



# Tiempo corporal y subjetividad en Merleau-Ponty

*Corporeal time and subjectivity by Merleau-Ponty*

**Leonardo Verano Gamboa\***

Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia

---

## Resumen

El cuerpo, para la ontología elaborada por Merleau-Ponty, tiene como rasgo esencial sostener una relación *consigo mismo* (Selbstbezug). El modo de darse esta relación *consigo mismo* del cuerpo no lo convierte en un objeto para sí mismo, ni tampoco en un sujeto que conduzca su sentido. La vida subjetiva del cuerpo no es la de un fundamento preestablecido — la idea del fundamento como *Grund*, como instancia última de explicación —, sino la de un *sí mismo corporal* (leibliches Selbst) que no es “coincidencia” consigo mismo — el sí mismo como aquello que es *idéntico* a sí (same, dasselbe) —, sino un sí mismo que es *distinto* de sí (self; Selbst). El *sí mismo* corporal se percibe *a sí mismo* como diferente. Se trata de un ser corporal dividido, escindido en *sí mismo*.

---

\* LVG: doctor en Filosofía, e-mail: lverano@uninorte.edu.co

El planteamiento que queremos hacer, en este contexto, consiste en concebir el tiempo corporal como movimiento de explosión (éclatement), de fuga de sí mismo, en un presente que hunde sus raíces en el pasado y en el futuro, y en el que la vida subjetiva del cuerpo no es pura ausencia de sí a sí, vacío o negación de su ser. En dos apartados propongo dar cuenta de este planteamiento: 1) tiempo y cuerpo y 2) memoria corporal.

**Palabras Clave:** Tiempo. Cuerpo. Subjetividad. Memoria. Recuerdo.

### **Abstract**

*The body, for the ontology elaborated by Merleau-Ponty, has as an essential trait to sustain a relationship to itself (Selbstbezug). The way this relationship is given by the body itself does not make it an object to itself, neither in a subject that leads to its meaning. The subjective life of the body is not the basis of a stablished fundament — the idea of fundament (Grund) as ultimate instance of explanation —, but of a bodily self (Selbst leibliches) which is not a “coincidence” with itself — the itself as that which is identical to itself (same, dasselbe) — but a self that is other than itself (self, Selbst). The body itself is perceived himself as different. It has to be as a body being divided, split in itself. The approach we want to do, in this context, is to conceive the corporeal time as a movement time of explosion (éclatement) of fugue itself, in a present that is rooted in the past and in the future, and where the subjective life of the body is not mere absence of self to self, emptiness or negation of its being. In two sections, I propose to tackle this approach: 1) time and body and 2) corporeal memory.*

**Keywords:** Time. Body. Subjectivity. Memory. Remembrance.

---

### **Introducción**

El presente trabajo se inscribe en una concepción ontológica del cuerpo que puede ser expresada de la siguiente forma: no tenemos, en

sentido estricto, un cuerpo, sino que *somos* cuerpo<sup>1</sup>. *Hay*<sup>2</sup> vida corporal y esta se caracteriza por tener su *propio* sentido, por estar referida a *sí misma* (Selbstbezug), en el modo de un sentido que no está garantizado, legitimado por una conciencia o razón constituyente. Este carácter del cuerpo de estar referido a *sí mismo*, como la idea de la vuelta a *sí mismo* en la palabra *reflexión*, plantea la existencia de una *mismidad* corporal, esto es, de “un ser” corporal que tiene como rasgo esencial mantener, sostener (*Verhältnis*)<sup>3</sup>, una relación consigo mismo. La idea de la existencia de una *mismidad*, de una *identidad* corporal no es nueva. Hablando de los despreciadores del cuerpo afirma Nietzsche en el *Zarathustra*: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, mi hermano, se encuentra un campo inmenso, un sabio desconocido que se llama *sí mismo* (Selbst). Él vive

<sup>1</sup> Merleau-Ponty comparte con la tradición fenomenológica la distinción hecha en el idioma alemán entre el cuerpo como *Leib* y el cuerpo como *Körper*. Es cierto que nuestro cuerpo (*Leib*) es también un cuerpo físico (*Körper*), hecho de órganos materiales. Pero la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo rara vez toma a este como un objeto material entre los demás objetos. Experiencias de alienación, de manipulación, donde nuestro cuerpo es tratado como un objeto, muestran justamente una resistencia del cuerpo a ser reducido a una cosa. Mejor aún. Hablar de experiencias de alienación, de objetivación pone en evidencia que justamente lo propio de nuestro cuerpo no es ser un objeto entre los demás objetos. El pensamiento objetivo es quien, como observa insistentemente Merleau-Ponty, nos ha hecho creer que nuestro cuerpo cuenta como un objeto más entre los objetos del mundo. Ver especialmente la primera parte de la *Phénoménologie de la perception* (1945). Cabe señalar que esta distinción entre cuerpo objetivo o físico (*Körper*) y cuerpo vivo (*Leib*) es retomada por el autor al final de su obra en torno al problema de la visión. El enigma de nuestro cuerpo como cuerpo vidente, dirá el autor, está en que él es también un cuerpo visible, pero su ser visible no es, en rigor, del orden de las cosas: “Porque si el cuerpo es cosa entre las cosas, es en un sentido más fuerte y más profundo que ellas: es, decíamos, que *es parte de ellas* y esto significa que se destaca sobre ellas y, en esa medida, se aparta de ellas” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 181, trad., p. 125, cursiva es del autor).

<sup>2</sup> El *Hay* (il y a / es gibt) es la categoría que expresa, para Merleau-Ponty, la estructura ontológica formada en el vínculo sujeto-mundo, en el mismo sentido en que Heidegger, señala el autor, se refiere al ser, al tiempo (MERLEAU-PONTY, 1964a). No existe, en sentido estricto, “el cuerpo”, como tampoco “el ser”, si con ello se designa una realidad objetiva. Se trata con el “*hay cuerpo*” de la propia existencia de éste, en el modo en que ella, su sentido, no depende de un acto de reflexión, sino justo del hecho de que el cuerpo existe. El *hay* designa, por ello, la forma impersonal de la vida del cuerpo, cuyo sentido no está garantizado ni legitimado por una conciencia reflexiva. Con la expresión *hay cuerpo* se evita todo intento de sustancialización o cosificación del cuerpo.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty distingue en alemán la palabra relación como *Relation* y como *Verhältnis*. La primera tiene como característica analizar dos elementos externos uno respecto del otro. Esta manera de entender la relación entre términos es propia del análisis reflexivo que procede separando los elementos objeto de su estudio, aislándolos uno respecto del otro. La palabra *Verhältnis*, por el contrario, refiere una relación, en el modo de un vínculo que se *sostiene*. Este vínculo, dirá el autor repetidas veces, es un vínculo que se sostiene *desde dentro*, ya que no es precisamente creado por el análisis reflexivo, sino que es constitutivo de la vida misma del cuerpo.

en tu cuerpo, él es tu cuerpo” (NIETZSCHE, 1988b, p. 40, traducción del autor del artículo). El modo de darse esta relación consigo mismo del cuerpo tiene como rasgo característico no sólo no convertir al cuerpo en un objeto para sí mismo, sino tampoco en un sujeto que conduzca su sentido. La subjetividad que forma la mismidad corporal no es la de un fundamento preestablecido, fijo, garante de su despliegue — la idea del fundamento como (*Grund*), como instancia última de explicación — y ello porque esta mismidad no es dada en términos de “coincidencia”, es decir, como aquello que es *idéntico* a sí mismo (same; dasselbe)<sup>4</sup>, sino como un sí mismo que es *distinto* de sí (self; Selbst)<sup>5</sup>. El sí mismo corporal se percibe — a sí mismo — como diferente. Se trata de un ser corporal dividido, escindido en sí mismo. El planteamiento que queremos hacer, en este contexto, consiste en concebir el tiempo corporal como movimiento de *explosión* (éclatement), de fuga de sí mismo, en un presente que hunde sus raíces en el pasado y en el futuro, y en el que la vida subjetiva del cuerpo no es pura ausencia de sí a sí, vacío o negación de su ser. En dos apartados propongo dar cuenta de este planteamiento: 1. tiempo y cuerpo y 2. memoria corporal.

<sup>4</sup> Las palabras *same* y *dasselbe*, en los idiomas inglés y alemán respectivamente, expresan la idea de la *mismidad* como aquello que permanece *idéntico* a sí mismo, en el sentido de un ser sí mismo que no cambia, que no se modifica, de una identidad, por ello, absoluta. Se trata, en últimas, advierte Merleau-Ponty, de una concepción de la identidad que se establece a través de la comparación. Algo es, afirma un ser, una relación de sí a sí, en la medida en que no es otro ser, otra cosa. Ver también sobre el significado en inglés y alemán de las palabras *same* y *dasselbe* los comentarios que hace Ricoeur en el prólogo a su libro *Soi-même comme un autre* (1990).

<sup>5</sup> Tanto en el inglés la palabra *self* como en alemán la palabra *Selbst* implican la idea de un sí mismo que es distinto de sí. Aquí el ser *sí mismo* consiste en que la relación de sí a sí que lo define se da *ella misma* como diferente: Un ser *para sí mismo* que es a la vez un ser *para otro*. Lo que está en juego en esta concepción de la identidad es una concepción del ser que, como señala Merleau-Ponty en sus investigaciones sobre las filosofías dialécticas, no haga de la negación —de lo otro— una privación, una nada de ser. Para el filósofo francés se encuentra ya en la filosofía de Platón una concepción de lo *mismo* como “lo otro en tanto que otro” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 79). Sólo si la identidad es entendida como aquello que *permanece*, pero no como una esencia inmodificable, inmutable, sino justo como un *sí mismo que es otro*, se puede comprender que esta formulación no es contradictoria, que es, por el contrario, la expresión misma del sentido del ser. Es lo que, dicho sea de paso, Merleau-Ponty (1964a, p. 228, trad., p. 157) va a llamar *esencia verbal* (Wesen verbal).

## Tiempo y cuerpo

Las dos concepciones clásicas del tiempo que predominaron en la historia de la filosofía, el tiempo como atributo de las cosas (concepción objetiva) y el tiempo como experiencia interna en el hombre (concepción subjetiva), suponen una instancia intemporal que funda al propio tiempo. La concepción objetiva del tiempo, que inscribe a este en un espacio lineal continuo de puntos de pasado, de presente y de futuro, da por supuesta la existencia de un principio instalado fuera del tiempo — una razón universal — que da cuenta del paso de este en un antes, un ahora y un después. La metáfora del río — utilizada por Heráclito para ilustrar el cambio permanente de las cosas — aplicada al tiempo, se funda en la idea de un logos, un orden de la naturaleza, para quien el presente *viene* del pasado y *va* hacia el futuro en un movimiento de cambio perpetuo. Este logos, principio de todas las cosas, que abarca el curso completo del tiempo, es eterno en su mismo devenir, como una razón que ha existido siempre (HERÁCLITO, 1998, p. 80). El problema del recuerdo (Anamnesis) tratado en el diálogo *Menón* por Platón, vinculado al problema de la verdad, no es propiamente una indagación de carácter epistemológico — cómo conoce el alma a través del recuerdo — sino de carácter ontológico. Se trata, en palabras de Waldenfels (2012, p. 122), del drama del alma como drama del recuerdo, del recuerdo de un saber previo que remite a la existencia de una vida pasada, a una vida que ha existido siempre. La verdad descubierta por el alma en ella misma, como experiencia de reminiscencia, se funda en una realidad exterior, suprasensible, eterna, que ha dejado en ella su impronta. Aristóteles, por su parte, en el libro IV de la *Física* define el tiempo como aquello que está *en* el movimiento (kinesis) y permite su medida, su cálculo (ARISTÓTELES, 2008). Si bien es el alma, como advierte Aristóteles, la que tiene la capacidad de numerar este tiempo objetivo, de identificar la continuidad del movimiento en un “antes” y en un “después”, no es ella, como se sabe, la que lo funda<sup>6</sup>. Todo movimiento tiene

<sup>6</sup> En sus *Notas sobre el concepto de naturaleza* (1956-1957) afirma Merleau-Ponty (1994, p. 23) que la idea finalista de la naturaleza en Aristóteles, de acuerdo con la cual el ser de las cosas tiende a un orden, a un destino, hace que el *movimiento*

una causa, lo que supone la existencia de un movimiento eterno al que le corresponde a sí mismo un tiempo eterno. La causa de este movimiento, de este tiempo, es también necesariamente eterna. En las *Confesiones* de San Agustín se encuentra, de manera ejemplar, una concepción subjetiva del tiempo como una experiencia de interiorización del alma que va de una vida exterior a una vida interior. Esta experiencia consiste en el drama del alma del olvido de sí misma, similar a lo planteado por Platón en el diálogo Menón. La lucha contra el olvido de sí misma es una lucha en la primera persona del singular “yo me acuerdo de” como lucha, en última instancia, contra el olvido de dios. La memoria que alcanza el alma de sí misma, como alma mortal, no es suficiente para ascender a dios, de ahí que el final de su camino sea la unión con este, quien vive en su interior.

La visión racionista del mundo, compartida tanto por la concepción objetiva como subjetiva del tiempo, y que trae consigo la separación entre el “exterior” y el “interior”, el “afuera y el “adentro”, la “naturaleza” y la “cultura”, el “sujeto” y el “mundo”, el “alma” y el “cuerpo”, tiene como uno de sus mayores peligros ofrecer “una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 91). Merleau-Ponty propone como alternativa un *logos* del mundo sensible, directamente relacionado con el planteamiento de la existencia de un *vínculo* (Verbindung) esencial entre tiempo y cuerpo. La idea de este vínculo, concebido en la forma de un *entrelazamiento* (entrelac/Verflechtung), o, en palabras de Heidegger, de una “relación” de *copertenencia* (Zusammengehörigkeit) es paradójica: Hay un tiempo del cuerpo y un cuerpo del tiempo, en el sentido de una temporalidad propia del cuerpo y de una corporeidad propia del tiempo. El tiempo del cuerpo no es todo el tiempo y, sin embargo, a éste, como tiempo de las cosas, del otro, de la historia, del mundo, del ser, le es *inherente* la experiencia corporal. El tiempo, dicho en otras palabras, es un tiempo encarnado, un tiempo vivido, “antes” que un tiempo pensado.

---

en el espacio sea algo derivado, secundario. Esta concepción finalista de la naturaleza sería, entonces, la que da razón del movimiento y no propiamente el poder del alma de medir a este en un antes y un después. Ver también, en este sentido, el comentario que hace Waldenfels (2009, p. 129-130) sobre la concepción del tiempo en Aristóteles.

El tiempo no es un “en sí” que transcurra en el interior de las cosas, de los acontecimientos, ni en el interior de una conciencia constituyente, sino un tiempo que *nace*, como afirma Merleau-Ponty (1945, p. 475, trad., p. 423), en la experiencia que tenemos de él: “Si hemos de encontrar una eternidad será en la médula de nuestra experiencia del tiempo y no en un sujeto intemporal encargado de pensarla y pro-ponerla”.

Merleau-Ponty explica la relación (Verhältnis) de *entrelazamiento recíproco* entre tiempo y cuerpo a través de la figura del quiasmo<sup>7</sup>. Como sucede en el “quiasma óptico”, donde las fibras de los nervios del ojo izquierdo se cruzan con las del ojo derecho y viceversa, formando un solo órgano de la visión, el acontecimiento del tiempo se haya entrelazado con el cuerpo y viceversa. La “unidad” formada entre ellos, como los dos lados de una hoja o de una moneda, indica la pertenencia originaria recíproca de uno a otro. El tiempo es, por decirlo así, tiempo de nuestra *experiencia* corporal del tiempo, y no precisamente “conciencia del tiempo” (*Zeitsbewusstsein*) (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 238, trad., p. 165)<sup>8</sup> o tiempo de un sujeto trascendental. El cuerpo, a su vez, es *del* tiempo, ya que, en sentido estricto él no está “en” el tiempo, sino que éste, como su otra cara, lo constituye de manera esencial. La temporalidad es, como dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger, el sentido mismo del *Dasein* como *Dasein* corporal. El entrelazamiento de

<sup>7</sup> La figura del quiasmo no refiere solamente el uso de una metáfora, sino el modo de ser fundamental de la experiencia que, de acuerdo con Merleau-Ponty, define nuestra existencia. En el capítulo “L'entrelacs – Le chiasme” de *Le visible et l'invisible* su autor retoma el ejemplo de Husserl de la mano que toca la otra mano — ejemplo aludido por Merleau-Ponty en su libro *Signes* (1960) en el artículo dedicado a la fenomenología del lenguaje en Husserl (p. 105-122, trad., p. 99-116) — para ilustrar en que consiste esta experiencia de quiasmo (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 176, trad., 121-122). Cuando, por ejemplo, la mano derecha toca la mano izquierda, esta — la mano tocada — siente que, al ser tocada, toca a su vez la mano derecha, la mano tocante. El quiasmo consiste en esta experiencia de *reversibilidad* (réversibilité) (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 194, trad., 133), de *intercambio*, en la que tocar significa tocar-se, así como la experiencia de ver significa ver-se, de hablar hablar-se. *Quiasmo* significa, en este sentido, *entrelazamiento recíproco*, en el modo de una experiencia que hace de lo percibido — de lo tocado, de lo visto, de lo hablado — su otra cara, su reverso. Se trata, por ello, *entre* quien toca y lo tocado, quien ve y lo visto, quien habla y lo hablado, de una *sola* experiencia — sensible —, de un solo órgano del tacto, de la visión (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 186, trad., p. 128), en donde no se puede distinguir, con rigor, quien toca, quien ve, quien habla. En el caso de la experiencia de la palabra como quiasmo ver la *Prose du monde* (MERLEAU-PONTY, 1969), particularmente el capítulo *La science et l'expérience de l'expression*.

<sup>8</sup> Confróntese también la introducción que hace Merleau-Ponty (2003) en sus *Notas* al curso *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* (1954-1955), especialmente la página 3.

tiempo y cuerpo exige reconocer el sentido inconcluso, inacabado tanto del uno como del otro. Es esencial al tiempo mismo que no sea, que el pasado, el presente y el futuro no estén completamente constituidos (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 474, trad., p. 423). Es esencial al cuerpo, definido como temporalidad, ser un *cuerpo vivo* (Leib), esto es, el cuerpo de nuestra *experiencia*, para quien el pasado, el presente y el futuro siempre son susceptibles de transformación. El *lugar* donde se cruzan el tiempo y el cuerpo no es precisamente el cuerpo físico (Körper), sino el *cuerpo vivo* (Leib), el cuerpo que sentimos, que vivimos en cada movimiento, en cada acción, en cada palabra, en cada pensamiento nuestro. Se trata del *lugar* de nuestra experiencia del cuerpo como lugar de encuentro, de cruce con las cosas, con el otro, con el mundo. El *lugar* del entrelazamiento, del quiasmo entre tiempo y cuerpo es, en este sentido, el propio mundo como mundo de nuestra experiencia corporal. Las experiencias de tocar, ver, escuchar, no se realizan, en sentido estricto, “en” el cuerpo (Körper), sino justamente en aquello que tocamos, vemos, escuchamos.

La experiencia de ver, por ejemplo este libro, es ya una experiencia de *comprensión*, debido a que lo captado en ella no es precisamente una serie de cualidades (color, tamaño, forma, textura), a partir de las cuales formemos la idea de libro, sino el *sentido mismo* de lo percibido — del libro. El sentido de lo percibido surge como el *destacamiento*, la *diferencia* respecto de las otras cosas que entran en el campo de su experiencia, como el sentido de la palabra en una frase, como la nota musical en una melodía, como el episodio narrado en una novela. Se trata de entender que nosotros hacemos *parte* de este campo de experiencia, que no estamos más acá o más allá de las cosas, como un sujeto que determina o constituye el sentido de estas, sino en medio de ellas, *entre* ellas<sup>9</sup>. Si la percepción *se hace* en las cosas, esto es, si el sentido de

<sup>9</sup> Merleau-Ponty afirma que, por ello, la concepción de la existencia como *ser-en-el-mundo* (être-dans-le-monde) debe ser entendido ante todo como *ser-del-mundo* (être-au-monde), con el fin de acentuar nuestra *pertenencia* a este, en el modo de un verdadero estar *encarnado*, *entrelazado* con las cosas, con los otros. Ver al respecto *L'être-pour-soi et L'être-au-monde*, correspondiente a la tercera parte de *Phénoménologie de la perception* (1945). Posteriormente encuentra el autor en la categoría *carne* (chair) la manera de explicar este vínculo sensible, en el modo de un *tejido*, de una *membrana* que nos ata al mundo. Ver especialmente el capítulo “L'entrelacs – Le chiasme” (p. 183-190, trad., p. 126-131) de su obra *Le visible et l'invisible* (1964a).



lo percibido surge en medio de ellas, en el mundo, es porque ellas “literalmente” se encuentran articuladas, tejidas, encarnadas en nuestra experiencia perceptiva:

Pero, puesto que ve y se mueve [el cuerpo], tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo (MERLEAU-PONTY, 1964c, p. 19, trad., p. 17).

Podemos percibir este libro como libro, esta mesa como mesa, aquella persona que pasa como “una persona que pasa”, porque este sentido *nace* incrustado en nuestro *campo* de experiencia, porque nuestra mirada, en otras palabras, está hecha de experiencias del pasado, del presente y del futuro. De este modo, observa Merleau-Ponty (1964a, p. 157, trad., p. 109), el quiasmo tiempo-cuerpo debe ser entendido como un quiasmo tiempo-espacio.

El *ahora* del presente de nuestra experiencia refiere también esencialmente un *aquí*. Un *ahora* “y” un *aquí* entrelazados que hacen posible cifrar esté presente en esta hora, este día, pero simultáneamente en este lugar, en esta ciudad. No se trata, advierte Merleau-Ponty, de reclamar una espacialización del tiempo, en el modo de la existencia de un espacio donde se realiza o se efectúa este: “[...] en realidad el espacio no comprende más puntos y líneas que el tiempo” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 248, trad., p. 174). De lo que se trata es de afirmar la existencia efectiva de un quiasmo tiempo-espacio, que no se conforme con fusionarlos bajo la idea de que no habría experiencia del tiempo sin espacio y viceversa, sino que, antes bien, muestre el vínculo indestructible entre ellos: Una espacialización del tiempo y una temporalización del espacio mismos dadas en nuestra experiencia corporal del mundo. El pasado, el presente y el futuro tienen su propio espacio, habitado de personas, de objetos, así los lugares, aquella casa, aquella calle, despliegan su propio horizonte de pasado y de futuro. Nuestro cuerpo, existiendo *entre* las cosas, *entre* los otros cuerpos, como aquello que también se *destaca*, se *diferencia* entre ellos, no puede ser la ley o el principio que determine el sentido del tiempo y del espacio de estos. Él los

ve, los percibe *desde dentro*, como un tiempo y un espacio de las cosas, de los otros, que lo definen también a él, justo como una experiencia de distanciamiento, de diferenciación con ellos mismos<sup>10</sup>.

En esta concepción del quiasmo tiempo-cuerpo está presente una nueva idea de sujeto y de subjetividad. La idea tradicional de sujeto, propia de la filosofía moderna, consiste en postular al “yo pienso” como fuente de la verdad del conocimiento, de todo lo que podamos saber del hombre y del mundo. La vida de este sujeto, su subjetividad, se define por su capacidad de *autofundamentación*, esto es, de procurarse, con su propio pensar reflexivo, las verdades que sirvan de fundamento de su saber. Se da, por ello, en la idea moderna de sujeto, una identificación entre racionalismo y subjetividad. La subjetividad que define la vida del cuerpo, por su parte, como la relación sostenida (*Verhältnis*) consigo mismo, de saberse *él mismo* el ser que siente, toca, habla, se mueve, sueña, no supone un yo corporal, un sustrato metafísico que opere como el *centro* desde donde él percibe y se percibe, un sustrato que, en otras palabras, haga posible su ser sí mismo, su mismidad. El “poder” de comprensión del cuerpo, como hemos indicado, surge en el entrelazamiento cuerpo-mundo como un entrelazamiento de tiempo-espacio y no como un poder, una fuerza, que pueda ser localizada en el cuerpo (*körper*). Afirmar que el lugar de la percepción del cuerpo son las cosas, el mundo, significa que él se percibe a sí mismo sólo “a través” de ellos, que para él ver, tocar, sentir, es ver-se, tocar-se, sentir-se. El sujeto corporal, dirá Merleau-Ponty en su obra *lo visible y lo invisible* en el contexto de su crítica a Sartre<sup>11</sup>, no es una nada, un

<sup>10</sup> Con el propósito de precisar el carácter de *entre* de nuestro ser corporal — su existencia como una existencia *entre* los demás seres — utiliza Merleau-Ponty (1945, p. 249, trad., p. 230) ya en la *Phénoménologie de la perception* la metáfora del *pliegue*. El ser *entre* los demás de nuestra existencia corporal no indica el puro estar al lado de otro, en el sentido de un destacamiento por simple oposición a este, sino un verdadero estar *entrelazado* con él, en la forma de un *pliegue* (*pli*), de un *relieve* (*relief*) que somos nosotros mismos y que se forma en un vínculo interno — desde dentro de nosotros — con las cosas, con los demás, con el mundo. Si las cosas, los otros, son nuestro *otro lado*, hacen parte constitutiva de esa erosión, de ese destacamiento que somos, lo son porque cada experiencia perceptiva “es un momento de mi historia individual” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 249, trad., p. 230), porque mi presente hunde sus raíces en el pasado y en el futuro, se *cruza* con el tiempo de las cosas, de los otros.

<sup>11</sup> En las *Notes de cours* (1954-1955) sobre la *institución* y la *pasividad* retoma Merleau-Ponty (2003) la discusión con Sartre, planteada en su libro *Les aventures de la dialectique* (1955), en torno al problema de la subjetividad. Sartre, de acuerdo con

hueco en el ser, sino cavidad, profundidad en él, un ser *entre* los demás seres. Las cosas, los otros, el mundo son parte *constitutiva* de la existencia corporal y si esta es verdaderamente un ser *de* las cosas, *entre* los otros, *del* mundo, estos deben entrar en la definición de su ser: “[E]stamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 485, trad., p. 432). La cohesión, la estructuración de la propia vida del sujeto corporal, de su ser *sí mismo*, consiste en esta experiencia permanente de estar lanzado fuera de sí — de ex-stasis dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger — que define la propia subjetividad (1945, p. 489, trad., p. 435). Así, es concibiendo la subjetividad como temporalidad como se comprende que el sujeto de la percepción sea el mismo cuerpo, que precisamente sean nuestros ojos los que tengan el poder de ver y nuestras manos el poder de tocar y no un espíritu o pensamiento interior.

En la tradición filosófica, incluyendo autores como Bergson<sup>12</sup> y Sartre, se termina por desconocer al sujeto corporal, al concebirse el tiempo, y con él la memoria y el recuerdo, como un asunto del espíritu (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 161). Se trata, con la idea del sujeto corporal, de reivindicar una *memoria corporal*, en el sentido de un poder del mismo cuerpo — *poder temporal* — de configurar, de vivir su propia vida.

---

Merleau-Ponty, incurre en una posición racionalista en el momento en que le asigna prioridad y dominio al *otro* (ploreario) en la constitución de la subjetividad, del *sí mismo*. Se trata de un para sí (*pour soi*) descubierto en el *otro* y cuya lógica histórica exige que seamos absorbidos, sustituidos por él (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 161-163). Así ofrece Sartre, de acuerdo con nuestro autor, una concepción de la subjetividad como pura pasividad. Merleau-Ponty realizará en *Le visible et l'invisible* (1964a) una crítica extensa a los planteamientos hechos por Sartre en *L'Être et le Néant*, enfatizando la presencia en esta obra de la hegemonía del ser frente a la nada (sujeto). Ver especialmente el capítulo *Interrogation et dialectique*.

<sup>12</sup> Para Merleau-Ponty — quien afirma en su conferencia de 1959 sobre Bergson que el gran mérito y novedad de su obra estuvo en dar por principio a la filosofía “no un *pienso* y sus pensamientos inmanentes, sino un Ser-uno mismo cuya cohesión es también desgarramiento” (1960, p. 232, trad., p. 225) — Bergson limita, en sus últimas obras, las implicaciones entre intuición e inteligencia, ciencia y filosofía, espíritu y materia, hasta el punto de darle prioridad a la vida del espíritu. Hay, de acuerdo con Merleau-Ponty, una filosofía de la inmanencia en el Bergson de *Matière et Mémoire*, una experiencia del tiempo en nosotros que se transformará en la filosofía mística de su último periodo.

## Memoria corporal

La concepción del tiempo como *explosión* (*éclatement*) no supone ni la existencia de un pasