo intensivo²⁰⁷. A partir de esta última clave conceptual se lograría pensar la individuación y la diferenciación sin la noción de identidad así como la singularidad sin la generalidad. Brevemente, con esta clave la consigna “¡Experimentá en lugar de significar e interpretar!” puntúa su sentido.

Ahora bien, la posición de Beaulieu, aun siendo seguramente quien más ha explorado las relaciones entre la teoría fenomenológica del cuerpo y el CsO, jamás sale la dicotomía radical que Deleuze expresó entre el CsO y el cuerpo propio, ni la cuestiona²⁰⁸. De hecho, puede observarse que representa una posición constante en cualquier filósofo que se haya dedicado al pensamiento de Deleuze²⁰⁹. He aquí que surja una serie de preguntas: ¿es la descripción fenomenológica del cuerpo una descripción organicista que avala una concepción funcionalista del cuerpo? ¿Una *epokhé* trascendental no nos exigiría acaso llevar a cabo una puesta entre paréntesis de la comprensión del cuerpo como organismo para clarificar, en su naturaleza irrefleja, su carácter constitutivo y constituyente? Esta última pregunta nos interpela acerca de la cercanía o lejanía entre la fenomenología merleau-pontyana del cuerpo y la interpretación deleuzeana. Ciertamente, Merleau-Ponty afirma con ímpetu el ser-en-el-mundo del cuerpo, pues “ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo”²¹⁰, y no hay mundo sin cuerpo ni cuerpo sin mundo. ¿Pero en qué medida la reformulada noción de ser-en-el-mundo (*In der Welt Sein*) puede ser equiparada a la estratificación que se desarrolla entre un organismo y su *Umwelt*? ¿Acaso el ser del cuerpo corresponde a la persistencia de funciones idóneas, a un *conatus*? Ya hemos anticipado parcialmente la respuesta a estas preguntas. ¿Pero cuál sería aquella particularidad que permite poner al cuerpo fenomenológico en los umbrales de una consideración intensiva del cuerpo? Quizá podría adelantarse una similitud capital que creemos haber encontrado: el cuerpo fenomenológico, así como el CsO, es estratificante y no estrato, el cuerpo fenomenológico es fuertemente trascendental, y no un espejamiento de lo empírico.

Nuestro objetivo a continuación es dar espesor y validez argumental a esta respuesta. Para ello, vamos a introducirnos en tres dimensiones distintas de la filosofía de Merleau-Ponty. La primera consistirá en mostrar el régimen pre-orgánico o inorgánico del sentido motriz que intenciona el cuerpo. En segundo lugar, trataremos de esbozar las características de la “capa natural” del cuerpo propio en consonancia con la descripción de la cosa natural

²⁰⁷ A. Beaulieu. “L’expérience deleuzienne du corps”, Op. cit., p. 513.

²⁰⁸ Toda la tercera parte de su *Deleuze et la phénoménologie* (Op. cit.), dedicada a la experiencia del cuerpo, está absorta en escindir, si bien de manera coherente, la experiencia fenomenológica de la experiencia de pensamiento deleuzeana sobre el cuerpo, trazando semejanzas marginales que justifican dicha inconmensurabilidad entre las teorías.

²⁰⁹ Cf. F. Zourabichvili (2003) *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipses, pp. 15-16; E. Alliez (2004) “La condición CsO, o de la política de la sensación”, *Revista Laguna*, nro. 15, pp. 91-106.

²¹⁰ PhP, p. 173.

que excede el sentido funcional del cuerpo, lo que nos llevará a considerar el pensamiento sobre la naturaleza que el fenomenólogo francés nos legó en sus cursos del Collège de France. Por último, analizaremos cómo esta concepción de la naturaleza inclina a Merleau-Ponty a reconsiderar el concepto de animalidad de tal manera que puede abordarse una descripción fenomenológica del animal como una alteridad irreductible y que queda, justamente, a un paso de elaborar una propuesta de relacionarse animalmente con el animal.

5.1. Las potencias del esquema corporal: motricidad vs. estratificación.

La Primera Parte de la *Fenomenología de la Percepción* es capaz de hacernos entender que la indecidibilidad categorial del cuerpo vivido excede la comprensión objetiva del cuerpo como fenómeno explicable por relaciones mecánico-causales. El análisis merleau-pontyano del problema del miembro fantasma manifiesta el esfuerzo por desvincularse o poner fuera de juego la actitud natural sobre el cuerpo. Como toda (o casi toda) descripción de una vivencia patológica, el miembro fantasma es un valioso recurso estratégico en la fenomenología de Merleau-Ponty.

El miembro fantasma no es exhaustivamente explicado ni por la fisiología ni por la psicología. Ante todo, porque no podría ser monocausal: existen miembros fantasmas sin laceraciones orgánicas (que serían explicables por lesiones cerebrales), pero también se *siente* el miembro aun cuando ese órgano esté destruido. En segundo lugar, un recuerdo o emoción puede hacer presente al miembro fantasma, lo cual vuelve sobre la exigencia de una explicación por un trauma consecuente a la pérdida del miembro. Parece, por tanto, que hay múltiples explicaciones para un miembro fantasma, y entre ellas no hay nada en común. Con cierta ironía, Merleau-Ponty alude al *impasse* en el que la distinción sustancial cartesiana –según la cual el alma es inmaterial, el cuerpo material, por tanto, son dos esferas ontológicas inconmensurables e incompatibles²¹¹– hace eco en este caso patológico: “no se ve cuál podría ser el terreno común de unos «hechos fisiológicos» que están en el espacio y de unos «hechos psíquicos» que no están en ninguna parte [...]. Una teoría mixta del miembro fantasma, que admitiría las dos series de condiciones, *puede ser válida como enunciado de los hechos conocidos*; pero será forzosamente oscura”²¹².

Si la psicología y la fisiología, cautivas de las categorías del mundo objetivo, no permiten dar un origen común al mismo fenómeno, es porque ellas no saben hacer una transición entre la presencia y la ausencia del miembro material²¹³. El miembro fantasma, por tanto, no puede ser comprendido sino como ambigüedad, como experiencia reprimida (*refoulée*) de un antiguo presente que no quiere volverse pasado. Pero aquello que no quiere volverse pasado no es el miembro físico en cuanto cosa que puede ser conocida por una consciencia pura, sino aquello que hacía de ese pedazo de materia el miembro de un cuerpo propio: su potencia motriz, la manera de ser-en-el-mundo que teníamos a través de ese miembro, el haz de comportamientos que le estaba asociado. El miembro persiste como fantasma no por las conexiones nerviosas del muñón, sino porque su aceptación implica el estrechamiento o silenciamiento de una potencia motriz que no quiere dejar de ser ejercida

²¹¹ R. Descartes (1904) *Méditations Métaphysiques*, Œuvres, vol. IX, publiées par C. Adams et P. Tannery, Paris: Léopold Cerf, p. 68.

²¹² PhP, p. 92. La cursiva es nuestra.

²¹³ *Ibid.*, p. 96.

en nuestra existencia²¹⁴: “en el mismo momento en el que mi mundo consuetudinario me hace levantar unas intenciones habituales, no puedo, si estoy apuntado, unirme más efectivamente a él, [pues] los objetos manejables [...] interrogan una mano que ya no tengo”²¹⁵. De este modo, una comprensión preobjetiva y prerreflexiva de la corporalidad muestra su excedencia respecto de una noción ordinaria de organismo. El cuerpo propio, tal como lo revela la impotencia motriz del miembro fantasma, es experimentado como una red de disposiciones pragmáticas coexistentes con el cuerpo material (*Körper*), y que expresa la base de un cuerpo habitual detrás de las potencias patentes de un cuerpo actual, donde éste último, en el caso patológico, no puede efectivizar la región de comportamiento que el cuerpo habitual le había investido al cuerpo orgánico debido a la falta del miembro.

Esta revelación fenomenológica dada en el caso patológico obliga a Merleau-Ponty a considerar los procesos de adquisición de hábitos motrices, pues éstos también resaltan que la naturaleza anatómica del cuerpo no es el límite del cuerpo, que éste mismo es un esquema diseminable sobre los objetos del mundo, un esquema operante que incluye y se apropia de las cosas de acuerdo a sus estilos de comportamiento: “La habitualidad expresa el poder que tenemos para dilatar nuestro ser-en-el-mundo o cambiar la existencia anexándonos a nuevos objetos. Saber dactilografiar no es conocer la ubicación en el teclado de cada letra, ni siquiera haber adquirido para cada una un reflejo condicionado que ésta desencadenaría cuando ella se presenta a nuestra mirada [...] Se trata de un saber que está en las manos”²¹⁶. La intencionalidad corporal inaugura, así, un nuevo concepto del sentido, alternativo a las propuestas del pensamiento objetivo, un sentido no generado sólo centrífugamente (como sostiene el idealismo) ni sólo centrípetamente (como concibe el realismo), sino un sentido circular generado por el cuerpo como “núcleo significativo”, como ya hemos mencionado (2.3).

Si bien esto muestra que el cuerpo viviente no es simplemente el organismo que media entre la consciencia y el mundo, tampoco es una negación del concepto de estrato orgánico. Más bien parece una afirmación, pues afirma que todo estrato está ligado a un mundo circundante. De hecho, hasta aquí podría considerarse que el fenomenólogo no hace más que reafirmar el olvido del plan(o) de inmanencia al introducir la fuente del sentido en el cuerpo, es decir, al volver al plan(o) de inmanencia inmanente al cuerpo y no sólo a sí mismo. Sin embargo, esta objeción sería válida si y sólo si nosotros quisiéramos comprender que el cuerpo es sinónimo de campo trascendental. Como veremos enseguida, ese no es nuestro propósito.

Las habitualidades que Merleau-Ponty despliega parecerían identificarse con las formas de estratificación en los términos planteados por Deleuze y Guattari. Pero estos hábitos motrices, ¿a qué tipo de estratificación pueden homologarse? La primera tendencia que uno podría considerar, habiendo relevado los corpus de ambos filósofos, sería aquella estratificación que Deleuze y Guattari denominan haloplástica, la cual transformaría los

²¹⁴ Esta represión no es expresamente la represión que se descubre en análisis, sino que está asociada más bien al concepto de latencia husserliana. No obstante, puede interpretarse un cruce (intencionado o accidental) entre esas dos nociones: el miembro fantasma es un síntoma, pues esa semipresencia dolorosa es la forma desfigurada de traer a la consciencia la representación inconciliable de la experiencia traumática de la pérdida del miembro; pero a su vez, dicha forma desfigurada no es desfigurada, pues no hay un divorcio entre representación y afectividad sino, justamente, una incapacidad de desligar al miembro de la afectividad de la que era investida en el comportamiento corporal antes de la mutilación.

²¹⁵ PhP, p. 97.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

límites del cuerpo así como implicaría una transformación del mundo, modo de estratificación que parece hacer referencia al ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*):

La mano no debe ser considerada aquí como un simple órgano, sino como una codificación (código digital), una estructuración dinámica, forma dinámica (forma manual o tratos formales manuales). La mano como forma general de contenido se prolonga en herramientas que son ellas mismas formas en actividad, que implican sustancias como materias formadas; en fin, los productos son materias formadas, o sustancias, que sirven a su vez de herramientas²¹⁷.

Esta caracterización marca un lineamiento de las capacidades motrices: del mismo modo que el doble movimiento de la estratificación haloplástica (sedimentación y plegamiento) codifica productos como herramientas a partir de su propia operación, el comportamiento corporal capturaría los objetos como útiles bajo el sentido motriz de su esquema, y las variaciones de mi trato con ellos girarían en torno a un óptimo de situación kinestésica paralelo o acorde a la significación motriz²¹⁸. No obstante, ha de advertirse que una descripción de procesos unilaterales de codificación o territorialización está lejos de agotar la red de comportamientos que despliega el cuerpo propio. La habitualidad del esquema no se presenta como un sistema cerrado de estratos, más bien demuestra lo contrario. La capacidad de adquirir hábitos manifiesta cierto carácter epistrático que tiene el cuerpo vivido y no sólo paraestrático (intimación con un mundo). Lo que muestra la dimensión habitual del cuerpo es que el mismo es susceptible de encontrar nuevas formas de existencia de las que habita en cuanto cuerpo actual. Prestemos atención a la célebre nota al pie sobre la danza que Merleau-Ponty escribe en el capítulo “El espacio” de *Fenomenología de la percepción*:

[L]a danza se desarrolla un espacio sin objetivos y sin direcciones, que es una suspensión de nuestra historia, que el sujeto y su mundo en la danza no se oponen ya, no se apartan ya el uno del otro, que, en consecuencia, las partes del cuerpo no se acentúan ya como en la experiencia natural: el tronco no es más el fondo de donde se elevan los movimientos de los miembros y en que se hunden una vez acabados; es él el que dirige la danza, y los movimientos de los miembros están a su servicio²¹⁹.

La descripción de la percepción estética o praxis particular que posee la danza, a primera vista parece demostrarnos un aspecto radical de la corporalidad que contraría la vinculación del cuerpo propio a la estratificación haloplástica, pues si la expresión del baile suspende nuestra historia, esto quiere indicar un paso hacia un nuevo registro de la experiencia vivida, una experiencia donde nos desprendemos de los estratos pragmáticos, donde el cuerpo sale de la esfera de la “pragmognosia”²²⁰ hacia la una esfera de vida in-útil, o mejor dicho, no funcional a las tareas del cuerpo como domeñador de las cosas. Parecería que hallamos con un proceso de des-estratificación donde el espacio estético no es vivido con el mismo carácter que el espacio de la mecanografía, el espacio de la caminata ni el espacio empobrecido del miembro fantasma. Y es en este sentido que desorganizamos el

²¹⁷ MP, p. 79.

²¹⁸ PhP, pp. 348ss.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 333 note.

²²⁰ *Ibid.*, p. 164. El neologismo aparece en la obra de Grünbaum *Aphasie und Motorik*.

cuerpo para vivir nuevas conexiones de intensidades que sobrepasan aquel campo de energías útiles²²¹.

Ahora bien, si uno hace una descripción fenomenológico-genética de las estructuras del cuerpo danzante, no puede obviar la *héxis* y la *techné* del mismo, es decir, no puede omitir que esos movimientos, aun cuando sean movimientos que se despegan de la esfera de lo pragmático, son movimientos que se adquirieron y se sedimentaron con el ensayo. Entonces, debe admitirse que el ensayo de una coreografía nos separa de un estrato para ubicarnos en otro. Sin embargo, es gracias a esta particularidad que puede entenderse la habitualidad del esquema corporal no sólo como proceso de captura de fuerzas motrices bajo una modalidad preestablecida; es, también, la generación de nuevas habilidades y maneras de ser cuerpo. Así, es gracias al análisis de la habitualidad que descubrimos en el cuerpo propio una dimensión coexistente a la de los estratos configurados: se advierte una veta virtual, un carácter intensivo. El cuerpo habitual no es sólo la dimensión inmodificable de nuestra historia, no es sólo el inventario de aquello que hicimos y tenemos la *posibilidad* de hacer, sino también la capacidad de trascender esa posibilidad y abrir en un comportamiento un fenómeno de borde o innovación. Es decir, abrir un epistrato. ¿Esto significa un salto súbito hacia la experiencia del CsO? Como dijimos, Deleuze siempre piensa la des-estratificación en torno a la estratificación como procesos co-implicados, y entonces creemos debe entenderse la espacialidad estética de la danza y la práctica des-estratificante en esos términos, no pensando un salto radical del cuerpo pragmático al cuerpo inútil, sino advertir que el advenimiento de uno al otro expresa desconfiguraciones intrínsecas a la corporalidad misma, o bien, que el cuerpo habitual puede garantizar comportamientos no-teleológicos, “tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra”²²².

Cabe señalar que en ningún momento Merleau-Ponty desvincula el espacio de la danza del espacio antropológico. La descripción fenomenológica de la danza no es, por supuesto, equiparable a los llamados devenires no-humanos del hombre dado que expresa formas antropológicas de lo viviente. Sin embargo, ha de considerarse evidente que la descripción de la espacialidad antropológica dada por Merleau-Ponty designa nuevas posibilidades de lo vivido que son imprevistas, no preexistentes y extrañas a un sistema de energías útiles. Es por ello que el concepto de lo posible en la fenomenología del cuerpo –al menos, en la fenomenología merleaupontyana– adquiere un significado sumamente distinto al concepto kantiano de posibilidad. Si hay alguna forma de describir al cuerpo vivido como un mero estrato cerrado sobre sí mismo, como una organización, esa sería la descripción que encontraríamos acerca del cuerpo patológico del enfermo Schneider. Schneider era incapaz de realizar movimientos abstractos porque su perturbación neurológica le había quitado la capacidad de ponerse en situación y sólo podía responder frente a lo dado y no frente a lo posible. En términos deleuzeanos, Schneider está atrapado en un estrato y en una organización absoluta que le impide desplegar su vida como proyecto e innovación, no teniendo la habilidad de cruzar la barrera de lo capturado²²³.

²²¹ MP, p. 198.

²²² *Ibid.*, p. 199.

²²³ Inferimos esta conclusión siguiendo el análisis de Esteban García, quien confronta el pensamiento merleaupontyano con el de Canguilhem. Allí encuentra que Merleau-Ponty, a pesar de tener varias afinidades conceptuales con Canguilhem, es incapaz de otorgarle al cuerpo patológico un valor que no sea el de inferioridad respecto de un cuerpo normal: “Proponer diferenciar y definir lo normal y lo patológico a partir de la observación de lo que ya es supuesto como patológico, además de significar un círculo lógico, llevaría

Con lo visto, encontramos un límite. Que el cuerpo propio exceda al teleologismo guiado por “la norma de nuestro montaje psicofísico”²²⁴ es lo que nos permite entrar en una lectura pluri-estratificada de la corporalidad, donde se pone en juego su naturaleza inhumana como el lugar de estas excedencias. Es por ello que debemos abordar el sentido que Merleau-Ponty le da a la naturaleza como problema fenomenológico y ontológico para desvelar esa relación primordial del ser y sus contradicciones, aquella que Husserl había denominado *Ineinander*.

5.2. La naturaleza: el otro lado del hombre.

La meditación sobre el problema de la naturaleza es, con seguridad, uno de los aportes más particulares de la fenomenología merleau-pontyana que ha resurgido a causa de la publicación en 1995 de los cursos de 1959-60 en el Collège de France sobre este concepto, si bien desde *La estructura del comportamiento* ya aparecía claramente la exigencia de construir una filosofía de la naturaleza. De hecho, hace falta señalar que la propia sobrerreflexión fenomenológica es la operación en busca de un nuevo sentido de la naturaleza respecto de aquel dado por la naturalización objetivista. Una reducción fenomenológica busca “redescubrir el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico”²²⁵.

En capítulo III de la Segunda parte de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty admite que la definición de la cosa como correlato del cuerpo vivido no es una definición exhaustiva, pues el sentido de la misma y del mundo que la acoge excede un sistema de comportamientos prácticos. Aun cuando la experiencia no sea otra cosa que la coexistencia con el fenómeno, la cosa, en cuanto cosa natural, “nos ignora, reposa en sí” de tal manera que su presencia parece tan enigmática como la del prójimo en cuanto consciencia extraña: “si ponemos nuestras ocupaciones en suspenso y dirigimos a la cosa una atención metafísica y desinteresada. Ella es, entonces, hostil y extraña, no es más para nosotros un interlocutor, sino un Otro resueltamente silencioso, un Sí[-mismo] que se nos escapa tanto como la intimidad de una consciencia extraña”²²⁶. En la sección anterior se mostró cómo una reducción sobre la experiencia del cuerpo deshacía su carácter meramente objetual para concebirlo como una acción donadora de sentidos motrices. Ahora, en cambio, Merleau-Ponty está efectuando una reducción sobre la cosa, poniendo en suspenso sus caracteres culturales e invocando la esfera de primordialidad entre el cuerpo y la cosa.

meramente a una ratificación filosófica de los criterios institucionales y culturales particulares que ya definieron de antemano los roles del observador y del observado. [...] [S]i bien habrá, por parte del filósofo [Merleau-Ponty], una redefinición del contenido de los términos, normal y patológico seguirán siendo siempre conceptos operativos y nunca radicalmente cuestionados. Hay sin duda una redefinición en términos *estructurales* de la experiencia mórbida y sana, pero no una problematización radical de su diferencia, e incluso de su diferencia de valor. El mundo del enfermo neurológico crónico o del recuperado “con secuelas”, según las expresiones del filósofo, es el mundo “desmoronado en fragmentos”, y las denominadas “suplencias” son signos de una reestructuración original que, sin embargo, nunca llegan a “ocultar el déficit””. [E. García. (2009) “Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem)”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, Circulo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 534-535].

²²⁴ PhP, p. 373.

²²⁵ *Ibid.*, p. 33.

²²⁶ *Ibid.*, p. 373.

Y en esa esfera de primordialidad la cosa muestra resistencia, pero no una resistencia empírica a ser usada, sino una resistencia trascendental en tanto que ella no tiene un sentido último, es decir, en tanto que ella trasciende su forma de útil. Esta es otra forma de decir que la reducción fenomenológica es un *problema* propiamente fenomenológico y no sólo su método, puesto que la cosa natural muestra una resistencia cabal a manifestar el carácter constituyente de la consciencia corporal. Esto significa la cosa natural erige la incompletud esencial de la reducción, y por ello Merleau-Ponty declara que el útil más bien constituye “nuestras ficciones” puestas sobre el mundo, mientras que “las cosas están arraigadas en un fondo de naturaleza inhumana. La cosa es para nuestra existencia menos un polo de atracción que un polo de repulsión. Nos ignoramos en ella, y eso es justamente lo que la hace una cosa”²²⁷. El plano óptimo e imponderable de la cosa está sostenido por un trasfondo inmanipulable, indominable y escurridizo de la misma. Lo real no es sólo lo dado y lo manejable, sino una profundidad horizontal inagotable, cuyas determinaciones, escorzos o sentidos (motrices, comportamentales y no meramente contemplativos) no son más que una concreción o contracción del mundo natural, horizonte de todos los horizontes.

Esto no quiere decir que el cuerpo esté alienado de la naturalidad de la cosa. El horizonte no es tan solamente la noción que atañe a la posibilidad lógica de captar un nuevo escorzo de la cosa; es también, como dice en *Lo visible y lo invisible*, aquel “ser de porosidad, de pregnancia o generalidad”²²⁸, por lo que no implica un límite de la proyección corporal sino una condición originaria para que ésta se dé. Así, el cuerpo proyecta comportamientos no-pragmáticos como puede advertirse en la danza o en la actividad erótica, donde el cuerpo está, en palabras de Merleau-Ponty, “perdido fuera del mundo y de sus objetivos, fascinado por la ocupación única de fluctuar en el Ser con otra vida”²²⁹.

El problema de la sexualidad amerita un paréntesis. El erotismo o el carácter libidinal del cuerpo propio es algo que sí ha sido considerado por Merleau-Ponty. En *Fenomenología de la percepción* el filósofo evidencia la ambigüedad que tiene la noción de sexualidad, pues ella atraviesa todo el proyecto existencial del hombre, es coextensiva a su vida, pero asimismo, ella no puede reducirse a una característica de la existencia, ni la existencia puede reducirse a una característica de ella²³⁰. Renaud Barbaras interpreta respecto de la última etapa del pensamiento merleau-pontyano que el deseo pasa a designar el modo originario del encuentro con el otro siendo el deseo, deseo de la carne, deseo del entrelazo, relativo al narcisismo fundamental de la percepción²³¹. En este sentido, tanto Merleau-Ponty como Deleuze otorgan al deseo un carácter eminentemente ontológico, porque el deseo expresa el movimiento del entramado, esa fuerza intencional que, como hemos mencionado (2.4), es una intencionalidad que nace del ser en cuanto tal y no de una consciencia. Pero contrariamente a lo planteado por Deleuze, Merleau-Ponty en ningún momento afirma o plantea el carácter trascendental de una transexualidad múltiple de n-sexos y, al parecer, tampoco expresa juicios de valor en torno a la sexualidad. Por otro lado,

²²⁷ *Ibíd.*, p. 374.

²²⁸ VI, p. 193.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 187.

²³⁰ PhP, p. 197ss.

²³¹ R. Barbaras (1991) *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris : Jérôme Million, p. 307ss. El concepto de narcisismo en Merleau-Ponty no significa el replegamiento de la investidura libidinal sobre el yo, sino que toma un carácter decididamente ontológico, como la identidad entre vidente y visible donde “el vidente está siendo tomado en aquello que él ve, todavía es él mismo a quien ve” [VI, p. 181].

también debe aclararse que existió una relación sumamente benigna entre el psicoanálisis y Merleau-Ponty. Como han señalado muchos autores, Merleau-Ponty es uno de los pioneros en el proyecto por vincular fenomenología y psicoanálisis de manera categórica, y son más que relevantes sus aportes para la continuación de su proyecto no sólo con el psicoanálisis de Freud sino también con la obra de Lacan²³². El fenomenólogo francés entiende que el polimorfismo de la sexualidad infantil no es sino “indeterminación”²³³ y no transsexualismo múltiple, no hay síntesis disyuntivas que hagan al vivo trans-hombremujer, sino un “campo, una polaridad” donde “el deseo oral o anal contiene en filigrana el esquema intercorporal de la copulación”²³⁴, es decir, una condición germinal que apuntará posteriormente a una formación sexual adulta. Sin embargo, cabe señalar lo siguiente. En primer lugar, Merleau-Ponty, aun apreciando profundamente la obra de Freud, sostiene que la noción de inconsciente como teatro de la representación nos desorienta sobre el conocimiento del inconsciente, afirmando que “hoy nos orientaríamos con el éxtasis”²³⁵. En este sentido cabe destacar las intenciones (incumplidas por su muerte) que el filósofo tuvo de ontologizar el psicoanálisis, donde Freud pasa a ser la guía de una filosofía “no del cuerpo, sino de la carne”²³⁶. En segundo lugar, cabe destacar una pequeña cita de un curso, donde Merleau-Ponty parece sugerir la caducidad del principio ordenador de la sexualidad humana: “El Edipo ya no es capaz de formar, o bien recobrar el vigor de la relación edípica que parece haber condicionado las creaciones de Europa (el incesto tomado como prohibido, la naturaleza en tensión con la cultura y no asimilada por ella). [Para recobrar ese vigor, hay que] Encontrar lo preobjetivo que hizo la grandeza de la civilización de la consciencia y del objeto”²³⁷. Esta pequeña nota muestra, mínimamente, las dudas de Merleau-Ponty respecto de la universalidad del Edipo. Años antes, en sus cursos de La Sorbonne, ya había cuestionado el Edipo mediante elementos de antropología²³⁸.

Volvamos, entonces, al tema particular de la naturaleza. Esteban García ha mostrado en un artículo que la consideración sobre la naturaleza, tal como la hemos presentado hasta ahora, es una constante en el pensamiento merleaupontyano, así como la peculiar vinculación entre la naturaleza y la cultura²³⁹. Ya en *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty propone pensar la naturaleza fuera de las categorías de teleologismo y mecanicismo. Un teleologismo de la naturaleza, tal como se podría apreciar en el pensamiento teleológico aristotélico, no es más que una lectura de lo natural a partir de las

²³²C. Ceriotto. (1969) *Fenomenología y Psicoanálisis. Una aproximación fenomenológica a la obra de Freud*, Buenos Aires: Troquel; G. F. Duportail. (2008) *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, Paris: Jérôme Millon; Lacan y los fenomenólogos, Op. cit.: A. Krippler y L. Lutereau (comp. y trad.). (2011) *Arqueología de la mirada*, Buenos Aires: Letra Viva.

²³³NAT, p. 347.

²³⁴Ibíd., p. 350.

²³⁵Ibíd., p. 352.

²³⁶VI, p. 318.

²³⁷CCF, p. 156.

²³⁸Cf. M. Merleau-Ponty. (1988) *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Paris: Cynara, pp. 94, 101-102, 116-127 y pp. 290-291. Para una concepción mucho más acabada de la relación entre Merleau-Ponty y Freud, A. Beaulieu. (2011) “Las polémicas de Merleau-Ponty con Freud. De las pulsiones al psicoanálisis de la naturaleza”, en A. Krippler y L. Lutereau (comp. y trad.) *Arqueología de la mirada*, Op. cit., pp. 19-33.

²³⁹E. García (2006). “El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la *phýsis*”, *Areté*. vol. XVIII, nro. 1, pp. 51-76. Para García, y para nosotros, entonces resulta equívoca la interpretación de R. Barbaras, para quien la noción de naturaleza toma relevancia recién a partir de 1956 [R. Barbaras. (2000) “Merleau-Ponty et la nature”, *Chiasmi International*, vol. II, Paris: J. Vrin, pp. 47-62].

condiciones de lo artificial donde el útil da la imagen de la fuerza creadora de la naturaleza y no viceversa; y del mismo modo, el mecanicismo inscribe la explicación de lo natural en lo artificial²⁴⁰. Así, ambas posiciones tendrían un error común: el antropomorfismo respecto de lo natural. Contrariamente, es menester comprender la naturaleza por fuera del antropomorfismo. Siguiendo las palabras de García, “el sentido filosófico de la naturaleza se relaciona para Merleau-Ponty, en términos un poco enigmáticos, con su carácter de “englobante”, de “suelo” y de “resistencia” a lo humano”²⁴¹. Y esto queda demostrado con creces en sus cursos sobre la naturaleza, cuyo objetivo e hilo conductor es demostrar que la naturaleza no es un “postulado filosófico perezoso” ni una mera idea metafísica, sino por el contrario, la expresión privilegiada de una ontología, en cuanto concepción del ser sensible y corpóreo. Desde el primer momento, Merleau-Ponty deslegitima las nociones de teleologismo y mecanicismo:

Hay naturaleza sobre todo donde hay una vida que tiene un sentido, pero donde, sin embargo, no hay pensamiento, de allí el parentesco con el vegetal: es naturaleza lo que tiene un sentido sin que éste haya sido puesto por el pensamiento, es autoproducción de un sentido. [...] La naturaleza, decía Heráclito, es un niño que juega; ella dona sentido, pero a la manera del niño que está jugando, y este sentido jamás es total²⁴².

Como se ve, Merleau-Ponty en estos cursos reivindica de cierta manera el concepto presocrático de *phýsis*, parafraseando un fragmento de Heráclito²⁴³. Si bien hay una imagen antropomórfica, no es antropocéntrica²⁴⁴, y sobre todo, Merleau-Ponty en ese carácter de autoproducción está remarcando asimismo un carácter inmanente de la creación en la naturaleza, o dicho en un sentido fuertemente deleuzeano (o protodeleuzeano), como pura fuerza que genera sus propios principios sin estar canalizada absolutamente por ellos, coexistiendo siempre con un resto, con lo virtual. De aquí el carácter de suelo de la experiencia que tiene la naturaleza, de Tierra archi-originaria, como decía Husserl, aquello que constituye la sombra del filósofo, la sombra del fenomenólogo. ¿Por qué la naturaleza devendría la sombra del filósofo? Porque la fenomenología continúa remitiendo al yo puro como sujeto último de todas las constituciones, es decir, a un idealismo trascendental; sin embargo, la búsqueda por recuperar la naturaleza aparece como la “no-fenomenología” que “no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su sitio en ella”²⁴⁵. Aun cuando Merleau-Ponty a lo largo de su obra jamás contempló una concepción intensiva en el ser y la naturaleza, sí comprendió su estructura virtual y generativa más allá de cualquier condicionamiento categorial, y a su vez también comprendió la necesidad de un fundamento no equiparable a lo fundado, ya que la Tierra es indefinible en términos de “cuerpo”, “organismo” o “extensión”, pues “en la experiencia precopernicana, [la Naturaleza/la Tierra] es la cepa [*souche*] a partir de la cual se engendran los objetos [...] [E]stá más allá del reposo y el movimiento”²⁴⁶.

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 57ss.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

²⁴² NAT, pp. 19, 119.

²⁴³ “La duración eterna (*Aíon*) es un niño que juega, que tira los dados” (F. 22B55, s/ ed. Diels-Kranz).

²⁴⁴ E. García, “El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la *phýsis*”, *Op. cit.*, p. 74.

²⁴⁵ SIG, p. 225; PAR2, pp. 233-234.

²⁴⁶ PAR2, p. 227.

Ahora bien, ¿esto significa que la noción de naturaleza es adscribible a lo que referimos más arriba como fuerzas inorgánicas de la vida? La naturaleza caótica posee una creatividad vital que es imprevisible y no puede circunscribirse a la organicidad al tener un alcance ontológico y no meramente biológico, algo a lo que sí adscribirían estas proposiciones merleau-pontyanas. Asimismo, debemos aclarar que Merleau-Ponty no abandona la noción de organismo aun cuando piensa ontológicamente lo viviente²⁴⁷. Pero como veremos a continuación, la forma de pensar el organismo toma, en su comprensión de la animalidad, una potencia filosófica que nos permitirá asociar la comprensión del entrelazo del cuerpo y la naturaleza con la búsqueda de un devenir-animal.

5.3. La animalidad: hacia una etología trascendental.

El problema del animal no es algo que no haya sido planteado en fenomenología hasta Merleau-Ponty. Son conocidos los párrafos del texto heideggeriano *Conceptos fundamentales de la metafísica* donde desarrolla la idea de pobreza de mundo en el animal²⁴⁸. Asimismo, Husserl consideró al animal en sus escritos tardíos, de maneras fugaces y laterales, aunque de modo mucho más noble que su discípulo: si un perro olfateando a su presa nos permite conocer algo nuevo, entonces él “co-constituye” el mundo²⁴⁹. Pero allende de este ejemplo, raro en su corpus, los aportes husserlianos al problema del animal son ambivalentes, pues el animal es considerado según dos perspectivas: una como ser trascendente a la consciencia, y otra como factor interior de *animación* de la consciencia. Natalie Depraz, gran lectora y traductora de los escritos tardíos de Husserl, trata de poner al descubierto el lazo entre estas dos perspectivas. Por un lado, como atinadamente cita, Husserl entiende que el animal “posee *algo como una estructura del yo* [...] sujeto de una vida de consciencia en la cual el medio ambiente le es dado de alguna manera como el suyo, en una certeza de ser”²⁵⁰, y por tanto, el encuentro con él conforma una “modificación asimilante de la empatía inter-humana”²⁵¹ pues se lo entiende como poseedor de un ego, aunque no por ello una subjetividad trascendental – dado que su estructura intersubjetiva no es de orden cultural y ético. Por otro lado, Husserl plantearía un tipo de reducción del animal a la pasividad pulsional-instintiva del yo constituyente, donde el animal ya no es más algo trascendente sino que es des-objetivado para llegar a una pulsionalidad o animalidad primordial donde hay una apertura no objetivante al mundo²⁵². En este sentido, Depraz considera lícito distinguir entre una fenomenología del animal, como una derivación de la fenomenología de la intersubjetividad, y una fenomenología de la animalidad como una parte de la fenomenología de la pasividad kinestésica.

²⁴⁷ En esto seguimos la idea de Brett Buchanan. (2008) *Onto-ethologies: the animal environment in Üexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, New York: State University, pp. 148-149.

²⁴⁸ M. Heidegger (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*, trad. A. Ciria, Madrid: Alianza, §§45-62.

²⁴⁹ E. Husserl. (1973) *Hua XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, éd. I. Kern, p. 167.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 177 (la cursiva es nuestra). Cit. en N. Depraz. (1995) « Y a-t-il une animalité transcendante ? », *Alter. Revue de Phénoménologie*, no. 3 «L’animal», p. 85.

²⁵¹ *Id.*, Ms. C 11 III, p. 16 (inédito). Cit. *Ibid.*, p. 87.

²⁵² *Ibid.*, p. 98.

Me propongo aplicar estas dos vertientes de consideración fenomenológica al tratamiento merleau-pontyano del animal, puesto que ambas están presentes en la consideración del mismo. Encuentro, así, que la división entre estas dimensiones fenomenológicas resulta ser en el caso de Merleau-Ponty meramente analítica, es decir que la fenomenología del animal es una fenomenología de la animalidad. Esto ocurre, en primer lugar, porque el animal no conformaría una modificación particular de alter-ego, pues la noción de alter-ego no tiene un lugar protagónico en la última filosofía de Merleau-Ponty. Y en segundo lugar, Merleau-Ponty no busca comprender la animalidad a partir de una concepción de lo humano o lo antropomórfico, como hemos visto recién (5.2). Más bien, abogaba por comprender una a partir de la otra.

Pensemos en la posibilidad de esta fenomenología del animal. El filósofo ya se había atrevido a homologar la conducta del insecto con una conducta existencial dotada de un ser-en-el-mundo al comienzo de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*²⁵³. ¿Pero qué tipo de relación, de entrelazo y empatía se tiene con el animal? En los cursos del Collège de France se entenderá que, aun sin darle el carácter de alter-ego humano al animal puede reconocerse una relación de *Ineinander* entre el animal y el hombre. De hecho, la relación empática con el animal convoca al mismo gesto que la relación empática con el prójimo tal como está esbozada en los textos póstumos de Merleau-Ponty –i.e., *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*. El otro irrumpe en el anonimato de inserción recíproca entre el cuerpo y el mundo, instituyéndose como una nueva dimensión del ser sensible. En cuanto tal, no rivaliza conmigo ni me inserta en el orden del ser en-sí. Mi propia visión se desvía por el impacto de los comportamientos y palabras ajenas hacia una visibilidad de la cual las visiones de los otros surgen: “La mirada del otro sobre las cosas es el ser reclamando lo que es suyo (*dû*) y obligándome a admitir que mi relación con él pasa por ellos”²⁵⁴. A partir del otro como dimensión descentralizante de mi relación inmediata con el mundo, la mismidad y la otredad son simultáneas, el cuerpo del prójimo revela la existencia de una experiencia irreductible a la que encuentro de la misma manera que encuentro a mi cuerpo en el sentir. Como el mundo, es presentación de lo no-presentable, y esta presentación no es algo impropio (como en la Quinta Meditación Cartesiana), pues no es menester plenificar esas intenciones mediante la presentificación de un psiquismo sino que es constitutiva del ser del otro, ya que su trascendencia le da su estatus mismo de alteridad. Los movimientos del prójimo no se despliegan plenamente en la exterioridad; sus cambios de velocidades, de orientación y de posición son modos de plantear su estilo y su forma de “estilizar” el mundo.

Una relación análoga podría interpretarse en el encuentro con el animal, y con los animales entre sí. Comentando la teoría de la forma animal (*Tiergestalt*) de Portmann –a partir de la cual el mimetismo animal deja de estar sostenido por una utilidad o teleología–, Merleau-Ponty sostiene la idea de una inter-animalidad: “Así como había una relación perceptiva antes de la percepción propiamente dicha, aquí hay una relación especular entre los animales: cada uno es el espejo del otro. Esta relación perceptiva devuelve un valor ontológico a la noción de especie”²⁵⁵. Esta comparación entre la percepción animal y la percepción humana es crucial, pues no lleva de manera directa a una fenomenología de la

²⁵³ *Ibid.*, p. 92.

²⁵⁴ VI, p. 84.

²⁵⁵ NAT, p. 247.

animalidad, dado que este entramado del reino animal manifiesta otra corporalidad, otro estilo de abordaje del mundo, otro estilo de la carne (Cuarta Parte).

Y esta manera del estilo se da gracias a la comprensión de la noción de comportamiento animal. En aquellos cursos, Merleau-Ponty también abordó las teorías etológicas de Von Üexkull, Russell, Hardouin y Lorenz, para comprender, justamente, las relaciones entre el animal y su mundo. Destaquemos, entre éstas, el comentario a la obra de Von Üexkull: la noción de mundo circundante (*Umwelt*) lograba, para Merleau-Ponty, unificar la génesis orgánica y el comportamiento, pues la misma muestra que el mundo circundante y el animal están inmiscuidos²⁵⁶ uno en el otro: el mundo no es sino aquello implicado por el comportamiento o los movimientos del animal, y la estructura del animal no es sino aquello prescripto por el mundo²⁵⁷. Así, la animalidad no viene sólo a conformar una protoestructura de la humanidad sino que viene a tener su derecho propio, su extrañeza inagotable:

[R]ealización de la vida como pliegue o singularidad de la físico-química [...] el hombre está tomado en un *Ineinander* con la naturaleza y la animalidad [...] el hombre no es animalidad (en el sentido de mecanismo) + razón –Y es porque se ocupa de su cuerpo: antes de ser razón, la humanidad es otra corporalidad. Se trata ante todo de comprender la humanidad como otra manera de ser cuerpo²⁵⁸.

El animal no es sino corporalidad, está entramado con el mundo a partir de su corporalidad y su acción en él, y esta corporalidad permite que se pueda indagar más satisfactoriamente la corporalidad humana en su estilo específico, o utilizando términos de Spinoza, en su potencia de afectar y ser afectado. La vida animal nos devuelve a nuestra sensibilidad y a nuestra vida encarnada. Pero ni el uno ni el otro conforman formas superiores o primitivas de análisis, pues el hombre y el animal “no son dados sino juntos, en el interior de todo el Ser [...] [así] la vida se ve como comportamiento, tanteo [*tâtonement*], configuración”²⁵⁹. La consideración del animal no deviene, entonces, ni un análisis independiente del proyecto ontológico de Merleau-Ponty, ni tampoco una reducción a una forma inferior de viviente. Se refiere tan sólo una dimensión más del ser, una expresión más de aquella “extraña adherencia entre vidente y visible” que el fenomenólogo francés se propuso desplegar²⁶⁰. De este modo, vemos que el pensamiento filosófico sobre el organismo no está sujeto al modelo de reconocimiento, porque se advierte una organicidad no entendida como la interpretación o la explicación

²⁵⁶ Tomamos inmiscuir o “inmiscusión” como la traducción más cercana al término francés *empiètement*, de fuerte carga conceptual en la obra merleau-pontyana. Ésta es sugerida por el psicoanalista Agustín Kripper. [Cf. A. Kripper y L. Lutereau (comp. y trad.). *Arqueología de la mirada. Merleau-Ponty y el psicoanálisis*, Op. cit., p. 134 n. 15].

²⁵⁷ NAT, pp. 228-229: “Veamos, por ejemplo, la garrapata parásita del mamífero. En su nacimiento ella no tiene ni patas ni órganos sexuales; ella se fija sobre un animal de sangre fría, como el lagarto, adquiere su madurez sexual, es fecundada, pero la semilla es reservada, encapsulada en el estómago [...] ella [nuevamente] se deja caer sobre un mamífero, busca una parte sin pelos, se hunde y se nutre de sangre caliente. La presencia de esta sangre caliente hace salir la semilla de su cápsula”.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 269.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 338.

²⁶⁰ VI, p. 180. En este sentido, podemos aplicar a Merleau-Ponty las palabras de Depraz respecto de la trascendentalidad: “[ella] pertenece a todo viviente en lo que puede constatar una función de constitución, la intencionalidad no es sino una dimensión propia de lo trascendental pero no lo caracteriza en sentido estricto” [N. Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendantale? », Op. cit., p. 103].

antropomórfica del viviente, sino como el término a partir del cual el viviente genera su propio sentido y modo de ser.

Ahora bien, que la animalidad se comprenda a partir de la humanidad, y viceversa, ¿sugeriría acaso una búsqueda de una “relación animal con el animal”? En primer lugar, las relaciones animales con el animal, en el caso de Deleuze, parecen abocarse a una relación fáctica entre vivientes. Como se ha hecho patente a lo largo de nuestro recorrido, el animal viene a conjugar la estrategia ejemplar del fenómeno de desterritorialización; dentro de este fenómeno pueden contemplarse maneras de devenir iniciadas por situaciones fácticas (el niño-lobo, los ritos de travestismo en pueblos originarios) como por situaciones estéticas (el devenir-animal de los cuadros de Bacon, el devenir-ballena del capitán Ahab en *Moby Dick*, etc.). En este sentido, la relación fenomenológica con el animal no está orientada a la desterritorialización, pues el *Ineinander* con el animal nos manifiesta como maneras divergentes de ser cuerpo en lugar de llevarnos a una “comunicación aberrante” bajo una zona de indiscernibilidad. El animal y el hombre son elementos heterogéneos, pero esos elementos, en una relación empática, no se conectan en el hombre mediante síntesis disyuntivas de tal manera que le permitan a él des-estratificarse y vivir (asintóticamente) las posibilidades vitales del animal. La relación animal con el animal es, en el caso merleau-pontyano, la relación preteórica y preobjetiva que es condición de posibilidad para que el hombre se determine como hombre y para determinar al animal como animal. Esta diferencia e imposibilidad de ver un devenir-animal en Merleau-Ponty yace, a su vez, en el punto de partida: mientras que Deleuze toma como un supuesto (a rehacer) la molaridad del hombre –de hecho, el devenir tiene, al menos gramaticalmente, un “sujeto” deviniente y un “objeto” devenido–, Merleau-Ponty, en continuidad con su búsqueda por el sentido y la clarificación del mundo de la vida, se despega, desde el inicio de su argumentación de una relación que objetiviza al animal.

Esto tiende a mostrar que Merleau-Ponty, sin embargo, reafirma una postura univocista respecto del ser, así como posteriormente lo haría Deleuze. El CsO es un programa en pos de descifrar la fuerza creativa del campo trascendental, y por tanto, una afirmación de la univocidad del ser; el devenir siempre es devenir-molecular, siempre es la apertura hacia el exceso de sentido sin una totalización de éste. El devenir-animal, repetimos, no tiene nada que ver con la metamorfosis: la metamorfosis es estratificación. Merleau-Ponty también se encaminó hacia un proyecto de univocismo ontológico en su necesidad de volver a trazar una filosofía de la naturaleza por el camino presocrático. Para ello no hizo falta desarrollar el proyecto de un devenir-animal, devenir-vegetal o mineral sino concebir al animal en un plano de reducción fenomenológica: advertirlo o percibirlo como un *Sosein*, como una dimensión originaria del ser sensible o corporal. Como veremos en la última parte de nuestro trabajo, esto no excluyó que Merleau-Ponty concibiera una potencia generativa en el campo trascendental.

Llegamos entonces, a afirmar lo siguiente:

- 1) El carácter des-estratificante del cuerpo propio. El cuerpo propio no significa ninguna oposición al CsO, porque no es un régimen de estratificación de la vida. En su estilo de existir habitando un mundo, el cuerpo propio despliega potencias a partir de estratos pero esos estratos no lo limitan, pues es originariamente epistrático, esto es: afirma la invención de nuevas organizaciones de sus comportamientos y sentidos, mostrando una veta virtual que coexiste con sus dimensiones orgánica, habitual y actual. Con

todo, este carácter des-estratificante no deja por ello de ser antropológico, si bien no es antropocéntrico, y por tanto su centralización acarrearía todavía el inconveniente filosófico de volver al plan(o) de inmanencia inmanente a otra cosa;

- 2) Esa dimensión virtual del cuerpo se actualiza en sus expresiones naturales, es decir, aquellas que se resisten a cualquier concepción antropomórfica de su sentido y que carecen de una finalidad existencial: la danza, el deseo, el juego serían sólo algunas de sus ejemplificaciones;
- 3) La filosofía de la naturaleza afirma un plan de consistencia (un CsO) que se resiste a la organización y regimentación del sentido y el ser. Por ello, la comprensión de su institución es uno de los caminos más fructíferos para desarrollar una ontología univocista;
- 4) La relación del cuerpo con el animal (otra corporalidad) no afirma los devenires no humanos del hombre; sin embargo, la misma permite afirmar la univocidad ontológica al encontrar al cuerpo humano y al cuerpo animal como inflexiones-actualizaciones de un mismo ser virtual.

TERCERA PARTE
La cuestión pictórica. En torno a una nueva ontología

La cuestión del arte y la teoría estética no es un capítulo menor dentro del programa de estos autores. Tanto Deleuze como Merleau-Ponty se enfrentan a la consideración de la creatividad artística y el objeto estético con un espíritu similar a pesar de tener conceptualizaciones notablemente distintas. Lo asombroso en ambos casos es que no se orientan a elaborar qué es lo que la filosofía puede decirle al arte, sino qué es aquello que el arte puede indicarle a la filosofía. Y en este sentido, como veremos, llegan a una conclusión similar: el arte sugiere un nuevo paradigma para el desarrollo de una ontología.

Por razones de simplicidad decidimos circunscribir esta problemática al tema de la pintura. Aunque también fue un tema intensamente trabajado por los dos filósofos. El fenomenólogo francés posee tres textos indispensables sobre el problema de la pintura, útiles a su vez para comprender mejor su última ontología: el artículo “La duda de Cézanne” (1945) publicado en *Sentido y sinsentido*, “El lenguaje indirecto y las voces del silencio” (1952), publicado tanto en *Signos* como en *La prosa del mundo*, y por supuesto, el póstumo *El ojo y el espíritu* (1964). La problemática estética es abordada también de manera esporádica en muchos de sus cursos: *El mundo sensible y el mundo de la expresión* (1952-53), *La institución. La pasividad* (1954-55), “El concepto de naturaleza” (1956-57) y “La ontología cartesiana y la ontología hoy” (1959-60). Sin embargo, sólo tendremos presentes aquí lo dicho en el primer curso. Por el otro lado, Deleuze también posee una obra completa sobre el problema de la pintura, *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (1981), así como un curso en la Universidad de Vicennes del mismo año dedicado a los aportes filosóficos de la pintura, que afortunadamente ha sido publicado en castellano como *Pintura. El concepto de diagrama*.

Tenemos una razón estratégica para priorizar el problema de la pintura: la consideración de la actividad artística le permite a Deleuze desarrollar una crítica a la ontología de la carne, por lo cual una aproximación sobre este tema nos permitirá luego dar más solidez a nuestras discrepancias con esta lectura de la ontología fenomenológica. En lo que sigue, nuestro objetivo general consistirá en mostrar cómo ambos autores concibieron la pintura como una expresión (super)dotada de potencia ontológica. Como objetivos específicos pretendemos en primer lugar que el tema de la pintura en Deleuze está lejos de recibir una consideración lateral en su obra, al conformar ella un CsO eminente y ser una disciplina que permite un acceso notable a los movimientos del campo trascendental intensivo y virtual. Por otra parte, haremos notar que, a pesar de que Deleuze encuentra en la fenomenología de lo sensible una continuación del concepto de representación, Merleau-Ponty pone de manifiesto el orden sub-representativo que la pintura, el quehacer pictórico y la propia visión –aquella pregonada por la fe perceptiva– poseen.

§6 Pintar la sensación: un CsO privilegiado

El *spatium* es una configuración del sentido capaz de ser alcanzada en la experiencia misma –como lo hemos advertido en la descripción de los devenires–, y resulta de la praxis CsO y sus devenires que tienen una expresión privilegiada en el arte, pues éste pone al descubierto una desfiguración de las formas de una percepción natural. Por supuesto, cuando Deleuze refiere a la superficie virtual o espacio liso, da otros modelos más allá del científico y más allá del estético, como el tecnológico y el lúdico²⁶¹. Dos razones, no obstante, nos permiten privilegiar el modelo estético por sobre otros modelos para un entendimiento concreto del CsO y los devenires que lo producen. En primer lugar, el modelo estético es interesante y fructífero pues el mismo Deleuze, luego de la publicación de *Mil Mesetas* y del dictado de su curso sobre Spinoza²⁶² en la Universidad de Vicennes, se aboca inmediatamente al curso sobre pintura, así como se edita su *Lógica de la sensación* –obra que sintoniza con los conceptos creados por él y Guattari, y que precede a sus dos libros sobre el cine. En segundo lugar, como pretenderemos evidenciar, su conceptualización sobre la pintura muestra a la misma como el arte más comprometido con el programa del CsO.

Lo que muestra el arte es que, si bien los devenires establecen relaciones evanescentes y no estratificadas, ellos no son casos liminares de la experiencia incapaces de ser cristalizados, incapaces de ser más que epifenómenos. Los afectos conforman los devenires del cuerpo que quebrantan la triple estratificación, y en este quebrantamiento (inorganicidad, a-subjetividad e in-significación) hay una liberación de la vivencia sostenida por la percepción natural del sujeto sentiente y del objeto sentido. ¿Cómo mostrar la cosa en su autonomía respecto de un modelo? ¿Cómo desplegar el movimiento intensivo del afecto sin hipostasiarlo bajo un plano extensivo? Para Deleuze y Guattari, esta posibilidad de lo imposible está lograda de manera eminente en el arte. Los filósofos inscriben al arte fuera del campo de lo mimético, lo representativo y lo narrativo. Más bien, el arte tiene otras tres finalidades: 1) se esfuerza por encontrar y gestar afectos y perceptos (seres de sensación) que se independizan de una consciencia y de una referencia objetual; 2) hace de la historia una fabulación que contraría a la memoria, produce algo jamás vivido ni representado; y 3) conserva, en suma, a los afectos como acontecimientos virtuales, encarnándolos pero sin actualizarlos. La creación artística se encamina hacia esa construcción de una existencia independiente de la sensación gracias a lo ellos llaman “una gran dosis de inverosimilitud geométrica, de imperfección física, de anomalía orgánica, desde la perspectiva de un modelo supuesto, desde la perspectiva de percepciones y afecciones vividas [...] *Hay una posibilidad pictórica que nada tiene que ver con la posibilidad física*”²⁶³. Una obra de arte, por ello, es resultado de una potente desterritorialización, con lo cual manifiesta la construcción de espacios intensivos que se liberan de la exactitud y la veracidad empírica, desbordando lo propiamente vivible desde los términos de la percepción natural: “el devenir sensible es el acto por el cual algo o alguien no deja de volverse otro (sin dejar de ser lo que se es) [...], [es] la alteridad comprometida con una materia de expresión”²⁶⁴.

²⁶¹ MP, pp. 592ss.

²⁶² G. Deleuze. (2003) *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.

²⁶³ QQPH?, p. 155. La cursiva es nuestra

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 168.

¿Por qué consideramos a la pintura como la forma más lograda del modelo estético del espacio liso? Todo el corpus deleuzeano está atiborrado de un uso y admiración por la literatura. Además de la presencia constante de Artaud, otros grandes personajes de la literatura universal tienen una importante presencia en su filosofía –Carroll, Lawrence, Beckett, o Proust. Más aún, el filósofo francés reconoce en la escritura un proceso de devenir: “Escribir no es ciertamente imponer una forma (de expresión) a una materia vivida [...] La escritura es inseparable del devenir; escribiendo, se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal”²⁶⁵. ¿Por qué dejamos de lado la literatura para indagar los devenires del cuerpo? Primeramente, por cuestiones prácticas. El trabajo de Deleuze sobre la pintura tiene sólo un gran protagonista, la obra de Francis Bacon, y ésta muestra en su máximo momento de esplendor una búsqueda por un nuevo pensamiento sobre el cuerpo, donde el cuerpo emana las fuerzas de contraste y disconformidad que carga en situaciones de horror (como el matadero o la crucifixión) tanto como en las situaciones ordinarias. Se visibilizan las fuerzas invisibles que modelan la carne o la sacuden. En segundo lugar, el propio Deleuze declara una ventaja metodológica de la pintura sobre la literatura, no por ser aquella una forma superior de arte, sino porque enfatiza las dimensiones del hecho literario, dado que “pensando la pintura se comprende mejor la línea y el color de una frase”, tal como declara en la entrevista titulada “La pintura inflama la escritura”²⁶⁶. Y sobre todo, allí mismo se desprende una diferencia capital entre la pintura y las demás artes: la lucha contra las formas preestablecidas de cada disciplina artística (clichés) son exteriores al hecho artístico, mientras que en la pintura la lucha es interior a la obra, “el cuadro sale de una catástrofe óptica, que permanece presente sobre el cuadro mismo”²⁶⁷.

Es menester mencionar que no se abordará la cuestión del cine, pues trazar los vínculos entre estas disciplinas artísticas resultaría sumamente complejo y el mismo Deleuze nunca se propuso elucidar cabalmente este tema. En más de una ocasión Deleuze homologa ciertos recursos de cineastas con recursos de la historia de la pintura²⁶⁸; sin embargo, llevar a cabo una confrontación entre el pensamiento deleuzeano sobre el cine y la pintura excede el espectro temático de nuestro trabajo, pues: 1) el pensamiento sobre el cine nos obligaría a focalizar una caracterización de la noción de temporalidad, algo que hemos decidido omitir; y 2) aun cuando el cine y la pintura operen con imágenes cada disciplina tiene sus movimientos, medios y problemas propios²⁶⁹.

6.1. La experiencia del CsO en el hecho pictórico.

La pintura, pues, en su proceder, es la única que integra su propia catástrofe²⁷⁰. ¿Pero por qué el proceso pictórico sería intrínseco a su propia catástrofe? La vinculación con ella está dada por las dos dimensiones atendibles en el proceso pictórico. Deleuze sostiene que hay que distinguir una etapa pre-pictórica del hecho pictórico como tal. Existe un trabajo pre-pictórico desde el cual el pintor debe combatir los clichés que acechan el proceso creativo antes de cualquier concreción. La tela o el lienzo que encara el artista nunca es una

²⁶⁵ CC, p. 11. ABC, pp. 21ss.

²⁶⁶ DRF, p. 169.

²⁶⁷ *Ibíd.*

²⁶⁸ Cf. I-M, pp. 16, 38, 42, 53, 165, 191, 254.

²⁶⁹ DRF, p. 197.

²⁷⁰ FB, p. 104.

tabula rasa, sino que está asediada por clichés que ostentan formas, funciones y sentidos predeterminados sobre el proceso creativo. Los clichés atentan contra el hecho pictórico como tal porque relacionan imágenes a objetos y tejen entre las mismas una lógica figurativa y narrativa, es decir, asumen organizaciones, subjetivaciones y significaciones entre ellas. Combatir los clichés será entonces salir al encuentro de relaciones no figurativas entre las imágenes. Se dijo que donde más se han elaborado estas relaciones no figurativas y se ha conceptualizado acerca de ellas fue, según Deleuze, en la obra de Bacon, si bien el mismo Bacon señala durante las célebres entrevistas con David Sylvester (que Deleuze cita incansablemente) que podían encontrarse manifestaciones de dichas relaciones en Miguel Ángel (*Sagrada Familia*, 1505) y en Cézanne (*Las grandes bañistas*, 1906)²⁷¹.

Debe destacarse un concepto capital que Bacon acuñó en su obra. Este concepto es el diagrama, que operará como el *medium* para llegar al hecho pictórico soslayando simultáneamente los estratos figurativos. Con el diagrama, entramos en una zona de remoción de los datos figurativos que, en palabras de Bacon, “abre dominios sensibles”. Entonces, el diagrama es la posibilidad del hecho pictórico mismo. Para que el mismo sea operativo precisa atender a cinco caracteres vitales:

- 1) El diagrama es caos-germen, en tanto que invade los dominios figurativos en pos de una novedad de orden o en una búsqueda de lo imprevisto;
- 2) El diagrama es lo manual liberado de lo visual. Cuando se habla de una catástrofe en el hecho pictórico, ésta es tal respecto de una geometría óptica. Son trazos y manchas carentes de una unificación sinérgica, exclusivamente manuales. Deleuze entiende que el diagrama permite que pasemos de una geometría óptica a una geometría háptica²⁷²;
- 3) El diagrama permite que de sus trazos y manchas salgan las líneas y colores propiamente pictóricos;
- 4) Tiene la función de deshacer las semejanzas en la imagen, hacer de la imagen un ícono o, en términos más deleuzeanos, un simulacro;
- 5) El diagrama no puede estar ausente en el cuadro; si no, el mismo no puede dar testimonio del hecho pictórico.²⁷³

Así como la práctica del CsO, el diagrama no debe aniquilar todo carácter figurativo de la pintura, si bien existen posiciones diagramáticas que lo extienden a la totalidad del cuadro (expresionismo), o al mínimo posible de tal manera que éste se vuelva un mero código (abstraccionismo). No debe quedar la catástrofe sin más. El diagrama sugiere, introduce posibilidades de hecho, pero no es la cuestión de hechos, no es la Figura. La Figura es aquello que debe desprenderse del diagrama sin lo figurativo, aquello que nos permite pensar a la pintura en una dirección descrita no mediante una forma, sino material y

²⁷¹ D. Sylvester. (1987) *Interviews with Francis Bacon*. London: Thames & Hudson.

²⁷² Háptico, en sentido etimológico, es todo aquello referente al tacto (*háptō*). Es un vocablo utilizado por la psicología para denotar formas de conocimiento y percepción más allá de lo visual y lo auditivo, no necesariamente táctiles pero sí referidas al cuerpo propio [Cf. J.J. Gibson (1966) *The senses considered as perceptual systems*, Boston: Houghton Mifflin]. Deleuze, sin embargo, no tomará esta acepción psicológica, sino que la definirá a partir de los ensayos de Worringer, *L'art gothique*, y Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*: “se hablará de háptico [...] cuando la propia vista descubra en sí una función de tacto que le es propia, y que no le pertenece más que a ella, distinta de su función óptica” [FB, p. 158].

²⁷³ PIN, pp. 89ss.

genéticamente²⁷⁴. Esta Figura es lo que Bacon y Deleuze llaman (ser de) sensación. La sensación no sólo es no-figurativa, también se desplaza por órdenes y dominios disímiles; no determina ni ejemplifica un estrato, sino que ella genera una pluralidad de dominios. La sensación deforma al cuerpo porque impulsa sus latitudes y longitudes, porque exalta las intensidades que corren por él generando una dinámica escurridiza a cualquier estructuración. Y en esta misma línea Deleuze identifica al CsO con la Figura por su capacidad de explotar la polivalencia meta-orgánica del cuerpo. Refiriéndose al siguiente cuadro, Deleuze expresa: “El pintor no reproduce lo visible más que precisamente para captar lo invisible. [...], ¿qué es pintar una espalda ancha de hombre? No es pintar una espalda, es pintar fuerzas que se ejercen sobre una espalda o que una espalda ejerce”²⁷⁵.



Francis Bacon, *Triptych. Three studies of the male back* (1970).

El tríptico, uno de los tópicos de la obra baconiana, es la expresión que según Deleuze muestra mejor que ninguna otra la liberación de la Figura por sobre lo figurativo, pues el tríptico evidencia cómo, progresivamente, el carácter narrativo que se establecería ordinariamente va siendo negado: “es en el tríptico que los colores devienen luz, y que luz se divide a sí misma en colores [...] evidencia aquello que de otra manera podría permanecer escondido”²⁷⁶. Desde la perspectiva figurativa, este cuadro no es más que representación de monstruosidades posibles. Pero desde la perspectiva de la Figura, no es más que la exposición de los ritmos y de las intensidades que atraviesan el cuerpo.

Entonces, el hecho pictórico es una cartografía, traza planos de potencia del cuerpo, es una experimentación que actúa sobre lo real para deslindar las intensidades que circulan en el cuerpo. El espacio óptico-táctil –el espacio visible– es intervenido por el diagrama para que fluya un espacio donde los trazos y manchas en un cuadro no estén subordinados a las formas que imponen los clichés en la etapa prepictórica, tanto a nivel subjetivo como objetivo. Objetivamente, el cuerpo pintado, sus colores y líneas son desligados de la representación orgánica. Subjetivamente, el ojo adquiere una visión háptica en lugar de una

²⁷⁴ DRF, p. 167.

²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 69.

²⁷⁶ G. Deleuze. (2003) “Author’s Preface to the English Edition”, *Francis Bacon. Logic of Sensation*, trad. D. W. Smith, London: Continuum, pp. xiv-xv.

visión óptica que permite pintar el cuerpo como cuerpo des-objetivado, los colores y las líneas invisten el ojo poniéndolo en presencia del CsO de la sensación, poniendo ojos “en el oído, en el vientre, en los pulmones”²⁷⁷. La sensación, por ello, adviene del cuadro como un efecto acontecimental del diagrama que, a su vez, indica como su espacio de sentido un espacio intensivo.

Si bien a cada pintor pertenece un diagrama, siendo el diagrama operativo, éste no es solamente un *medium* entre el cliché y el hecho pictórico. En última instancia, es él el agente del hecho pictórico, y no el pintor. La intención del pintor se ve atacada por las relaciones diagramáticas. La segunda versión del cuadro *Pintura* (1946) es un caso eminente de los devenires-animales del cuerpo humano. Al respecto de este cuadro, Bacon explicaba su deseo por pintar “un pájaro posándose sobre un campo” pero los trazos terminaron sugiriendo un hombre bajo un paraguas, lo cual sucedía de acuerdo a relaciones deformantes:

[L]os brazos de la pieza de carne que se lanzan análogos a las alas, las rajadas del paraguas que se caen o se cierran, la boca del hombre como un pico dentado. El pájaro no es sustituido por otra forma, sino por relaciones totalmente diferentes [...] El diagrama ha repartido en todo el cuadro las fuerzas no formales con las que las partes deformadas están necesariamente en relación²⁷⁸.



Francis Bacon, *Painting* (second version), 1946

²⁷⁷ FB, p. 59.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 160.

En este ejemplo se puede entender: a) que el diagrama funciona como destrucción de la mediatización representativa; b) que cada diagrama tiene un lenguaje propio cuya sintaxis puede ser descubierta a posteriori del hecho pictórico; y c) que las transformaciones hechas por el diagrama son dadas a partir de conexiones que emergen en el proceso pictórico mismo y no conexiones establecidas por principios conductores.

Si en la pintura encontramos una desarticulación, ampliación y determinación de los órdenes subjetivo y objetivo –y no a la inversa– podemos indicar que en la misma se halla una expresión radical del CsO y su característica como plan(o) de inmanencia. El proceso pictórico se sumerge en el campo trascendental evadiendo la subordinación a las estratificaciones subjetivas, semánticas y orgánicas. El hecho pictórico alcanzó lo que muchas filosofías no lograron: dar con el plano de inmanencia en su pleno derecho, sin identificarlo con un plano de consciencia (Descartes, Kant), sin mezclarlo con lo trascendente (Husserl), siendo el plano de inmanencia sólo inmanente a sí mismo. Los cuadros atrapan un pedazo del plano de inmanencia en su velocidad infinita, la pintura no opera como un mecanismo cinematográfico del conocimiento que inmoviliza lo real para operar sobre él y soslaya la variación constante del ser concibiendo una idea de forma. No actualiza los acontecimientos de los cuerpos, sino que nos permite percatarnos de su virtualidad y singularidad. Y a su vez, la pintura tiene la habilidad de mostrarnos el espacio de distribución y comunicación de los acontecimientos como imposibilidades que se afirman en su diferencia y distancia, es decir, el espacio donde sus elementos se relacionan mediante síntesis disyuntivas²⁷⁹. Bacon comentaba sobre *Las grandes bañistas* de Cézanne que éste “ha conseguido meter doce o catorce figuras, y hacerlas coexistir sin ninguna historia que contar”²⁸⁰, esto es, muchas Figuras en un lienzo sin acoplamiento. Aquí, una vez más, se demuestra que el devenir del cuerpo no se refiere a una situación fantástica o liminar, sino al Afuera de las estructuras de la triple estratificación.

El modelo estético pone de manifiesto aquello que haremos notar más adelante: el éxito de un empirismo trascendental comienza con la instalación de un espacio intensivo, liso o nómade, donde las facultades y los estratos sean confrontados con su punto extremo para llevarlos a lo propio de sí en su diferencia radical, así como para dilucidar la realidad (virtual) de otras facultades y estratos. Vale aclarar finalmente que la reflexión deleuzeana sobre la pintura se sirve de una crítica a la concepción fenomenológica del sentir: las sensaciones pueden implicar una resonancia o remisión entre ellas, lo que anunciaría un momento «páthico» del sentir. Bajo estos términos, el pintor no sólo debe suministrar una Figura, sino que esta Figura ha de ser multisensible, lo cual concuerda (en la letra) con el carácter resbaladizo de la Figura o sensación entre los órdenes. No obstante, Deleuze entiende que la hipótesis fenomenológica del sentir es insuficiente para hacernos saber de esta Figura multisensible si invocamos al cuerpo sinérgico, ya que existe una Potencia que desborda todos los dominios, que excede al cuerpo propio, una potencia que se acerca asintóticamente a lo no vivible²⁸¹. Deleuze, así, elimina al cuerpo propio de la dinámica perceptiva y sensitiva. La sensación no puede darse sino en el trasfondo de una vida inorgánica, la vibración que rompe con los límites de la actividad orgánica. Como podremos apreciar prontamente (9.3), Deleuze extiende esta crítica a la noción husserliana-merleau-pontyana de la Carne.

²⁷⁹ LS, pp. 203-204.

²⁸⁰ Cit. en PIN, p. 68.

²⁸¹ FB, pp. 48-49.

§7 La pintura como voz del silencio

En los escritos merleau-pontyanos donde aparece la cuestión de la pintura encontramos dos constantes manifiestas que coinciden con las preocupaciones deleuzeanas: 1) la pintura nos enfrenta a una nueva forma de considerar la espacialidad; 2) la pintura y el trabajo artístico *per se* nada tienen que ver con la representación mimética, sino con un régimen de expresión del ser. La pintura, o más bien la actividad pictórica, adquiere un valor ontológico, pues en ella se halla una respuesta a la posibilidad de una filosofía de la espacialidad, proyecto que aborda con énfasis en *El ojo y el espíritu*. Con todo, la pregunta por esta posibilidad a partir de la pintura es precedida por otros dos estudios, “La duda de Cézanne” (1945) y “El lenguaje indirecto y las voces del silencio” (1952), ambos emparentados en sus conclusiones respecto del lenguaje y la pintura.

7.1 Pintar: entre la reducción y la institución.

En “La duda de Cézanne” Merleau-Ponty destaca el gesto (teórico) del pintor francés, poderosamente fenomenológico, de volver a las cosas mismas retornando a la percepción primordial de carácter holista: “[Cézanne comprendió que] [l]o vivido no lo encontramos o lo construimos a partir de los datos de los sentidos, sino que se nos ofrece de golpe como el centro de donde proceden. *Vemos* la profundidad, lo aterciopelado, la suavidad, la dureza de los objetos: Cézanne decía incluso: su olor. Si el pintor quiere expresar el mundo, es necesario que la disposición de los colores lleve en sí misma este Todo indivisible”²⁸². Cézanne aparece como un referente fundamental para una consideración ontológica de la pintura, lo cual ya se podía anticipar en *Fenomenología de la percepción* con las numerosas referencias a las entrevistas de Cézanne con Joaquim Gasquet²⁸³. Por otra parte, el pintor francés también comprendió que esta vuelta a las cosas mismas no implicaba un relato objetivo por parte de la pintura sino un abordaje estilizado, pues decía: “Uno debe hacerse su propia óptica, y entiendo por óptica una visión lógica, sin nada de absurdo”²⁸⁴. Además, Cézanne no sólo exige la posición estructural de la percepción para el quehacer del pintor. A su vez la pintura del propio Cézanne, de acuerdo a las palabras de Merleau-Ponty, desnuda aquella Tierra archi-originaria a la que ya nos referimos (5.2) haciendo una reducción (cuasi-fenomenológica) de la cultura, “revela el fondo de naturaleza inhumana en el que el hombre se instala [...]. Se trata de un mundo sin familiaridad, incómodo, que paraliza toda efusión humana”²⁸⁵. Como la pintura de Bacon, la obra de Cézanne pone de manifiesto un plan(o) de consistencia que ha sido depurado de un plano de organización, y por ello, la manifestación del sentido en la pintura no consiste ni en la articulación ni en la reproducción o formación de un pensamiento a partir de colores y líneas; no tiene que ver con la reproducción de estándares del gusto. Es un sentido *pensante*, es decir, un sentido

²⁸² SNS, pp. 41-42.

²⁸³ J. Gasquet. (1925) *Cézanne*, Paris: Berheim Jeune. No obstante, el legado de Cézanne no agota el itinerario pictórico de Merleau-Ponty; también en él se inmiscuyen otras obras pictóricas, como las de Klee o Matisse, entre otros.

²⁸⁴ Cit. SNS, p. 16.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 20.

que se va autoproduciendo y radica en una “operación de expresión” mediante la cual “la «concepción» no puede preceder a la «ejecución»”²⁸⁶.



Paul Cézanne. *Naturaleza muerta de manzanas y naranjas* (1895-1900)

Cézanne pone al descubierto lo que para el pensamiento objetivo sería una aporía, es decir, pensar lo visible preobjetualmente: “ha querido pintar la materia dándose forma a sí misma [...] el orden espontáneo de las cosas percibidas” que está muy alejado de lo mimético, concepto que sería patrimonio del pensamiento objetivo²⁸⁷. De hecho, el propio Deleuze nivelará el discurso baconiano de la Figura al discurso de Cézanne, a partir del cual alude de modo explícito a la concepción merleauPontyana del sentir para criticarla, como vimos arriba (6.1). Cézanne denominaría sensación a lo que en Bacon encontramos como la Figura, como aquello bivalente e indisolublemente subjetivo y objetivo, que no se ubica sino en el cuerpo: “Lo pintado en el cuadro es el cuerpo, no en tanto que se representa como objeto, sino en cuanto que es vivido como experimentando tal sensación”²⁸⁸. A pesar de esta comparación puede advertirse que la expresión baconiana es mucho más desafiante para Deleuze que el trabajo de Cézanne, pues si los cuadros de éste patentizan un cuerpo experimentando tal sensación, todavía se pone en juego a un percipiente y no a un percepto como ser de sensación más allá de cualquier vivencia y referencia.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede decirse que la pintura es expresión? ¿Qué entendemos cuando hablamos de expresión pictórica? En “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, texto dedicado a Sartre, el problema de la pintura se cuela de manera nada accidental en la reflexión acerca del problema del lenguaje, tópico que preocupó a Merleau-

²⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 21, 23.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 17. La especialista merleauPontyana Mariana Larison explica esta distinción con más claridad: “en el orden de la percepción primordial, la perspectiva vivida se corresponde con la perspectiva fotográfica [en cuanto copia objetiva] tanto como un círculo percibido se corresponde con un círculo geométrico” [M. Larison. (2010) “Merleau-Ponty: filosofía y pintura”, *Viso. Cuadernos de estética aplicada*, nro. 8, versión digital: http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_8_MarianaLarison.pdf, p. 5].

²⁸⁸ *FB*, pp. 41-42.

Ponty durante toda su vida. Desde *Fenomenología de la percepción*, el filósofo comprende que la significación de la palabra es inmanente a una significación gestual y un transfondo de comportamiento, por los cuales el sentido es posible sólo como expresión: “la palabra de un amigo al teléfono nos los da en sí mismo, como si estuviera todo en esa manera de interpelar y de descansar [*prendre congé*], de comenzar y terminar sus frases, de caminar a través de las cosas no dichas. El sentido es el movimiento total de la palabra, y es porque nuestro pensamiento se arrastra en el lenguaje”²⁸⁹. En esta línea, el filósofo hace una distinción entre palabra hablada o empírica y palabra hablante o creadora, donde la última tiene la posibilidad de reconfigurar lo instituido y disponible a través de la palabra hablada para crear nuevas significaciones y nuevos sistemas de relaciones. En la palabra hablante, “la existencia se polariza en cierto «sentido» que no puede ser definido por ningún objeto natural”²⁹⁰.

Esta operación del lenguaje es, para Merleau-Ponty, homóloga a la propia de la pintura; particularmente, la pintura modernista. Entre la pintura clásica (renacentista) que introduce el concepto de profundidad empuñando una perspectiva geométrica, y la pintura modernista, que privilegia una manifestación de la perspectiva vivida –aun siendo ambas maneras de expresar una concepción del mundo–, la pintura clásica tiene una interpretación monopólica mientras que la pintura modernista, de algún modo, elimina la idea de un original previo a la expresión pictórica en cuanto tal: “La pintura moderna, como el pensamiento moderno en general, nos obliga a admitir una verdad que no se parezca a las cosas, que exista sin modelo exterior, sin instrumentos de expresión predestinados, y que sea, sin embargo, verdad”²⁹¹. La pintura modernista pone de manifiesto aquello que el filósofo italiano Luigi Pareyson (contemporáneo de Merleau-Ponty) denominaba forma formante: la fuerza directriz de la composición artística que generaba, inmanentemente al proceso, su ley y su sentido sin respetar elementos originales o preestablecidos²⁹².

Esto parece acercar la filosofía de la pintura merleau-pontyana a la deleuzeana, dado que el mismo concepto de diagrama pone en juego un régimen de expresión que se informa de acuerdo al proceso inmanente del hecho pictórico –el diagrama, decíamos, técnicamente se apodera del hecho pictórico volviendo la intención del artista secundaria. Cabe destacar que si bien no hay en esta filosofía de la pintura una consideración sobre la deformación de lo establecido o lucha contra los clichés, sí hay un trabajo de des-estratificación en la expresión pictórica, pues el pintor instituye sentido, en ese sentido particular del que habló el padre de la fenomenología:

Husserl empleó la bella palabra *Stiftung* –fundación o establecimiento [*fondation ou établissement*]– para designar, ante todo, la fecundidad ilimitada de cada presente que, justamente porque es singular y porque pasa, nunca podrá dejar de haber sido [presente], y entonces, de ser universalmente [presente], pero, sobre todo, esta [fecundidad] de los productos de la cultura que continúan valiendo después de su aparición y abren un campo de investigaciones donde reviven perpetuamente. Es así que el mundo desde que lo ha visto, sus primeras tentativas de pintar y todo el pasado de la pintura entregan al pintor una *tradición, es decir*, comenta Husserl, *el poder de*

²⁸⁹ SIG, p. 54.

²⁹⁰ PhP, p. 229; SIG, p. 56.

²⁹¹ SIG, p. 72.

²⁹² L. Pareyson. (1954) *Estetica. Teoria della formatività*, Torino: Edizioni di «Filosofia».

olvidar los orígenes y de dar al pasado, no una supervivencia, que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria²⁹³.

Valía la pena citar todo este pasaje para dejar en claro esta posición sobre la composición pictórica: la relación con los estratos-instituciones de sentido está lejos de ser una relación metaestable como la del CsO y sus estratos, pues no combate el sentido preestablecido ni hay elementos plenamente dispares en su relación. A diferencia de Deleuze, que exigía que la praxis del CsO tuviera como único principio la prudencia –pues la des-estratificación absoluta es una anulación del sentido y no una prueba de su exceso y heterogeneidad–, Merleau-Ponty encuentra en el concepto de institución la descripción probatoria de que la producción de nuevos sentidos no necesita una instancia de catástrofe; necesita, por el contrario, del sentido ya fundado para poder producir un nuevo sentido, un sentido instituyente en el cual siempre acecha (desfiguradamente) el sentido instituido. No hay devenir en una *Stiftung*, si se quiere, porque hay historicidad, pero esta historicidad no es una historicidad de muerte (como la del museo), es decir, una mera reunión de datos con carácter de pasado relacionados causalmente, sino “una historicidad de vida [...] que habita el pintor en el trabajo, cuando enlaza con un solo gesto la tradición que retoma y la tradición que funda”²⁹⁴. Esta búsqueda por mostrar que la pintura reniega de la reconstrucción objetivista del mundo de la vida no implica sino mostrar el parentesco entre su quehacer y la percepción primordial, pues “es la operación expresiva del cuerpo, iniciada por la menor percepción posible, que se amplifica en pintura y en arte”²⁹⁵.

Esta relación entre percepción y expresión nos permite responder (parcialmente) qué es en definitiva la expresión. Para ello, sirvámonos de una cita de los cursos de 1952-53 dictados en el Collège de France, recientemente publicados como *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, donde el objetivo general es desplegar las relaciones entre el mundo natural y el mundo humano o cultural. Allí, Merleau-Ponty define la expresividad como la condición de posibilidad del sentido y de lo simbólico, pues es “la propiedad que tiene un fenómeno, por una disposición [*agencement*] interna, de hacer conocer otro fenómeno [*d'en faire connaître un autre*] que no está o que jamás fue dado [...] la percepción es expresión, expresión del mundo, y ella se atestigua como humana solamente en tanto que ella encierra esta emergencia de una verdad del mundo”²⁹⁶. Si antes habíamos dicho (2. 3) que la percepción no es sino la llegada al estilo de la cosa mediante el estilo del cuerpo, ahora podemos decir que la expresión es el movimiento de autodonación de un sentido a partir de un estilo. La pintura, en este campo, se define como la expresión inmóvil del movimiento²⁹⁷, mostrando no signos de movimiento (i.e., no reconociendo que el movimiento está en otra parte o en otro tiempo) sino el movimiento actual, el movimiento en su expresión actual, tal como lo hace la percepción: como el desarrollo del significado en la actitud pintada, y no la evocación de un movimiento pasado o ausente²⁹⁸.

²⁹³ SIG, pp. 73-74.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 87.

²⁹⁶ MSME, pp. 18[I2] – 19[I3].

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 116 [XII9].

²⁹⁸ Merleau-Ponty ilustra el movimiento en el cuadro de la siguiente manera: “El movimiento es la energía que habita continuamente un [¿dibujo?] como los movimientos del agua habitan un torbellino porque él dibuja una figura constante” [MSME, p. 132 [XIV8]].

7.2 Pintar la profundidad del Ser.

Esta fraternidad entre pintura y percepción nos lleva a considerar inmediatamente la relación con la corporalidad y, por tanto, con la espacialidad. Merleau-Ponty carga las tintas sobre este problema en *El ojo y el espíritu*. Allí cita una frase emblemática de Paul Valéry: “el pintor aporta su cuerpo”²⁹⁹. Este aporte no hace más que conducir a la pintura a una destrucción de la representación y la ontología del objeto, para volver a situar el “Hay” (*Es gibt*) originario que no es otro que aquel suelo del mundo sensible tal como es para el cuerpo en tanto cuerpo de la intencionalidad operante, es decir, “ese centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis actos”³⁰⁰. Este Hay, este modo del ser depurado de toda tesis cogitativa, de todo realismo y todo idealismo, es un “derecho” del pintor, pues él sólo tiene las potencias de su cuerpo, su visión, su motricidad para pintar, y a partir de él transubstancia el mundo en pintura. Como dijimos en nuestra Primera Parte (2.4), el cuerpo es un trampolín para pensar el Ser en cuando *Ineinander*, pues es simultáneamente visible-vidente, tocado-tocante, y esa simultaneidad es, a su vez, no-coincidente. Si el pintor no hace otra cosa que transubstanciar el mundo de la vida en pintura, deviene un quiebre crucial en el concepto de imagen, pues la misma se escinde de manera radical del concepto de representación. La “mala fama” de la imagen, el dibujo y el cuadro como representación de una presencia o copia de un original debe ser sustituida por la acción de inmiscuirse que tienen las regiones de lo visible y lo vidente:

[Lo visible y lo vidente] [s]on el adentro del afuera y el afuera del adentro, que hacen posible la duplicidad del sentir, y sin los cuales nunca se comprenderá la cuasi-presencia de la visibilidad inminente que constituyen todo el problema de lo imaginario. [...] Lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo actual: más cerca por ser el diagrama de su vida en mi cuerpo [...] Mucho más lejos, pues no siendo el cuadro más que un análogo conforme al cuerpo, no ofrece al espíritu una ocasión de repensar las relaciones constitutivas entre las cosas³⁰¹.

La pintura, entonces, no evocaría nada, no sería figurativa o narrativa, sino que poseería un carácter puramente creativo en cuanto es una amplificación “a la última potencia” de la visión y permite superar los planteos de la visión profana del pensamiento objetivo que no va “más allá de los hechos visuales”³⁰². La pintura logra visibilizar lo invisible, contemplar el movimiento del ser a partir de la expresión inmóvil del cuadro. Esto muestra que la pintura, al menos la pintura moderna, por una parte, permite la desvinculación con una visión meramente óptica que empuñaría como fundamento la categoría de lo posible (porque comprendería lo invisible como lo potencialmente visible, y no en su derecho propio³⁰³), denotando la característica de “nacimiento continuado”³⁰⁴ de la percepción. Esta visión meramente óptica es la que definiría la *Drióptica* de Descartes al llevar el concepto de espacio a una pureza positiva que le impide tener profundidad

²⁹⁹ Cit. en CEE, p. 16.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 11.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 20.

³⁰² *Ibid.*, p. 22.

³⁰³ Cf. *supra*, 1.2.

³⁰⁴ CEE, p. 25.

originaria, y ésta no constituye más que un derivado del plano bidimensional absoluto (altura y anchura) del cuadro y por tanto una ilusión de la percepción³⁰⁵. Para Merleau-Ponty, en cambio, la pintura expresa un Ser polimorfo que engloba todas las dimensiones sin agotarse en ninguna. Esto, sin embargo, no equipararía el alcance de los análisis merleau-pontyanos a los deleuzeanos. Henry Sommers-Hall, siguiendo el texto deleuzeano sobre Bacon, advierte que Merleau-Ponty, a pesar de renovar la noción de *Gestalt*³⁰⁶ (en tanto relación figura-fondo) con el concepto de profundidad, y a pesar de “estar intentando moverse del mundo de la percepción hacia las condiciones reales de la experiencia de la percepción” no alcanzaría una buena expresión de lo virtual³⁰⁷. Se podría pensar siguiendo a Deleuze que la profundidad buscada por Cézanne a partir del color se identifica con la búsqueda de lo virtual, como también considerar que la poética de Klee sobre la línea juega un papel de autogeneración de su propia *Gestalt*, es decir, que estaría dotada de una potencia “cartográfica”. Mediante estos pintores, Merleau-Ponty se acercó de manera notoria a un reconocimiento del origen virtual del sentido, pero la empresa fenomenológica de Merleau-Ponty, alega Sommers-Hall, lo condena a describir el proceso en términos de lo actual, comprendiendo que entre las formas sólo hay formas³⁰⁸. Brevemente, la filosofía merleau-pontyana de la pintura no podría desligar el sentido pictórico de los estratos.

Ahora bien, contrariamente a la tesis de Sommers-Hall –tesis con el mismo espíritu que las de Beaulieu sobre la relación entre cuerpo propio y CsO– los elementos que ha dado Merleau-Ponty para pensar la pintura moderna permiten considerarla, en un sentido amplio, otorgando una visión háptica como la pintura baconiana, no en tanto muestra al hecho pictórico de un diagrama como la mano liberada del ojo, sino en tanto que “confunde todas nuestras categorías”³⁰⁹. Como mencionamos recién (7.1), aquí no hace falta la prudencia, pues no se corre el riesgo de la des-estratificación absoluta dado que hay un funcionamiento entre lo instituyente y lo instituido; y esto, más que impedir la capacidad filosófica de pasar de lo actual a lo virtual, muestra a lo actual no como una alienación de lo virtual por la disparidad de aquél con éste, sino en una dehiscencia originaria de una región ontológica en la otra. Se observarán repercusiones de este problema también en la relación entre lo empírico y lo trascendental (Cuarta parte).

Con lo dicho, podría afirmarse que la teoría pictórica no viene a ser otra cosa que un capítulo más de la estesiología. Lo que se pone de manifiesto en la pintura es lo inverso de la *Drióptica*: la profundidad, lo invisible, aquello que llamará en *Lo visible y lo invisible* el punto ciego de la visibilidad (*punctum caecum*)³¹⁰, es lo originario del ser sensible. “Cézanne –dice Merleau-Ponty– busca la profundidad, busca esa deflagración del Ser que se halla en todos los modos del espacio”³¹¹. Ello es otra manera de referirse a este quiasmo que inmiscuye las cosas en mi cuerpo y mi cuerpo en las cosas. Es esta experiencia del espacio que tiene a la profundidad como primera, la experiencia vivida

³⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 34ss.

³⁰⁶ Recordemos las notas de trabajo donde Merleau-Ponty se refiere al carácter ontológico de la *Gestalt* como *Etwas* (algo), retomado del pensamiento de Heidegger, que consiste justamente en el desarrollo del sentido como esenciar (*wesen*) tal como lo hemos expuesto (Cf. *supra*, 2.3) [VI, pp. 241, 243, 255-257, 269].

³⁰⁷ H. Sommers-Hall. (2009) “Deleuze and Merleau-Ponty: Aesthetics of Difference”, in C. V. Boundas (Ed.). *Gilles Deleuze: the intensive reduction*, Chapter 9, London: Continuum, p. 125.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 127.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 28.

³¹⁰ VI, pp. 295, 297, 303.

³¹¹ *GEE*, p. 50.

fenomenológicamente atendible y problemática, pues nos entrega la experiencia paradójica por la cual las cosas se dan a la percepción en distancia pero esta distancia es impresentable. Esta profundidad muestra que el cuerpo del artista no es meramente el cuerpo-sujeto, sino el cuerpo que se despliega desde la visibilidad anónima de la carne, que lo muestra a él y a su obra fenomenológicamente como co-nacientes. A partir del trabajo sobre el color en pintores como Cézanne, y en la línea en pintores como Klee o Matisse, la profundidad pictórica desvela su naturaleza multidimensional no ajustada a las dos dimensiones del lienzo: “la línea ya no es, como en la geometría clásica, la aparición de un ser en el vacío del fondo; es restricción, segregación, modulación de una espacialidad previa, como en las geometrías modernas [no-euclídeas]”³¹².

Entonces, como se observará, la pintura pone de manifiesto que el corazón de la percepción y de lo visible está habitado por la trascendencia y la inapariencia impresentable. Como veremos en la última parte de nuestro trabajo, esta base nos permitirá llevar a cabo la fundamentación de un empirismo trascendental en la obra de Merleau-Ponty donde la articulación entre el campo trascendental y el campo empírico se establecerá de manera mucho más armoniosa que en la obra de Deleuze.

³¹² ŒE, p. 57.

CUARTA PARTE
Empirismo trascendental: la filosofía en torno al ser de lo sensible

En las secciones precedentes de este trabajo nos propusimos mostrar, con cierto detalle y profundidad, la cercanía programática de Merleau-Ponty y Deleuze. El hilo conductor de esta cercanía fue provisto nuclearmente por el problema del cuerpo, más todos sus problemas y conceptos colindantes –la producción y regimentación del sentido, la percepción natural y estética, la animalidad, la naturaleza. Pero para otorgar a esta cercanía un carácter sistemático que atravesase las distintas temáticas abordadas, es preciso mostrar que el fundamento, para ambos, constituye aquello que Novalis llamó bellamente en nuestro epígrafe “la paradoja suprema”. Es preciso, por ende, que nos adentremos de lleno en lo que denominamos empirismo trascendental.

¿Qué es el empirismo trascendental? ¿Sus rasgos metodológicos nos permiten acaso acceder al campo trascendental? ¿La fenomenología merleau-pontyana y la filosofía deleuzeana hablan del mismo campo trascendental? ¿Practican un mismo empirismo? ¿Encierran en su recorrido el mismo conjunto de problemas; o bien, sólo pueden ser llamados empirismos trascendentales por homonimia? ¿Y efectivamente es la problemática del cuerpo aquella que permite fundamentar estos empirismos?

No es fácil contestar ninguna de estas preguntas. La denominación “empirismo trascendental” parece un mero oxímoron para la filosofía trascendental clásica, quien escinde el orden empírico del orden trascendental: son los conceptos puros y la unidad de lo trascendental los que nos permiten tener orden empírico o experiencia; pero esta caracterización impide que podamos experimentar esas mismas condiciones de posibilidad en cuanto tales (en sí) dado que el campo trascendental aquí aparece como una cuestión *de iure*, y no de facto. Esto quiere decir que no tengo experiencia de la unidad sintética de la apercepción, aquella que me permite unificar el múltiple de lo dado en la intuición. Experimento, en cambio, la unidad del objeto como un contrapolo del yo trascendental. Incluso si busco percibir mi unidad sintética de la apercepción, no puedo percibirla sino autoafectándome, es decir, fenomenalizando esta unidad a partir del sentido interno (tiempo) en un estado lógicamente anterior, que es pasivo y múltiple para mí mismo, para luego sintetizar esa afección en una unidad³¹³. En suma, sólo tengo percepción los principios trascendentales objetivándolos, haciéndolos pasar por el circuito que ellos mismos ordenan.

Sin embargo, a diferencia de este planteo, el empirismo trascendental es la manera de buscar una alternativa al criticismo kantiano. En un sentido general, un empirismo trascendental aboga por explicitar distintas expresiones y fases de la experiencia gracias a las cuales se podría obtener una experiencia de lo propiamente trascendental. Como vimos (1.2), en su filosofía de lo virtual Deleuze trata de evitar las aporías que la ontología kantiana de la experiencia alcanza sobre la génesis de lo real. Delineando algunos aspectos en su *Empirismo y Subjetividad*, en *Diferencia y Repetición*, y también al final de su vida en “La inmanencia: una vida”, Deleuze sentencia que el empirismo trascendental es la única programática posible para no calcar lo trascendental de lo empírico, es decir, el único recurso para desarrollar una filosofía trascendental sobre lo trascendental.

¿Qué es lo que ocurre en el caso de la fenomenología? No conocemos textos de Husserl donde aparezca la expresión “empirismo trascendental”. Aparecen otras expresiones con un aire de familia: la epokhé trascendental nos conduce “al reino de la

³¹³ I. Kant. *Crítica de la razón pura*, Op. cit., pp. 218ss.

*experiencia fenomenológico-trascendental del yo*³¹⁴; o bien, en los póstumos sobre intersubjetividad Husserl se refiere a " la tarea de una 'empiriografía' trascendental [...]. A la esfera empiriográfica (trascendental-estética) pertenecen los hombres mismos y la vida de su conciencia"³¹⁵. La interpretación de la fenomenología como empirismo trascendental proviene *stricto sensu* de una elaboración emprendida por algunos fenomenólogos que continuaron las investigaciones de Husserl, interpretación que remonta a la *Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl* (1959) de Wilhelm Szilasi. Szilasi argumenta que, en su sentido originario, la fenomenología está muy alejada de su versión idealista, pues en su giro trascendental puede apreciarse el análisis de una experiencia trascendental gracias a la cual la experiencia empírica es comprensible. La reducción fenomenológica, así, coloca en la subjetividad egológica la primera instancia de lo trascendental como depositaria de una experiencia no ingenua donde el sujeto se sabe a sí mismo como constituyente del sentido del mundo. Ahora bien, la expresión en cuestión no aparece sino por primera vez para la fenomenología en el clásico trabajo de Landgrebe "El concepto fenomenológico de experiencia" (1973), y luego es desarrollado por Depraz en su *Lucidez del cuerpo* (2001), quien carga todas las tintas sobre los trabajos póstumos del padre de la fenomenología. Más adelante ahondaremos en la interpretación fenomenológica de una experiencia trascendental (9.1). Lo que vale adelantar de la misma es que tanto Depraz como Landgrebe ponen en el centro del problema al cuerpo propio: es por la necesidad de abordar una fenomenología de la experiencia corporal y mostrar su rol trascendental que la fenomenología puede comprenderse como empirismo trascendental.

¿Acaso la fenomenología, aún en su etapa genética, puede hablar del carácter generativo y virtual del campo trascendental? Este aspecto vuelve al pensamiento de Merleau-Ponty crucial para la elucidación de la cercanía entre la fenomenología y las filosofías que podríamos concebir como pos-fenomenológicas³¹⁶. Hemos demostrado que la descripción fenomenológica del cuerpo propio denota en él características de tipo epistrático que lo hermanan con el CsO. Pero en lo siguiente lo que más nos interesa destacar es el empirismo trascendental de los últimos trabajos de Merleau-Ponty, en particular, en "El entrelazo – el quiasmo" y las notas de trabajo que van de 1959 hasta su súbita partida en 1961. En esos escritos Merleau-Ponty esboza la potencia del cuerpo para tener experiencia del ser a partir del concepto de carne, mostrando la co-presencia y el co-nacimiento de lo visible asediado por la invisibilidad.

En lo que sigue, nos restará indicar cómo es posible que esta ontología fenomenológica de la percepción (y de la impercepción) anticipe algunas propuestas para situar lo trascendental más allá de una semejanza con lo empírico, y a partir de las cuales se permita hacer patente la génesis de la experiencia. Para ello, primeramente debemos

³¹⁴ E. Husserl. (1996) *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México D. F.: FCE, §11, p. 68. También, el siguiente pasaje de la *Crisis* manifiesta el carácter experiencial de la reducción: "La operación de transformación total debe consistir en que la infinitud de la experiencia de mundo efectiva y posible se transforma en la infinitud de la "experiencia trascendental" efectiva y posible, en la que en primer término el mundo y su experiencia natural son experienciados como "fenómeno"" [E. Husserl. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, §42, p. 194].

³¹⁵ Hua XV, pp. 234ss. [trad. parcial Roberto J. Walton].

³¹⁶ El término pos-fenomenológico es utilizado aquí con el fin de distinguir aquellas filosofías que reclaman la superación de la experiencia vivida para la tarea del pensar filosófico. Con ello, no damos a entender, como puede corroborarse históricamente, una desaparición de la fenomenología como un movimiento agotado.

adentramos en el análisis de algunos elementos primordiales de la tesis doctoral de Deleuze, *Diferencia y Repetición*, donde se expone con más exhaustividad cuáles son las notas distintivas de su empirismo trascendental y cómo se caracteriza su proceso. Luego, explicaremos brevemente en qué consiste el empirismo trascendental en fenomenología y cuáles son los sostenidos errores que mantendría el mismo de acuerdo con la filosofía deleuzeana. A continuación, analizaremos dos posibles supuestos del empirismo deleuzeano: la indispensable dicotomía noúmeno-fenómeno y su concepción de la trascendencia como hipóstasis. Desde allí, nos adentraremos en la crítica que Deleuze realiza a la noción fenomenológica de carne tal como aparecería en *Lo visible y lo invisible*. Finalmente, consideramos cómo la ontología de la carne en realidad evade las objeciones deleuzeanas y, al contrario, permite satisfacer varias de las características propias del empirismo trascendental deleuzeano.

§8 Experimentar lo inexperienciable

8.1 Salir del empirismo por el empirismo.

Una filosofía trascendental debería desprenderse del régimen propio del condicionamiento e iluminar la dinámica de la génesis, y el único programa que nos permite encontrar el régimen legítimo del campo trascendental sería el empirismo trascendental. ¿Pero de qué empirismo estamos hablando? Una de las tesis más controvertidas y célebres de Deleuze versa que el empirismo no es la filosofía que busca delinear una teoría del conocimiento teniendo como fundamento a la experiencia de los sentidos. El empirismo, al contrario, aparece como un “misticismo de los conceptos” que nada tiene que ver con la vuelta a la experiencia vivida. En su libro sobre Hume, Deleuze delinea 3 tesis sobre el empirismo que permiten indicar que “*el sujeto se constituye en el dato*”³¹⁷:

- 1) *Producción de los principios*. Los principios de la naturaleza humana (asociación y pasión) son principios de carácter genético, dado que ellos mismos son datos que, en su donación, van deviniendo principios. Ellos no son coextensivos al espíritu sino que originariamente lo afectan desde fuera. El hábito es un principio producido y no innato del espíritu. Así, el único principio, *stricto sensu*, es la experiencia pura, esto es, la simple sucesión y movimiento de las ideas separables y diferentes³¹⁸: “la paradoja es que el hábito se forma por grados y es un principio de la naturaleza humana [...]. Lo que es un principio es el hábito de contraer hábitos”³¹⁹.
- 2) *Primordialidad de la imaginación*. Aunque el principio sea la experiencia, el empirismo es una filosofía de la imaginación. Si el espíritu es originariamente delirante, entonces debe advertirse una dinámica recíproca y constante entre los principios de la naturaleza humana y el poder de la imaginación. En otro pequeño texto, Deleuze se refiere al empirismo como “un universo de ciencia-ficción”³²⁰, pues hay un vínculo horizontal y dinámico entre los principios adquiridos y la ficción de la imaginación. Los principios de asociación disciplinan el delirio del espíritu, pero éstos no bastan para el sistema del conocimiento. La imaginación se sirve de los principios para darles una extensión ilegítima y hacer posible sus ficciones; esa ficción deviene un principio de la naturaleza humana complementario al principio de asociación para mostrar, por ejemplo, la existencia continua y distinta de los objetos del mundo³²¹. En este sentido, a diferencia del criticismo, en el empirismo nada del pensamiento supera a la imaginación: en la existencia continua y distinta de los objetos “nada es trascendental” en tanto y en cuanto no hay principios lógicos de condicionamiento, en tanto estos principios “vuelven

³¹⁷ ES, pp. 92, 120.

³¹⁸ ES, p. 93.

³¹⁹ ES, p. 62.

³²⁰ ID, p. 226.

³²¹ “El sistema es completo cuando «una interrupción sobre la aparición de los sentidos» es superada «por la ficción de un ser continuo que completa estos intervalos y conserva en nuestras percepciones una perfecta y entera identidad» [ES, p. 82].

posible una experiencia sin volver al mismo tiempo necesarios los objetos para esta experiencia”³²². El empirismo, por ende, es el segundo nombre del constructivismo;

- 3) *Exterioridad de la relación*. La tesis principal del empirismo, por tanto, sería la demostración de la exterioridad de las relaciones respecto de los términos, es decir, que las relaciones entre ideas son exteriores a las ideas mismas. La tesis capital “toda idea deriva de una impresión” es, con todo, un principio antropológico, y por tanto, producido y dependiente de esta tesis de la exterioridad de la relación. Esta sería la verdadera oposición al racionalismo, porque ella pone fuera de juego cualquier fundamentación absoluta en el reino de la razón. Bajo esta tesis principal, se pone al descubierto el verdadero problema del empirismo: el proceso de subjetivación, “cómo el sujeto se constituye en la colección de ideas”³²³.

Si bien esta enumeración dice mucho más sobre Deleuze que sobre Hume, permite advertir que la multiplicidad pura constituye el carácter original de la experiencia, algo perfectamente homologable al carácter esquizofrénico que Deleuze, en el *Anti-Edipo*, designa para el campo trascendental. Lo que Deleuze tematiza en su concepto de experiencia no es, por tanto, el ensamblaje de una causa y un efecto, sino una experiencia pura a-consciente inscrita en aquello que Bergson entendía como estados mórbidos o anormales, pues ellos “parecen introducir en el espíritu ciertas maneras nuevas de sentir y pensar”³²⁴. Este tipo de experiencia es el que desarrollaría no una vuelta a la experiencia vivida, sino un proceso de experimentación y práctica creadora³²⁵.

El empirismo trascendental, así, halla sus raíces en el pensamiento más radical del empirismo moderno y no en el criticismo. Éste, por el contrario, nos obtura el alcance de algo que sobrepase el esquema hylemórfico y la estructura de la experiencia *posible*. De este modo, el empirismo superior pone en juego la paradoja de salir del empirismo por el empirismo, es decir, modificar radicalmente el concepto filosófico de experiencia, dado que la filosofía debe hallar la experiencia misma del movimiento del pensamiento y el ser, y tener experiencia, en el sentido clásico de la palabra –a saber, un evento que se refiere a algo para alguien–, nos lo impide, pues ella trasmuta la diferencia de intensidad en extensión y cualidad, el sentido en predicado y la fuerza en forma³²⁶. El empirismo trascendental es la instalación de un plan(o) de inmanencia sin presuposiciones, ni

³²² ES, p. 126.

³²³ ES, p. 109. Advertimos que una explicación similar aparece en R. Tejada (1997) *Deleuze face à la phénoménologie*, Op. cit., pp. 19ss. Sin embargo, a diferencia nuestra, Tejada separa los resultados de *Empirismo y subjetividad* en 4 tesis, comprendiendo el problema de la subjetivación como una. Por nuestra parte, consideramos que la misma más bien tomaría el lugar de una subtesis necesariamente dependiente de las tres anteriores.

³²⁴ H. Bergson, *Œuvres*, p. 909. Cit en R. Tejada. *Deleuze face à la phénoménologie*, Op. cit., p. 21.

³²⁵ “[L]a filosofía debe constituirse como la teoría de lo que nosotros hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que nosotros hacemos tiene sus principios; y el Ser jamás es comprendido sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que nosotros hacemos” [ES, p. 152].

³²⁶ ¿El empirismo trascendental sería entonces un nuevo nombre para designar el tratamiento de la experiencia mística? Zourabichvili nos indica en su diccionario que Deleuze retoma los términos complicación y explicación, de raíz neoplatónica, como un antecedente de la dicotomía entre lo virtual y lo actual. Aunque también, señala Zourabichvili, el término complicación señala la solidaridad entre lo virtual y lo actual en la inmanencia [F. Zourabichvili. *Le vocabulaire de Deleuze*, Op. cit., pp. 13-14]. Ahora, si bien Deleuze indica que la diferencia en sí misma es inexplicable, la vinculación con el misticismo llevaría a entender la diferencia en términos de trascendencia absoluta, dejando el campo de inmanencia en un segundo plano, como lo harían los neoplatónicos medievales [Cf. QQP, p. 47].

supuestos, ni centro; se trata, en las palabras de Veronique Bergen, “de ubicarse al nivel de lo que se experimenta, de seguir el movimiento de lo que se crea, por un lado, e instalarse donde todo pensamiento se arraiga en la sensibilidad, por otro”³²⁷.

Habremos de mostrar en lo siguiente que la corporalidad cumple un rol particular en este empirismo. En primer lugar, el momento de esa experiencia a-consciente corresponde a la sensibilidad, por lo cual, una estética trascendental –entendiendo por ella un estudio de las condiciones genéticas de lo sensible– es el factor iniciático para llevar a cabo este programa. En segundo lugar, debe aclararse que el univocismo ontológico no jerarquiza los entes mediante la representación sino mediante la potencia, el cual, como hemos abordado, es el mismo parámetro para determinar el ser de un cuerpo³²⁸. No queremos decir con ello que la ontología deleuzeana sea puramente una ontología de los cuerpos; sin embargo, sí afirmamos la pertinencia del cuerpo para pensar la ontología de manera univocista. Y en tercer lugar, pero más importante, cabe destacar que el programa del empirismo trascendental se reformula bajo el proyecto del CsO. Incluso, podría advertirse una homología entre el proceso de subjetivación y el proceso de organización del cuerpo (4.2), así como el fenómeno de la pasión tiene raigambre en la disposición corporal (3)³²⁹. A continuación, expondremos la primera de nuestras razones.

8.2 Del modelo del reconocimiento al *encuentro* con la diferencia de intensidad.

Como hemos mencionado, para Deleuze el método que calca lo trascendental a partir de lo empírico constituye un modelo del reconocimiento. Este modelo del reconocimiento implica una universalización del procedimiento de la doxa para llevar a ésta al ámbito de lo racional, instituyendo así una imagen prefilosófica del pensamiento dentro la filosofía misma, por lo cual hay un modelo del campo trascendental derivado de lo empírico y, a su vez, “el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero. Y es sobre esta imagen que sabe –se supone que sabe– lo que significa pensar”³³⁰.

El reconocimiento es el mecanismo del juicio gracias al cual nos alejamos de la concepción univocista del ser por una concepción analógica que edifica lo real a partir de un sentido principal del ser. Dicho mecanismo establecería un ejercicio de coordinación o concordancia entre las facultades: “un objeto es reconocido [...] cuando todas las facultades juntas relacionan su dato y se relacionan ellas mismas a una forma de identidad del objeto”³³¹. Como se advierte, este modelo no es sino el impuesto por filosofías del *cogito*, como la cartesiana y la kantiana, donde la subjetividad se posiciona como la unidad fundamental de todas las facultades. El reconocimiento, por ende, no es sino una teoría de la representación en general.

Esta teoría de la representación está articulada por dos elementos, el buen sentido y el sentido común, ambos con una incidencia en el uso legítimo de las facultades. Mientras que

³²⁷ V. Bergen. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Op. cit., p. 41.

³²⁸ “[La jerarquía del ser unívoco] considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede” [DR, p. 55].

³²⁹ ES, pp. 106-108.

³³⁰ DR, p. 172.

³³¹ DR, p. 174.

el buen sentido demarca el aporte de las facultades, esto es, qué debe otorgar cada una a la formación de una representación, el sentido común plantea la articulación de sus objetos bajo el régimen de la semejanza³³². Ahora bien, el punto crucial de la crítica a este modelo yace, para nuestros propósitos, en la falta de ruptura que hay entre el concepto filosófico y la doxa, ausencia en la que se sumergiría tanto la filosofía de Kant³³³ como la fenomenología. Si bien Deleuze en *Diferencia y Repetición* carga las tintas sobre la filosofía kantiana, deja constancia de que la fenomenología, inclusive la merleau-pontyana, restituye el sentido común a partir de la sensibilidad:

¿No hay que decirlo también de la fenomenología? ¿Ella no descubre un cuarto sentido común, fundado esta vez en la sensibilidad como síntesis pasiva, y que por constituir una *Urdoxa*, no queda menos prisionero de la forma de la *doxa*?³³⁴.

En la nota al pie correspondiente a esta cita, Deleuze remite a *Fenomenología de la percepción* para encontrar esta persistencia del sentido común. Las páginas que menciona Deleuze se refieren particularmente a la constitución de la unidad de la cosa intersensorial por parte de las intenciones motrices del cuerpo percipiente³³⁵. No hemos negamos a lo largo de este trabajo la exigencia de una unidad del sentido en la fenomenología merleau-pontyana. De hecho, hemos admitido más arriba (5.1) que la estrategia merleau-pontyana podría interpretarse como una violación a los derechos del plan(o) de inmanencia, dado que situaría a éste como inmanente al cuerpo propio. Ahora bien, como intentaremos mostrar en el siguiente capítulo de nuestro trabajo, la relación entre lo uno y lo múltiple no está concebida como una relación de oposición y jerarquía, sino, más bien, como una relación dinámica y dialéctica –o más precisamente, hiperdialéctica.

Ahora bien, lo importante de esta denuncia deleuzeana sobre la unidad estesiológica es la alternativa propuesta por el empirismo trascendental, dado que su momento iniciático tiene como motor a la sensibilidad. El reconocimiento tiene que ser desechado para dar pie a lo que Deleuze llama un encuentro fundamental (*rencontre*), el cual nos instala en las cercanías de lo trascendental en cuanto tal. Éste concibe una interrupción de la experiencia unificada que otorga la imagen dogmática del pensamiento. Dentro del esquema deleuzeano, es la ruptura con la doxa, la salida de la caverna. El encuentro se acerca al pensamiento en su “estado de naturaleza” donde se erige la esencia de lo trascendental como diferencia de intensidad más allá de todo *éidos* metafísico. Levi Bryant, quien ha escrito un libro muy completo sobre el empirismo trascendental, entiende que este encuentro con la intensidad se lleva a cabo como una involuntaria *epokhé* trascendental: “Mientras la *epokhé* fenomenológica es llevada a cabo por un sujeto trascendental, la *epokhé* deleuzeana es una suerte de ejecución sobre una parte del ser en sí mismo que me es

³³² DR, pp. 49-51, 175; LS, pp. 95-97. El buen sentido y el sentido común, entonces, juegan un papel crucial en los cuatro aspectos que conforman la representación y que al mismo tiempo subordinan la diferencia: identidad del concepto, analogía del juicio, oposición de los predicados y semejanza de la percepción.

³³³ “Kant calca las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es inducida directamente de una aprehensión empírica, etc.” [DR, pp. 176-177].

³³⁴ *Ibíd.*, p. 179. Las otras tres formas del sentido común serían las que instituye Kant en sus tres críticas: sentido común lógico, sentido común moral, y sentido común estético.

³³⁵ PhP, pp. 276ss, 366ss.

impuesta por un encuentro involuntario [...]. Es por esta razón que la «fenomenología» del encuentro de Deleuze es anti-metodológica y requiere de un aprendizaje por signos”³³⁶. A nuestro entender, el uso del término “*epokhē*” para este encuentro es legítimo en tanto que el mismo implica un quiebre radical en la tarea del pensamiento, pero no por ello es la mejor manera de describir dicho quiebre. No debe olvidarse que una de las tareas de la fenomenología consiste en establecer las relaciones propias entre el campo de la doxa y la epistémē. Habíamos visto que uno de sus problemas más elusivos es el de revelar el suelo de la experiencia que permite el surgir de las actitudes natural y trascendental. En el encuentro, en cambio, hay una disposición a quebrantar cualquier relación con el sentido común, sea en su forma doxástica o en su forma racional, pues el juego discordante exigido entre las facultades muestra a ellas mismas como independientes de cualquier sujeto.

El encuentro es descrito por Deleuze a través tres instancias correspondientes a tres facultades: la sensibilidad, la memoria y el pensamiento³³⁷. Que la primera instancia del encuentro sea la sensibilidad no indica de ninguna manera que Deleuze recaiga en un empirismo clásico. Al contrario, allí hallamos lo que sólo puede ser sentido, esto es, aquello que la sensibilidad tiene sólo para sí misma y no lo remite a un sentido común. En esta instancia, se halla la indivisión entre lo que la fuerza a sentir y lo que sólo puede ser sentido (*sentendum*). El empirismo trascendental comienza por la captación de la sensibilidad *qua* sensibilidad. Bajo el reconocimiento, el ser de lo sensible está arraigado a una referencia objetual y a una comunicación con otras facultades. Mientras que, en contraste, este suceso es la manera por la cual lo sensible

no es cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser *de lo* sensible [...] Es lo insensible precisamente desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista de un ejercicio empírico en el que la sensibilidad no capta más que lo que podría ser captado por otras facultades³³⁸.

Aquí nos vemos conducidos hacia una instancia paradójica que hace que la sensibilidad misma sea lo insensible y, a la vez, lo que no puede ser sino sentido. Es lo insensible porque el estado naciente de la sensibilidad no puede ser caracterizado bajo las formas empíricas que mediatizan la diferencia de intensidad en lo sensible (extensión y cualidad); y es, a su vez, lo que sólo puede ser sentido gracias a que carecemos de un

³³⁶ L. Bryant. (2008) *Difference and Givenness. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern: N. U. P., p. 77.

³³⁷ ¿Pero la imaginación no es una facultad también pertinente para la caracterización del programa de un empirismo trascendental, si tal como hemos visto arriba (8.1) el empirismo es ante todo una filosofía de la imaginación? Deleuze no omite esta cuestión, pero no la desarrolla con exhaustividad en *Diferencia y Repetición*. Una razón para ello sería que la imaginación ya había sido descrita como una facultad capaz de despegarse de la dirección del sentido común en la *Crítica del Juicio* de Kant, particularmente en los párrafos de la “Analítica de lo sublime”: “La finalidad estética es la conformidad a la facultad de juzgar en su *libertad*. La satisfacción del objeto depende de la relación en la que queremos poner la imaginación, con tal de que entretenga por sí misma al espíritu en libre ocupación. En cambio, cuando es otra cosa sensación de los sentidos o conceptos del entendimiento, lo que determina el juicio, si bien éste es conforme a la ley, no es, sin embargo, el juicio de una libre facultad de juzgar” [I. Kant. (2007) *Crítica del Juicio*, trad. y prólogo de M. García Morente, Madrid: Austral, p. 207]. De hecho, en su libro sobre Kant, Deleuze sostiene el carácter anárquico de la imaginación respecto del sentimiento de lo sublime y advierte en él el momento propiamente genético de la facultad de la imaginación [G. Deleuze. (1963) *La philosophie critique de Kant*, Paris: P. U. F., p. 73ss ; también Cf. DR, p. 187 note].

³³⁸ DR, p. 182.

mecanismo representativo que seleccione y encauce lo que pretende reproducir. No hay sino una experiencia como diferencia de intensidades. El espacio y el tiempo no son las condiciones trascendentales de lo sensible, es la intensidad o “lo Desigual en sí” el signo de los factores reales y generativos de la experiencia³³⁹.

La experiencia sensible de lo intensivo como tal pertenece a un plano propio y distanciado de la extensión espacial que la anula, e instala el espacio de la diferencia (*spatium*) al cual Deleuze asocia con la profundidad. La profundidad es el espacio de los factores individuantes de la extensión independiente de la extensión misma. La profundidad no es el fondo, sino algo fuertemente intrusivo en la percepción, aquello que permite que exista la relación extrínseca entre figura y fondo:

Sin duda, toda profundidad es una longitud y un ancho posibles. Pero esta posibilidad sólo se realiza cuando el observador cambia de lugar y reúne en un concepto abstracto lo que es longitud para él y lo que es longitud para otro [...] Es la profundidad la que se explica en la izquierda y en la derecha en la primera dimensión, en lo alto y lo bajo en la segunda, en forma y en fondo en la tercera homogeneizada. La extensión no aparece, no se desarrolla, sin presentar una derecha y una izquierda, un alto y un bajo, un sobre y un debajo, que son como las marcas disimétricas de su propio origen. [...] La profundidad como dimensión heterogénea es la matriz de la extensión³⁴⁰.

Esta profundidad está *co-implicada* en la percepción de lo extenso y las cualidades que lo recubren. De esta manera, el plano de las intensidades está ligado a lo paradójico – aquello que quiebra el sentido común y el buen sentido– pues la percepción empírica de la profundidad exige una degradación de la intensidad sensitiva. Percibir el *spatium*, en cambio, es percibir el *percipiendum*, el ser *de la* extensión y *de la* cualidad. Sólo un uso trascendental de la sensibilidad permite el encuentro con la profundidad en cuanto tal: “Experiencias farmacodinámicas, o experiencias físicas como las de vértigo, se aproximan a ese fin: nos revelan esa diferencia en sí, esa profundidad en sí, esa intensidad en sí donde el momento original no se halla más cualificado ni extendido [...] no hay una anticipación de la percepción, sino el límite propio de la sensibilidad desde el punto de vista de su ejercicio trascendente”³⁴¹. Este examen de lo sensible pone al descubierto que su ser le es plenamente inmanente y está fuera de toda hipóstasis y trascendencia rectora: la violencia que da nacimiento a la sensibilidad es inmanente a la sensibilidad misma, pues ella es inevitablemente sentida. Asimismo, se pone en juego la máxima potencia de la sensibilidad en la cual “sus órganos devienen metafísicos”³⁴². Es en el nacimiento de lo sensible donde lo sensible es más potente, y es a ese nacimiento donde el cuerpo ingresa para desarrollar sus nuevas formas de sentir, actuar y pensar. Lo que diferencia al *sentiendum* de las instancias de la memoria y el pensamiento trascendental es que, en estas, lo que fuerza a la facultad y lo que encuentra son la misma cosa.

³³⁹ A ello se refiere Deleuze al describir el *sentiendum* como signo: “llamamos “señal” a un sistema dotado de elementos de disimetría, provisto de órdenes de tamaños discordantes; llamamos “signo” a lo que sucede en tal sistema, lo que fulgura en los intervalos” [DR, p. 31].

³⁴⁰ DR, pp. 295-296.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 305. Es necesario aclarar que con “uso trascendente”, Deleuze entiende el uso de la facultad más allá del sentido común y el buen sentido: “Trascendente no significa aquí que la facultad se dirija a los objetos fuera del mundo, sino al contrario, que ella comprenda en el mundo lo que le concierne exclusivamente...” (*Ibíd.*, p. 186).

³⁴² *Ibíd.*, p. 182.

Este examen será posteriormente será reformulado a partir del programa CsO, lo cual hará patente por qué el encuentro no es sólo un advenir involuntario en esta incipiente epifenomenología deleuzeana; es también un constructivismo que exige someter la facultad a una violencia que desarticule su fundamentación dóxica. Podríamos decir, en al menos dos sentidos, que los espacios abiertos por el CsO equiparan su praxis con el método de un empirismo trascendental. Primero, ninguno de los procesos tematiza un contacto con los objetos, sino que éstos están fundados por aquello común a todos los objetos fuera de las representaciones (empíricas) y las estratificaciones, expresando la univocidad del ser y el *continuum* de intensidades. Segundo, ambos desapropian al sujeto del campo trascendental, dado que el empirismo trascendental muestra al campo trascendental como plan(o) de inmanencia de singularidades, y el CsO desubjetiva la corporalidad humana ante las conexiones desestratificantes con las intensidades que atraviesan el cuerpo.

En cuanto a las otras dos instancias del encuentro trascendental, deseamos explicar lo siguiente. Respecto del segundo momento del encuentro, el *memorandum*, Bryant señala que, dado que la primera instancia nos enfrenta con un problema (la multiplicidad en sí donde la identidad está forcluida), el encuentro no nos proporciona ningún tipo de entidad positiva, sino una diferencia puramente problemática. Esta instalación en lo problemático nos conduce al dominio de la memoria trascendental donde se busca la captación del ser del pasado en cuanto pasado, el pasado que jamás ha sido presente. El *memorandum* se distingue de la memoria y el olvido empírico en cuanto lo que se capta jamás ha pasado por el hábito o primera síntesis del tiempo. La memoria trascendental “capta lo que la primera vez y desde la primera vez puede sólo puede se recordado”³⁴³. Esto, como muestra Bryant, está asociado a la segunda síntesis del tiempo (el pasado puro) y sus cuatro paradojas³⁴⁴:

a) Paradoja de la contemporaneidad, según la cual cada pasado es contemporáneo con el presente que él ha sido, es decir, un presente nunca pasaría si no fuera pasado “al mismo tiempo” que presente;

b) Paradoja de la coexistencia: si cada pasado es contemporáneo del presente que ha sido, todo el pasado coexiste con el nuevo presente con respecto al cual es ahora pasado;

c) Paradoja de la preexistencia, donde el elemento puro del pasado en general preexiste al presente que pasa;

d) Paradoja de la coexistencia del pasado consigo mismo³⁴⁵.

La última instancia es en donde se halla el ser impensable de lo pensable, o más bien, la última potencia del pensamiento desde donde estamos coercionados a explicar el problema. El *memorandum* impulsa al pensamiento a pensar aquello que sólo puede ser pensado, gracias a lo que se concluye que “pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar «pensamiento» en el pensamiento”³⁴⁶. De este modo, para Deleuze, arribamos a la liberación del sentido común por parte de las facultades dado que el pensamiento es la facultad que asumía el control de la unificación. No debe dejar de

³⁴³ DR, p. 183.

³⁴⁴ L. Bryant. *Difference and Givenness*, Op cit., p. 113ss. Bryant, a su vez, distingue de manera muy fina la naturaleza de los signos artificiales y naturales de la síntesis del presente respecto de los signos del *sentiendum* [Ibíd., pp. 97-99].

³⁴⁵ En este trabajo optamos por dejar de lado una meditación exhaustiva sobre las nociones de tiempo y temporalidad en las obras de los autores que nos competen, ya que la confrontación entre ambas perspectivas alargaría excesivamente nuestro escrito y nos desviaría de nuestros objetivos.

³⁴⁶ DR, p. 192.

señalarse que, de manera desconcertante, Deleuze llama al ser de lo inteligible la Esencia. Al respecto, es sensato el reclamo de Bryant sobre la vaguedad de la definición de *cogitandum*: “Lo que es inhóspito en este criticismo es que reproduce la distinción apariencia-esencia que reclama abolir”³⁴⁷. Sin embargo, el uso poco determinado del término “esencia” no implica para nosotros que no se haya abolido dicha dicotomía. Habría que pensar la noción de esencia ligándola al spinozismo, donde la misma es sinónimo de potencia. Entonces, hablamos de esencias dinámicas e inmanentes al proceso de la naturaleza en lugar de esencias metafísicas estáticas y trascendentes³⁴⁸. Es bajo este momento que Deleuze halla una identidad entre el pensamiento y el ser, en alusión al célebre fragmento de Parménides: que el pensamiento capte en sí mismo el proceso generativo del ser captándose a sí mismo engendrando pensamiento³⁴⁹.

³⁴⁷ L. Bryant. *Difference and Givenness*, Op cit., p. 144.

³⁴⁸ Esta idea está desarrollada ampliamente en B. Baugh. (2006) “Real Essences without Essentialism”, in C. Boundas (ed.) *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh: E. U. P., pp. 31-40.

³⁴⁹ Es posible preguntarse si las instancias del encuentro no establecen una dialéctica en el desarrollo de un empirismo trascendental, aun cuando es conocido el fuerte antihegelianismo que Deleuze expresa a lo largo de su vida, pues comprende que la dialéctica y su herramienta (la negación) son un proceso de mediación que inevitablemente utiliza la representación, y por tanto, que impide así el acceso a la diferencia en sí misma. Ahora bien, uno podría considerar algunos matices hegelianos en esta descripción, dado que la más alta diferencia está en el inicio (la sensibilidad) así como en el final del proceso (pues el *cogitandum* es la instancia final de liberación de las facultades). No obstante, no nos introduciremos en este complejo y denso diálogo que podría entablarse entre la obra de Hegel y la de Deleuze.

§9 La carne: coordenadas para un (nuevo) empirismo trascendental

9.1 El empirismo trascendental fenomenológico y su límite: Landgrebe y Depraz.

Es posible aún que el lector no haya encontrado hasta este punto suficientes razones en pos de la convergencia de los empirismos merleau-pontyano y deleuzeano. El hecho de haber mostrado el carácter epistrático del cuerpo propio, o bien el espíritu univocista de la descripción fenomenológica a partir de la noción de estilo, pueden no resultar argumentos satisfactorios para comprender la filosofía merleau-pontyana bajo los términos de un empirismo trascendental como el recién expuesto. Es indispensable considerar, entonces, en qué medida el proyecto fenomenológico de la experiencia trascendental puede acercarse al empirismo deleuzeano.

Aun admitiendo como imperfecto el acceso trascendental de la fenomenología, la etapa genética de la fenomenología husserliana parece abrir una oportunidad a la búsqueda de una experiencia trascendental. Decíamos antes que Landgrebe en “El concepto fenomenológico de experiencia” es el primero en asociar expresamente el empirismo trascendental de la fenomenología husserliana con la cuestión de la corporalidad –Szilasi lo menciona, pero no profundiza para nada su papel. El olvido del mundo de la vida, nos dice Landgrebe, es un autoolvido, y la raíz de esta crisis se haya en el concepto de experiencia. La fenomenología debe mostrar que la distinción entre experiencia interna y experiencia externa que el empirismo clásico sostenía como axioma (en particular, Landgrebe se refiere a Locke y no a Hume) es inaceptable. El empirismo clásico jamás se preguntó cómo es posible que las sensaciones, tomadas unas después de las otras, sean mutuamente confirmadas o refutadas. En cambio, la fenomenología otorga desde el vamos una respuesta a ello al entender que cada impresión acoge una expectativa: “un objeto es visto en el espacio sólo desde un lado y despierta la expectativa de cierta configuración que forma lo no visto del otro lado. Este lado sólo puede ser confirmado o refutado cuando caminamos detrás del objeto”³⁵⁰. La acogida de una expectativa muestra que las sensaciones individuales no son el campo primitivo de la experiencia, sino que las mismas están conectadas con otras sensaciones que ocurren gracias al sistema kinestésico del cuerpo, algo que Locke no habría advertido. Una impresión es corregida, confirmada o alcanzada gracias a que nosotros aportamos el movimiento de nuestro cuerpo. La protensión o expectativa protensional inherente al flujo de la conciencia es acompañada por el movimiento corporal a partir del cual tenemos una nueva impresión. Gracias a estos dos elementos es que existe el fenómeno de la sorpresa. El punto de Landgrebe consiste en señalar que la experiencia sensorial no corresponde meramente a un hecho fáctico intramundano, sino que “contiene en sí misma una indicación de posibilidades”³⁵¹, es decir que toda experiencia es experiencia de horizontes retensionales y protensionales. Estas posibilidades se arraigan en el “yo puedo” del cuerpo que es anterior a la explicitación consciente del “yo soy”, y las mismas se muestran como reales en cuanto están a disposición del yo –en este sentido, lo posible aquí no es meramente lo no-efectivo (capacidad disposicional o *Vermöglichkeiten*), sino lo que permite la distinción entre

³⁵⁰ L. Landgrebe. (1973) “The Phenomenological Concept of Experience”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 1, p. 7.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

posible y actual. La reducción trascendental, entonces, no conforma meramente un paso metodológico para una epistemología. Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* se refiere a ella como aquello que lleva a una profunda transformación del hombre; en este sentido, es el máximo nivel de “auto-experiencia trascendental” –“en el sentido de que descubre el sí-mismo a partir del cual y por el cual hay una historia de la experiencia”³⁵².

Actualmente, estas investigaciones adquieren un desarrollo más amplio gracias a Natalie Depraz, quien en su *Lucidez del cuerpo. Sobre el empirismo trascendental en fenomenología* (2001), a partir de varios textos póstumos de Husserl, elabora dicha interpretación también bajo el plano constitutivo del cuerpo propio. Ésta se inicia con una *epokhé* trascendental mediante la cual el cuerpo pasa del estado de ser orgánico al de cuerpo vivido inmanente, y culmina con la experiencia nodal del problema del prójimo – pues con éste se modifica la definición estática del campo trascendental adquiriendo una significación genética y queda fuera de juego la interpretación de la fenomenología como idealismo. Entender la fenomenología como empirismo trascendental exige, entonces, poner énfasis en el sentido trascendental o constitutivo del cuerpo como “condición efectiva” de nuestra experiencia, dotado de plasticidad autoorganizadora y una apercepción trascendental de su carne: “el cuerpo se hace así el depositario de una inteligencia real, que se da en su luminosidad propia. Es entonces en la prueba de la corporalidad que la apertura trascendental encuentra su máxima intensidad así como su límite”³⁵³.

Estos resultados llevan a Depraz a considerar un cruce entre la fenomenología y el proyecto deleuzeano desde el plano del empirismo trascendental³⁵⁴. Allí la filósofa concibe varios puntos pertinentes de relación que, en la línea de nuestra investigación, consisten en mostrar la complementariedad de ambas filosofías, más que una identidad. Primeramente, tanto Husserl como Deleuze, no sólo son lectores singulares de la historia de la filosofía, sino que ambos se dedicaron a explorar de manera singular los goznes entre lo empírico y lo trascendental. Así como Husserl propone una suerte de lazo entre estos campos a partir de los conceptos de “sedimentación de hábitos” y “síntesis pasiva”, el autor de *Diferencia y Repetición* realiza el mismo gesto filosófico al criticar la concepción formalista (psicologista) de lo trascendental en el análisis global del juego de las facultades; sin embargo, el primero se encamina a una “experimentación” de lo trascendental mientras que el segundo se encamina a una “transformación” del mismo³⁵⁵. En segundo lugar, el objetivo del empirismo trascendental consiste para Deleuze en llevar las proposiciones kantianas al límite, en “elevar” lo empírico hacia lo trascendental, o más bien, mostrar, mediante una nueva concepción de la experiencia, la potencia trascendental del empirismo. Para el caso de la fenomenología, como ya había sugerido Szilasi, no hay experiencia que, bajo el marco de la *epokhé*, no sea trascendental, lo cual se debe a la necesaria focalización en la tematización de una *carne trascendental*³⁵⁶. Como puede observarse, ambos planteos exigen por diferentes motivos, una reformulación y una primacía de una estética trascendental. Por último, podría entenderse que el método de la *epokhé* está emparentado con la actitud deleuzeana del movimiento constante y creativo que el filósofo tiene con los

³⁵² *Ibíd.*, p. 13.

³⁵³ N. Depraz. *Lucidité du corps. Sur l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Op. cit., p. 205.

³⁵⁴ N. Depraz. “L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl”, Op. cit.

³⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 130-131.

³⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 132-33.

conceptos: “instalarse en una precisión, liberar posibilidades, que el lector pueda experimentarse a sí mismo en toda libertad a partir de una actitud donde me adelanto a cada momento por correlación [*rapport*] a lo que está en vista de una respuesta programada a priori”³⁵⁷.

Ahora bien, Depraz clasifica para su caracterización del empirismo trascendental dos maneras de abordar el empirismo trascendental, pertinentes para nuestros objetivos:

- 1) “Hipotrascendentalismo” o negación tendenciosa de lo trascendental, donde Depraz ubica el “empirismo ontológico” de Merleau-Ponty y Jean Wahl, y el empirismo radical de William James;
- 2) “Hipertrascendentalismo” o absorción de lo empírico por lo trascendental, donde encontramos curiosamente a Deleuze y Landgrebe como partidarios de un empirismo trascendentalizado, y también Husserl como el diseñador de un empirismo constitutivo de lo experienciado y experienciable³⁵⁸.

Depraz se inclina por esta última vía de análisis dados los desarrollos de Husserl, mentando allí lo que ella llama una co-generatividad entre lo empírico y lo trascendental en favor de lo trascendental, lo que significaría comprender la experiencia en un marco monista de dos inflexiones posibles –partiendo del principio fenomenológico “toda intuición es intuición de esencias”. Más allá de que Depraz ubica a estos autores en un esquema cuestionable por la carencia de argumentación y explicación, tendremos presente su caracterización para mostrar por qué nosotros consideramos que la ubicación de Deleuze en el esquema es correcta –aún si hubiera sido accidentalmente correcta–, mientras que se alegrará que la posición otorgada a la filosofía merleau-pontyana es insostenible.

Ahora bien, la línea fenomenológica de investigación no permitiría, si seguimos la concepción de Deleuze, comprender las condiciones que “legítimamente” dan nacimiento a la experiencia. Aun cuando la interpretación landgrebeana permita desbancar la dicotomía posible-real que critica Deleuze –a partir de la cual lo trascendental se calcaría desde lo empírico, como hemos visto (1.2) –, ninguno de estos fenomenólogos deja de postular un elemento respecto del cual el campo trascendental sería inmanente: el yo constituyente, la carne corporal, el sistema kinestésico, la intersubjetividad, etc. Por más que aceptemos la tesis deprazeana de entender a la *epokhé* como una liberación afín a la construcción de conceptos, es indispensable señalar que se vuelve al mismo problema subyacente en *Fenomenología de la percepción*: aun cuando el cuerpo muestre una dimensión creativa que supera el mero plano de organización, el plan(o) de inmanencia continúa siendo inmanente a otra cosa, esta vez no la consciencia sino el cuerpo como centro generativo de la misma. El plan(o) de inmanencia, aún en esta concepción actual de la fenomenología, seguiría estando subordinado en su ser y acción a las exigencias de un sustrato que lo encauza y lo ordena.

9.2 Dos inconvenientes del empirismo deleuzeano: lo empírico y la trascendencia.

³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 140. Al respecto, Depraz cita a Deleuze: “[En el empirismo] [h]ago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte movédizo, de un centro siempre descentrado [...]” [DR, p. 3].

³⁵⁸ *Id. Lucidité du corps. Sur l’empirisme transcendantal en phénoménologie*, Op. cit., pp. 210, 226.

Un empirismo trascendental opuesto a una filosofía de corte kantiano debe establecer primeramente una nueva perspectiva de lo que es el empirismo. Pero en segundo lugar, hace falta también considerar una nueva relación entre lo empírico y lo trascendental. Y en tercer y último lugar, debe –por lo dicho anteriormente– otorgar un nuevo sentido a cada uno de los campos. Hemos expuesto cómo Deleuze cumple el primero de los requisitos, pero así también lo hace la fenomenología, al menos en los términos descritos por Landgrebe. Respecto de los otros requisitos, podríamos afirmar que Deleuze acierta en el tercero al darle a lo trascendental un dinamismo y generatividad prácticamente inéditos en la historia de la filosofía. No obstante, en la caracterización del encuentro con la intensidad persiste una tensión llamativa. Al querer resguardar el ser de lo trascendental y evitar que éste sea calcado del campo empírico, este “empirismo superior” acentuaría la dicotomía entre lo trascendental y lo empírico, por cuanto lo empírico es soslayado como campo pertinente para un acceso iniciático a lo trascendental –en este sentido, la tesis de Depraz es acertada. Examinemos dos posibles objeciones al planteo deleuzeano –bajo la forma de reduccionismos– que pondrían en jaque la posibilidad de un empirismo trascendental de no mediar una corrección o precisión:

- a) Una reducción del campo empírico a un sistema unificador de representaciones. La dicotomía virtual-actual, a pesar de superar el entorpecimiento conceptual que acarrea la dicotomía posible-real, todavía se funda en la distinción entre fenómeno y noúmeno: la diferencia es el noúmeno de lo diverso, la intensidad el noúmeno de la extensión y la cualidad, etc. Así, si bien la relación entre lo virtual y lo actual es presentada en términos de un proceso de cristalización de lo virtual –por ejemplo, la cría de la gallina sería una cristalización de las intensidades del huevo–, parece haber un abismo y una relación de alienación entre lo trascendental y lo empírico. En este sentido, habría que preguntarse si el principio trascendental no es trascendente a lo empírico en lugar de inmanente;
- b) Una reducción de la trascendencia a las hipóstasis. Como hemos mencionado (2.5), el combate de la filosofía de la inmanencia deleuzeana se libra contra un tipo particular de trascendencia: la postulación de principios y estructuras fundamentales e inamovibles que determinan la esencia de la producción trascendental. Como expresaban Deleuze y Guattari: “no hay más que criterios inmanentes, y una posibilidad de vida se evalúa a sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia”³⁵⁹. Las nociones de sujeto, objeto, organismo, sustancia, significado, unidad y representación son justamente estratificaciones que sintetizan los movimientos intensivos en elementos de orden y establecen relaciones bi-unívocas entre ellos. Este es el peligro de la trascendencia sobre lo trascendental. Ahora bien, no es autoevidente que la trascendencia invocada en el concepto de existencia sea una trascendencia que construya principios fundamentales, pues lo propio de la existencia es no tener notas distintivas esenciales. En este sentido, Deleuze no toma una posición certera y precisa sobre el problema de una trascendencia de índole existencial o existenciaría.

Respecto de la primera objeción, deseamos prestar atención a dos cuestiones que pueden servir para reformularla. En primer lugar, podría defenderse la idea de que la noción

³⁵⁹ QQPH, p. 72.

de nómeno no debe abandonarse, lo que consideramos acertado: si el empirismo trascendental opera mediante la liberación de las facultades, entonces éstas tienen que ser llevadas a un uso trascendental, esto es, un uso que exceda al fenómeno categorialmente constituido. En lenguaje kantiano, no se trata de volver fenoménico lo nouménico, sino de que la experiencia sea en sí misma nouménica. En segundo lugar, no hay que dejar pasar el hecho de que el concepto deleuzeano de inmanencia, a pesar de tener un opuesto, no está asociado a una idea de interioridad sino a la idea de la superficie o del Afuera. Cuando los filósofos pregonan que “una posibilidad de vida se evalúa a sí misma por los movimientos que traza” no están diciendo nada cercano a “la esencia de la cosa está dentro de la cosa misma”. Si el plano de inmanencia es el movimiento puro del pensamiento, lo inmanente no es interior justamente porque carece de unidad y polo de organización. En ese sentido, quizás, debemos entender la afirmación de Veronique Bergen cuando sostiene que la relación entre lo empírico y lo trascendental está pensada de manera topológica en la obra de Deleuze, como si ambos términos integraran una cinta de Moebius³⁶⁰. Así se comprende mejor la exigencia de la disparidad entre lo virtual y lo actual, pues ésta no compromete a la inmanencia dado que lo actual no es trascendente al plano de inmanencia. En tercer y último lugar cabe destacar lo siguiente. Es cierto que en *Diferencia y Repetición* parecería advertirse una direccionalidad única del movimiento creativo –i.e., sólo se puede ir de lo trascendental hacia lo empírico para mostrar la libertad y (des)fundamentación del primero sobre el segundo, pero no viceversa. Sin embargo, como puede apreciarse a partir del concepto de devenir expuesto en *Mil Mesetas*, esa unidireccionalidad cae: al ser un proceso de des-estratificación, el devenir es una construcción de las posibilidades intensivas del campo trascendental que van de lo empírico a lo trascendental sin reproducir las estructuras de uno en el otro. Repetimos: todos los devenires son devenires que atraviesan al hombre como forma molar y esencial de las posibilidades de vida con el fin de dislocarla. Así, el CsO muestra una reforma notable respecto del proyecto del empirismo trascendental, pues sostiene la disparidad entre lo empírico y lo trascendental pero sin dejar cabos sueltos respecto de la inmanencia entre ambos.

Respecto del punto b), si la trascendencia de índole heideggeriana no implica una suerte de salto del mundo sensible al mundo inteligible sino más bien la propia estructura experiencial del existente –salir de sí mismo–, allí la distinción entre trascendencia e inmanencia carece de sentido, al menos en los términos planteados por Deleuze. Ahora bien, si bien hemos dicho que Deleuze no desarrolla un tratamiento de la trascendencia existencial, debe recordarse que Deleuze suele referirse a la filosofía de Heidegger en buenos términos, pero también ha encontrado en él y sus discípulos una continuación de la tesis de la intencionalidad que él critica. En la “Nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger”,³⁶¹ que aparece hacia el final del primer capítulo de *Diferencia y Repetición*, Deleuze manifiesta una sintonía con la filosofía heideggeriana al interpretar que: i) el no-ser del que Heidegger habla no es negativo sino “el ser como diferencia” en tanto diferencia entre ser y ente; ii) ese “entre” es “el diferenciante de la diferencia”, constitutivo del ser y de cómo éste constituye el ente, lo que Deleuze refiere a la noción de pliegue (*Zwiefalt*); iii) la diferencia ontológica corresponde a la pregunta; iv) la diferencia así comprendida no está

³⁶⁰ V. Bergen. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Op. cit, p. 41.

³⁶¹ DR, pp. 89-91.

subordinada a la representación³⁶². Así, sería lícito preguntarse si el concepto “poshusserliano” de trascendencia no tiene el mismo leitmotiv que la inmanencia deleuzeana.

9.3. La crítica a la noción de carne.

Ahora bien, dejando a un lado si la exégesis deleuzeana tiene sustento o carece de él, es indispensable señalar que en esa nota al pie Deleuze indica como continuador directo de las ideas heideggerianas a Merleau-Ponty al menos en las dos primeras tesis. Aun cuando esta similitud no es desarrollada por Deleuze en *Diferencia y Repetición* puede no obstante encontrarse en el *Foucault*. Allí, de hecho, podemos encontrar una respuesta deleuzeana contra el concepto existencial de trascendencia: aun cuando Heidegger y Merleau-Ponty se aproximan a una filosofía de la diferencia al llevar sus proyectos a lo propio del ser, no harían más que modificar la ubicación de la intencionalidad (de acto) husserliana para ejercer esta empresa:

Pertenece a Merleau-Ponty el haber mostrado cómo una visibilidad radical, “vertical”, se plegaba en un viéndo-Se [*Se-voyant*], y volvía así posible la relación horizontal de un vidente y un visto. Un Afuera más lejano que todo exterior, “se tuerce”, “se pliega”, “se dobla” en un Adentro más profundo que todo interior [...]. Es esta misma torsión que define la “Carne”, más allá del propio cuerpo y de sus objetos. En resumen, la intencionalidad del ente va más allá de sí mismo hacia el pliegue del ser, hacia el Ser como pliegue [...]. [Ahora bien] [...] el pliegue del ser, sea en Heidegger o en Merleau-Ponty, sólo supera la intencionalidad para fundarla en otra dimensión: por eso lo Visible o lo Abierto no hace ver sin hacer también hablar, pues el pliegue no constituirá el viéndo-se de la vista sin constituir también el hablándo-se del lenguaje, al punto que *es el mismo mundo quien se habla en el lenguaje y quien se ve en la vista*³⁶³.

No entraremos en el debate en torno a Foucault y el movimiento fenomenológico, como tampoco profundizaremos en qué medida el pliegue foucaulteano se diferencia del heideggeriano y el merleaupontyano³⁶⁴. Nos interesa en cambio poner en relieve la cuestión de la ontología de la carne. A pesar de que Merleau-Ponty habría seguido los pasos de una filosofía de la diferencia, el hecho de inscribir una “intencionalidad interior al ser” no dejaría de vincularlo a un modelo del reconocimiento: la carne avalaría y garantizaría un sentido y un mundo común para las facultades. A pesar de que la carne no es el cuerpo, pues ella es tanto carne de mi cuerpo como carne del mundo –esto es, a pesar de marcar una diferencia ontológica– acarrearía el mismo problema que era propio de la consciencia impersonal en Sartre: el yo no es fundamento, pero hay una unidad trascendental, la unidad que la carne da a lo visible y lo enunciable, a la percepción y al discurso. Esto puede

³⁶² Este esquema no es más que una paráfrasis de la amplia nota de Deleuze, no una ordenación de nuestra autoría.

³⁶³ FOU, pp. 118-120. La cursiva es nuestra.

³⁶⁴ Para una explicación clara de los principales puntos de diálogo entre Foucault y la fenomenología, Cf. C. Micieli. (2003) *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Bs. As. : Biblos.

constatarse en los propios textos de Merleau-Ponty: “Hay una idealidad rigurosa en las experiencias de la carne: los momentos de la sonata, los fragmentos del campo luminoso, se adhieren el uno al otro por una cohesión sin concepto que es del mismo tipo que la cohesión entre las partes de mi cuerpo”³⁶⁵. Unos años después del *Foucault*, Deleuze y Guattari se refieren a la carne como “la última transformación [*avatar*] de la fenomenología”³⁶⁶. Ellos comprenden que el destino de la fenomenología, mientras esté en la búsqueda de “a priori materiales” constituyentes de la *Urdoxa*, debe ser su transformación en fenomenología del arte, pues en el arte, como hemos visto (6), se halla el ser de la sensación como un bloque de afectos y perceptos a-subjetivos y a-objetivos. Sin embargo, cuando la carne se promulga como la clave de bóveda para deslindar el ser de la sensación al mostrar la unidad del sentiente y el sensible, se vuelve un “termómetro del devenir[-sensible]”³⁶⁷. Esto quiere decir que la independencia y el delirio intrínseco que tiene el devenir quedarían atrapados y unificados por el tejido de la carne fenomenológica. Con ello se produciría “el misterio de la encarnación”, y por ende, se coquetea con una metafísica onto-teológica que pone en juego aquella trascendencia que el plan(o) de inmanencia rechaza³⁶⁸. La carne, desde Husserl, constituiría un “trabajo de topo de lo trascendente en lo inmanente mismo”³⁶⁹ que no haría otra cosa que invocar la armonía entre la consciencia y el mundo. Para Deleuze y Guattari, no se hace otra cosa que reformular la estructura cristiana de la encarnación que impondría a los filósofos una rostrificación (*visagéification*) del cuerpo animal hacia el plenamente humano (representado en la figura de Cristo), una desterritorialización que se vuelve absoluta, construye estratos de organización, subjetivación y significación. Bajo estos términos, Deleuze tendría argumentos para rechazar la ontología de la carne aun sin haber abordado propiamente la cuestión de la trascendencia existencial. Quizá podría entenderse que ésta sólo conformaría un paso inicial hacia una trascendencia pura, como una suerte de agustinismo revisitado³⁷⁰.

³⁶⁵ VI, pp. 196-197.

³⁶⁶ QQPH, p. 169.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ La tesis del paso de la fenomenología a la estética es derivada, de acuerdo con Deleuze, de la obra del fenomenólogo Mikel Dufrenne *Fenomenología de la experiencia estética* [(1953) *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris: P. U. F.], a quien Deleuze se refiere en estos párrafos que tratamos [QQPH, p. 169 note 17]. Asimismo, es interesante señalar que Deleuze mismo habría inspirado a Dufrenne en su *El ojo y la oreja*, pues sabemos que el propio Dufrenne lee un borrador de *Francis Bacon. Lógica de la sensación* editado por la revista *Critique* en mayo de 1981. En el libro de Dufrenne puede apreciarse una crítica a la supuesta primacía de lo visible en *El ojo y el espíritu*, por un lado, y por otro una vindicación “deleuzeana” de lo que otorga la obra de Bacon a la teoría estética, como puede apreciarse en este pasaje: “Hoy en día Bacon y Veliovitch se dedican a pintar cierta explosión horrorosa que hace brotar hacia fuera las tinieblas del cuerpo; no hay más providencia para prohibir pensar la inmanencia del caos al cosmos, de lo inhumano a lo humano, no hay más sistemas de artes para prohibir a la pintura aproximarse a lo audible” [M. Dufrenne. (1981) *L'œil et l'oreille*, Montréal: L'Héxagone, p. 92]. Ya hemos expuesto las aproximaciones y diferencias entre las estéticas merleaupontyana y deleuzeana a partir del problema de la pintura, pero con el objetivo de denotar sus proyectos ontológicos más que los estéticos. Para un ahondamiento de la estética fenomenológica y su importancia para los desarrollos estéticos actuales –con énfasis en el aporte dufrenneano–, Cf. L. Lutereau. (2010) *Fenomenología de la presentación estética*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (inédita).

³⁶⁹ QQPH, p. 48.

³⁷⁰ MP, p. 205ss. Sobre la lectura cristianizante de la fenomenología del cuerpo, Cf. A. Beaulieu. (2004), “L'incarnation phénoménologique à l'épreuve du “corps sans organes””, *Laval théologique et philosophique*, 60, 2, pp. 301-316.

De esta manera, si el sentido común del cuerpo propio es trasladado al sentido común de la totalidad del ser sensible la ontología merleau-pontyana atravesaría graves inconvenientes conceptuales para llevar a cabo un empirismo trascendental. No obstante, no hemos abordado con exhaustividad la naturaleza o el propósito de la noción de carne. Hemos esbozado esporádicamente algunas notas heurísticas –en tanto la carne enlaza lo percipiente y lo percibido, señala una diferencia entre el ser y el ente, relaciona lo visible con lo discursivo, etc.–, pero éstas no agotan las implicancias de la cuestión. ¿La carne sólo viene a nombrar la unidad trascendental entre un sujeto y su mundo? ¿No puede acaso constituir el inicio de una filosofía trascendental que encuentra el campo trascendental en su derecho legítimo? ¿Es la descripción de la carne un olvido del plan(o) de inmanencia o una preparación para su denotación y caracterización? ¿Podemos concebir el proyecto de un empirismo trascendental con algún tipo de unidad trascendental y a su vez demostrar su carácter generativo? Finalmente, ¿puede decirse que la percepción natural y sus condiciones sean una mera consecuencia del modelo del reconocimiento, o bien pueden ser el hilo conductor del *sentiendum*? Estas complejas preguntas serán las que guíen la siguiente sección de nuestro trabajo.

9. 4. La carne y el ser *de lo sensible*.

Las preguntas recién formuladas sugieren expresamente que los cuestionamientos deleuzeanos en torno a la ontología de la carne deben ser revisados. Ciertamente, Merleau-Ponty no propone interpretar el ser en los términos de la consciencia. Al hablar de una “intencionalidad interior al ser”, el fenomenólogo se refiere a la intencionalidad operante y no a la intencionalidad de acto³⁷¹, algo que Deleuze en ningún lugar de su obra distingue o destaca. Esta intencionalidad del ser no es ejecutada, no tiene un agente que interpreta los datos de la cosa. La carne busca establecer lo que Merleau-Ponty llama “prototipo del Ser” y no un subjetivismo³⁷². Pero para comprender esta idea y responder las preguntas formuladas más arriba, primeramente deberíamos considerar la particular naturaleza del sentir a la que Merleau-Ponty dedica un capítulo en *Fenomenología de la percepción*.

En el sentir, la forma más simple de la percepción, se extrema el carácter presubjetivo del cuerpo viviente. Las sensaciones no son simplemente datos a interpretar, sino que los mismos están dotados de una significación motriz. Esto quiere decir que el sistema estesiológico del cuerpo no es una unidad aislable de un organismo, pues la sensación entra en un circuito continuo con la motricidad: “El color, antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de cierta actitud del cuerpo que sólo conviene a él y lo determina con precisión; [...] hay que reaprender a vivir estos colores como nuestro cuerpo los vive, como concreciones de paz o de violencia”³⁷³. El sentir acopla al sentiente y lo sensible, pero el sentiente no está en la posición de un espectador puro, sino que es “una potencia que co-nace (*co-nait*) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él”³⁷⁴. Este co-nacimiento, como hemos mencionado, no sólo desmonta la exterioridad como propiedad cósmica y la interioridad como propiedad de la conciencia, sino también la anterioridad

³⁷¹ VI, p. 293.

³⁷² *Ibíd.*, p. 177.

³⁷³ PhP, pp. 244-245.

³⁷⁴ *Ibíd.*

lógica y metafísica del sujeto respecto de lo que se conoce. Esta descripción fenomenológica de la sensación lograría, según Merleau-Ponty, dejar de lado las dicotomías del pensamiento objetivo, dado que muestra dos características cruciales de la percepción originaria:

- 1) *Su anonimato o prepersonalidad.* dado que la sensación “se despliega en la periferia de mi ser, tengo tanta conciencia de la sensación como de mi nacimiento y mi muerte. [...] Como toda sensación es con rigor la primera, la última y la única de su especie, es un nacimiento y una muerte. El sujeto que la experimenta comienza y acaba con ella”³⁷⁵. Es esta la versión merleau-pontyana del pliegue, la fuerza originaria que tiene el sentir de acoplar el cuerpo y el mundo;
- 2) *Su parcialidad o finitud.* En consonancia con aquello que decía Landgrebe, toda sensación es a su vez la sensación de un más allá de lo sentido, es sensación de su horizonte. Pero a su vez es sensación del horizonte del sentiente: “[las sensaciones] se producen por delante de mí, el yo [*moi*] que ve o el yo que oye son, de alguna manera, un yo especializado, familiarizado con un solo sector del ser”³⁷⁶.

Si bien esta última cita sugiere una pluralidad de yoes en la sensación, no hay que exagerar el peso de la retórica merleau-pontyana. Lo que muestran los yoes especializados no es un percipiente compuesto por un haz de yoes, sino una consciencia que no puede abordarse nunca en plenitud, transparencia ni pureza. Ese resto inabordable en la percepción natural pone de manifiesto “un pasado original, un pasado que jamás fue presente”³⁷⁷. A pesar de que Merleau-Ponty no deja de sostener y abogar por una unidad del sentido y las facultades, él tampoco deja de admitir la necesidad de lo inmemorable para una experiencia presente, tal como se pone en juego en el sentir pues en él prevalece la disposición afectiva y actitudinal del cuerpo sobre lo percibido antes que una caracterización de lo percibido como tal o cual cosa. Fabrice Bourlez afirma que esta manera de interpretar la percepción natural se aleja de aquella que rechaza Deleuze, pues las condiciones de la misma “se confunden siempre con un peso, un límite, sobre todo se trata de terminar con los Razonamientos totalizantes y cerrados incapaces de salir de la pura matriz y de la presencia de un sujeto todopoderoso”³⁷⁸.

Esta percatación de lo “jamás vivido” se reafirma en la ontología de la carne y pone al descubierto que la cuestión va más allá de una relación entre el hombre y el mundo, pues va a darnos las coordenadas del ser de lo sensible. El propio Merleau-Ponty advertía en sus notas de trabajo las dificultades insuperables que acarrearán los problemas en los términos en que fueron formulados en *Fenomenología de la percepción*, ya que “allí parto de la distinción entre «consciencia»—«objeto»”³⁷⁹. Es por ello que “El entrelazo – el quiasmo”, seguramente el texto póstumo más importante del fenomenólogo, comienza inmediatamente poniendo entre paréntesis dicha distinción para concebir “experiencias que

³⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 249-250.

³⁷⁶ *Ibíd.*

³⁷⁷ PhP, p. 280.

³⁷⁸ F. Bourlez. (2002) “Deleuze/Merleau-Ponty: propositions pour une rencontre a-parallèle”, *Op. cit.*, p. 236.

³⁷⁹ VI, p. 250. Nos expresaremos en este trabajo una opinión en torno a la justeza de esta afirmación, a pesar de que puede deducirse de lo antedicho un desacuerdo con la opinión que Merleau-Ponty tiene de su propia obra en esa nota. Sin embargo, esta denuncia es el puntapié inicial para el desarrollo de su ontología.

aún no habían sido «trabajadas»”: la labor sobre las mismas aproximará la experiencia sensible al encuentro con su ser. El punto de partida para alcanzar el ser de lo sensible será sostener la autofundamentación de lo visible a través de la bifrontalidad del cuerpo propio. Esto, sin embargo, se hará con el fin de llevar esa lógica más allá del mismo cuerpo. Es mediante la explicitación del concepto de carne que podremos advertir en qué medida la percepción y su reducción fenomenológica se aproximan a un encuentro fundamental donde la sensibilidad se ve llevada a su nacimiento.

Este proyecto tiene para Merleau-Ponty a la experiencia tocante-tocado como caso ejemplar, el cual, como hemos mencionado (2.4), se remonta al párrafo 36 del segundo tomo de las *Ideas* de Husserl³⁸⁰. Bajo esta experiencia encontramos aquello que el filósofo denomina reversibilidad y gracias a la cual se podrá caracterizar la carne. Las manos al tocarse entre sí no quedan encerradas en una posición, no hay un sujeto y un objeto, ni una representación y un representado, sino que cada mano vacila constantemente entre ser lo sensible y lo sentiente. Es bajo esa reversibilidad donde se evidencia la manera paradójica y errante por la cual el ser de lo sensible se manifiesta desde mi cuerpo. La percatación de la reversibilidad de la carne cuestiona la oposición entre lo inmanente y lo trascendente. En primer lugar, el vínculo entre sentiente y sensible carece de distancia, pues mi mano como disposición tocante no puede ser sino tangible; tocando ella se toca, está en el mundo que explora y “sus movimientos propios se incorporan en aquello que ellos [los movimientos] interrogan, son remitidos al mismo mapa que él [lo tangible]; los dos sistemas se aplican uno sobre el otro, como las dos mitades de una naranja”³⁸¹. Lo sentiente deviene sensible y lo sensible deviene sentiente, cada dimensión está abierta a la otra. La carne es el “elemento del Ser” que provoca una dehiscencia en lo sensible por la cual lo sensible se abre a sí mismo y por la cual sentiente y sensible no son campos exteriores entre sí³⁸².

Pero, a su vez, la dehiscencia de lo sensible permite que el lazo entre sentiente y sensible no sea una fusión o coincidencia. La percepción de la carne está atravesada por una distancia infranqueable entre esas dimensiones. Que mi mano sea tanto tocante como tangible no involucra una indiferenciación absoluta entre esas operaciones. Sentir no es fusión de lo sentiente y lo sensible. La carne no alcanza una coincidencia concreta entre sentiente y sensible, su reversibilidad es siempre inminente y no *de facto*:

Mi mano izquierda siempre está a punto de tocar mi mano derecha tocando las cosas; pero jamás alcanzo la coincidencia; ella se eclipsa al momento de producirse, y es siempre una de dos cosas: o bien mi mano derecha pasa al rango de tocada, pero entonces su exploración sobre el mundo se interrumpe, o bien ella la conserva pero no la toco verdaderamente a *ella*, sólo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior³⁸³.

³⁸⁰ E. Husserl. *Ideas II*, Op. cit., p. 184.

³⁸¹ VI, p. 174.

³⁸² Dehiscencia es un término de orden científico utilizado en medicina y en botánica. En el primer caso, el término refiere a la apertura espontánea de un órgano así como la apertura de una sutura o una herida. En el otro caso, más cercano a las intenciones de Merleau-Ponty, indica el proceso necesario de apertura que un fruto padece para dejar salir sus semillas. Al respecto, Dupond señala acertadamente que Merleau-Ponty utiliza el concepto de dehiscencia con el objetivo de replazar la idea del sentir como acoplamiento o comunión [P. Dupond. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Op. cit., pp. 10-11].

³⁸³ VI, p. 191.

En toda experiencia irrumpe además una separación de lo visible y lo tangible por el sobrepasamiento o trascendencia del mundo. Así, la cosa carece de una significación clausurada, pero esto no impide que la percepción logre concretarse como tal. Lo tangible no puede ser absorbido, sustancializado o hipostasiado por lo tocante ni viceversa, ambas son totalidades irreductibles una a la otra. La naturaleza ontológica de lo visible y lo tangible es la capacidad por la cual “vemos las cosas, en su lugar donde ellas están según su ser [...], y estamos alejados de ellas por toda la consistencia de la mirada y del cuerpo [...], yo estoy en el corazón de lo visible y lejos de él”³⁸⁴.

La experiencia de tocarse las manos, entonces, es un fenómeno de la fenomenalidad, es decir, una experiencia de aquello por lo cual el aparecer aparece, la raíz misma de la experiencia sensible. Ahora bien, este nivel de la experiencia no sólo acaece en el cuerpo mediante una autorreflexión. Esta suerte de proximidad distante y vaivén entre lo sentiente y lo sensible también acontece durante la percepción natural de las cosas. Hay reversibilidad también cuando le doy la mano a un prójimo³⁸⁵ o cuando me vinculo con los animales (5.3), así como la visión del cuerpo a su vez “la padece [el cuerpo] de parte de las cosas”³⁸⁶. Esto no significa que Merleau-Ponty esté depositando en las cosas un germen de subjetividad. La carne muestra otra paradoja: no sólo lo sentiente ha de volverse sensible y viceversa; también la carne expresa un anonimato sostenido por un narcisismo fundamental de la visión. Veo viéndome, toco tocándome. Ahora bien, este narcisismo no implica una exacerbación del yo; más bien, alude al hecho por el cual el cuerpo se descubre en lo extraño y por el cual “el vidente está siendo tomado en aquello que él ve, todavía es él mismo a quien ve”³⁸⁷. Esto significa que la percepción no es una operación del espíritu. Ni siquiera es una operación del cuerpo en tanto entendamos a éste como el agente que la constituye. En su sentido más originario, convendría interpretar la percepción como un acontecimiento, y la carne por la cual se entrelazan y diferencian lo sentiente y lo sensible no es sólo la carne del cuerpo sino también la carne del mundo. La carne del mundo no deja de ser la carne de mi cuerpo, pero en el trayecto de una a la otra se denotan la “segregación, dimensionalidad, continuación, latencia, inmiscusión” de lo sensible así como una “indivisión” del ser³⁸⁸. Cuando Merleau-Ponty hace referencia a la frase “me siento mirado por las cosas”, debe pensarse estrictamente en una percepción ejercida por la carne y no por un sujeto o un objeto.

Dada la trascendencia de la carne por la cual sentiente y sensible no coinciden nunca, esta indivisión no supone el principio de identidad (A es A). La carne implica todo lo contrario a una homogeneización del ser sensible, implica una “identidad en la diferencia”, implica a “la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i.e. como trascendencia, i.e. como siempre “detrás”, más allá, lejana...”³⁸⁹. Merleau-Ponty considera que la expresión originaria de lo sensible no se encuentra en las categorías modernas. Éstas deben ser reformuladas observando la noción de dimensión o dimensionalidad. El filósofo en sus notas exige “reemplazar las nociones de concepto, idea, espíritu, representación, por las nociones de *dimensiones*, articulación, niveles, goznes, pivotes, configuración”³⁹⁰. La

³⁸⁴ VI, p. 176. Cf. también VI, p., 223.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 184.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 181.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 297, 303.

³⁸⁹ *Ibid.*, pp. 274, 246.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 273.

percepción es siempre percepción de una dimensión, lo cual implica asumir una mostración de la cosa que al unísono implica una ocultación, poner de manifiesto la retirada del ser: “ella muestra que no se muestra [...] permanece retenida, como una línea de fuga, en el mundo que se da en ella”³⁹¹.

Hay entonces una visibilidad o tangibilidad anónimas que dan origen a la fenomenalidad del fenómeno, aquella que está siempre enhebrando aquello que experimentamos, algo que el filósofo llega a llamar “Sensible en sí”³⁹². Ahora bien, que la fenomenalidad del fenómeno sea experienciable en la percepción no significa que la misma sea visible, pues comprender que la carne es vista o puede ser vista nos llevaría a interpretar la percepción como fusión o coincidencia entre sus términos. Usando expresiones deleuzeanas, la carne es el ser *de lo* sensible y no un ser sensible, por lo cual las relaciones que establece ella entre sus parcelas no es visible sino invisible. En lo visible, por tanto, hay un atisbo de lo invisible. Lo invisible reluce como el sentido impregnado en lo visible en lugar de ser lo meramente opuesto de éste. El sentido invisible expresa la esencia de la cosa no en cuanto *nóema* ni *eidos*, sino como la contextura propia de la experiencia, es decir, como multiplicidad de estilos³⁹³. La experiencia sensible entraña originariamente una imbricación entre hecho y esencia por la cual esta esencia sólo puede ser concebida como la plasticidad de cada cosa o cuerpo para expresar su naturaleza en series abiertas de perspectivas, maneras y situaciones. Y a su vez, lo invisible como contextura no sólo es expresado en la singularidad de las cosas sino que también es una manera de referirse al quiasmo que enlaza mi cuerpo con el mundo y da sus sentidos a cada uno a partir del otro. Bajo esta relación de lo invisible con lo visible se expone una idealidad de la carne o una metamorfosis de la carne de la percepción a la carne del lenguaje. La palabra está investida por la misma reversibilidad de lo tocante y lo tocado: no sólo porque una descripción del diálogo muestra que en el intercambio entre los locutores, “mi palabra es recortada lateralmente por la palabra del prójimo, me entiendo en él y él habla en mí, es aquí la misma cosa *to speak to* y *to be spoken to*”³⁹⁴; asimismo, acontece una reversibilidad entre el término y su significado, y esta reversibilidad no identifica sin más significante y significado, sino que implica la apertura del horizonte mismo de la significación³⁹⁵.

Habiendo caracterizado los puntos esenciales de la ontología de la carne, estamos en condiciones de mostrar algunas consecuencias atinentes a la propuesta de un empirismo trascendental que a su vez provean una respuesta a las objeciones que hemos considerado, tanto dirigidas a la fenomenología como a la filosofía deleuzeana. En primer lugar, es legítimo destacar que lo visible y lo invisible no entablan una relación sustentada en la distinción modal entre lo efectivo y lo posible. La invisibilidad es el “*punctum caecum*” (punto ciego) con el que se topa la percepción natural en su acaecer, coexiste con la visibilidad de la carne sin ser algo *posiblemente* visible: “No podemos verlo, y todo el esfuerzo por verlo lo hace desaparecer”³⁹⁶. Esta imposibilidad constitutiva de lo invisible, que a su vez es necesaria para lo visible, instituye una disparidad entre lo visible y lo invisible análoga a la relación que se establece entre lo virtual y lo actual: así como la actualización es el proceso propio de lo virtual como diferenciación e individuación interna,

³⁹¹R. Barbaras. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Op. cit., pp.203-204.

³⁹² *Ibid.*, pp. 180, 181.

³⁹³ *Ibid.*, p. 145.

³⁹⁴ M. Merleau-Ponty. (1969) *La prose du monde*, Paris: Gallimard, p. 197.

³⁹⁵ VI, p. 200.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 265.

lo visible no es más que una inflexión o “superficie de una profundidad inagotable”³⁹⁷, es una presentación de lo impresentable. Barbaras ya había mostrado en uno de sus artículos de *Chiasmi International* la proximidad de la noción merleau-pontyana respecto del concepto deleuzeano de virtualidad: lo visible es la actualización de lo invisible en tanto que la separación entre sentiente y sensible muestra que el último se dona como algo más vasto de lo que es, y la crítica de Merleau-Ponty a la escisión entre hecho y esencia perseguiría los mismos objetivos que la crítica deleuzeana a la dicotomía posible-efectivo³⁹⁸.

En segundo lugar, Fabrice Bourlez ha señalado la existencia de una convergencia problemática entre el CsO y el cuerpo como contracción de la carne, dado que Merleau-Ponty ha escrito que el cuerpo es una “tiniebla atiborrada de órganos”³⁹⁹. Ambos propondrían una necesidad de desobjetivación, el primero eliminando la organicidad y el otro denotando una sobreproducción de organizaciones. Asimismo, el autor señala como convergentes la incapacidad de alcanzar el CsO en su totalidad con la no-coincidencia esencial entre vidente y visible⁴⁰⁰. Consideramos que estas afirmaciones tienen peso. El CsO mantiene una relación con el plano de organización análoga a la de lo invisible con lo visible, pues el proceso de estratificación se hace sobre el CsO y lo invisible es la textura de lo visible. Por otra parte, si bien sería impreciso que hablemos de desobjetivación en la ontología merleau-pontyana, ésta, al igual que la filosofía deleuzeana, trata de establecer las condiciones de los procesos de subjetivación y de instaurar al sujeto como un derivado y no un fundamento. Merleau-Ponty entiende que esta ontología da un nuevo significado a la idea de subjetividad: ya no un agente sintetizante sino un modo de contacto con el ser a partir de su estilo de ser⁴⁰¹.

En tercer lugar, no hay que dejar pasar la siguiente distinción. Ciertamente, no dudaríamos en afirmar que Merleau-Ponty sostiene la exigencia de unidad y un sentido común en esta ontología. Sin embargo, la crítica del *Foucault* y de *¿Qué es la filosofía?* es en exceso precipitada, sobre todo porque se presupone el significado de “sentido común”. Este sentido común que propone la ontología de la carne no está ajustado a un régimen de la representación, no ordena las facultades de acuerdo a una identificación. No las unifica sino que las enlaza, y las enlaza expresando lo que le corresponde a cada una como dimensión. Merleau-Ponty vincula el ser a partir de la carne pero insiste en que cada modo suyo es imposible de sustraer y no-coincidente con los otros: “estas dos hileras en espejo del vidente y lo visible, de lo tocante y lo tocado, forman un sistema bien ligado con el que cuento, definen una visión en general y un estilo constante de la visibilidad de la cual no sabría cómo deshacerme”⁴⁰². Además, que el cuerpo tenga un estilo no implica que el cuerpo viva las cosas sólo imponiéndole su estilo: la percepción no es sólo el despliegue de un estilo de percibir sino también el despliegue del estilo de lo percibido.

En cuarto lugar, cabe señalar que Deleuze, por las razones ya mencionadas (9.2), jamás advirtió que la carne se desarrolla como un campo trascendental y plan(o) de inmanencia legítimo dado que es inmanente a sí mismo y sólo a sí mismo. Si bien

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 186.

³⁹⁸ R. Barbaras. (1999) «Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie», *Chiasmi International*, n°1, Milano/Paris: J. Vrin, p. 205ss.

³⁹⁹ *VI*, p. 180.

⁴⁰⁰ F. Bourlez. (2002) “Deleuze/Merleau-Ponty: propositions pour une recontre a-parallèle”, *Op. cit.*, p. 243.

⁴⁰¹ *VI*, pp. 316-317.

⁴⁰² *Ibíd.*, pp. 189-190.

afirmamos la concepción merleau-pontyana del campo trascendental como campo de trascendencias, también señalamos que el inmanentismo deleuzeano está abocado a comprender la vida trascendental sin principios que la predeterminen más allá de su mismo movimiento. En estos términos, la carne sólo depende de sí misma, traza sus posibilidades entre los diferentes estilos o maneras que se cristalizan en sus “parcelas”. Y así como “el propio plano de inmanencia se actualiza en un Sujeto y un Objeto a los cuales se atribuye”⁴⁰³ a pesar de ser virtual, la carne se cristaliza en dimensiones (cuerpos vivientes y cosas) sin dejar de ser ella carne del mundo.

En quinto lugar, la carne pone al ser de lo sensible como *sentiendum*. Anteriormente (8.2) se mencionó la intrusión de la profundidad en la percepción de acuerdo a la noción deleuzeana de encuentro, pues aquella permitía la relación perceptual entre figura y fondo. Entendemos que en la relación de lo visible y lo invisible se encontraría la misma lógica. Téngase presente la siguiente cita de Merleau-Ponty, donde se pregona la fuerza ontológica de la descripción fenomenológica del cuerpo:

Puesto que lo visible en su totalidad está siempre detrás, después o entre los aspectos que vemos, el único modo de acceder a ello es mediante una experiencia que, a su vez, se halle totalmente fuera de sí misma: *para este cometido, y no como portador de un sujeto cognoscente, rige nuestro cuerpo en lo visible, pero no lo explica, no lo aclara, no hace más que concertar el misterio de su visibilidad dispersa*. No cabe duda de que nos hallamos ante una paradoja del ser, y no del hombre⁴⁰⁴.

Tomar como hilo conductor al cuerpo nos permite advertir la sensibilidad en su estado de diferencia pura, en su estado no articulado con un modelo del reconocimiento, o más bien, con los conceptos del pensamiento objetivo. El tacto del tacto muestra que aquello que ha de ser tocado (*tangerendum*, podríamos decir) coincide con lo intangible, pues es ese punto ciego de la no-coincidencia entre tocado y tocante el que da nacimiento al tacto y a sus términos como tales, sin poder ser clarificado bajo los términos de lo tangible. Por supuesto, no se desea proponer aquí que el nacimiento del tacto en lo intangible coincida con su potencia máxima como se ha hecho respecto del empirismo deleuzeano, pues aquí el principio trascendental no es la diferencia de intensidad. Sin embargo, hallamos en esta descripción de la sensibilidad a la diferencia en sí misma, no en cuanto flujo de intensidades, pero sí en cuanto “La diferencia no es lo diverso. Lo diverso está dado. Pero la diferencia es aquello por lo cual lo dado es dado”⁴⁰⁵.

En sexto lugar, en la cita anterior también puede reconocerse el carácter a-subjetivo de la experiencia de la carne. A pesar de que una “actualización” suya, el cuerpo, sea el medio para alcanzar su experiencia, el encuentro con la carne no es sólo el encuentro con el ser del cuerpo propio. Es el encuentro con el ser de la totalidad de lo sensible. Como bien expresa la cita anterior, el cuerpo es la manera de abordar “el misterio de la visibilidad dispersa”. Esto no significa, sin embargo, que esta experiencia construya un régimen de desubjetivación absoluta, como recién hemos mencionado.

Por último, pero no por ello menos importante, esta ontología establece una nueva relación entre el campo trascendental y el campo empírico, la cual se infiere del nuevo

⁴⁰³ DRF, p. 363.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, p. 178. La cursiva es nuestra.

⁴⁰⁵ DR, p. 286.

vínculo entre hecho y esencia. Ella ya se podía anticipar en el texto “Las ciencias del hombre y la fenomenología” (1952), donde Merleau-Ponty critica la escisión radical entre psicología eidética y psicología empírica a través de una lectura de la crítica al psicologismo por parte de Husserl. Ambas disciplinas son “siamesas”: en toda psicología, por más experimental que sea, se involucran intuiciones de esencias (*Wesensschau*) o condiciones aprióricas de toda fase de la conciencia⁴⁰⁶. Toda intuición es una intuición de esencias, y esta noción de experiencia eidética pone al descubierto una dialéctica entre lo empírico y lo trascendental aun cuando Husserl jamás se expresó en torno a la homogeneidad de los métodos inductivo y eidético, y aun si tomó distancia de los movimientos psicológicos como el gestaltismo⁴⁰⁷. Sin embargo, Merleau-Ponty considera que Husserl comprende mal la psicología de la *Gestalt*, pues como ha señalado Koffka, el filósofo alemán comprende el psicologismo gestaltico como una fundamentación de las relaciones a partir de relaciones empíricas en lugar comprender el gestaltismo como es debido, es decir, “organizado según relaciones intrínsecas o internas”⁴⁰⁸. Esto significa que la relación entre lo empírico y lo trascendental no debe ser pensada en términos de una relación de subordinación de lo empírico a lo trascendental. Una línea de interpretación clásica sobre esta relación consideraría que no habría posibilidad de considerar de manera pura un campo trascendental, sino solamente contaminado de determinaciones empíricas, es decir que la investigación de la conciencia no puede ser meramente reflexiva sino que debe por necesidad hacer un rodeo por investigaciones empíricas como las desarrolladas por las ciencias del hombre.

Ahora bien, dado el esbozo de esta nueva ontología, consideramos que la relación entre lo empírico y lo trascendental podría ser pensada también bajo los términos de un “co-funcionamiento”. El Sensible en sí no es un postulado criticista que limita un acceso epistémico ni es la oposición de un sensible para sí. Luego de la reducción fenomenológica que nos otorgó la experiencia tocante-tocado y su inmediata traslación al resto de la experiencia sensible, la descripción fenomenológica de la percepción nos muestra que hay una experiencia del fenómeno y una experiencia de lo en-sí en simultáneo. La experiencia fenomenológica no sólo constituye entonces una experiencia trascendental: es la experiencia trascendental gracias a la cual se muestra la trascendentalidad de toda experiencia sensible. Así, la tesis “hipotrascendentalista” que Depraz le adjudica a Merleau-Ponty no es sostenible. El fenomenólogo no elimina sin más la distinción entre lo empírico y lo trascendental. Reformula, al contrario, la dinámica entre ellos y muestra la inconsistencia de su relación como campos escindidos y exteriores uno al otro. En este sentido, y en contraposición a la lectura deprazeana, Merleau-Ponty se ubica al lado de Husserl y de Deleuze al querer dotar de una nueva relación a la dicotomía de la filosofía trascendental.

Al igual que Deleuze, Merleau-Ponty había advertido que la sensibilidad dependía de algo que excedía las configuraciones que se presentaban en lo empírico. Pero a diferencia de aquel, descubre que la percepción no enajena las propias condiciones que la producen, en ella una dimensión resulta interna al ser que se hace patente. Y asimismo, descubre que no sólo en situaciones límites (el vértigo, los devenires, el “misticismo de los conceptos”) la sensibilidad encuentra su génesis. Ese encuentro con la génesis está acechando en el

⁴⁰⁶ PAR2, p. 86.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 94, 99.

⁴⁰⁸ K. Koffka. (1935) *Principles of Gestalt Psychology*, Hancourt, pp. 570-571. Cit. en PAR2, p. 100.

acontecimiento mismo de la percepción natural. Repetimos: la “naturalidad” propia de la percepción “natural” no remite a algún tipo de naturalismo ni consagra un régimen de la representación. La reducción fenomenológica del cuerpo señala en la carne una copresencia entre lo generante y lo generado –entre lo trascendental y lo empírico– sin diluir uno en el otro. La carne no reconoce, no es un a priori material que preconditiona el vínculo entre un sí-mismo y el mundo, sino aquello que permite que estos dos estilos se enlacen y alcancen su mismidad el uno a partir del otro. De esta manera, podemos considerar errónea la tesis de Leonard Lawlor por la cual Merleau-Ponty no habría logrado superar el subjetivismo a pesar de haber seguido los pasos y lineamientos de Heidegger en la interrogación por el sentido del ser (*Seinsfrage*), como solamente lo habría hecho Deleuze⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ L. Lawlor. (2003) «The end of ontology: interrogation in Merleau-Ponty and Deleuze», *Thinking through French Philosophy. The Being of the Question*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 95-108.

CONCLUSIONES

Nuestras investigaciones han desembocado finalmente en su propósito: una filosofía de la corporalidad no debe exclusivamente centrarse en la reflexión sobre el cuerpo como organismo que contribuye lateralmente a la asociación vital entre el hombre y el mundo; debe mostrar que él está en el corazón de la experiencia misma, conforma la piedra de toque para su acceso trascendental, y demanda una reformulación de nuestra caracterización de la experiencia. Autores como Alliez –siguiendo a Deleuze– sostuvieron que la imposibilidad de una reducción fenomenológica completa equivalía a la “*imposibilidad radical*” de la misma fenomenología, y era esta imposibilidad la que podía justificar la frase de Foucault: “un día, tal vez, el siglo será deleuzeano”⁴¹⁰. Pero esta denuncia se revelaría estéril ante nuestros análisis: si la descripción fenomenológica de la carne denota al ser de lo sensible y pone de manifiesto un *sentiendum* en la relación de lo visible con lo invisible, entonces la incompletitud de la reducción no lleva a la fenomenología a su imposibilidad sino a su posibilidad más propia, así como el encuentro deleuzeano llevaba la facultad a su límite como su máxima potencia. Si Merleau-Ponty se encontró al final de su vida en los límites de la fenomenología, lo hizo para repensar y abrir su potencia filosófica y no para señalar su inminente fin. Merleau-Ponty encaró lo conflictivo de la fenomenología. Si acaso ella fue “demasiado pacífica” alguna vez, él la des-pacificó, sin necesidad de volverla intensiva o esquizoanalítica.

Ahora bien, al comienzo de nuestro trabajo observamos que lo que nosotros llamábamos empirismo trascendental requería dar una especificación de la experiencia asubjetiva. Nuestra última propuesta, entonces, es la de esclarecer en alguna medida el sentido de lo que llamamos experiencia asubjetiva y mostrar en qué sentido nuestros análisis se encuadran en ella. Para ello se pueden introducir dos nombres que no hemos mencionado aún: los de William James y Jan Patočka. El primer filósofo comprendió que la noción de consciencia carecía de cualquier estatus ontológico –a pesar de designar efectivamente una función– y lo único ontológicamente válido era lo que nombró “un mundo de experiencia pura”⁴¹¹. Patočka, por su parte, entendió que la fenomenología debía exponer los fundamentos de la estructura del aparecer en cuanto tal más allá del subjetivismo trascendental que invocaban algunos trabajos de Husserl, quien hizo de la subjetividad trascendental la estructura del aparecer. Dentro de los fundamentos del aparecer no se halla la subjetividad, pues ella no constituye más que un momento, un cómo del aparecer mismo. Más aún, un deleuzeano podría comprender que la propuesta patočkiana es un canto al inmanentismo, pues considera que la estructura del aparecer reposa sobre sí misma: “el «sujeto» sólo es un componente de esta estructura: al mostrarse, el aparecer pertenece a lo que apareciendo aparece, pero nada más allá [de él]”⁴¹². La fenomenología a-subjetiva, si bien no carece de una consideración de la subjetividad, ubica a ésta en segundo lugar y coloca como protagonista al aparecer en cuanto tal.

Si bien sería sumamente interesante ahondar en las consideraciones de estos dos autores, una tarea tal excedería el propósito de nuestro trabajo y por tanto no nos detendremos a evaluar en qué medida nuestros análisis se ajustan a estos requisitos. Al

⁴¹⁰ É. Alliez. *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Op. cit., pp. 69-71.

⁴¹¹ W. James. (1912) *Essays in radical empiricism*, London: Longmans, p. 3ss.

⁴¹² J. Patočka. (2002) *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. par E. Abrams, Grenoble: Jérôme Millon, p. 169.

hablar de experiencia asubjetiva, hemos mostrado que su fundamento más propio tiene que ser repensado por fuera de las relaciones entre el sujeto y el objeto, entre un agente y un paciente y entre un cognoscente y un conocido. Hemos visto que si bien las nociones de subjetividad, consciencia y yo comportan un cierto estatus ontológico, éste es derivado y no constituye o determina el ser *de la* experiencia: el sujeto es un *Sosein* pero no la carne; o bien, es un estrato y no el plan(o) de inmanencia. Por otra parte, no habría que pensar la fuerza constituyente y generativa de la experiencia más que en el acontecimiento mismo de la experiencia, acontecimiento que marca simultáneamente la fuente invivible y no experimentable en ella. Una descripción fenomenológica de la carne apunta a la constante invisibilidad que teje lo visible; el proceso de devenir nos aproxima intensivamente a otras formas de existencia respecto de las subtendidas por las estratificaciones. Es decir, hemos puesto de relieve las intenciones de establecer la estructura y el movimiento del aparecer tanto desde una ontología fenomenológica como desde una filosofía de la diferencia.

No creemos haber mostrado que una opción sea más viable que otra, pero sí que ambas posiciones son muy fructíferas y no deberían obviarse en una interpelación sobre la naturaleza de la experiencia trascendental. Sostenemos que el legado deleuzeano no debe ser obviado por la fenomenología actual, y no meramente por una cuestión de necesaria erudición: a partir de los conceptos de plan(o) de inmanencia, CsO, y sobre todo a partir de la exigencia de un empirismo trascendental, Deleuze ha echado numerosas luces sobre la sombra del filósofo que son especialmente atendibles para cualquier estudio del aparecer que pretenda abocarse a un delineamiento relativo a la conducta del fenómeno en cuanto fenómeno. Deleuze nos permite repensar aquello que Heidegger había denominado –pocos años después de *Diferencia y Repetición*– “fenomenología de lo inaparente” bajo la órbita de lo virtual, lo intensivo y diferencial, lo cual, lejos de hacernos abandonar la idea de fenómeno, nos invita a definirla nuevamente. No podría sugerirse entonces que esta filosofía sea antifenomenológica, y si lo es, lo es en el mismo sentido en que la fenomenología. Ahora bien, este espíritu no es exclusivo del pensamiento de Deleuze. Asimismo, el pensamiento de Merleau-Ponty se destaca por su capacidad para lograr imbricar de manera concreta y fundamentada lo aparente con inaparente, el fenómeno con su fenomenalidad. Dicho esto, podría resumirse de la siguiente manera el leitmotiv del empirismo trascendental: deslindar la naturaleza de lo inaparente y sus modos de manifestación en lo que aparece.

Insistimos en que es imprescindible para este propósito una inmersión en el problema de la corporalidad. Creemos haber dado suficientes motivos y argumentos para privilegiar este hilo conductor dados los múltiples modos de acceso trascendental que éste provee, y puesto que su naturaleza concreta lo ubica como una problemática netamente empirista. No obstante, ello no implica que nos detengamos allí. Tal vez debamos abordarlo sólo con el objetivo de salir de él. Tal vez, como decía Wittgenstein, sea sólo una escalera que haya que arrojar luego de haber subido con ella.

Anexo sobre la bibliografía actual

Finalizando la redacción de esta tesis, se advirtió la existencia de bibliografía pertinente para el tema que no ha sido trabajada en ella. Por supuesto, y como hemos advertido más de una vez, esta investigación no agota todas las aristas del campo de investigación (ni podría haberlo hecho). Sin embargo, es menester hacer una brevísima referencia a la bibliografía actual para poner en evidencia la importancia del campo de investigación. En primer lugar, hay que destacar el gran trabajo de Nicolò Seggiaro titulado *La chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere* (Mimesis, 2009), texto que desconocía por mi ignorancia con el idioma italiano. Este trabajo no sólo es el único texto dedicado exclusivamente a conectar las propuestas de Deleuze y Merleau-Ponty del que tengamos registro. A pesar de tener algunos puntos cuestionables respecto de la función de la fenomenología, esta obra desarrolla una pauta de lectura sumamente interesante, según la cual la noción deleuzeana de pliegue viene a reemplazar la univocidad ontológica por una multivocidad que la aproxima al concepto de carne, profundizando tanto sobre puntos trabajos que hemos trabajado –la experiencia estética, la corporalidad– como otras problemáticas que no hemos abordado –el lenguaje y la individuación.

En la misma medida, durante finales del 2011 la prestigiosa revista de estudios merleau-pontyanos *Chiasmi international* publicó decimotercer volumen compuesto parcialmente por un grupo de artículos dedicados a problemáticas comunes de Deleuze y Merleau-Ponty. Los artículos en cuestión son:

- A. Dufourcq. (2011) “Nietzsche et Merleau-Ponty. Profondeur des images et pensées de l'éternel retour”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 517-554.
- P. Godani. (2011) “Variazioni Sul Sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 349-359.
- J. Michalet. (2011) “La chair comme «plissement du Dehors». La lecture deleuzienne du dernier Merleau-Ponty”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 241-258.
- P. Montebello. (2011) “Deleuze, une anti-phénoménologie?”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris: J. Vrin, pp. 315-325.
- D. Olkowski. (2011) “Philosophy of structure, philosophy of event. Deleuze's critique of phenomenology”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 193-216.
- P. Rodrigo. (2011) “«Chair» et «Figure» chez Merleau-Ponty et Deleuze”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 179-191.
- C. Rozzoni. (2011) “Lo spazio estetico. Il «rovesciamento del cartesianismo» in Deleuze e Merleau-Ponty”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 217-239.
- Scott. D. (2011) “Merleau-Ponty and Deleuze ask «What is philosophy?». The naïveté of thought and the innocence of the question”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 259-283.
- Smith, D. W. (2011). “Logic and existence. Deleuze on the «conditions of the real»”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 361-377.
- Wambacq, J. (2011) “Depth and time in Merleau-Ponty and Deleuze”, *Chiasmi International*, Vol. 13, Paris/Milano: J. Vrin, pp. 327-348.

Buenos Aires, diciembre de 2012.

BIBLIOGRAFÍA

A. Bibliografía primaria

Obras citadas de M. Merleau-Ponty

- CCF** (1996) *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris: Gallimard.
- MSME** (2011) *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953*, Paris: Meti Presses.
- NAT** (1995) *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris: Du Seuil.
- CEE** (1964) *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard.
- PAR2** (2000) *Parcours deux: 1951-1961*, Paris: Verdier.
- PhP** (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- SIG** (1960) *Signes*, Paris: Gallimard.
- SNS** (1948) *Sens et non-sens*, Paris: Nagel.
- VI** (2001[1964]). *Le visible et l'invisible. Suivi du Notes du travail*, Paris: Gallimard.

Obras citadas de G. Deleuze

- ABC** (2010) *El ABC de Deleuze. La penúltima entrevista (1988)*, Buenos Aires: Devenir Imperceptible.
- DERR** (2005) *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus.
- DIA** (1996) *Dialogues (avec. C. Parnet)*, Paris: Flammarion.
- DR** (1968) *Différence et Répétition*, Paris: P. U. F.
- DRF** (2003) *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, Paris: Éditions de Minuit.
- ES** (1953) *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humain selon Hume*, Paris: P. U. F.
- FB** (2002) *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. I. Herrera, Madrid: Arena.

- FOU** (1986) *Foucault*, Paris: Éditions de Minuit.
- ÎD** (2002) *L'île déserte. Textes et entretiens (1953-1974)*, Paris: Éditions de Minuit.
- I-M** (1983) *L'image-mouvement. Cinema 1*, Paris: Éditions de Minuit.
- LS** (1969) *Logique du sens*, Paris: Éditions de Minuit.
- NP** (1962) *Nietzsche et la philosophie*, Paris: P. U. F.
- PIN** (2007) *Pintura: el concepto de diagrama*, Buenos Aires: Cactus.
- PLI** (1988) *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Éditions de Minuit.
- SPE** (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Éditions de Minuit.

Obras citadas de G. Deleuze y F. Guattari

- AÆ** (1972) *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris: Éditions de Minuit.
- MP** (1980) *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Éditions de Minuit.
- QQPH** (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Éditions de Minuit.

B. Bibliografía general

- E. Alliez. (1995) *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris: J. Vrin.
- (dir.). (2002) *Gilles Deleuze: una vida filosófica*, Medellín: Revista Euphorion.
- . (2004) "La condición CsO, o de la política de la sensación", *Revista Laguna*, nro. 15, pp. 91-106.
- A. Artaud. (1975) *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, Buenos Aires: Caldén.
- A. Badiou. (1997) *Deleuze, "la clameur de l'Être"*, Paris: Hachette.
- R. Barbaras. (1991) *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris: Jérôme Millon.

---. (1999) «Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie», *Chiasmi International*, vol. 1, Milano/Paris: J. Vrin, p. 199-209.

---. (2000) “Merleau-Ponty et la nature”, *Chiasmi International*, vol. 2, Paris: J. Vrin, pp. 47-62.

B. Baugh. (2006) “Real Essences without Essentialism”, in C. Boundas (ed.) *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh: E. U. P., pp. 31-40.

A. Beaulieu. (2004) *Deleuze et la phénoménologie*, Mons: Sils Maria.

---. (2002) «L’expérience deleuzienne du corps», *Revue Internationale de Philosophie*, N° 222, pp. 511-522.

---. (2004) «L’incarnation phénoménologique à l’épreuve du corps sans organes», *Laval théologique et philosophique*, Vol. 60, nro. 2, pp. 301-316.

V. Bergen. (2001) *L’ontologie de Gilles Deleuze*, Paris: L’Harmattan.

H. Bergson. (1963) *Obras escogidas*, trad. J. A. Miguez, México D. F.: Aguilar.

F. Bourlez. (2002) “Deleuze/Merleau-Ponty: propositions pour une rencontre a-parallèle”, *Concepts [hors-série] Gilles Deleuze*, n°1, pp. 231-257.

É. Bréhier. (1928) *La théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme*, Paris: J. Vrin.

L. Bryant. (2008) *Difference and Givenness. Deleuze’s transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern: N. U. P.

B. Buchanan. (2008) *Onto-ethologies: the animal environment in Üexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, New York: State University.

G. Canguilhem. (1971) *Lo normal y lo patológico*, trad. R. Potschart, Buenos Aires: Siglo XXI.

M. Carbone. (2004) *The thinking of the sensible. Merleau-Ponty’s a-philosophy*, Evanston: N. U. P.

F. Dastur. (2000) “La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l’invisible* et le cours de 1958-59”, *Chiasmi International*, vol. 2, Paris: J. Vrin, pp.373-387.

G. Deleuze. (2003) “Author’s Preface to the English Edition”, in *Francis Bacon. Logic of Sensation*, trad. D. W. Smith, London: Continuum, pp. xiv-xv.

---. (2002) *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Bs. As.: Amorrortu.

---. (2003) *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.

- . (1963) *La philosophie critique de Kant*, Paris: P. U. F.
- G. Deleuze y F. Guattari. (1985 [1973]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona: Paidós.
- . (2002 [1983]) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Madrid: Pre-textos.
- N. Depraz. (2011) “L’empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl”, in *Revue Germanique Internationale* (Phénoménologie allemande, Phénoménologie française), 13-2011, Paris: CNRS, pp. 125-148.
- . (2001) *Lucidité du corps. Sur l’empirisme transcendantal en phénoménologie*, *Phaenomenologica* 160, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- . (1995) «Y a-t-il une animalité transcendantale ?», *Alter. Revue de Phénoménologie*, no. 3 «L’animal».
- R. Descartes (1904[1641]) *Méditations Métaphysiques*, Œuvres, vol. IX (publiées par C. Adams et P. Tannery), Paris: Leopold Cerf.
- M. Dufrenne. (1981) *L’œil et l’oreille*, Montréal: L’Héxagone.
- P. Dupond. (2001) *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses.
- G. F. Duportail. (2011) *Lacan y los fenomenólogos: Husserl, Lévinas, Merleau-Ponty*, trad. de A. Kripper y L. Lutereau, Buenos Aires: Letra Viva.
- M. Foucault y G. Deleuze. (1995) *Theatrum Philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia*, trad. F. Monge, Barcelona: Anagrama.
- E. García. (2006) “El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la *phýsis*”, *Areté*. vol. XVIII, nro. 1, pp. 51-76.
- . (2009) “Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem)”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, Circulo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 523-538.
- . (2005) “La encarnación de la conciencia en la filosofía de M. Merleau-Ponty y sus consecuencias respecto de la concepción del sujeto moderno”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, 24/2, pp. 199-227.
- . (2009) “Merleau-Ponty y la ambivalencia cartesiana”, en G. Ralón (comp.). *Actas del II Simposio Maurice Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- F. Guattari. (1984) “Machine and Structure”, in *The Molecular Revolution*, New Jersey: Penguin Books, pp. 111-119.

M. Heidegger. (1991) *La proposición del fundamento*, trad. y notas de F. Duque y J. P. de Tudela, Barcelona: Del Serbal.

---. (2000) “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.

E. Husserl. (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, ed. N. Smid, *Husserliana*, Band XXIX, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

---. (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión, México: U. N. A. M.

---. (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome Premier, trad. P. Ricoeur, Paris: Gallimard.

---. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo.

---. (2006) *La tierra no se mueve*, trad. e introd. A. Serrano de Haro, Madrid: Complutense.

---. (1962) *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro, México D. F.: F. C. E.

---. (1996) *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México D. F.: F.C. E.

W. James. (1912) *Essays in radical empiricism*, London: Longmans.

I. Kant. (2007) *Crítica del Juicio*, trad. y prólogo de M. García Morente, Madrid: Austral.

---. (2007) *Crítica de la Razón Pura*, introducción, traducción y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue.

A. Krippler y L. Lutereau (comp. y trad.). (2011) *Arqueología de la mirada. Merleau-Ponty y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Letra Viva.

L. Landgrebe. (1973) “The Phenomenological Concept of Experience”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 1, pp. 1-13.

M. Larison. (2010) “Merleau-Ponty: filosofía y pintura”, en *Viso. Cuadernos de estética aplicada*, nro. 8, versión digital: http://www.Revistaviso.com.br/pdf/Viso_8_MarianaLarison.pdf.

L. Lawlor. (1998) «The end of phenomenology: expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty», *Continental Philosophy Review*, N° 31, pp.15-34.

- . (2003) «The end of ontology: interrogation in Merleau-Ponty and Deleuze», in *Thinking through French Philosophy. The Being of the Question*, Bloomington: I. U. P., pp. 95-108.
- S. Leclercq. (2003) *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons: Sils Maria.
- G. W. Leibniz. (1984) *Monadología*, Madrid: Hyspamérica.
- L. Lutereau. (2010) *Fenomenología de la presentación estética*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (inérita).
- P. Mengue. (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- M. Merleau-Ponty. (2003) *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, trad. V. Goldstein, México D. F.: F. C. E.
- . (1957) *Fenomenología de la percepción*, trad. E. Uranga, México: F. C. E.
- . (1993) *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Buenos Aires: Planeta.
- . (1969) *La prose du monde*, Paris: Gallimard.
- . (1942) *La structure du comportement*, Paris: P. U. F.
- . (1970) *Lo visible y lo invisible*, trad. J. Escudé, Barcelona: Seix-Barral.
- . (2010) *Lo visible y lo invisible*, trad. E. Consigli y B. Capdeville, Bs. As.: Nueva Visión.
- . (1978) *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: J. Vrin.
- . (1988) *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Paris: Cynara.
- . (1968) *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard.
- F. Nietzsche. (1993) *Así Habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Altaya.
- J. Patočka. (2002) *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. par E. Abrams, Grenoble: Jérôme Million.
- M. Rölli. (2004) "Immanence and Transcendance", *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. 14, nro. 2, pp. 50-74.

J. P. Sartre. (1966) *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris: J. Vrin.

---. (1947) «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité», *Situations*, tome I, Paris: Gallimard, pp. 29-32.

A. Sauvagnargues. (2006) *Deleuze. Del animal al arte*, trad. I. Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.

G. Simondon. (1964) *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: P.U.F.

H. Sommers-Hall. (2009) "Deleuze and Merleau-Ponty: Aesthetics of Difference", in C. V. Boundas (Ed.). *Gilles Deleuze: the intensive reduction*, Chapter 9, London: Continuum.

W. Szilasi. (1973) *Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl*, trad. R. Maliandi, Buenos Aires: Amorrortu.

R. Tejada. (1997) *Deleuze face à la phénoménologie*, Paris, ed. digital: <http://ricardotejada.files.wordpress.com/2011/02/deleuze-face-phenome.pdf>.

A. Tomiche. (2002) «Penser le (non)sens : Gilles Deleuze, Lewis Carroll et Antonin Artaud», in A. Tomiche et Ph. Zard (éds.). *Littérature et philosophie*, France: Presses Universitaires d'Artois.

H. L. Van Breda. (1962) "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 67, pp. 410-430.

M. Vitali Rosati. (2009) *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*, Paris: L'Harmattan.

J. Williams. (2003) *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a critical introduction and guide*, Edinburgh: E. U. P.

S. Žižek. (2006) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Madrid: Pre-textos.

F. Zourabichvili. (1994) *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris: P. U. F.

---. (2003) *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipses.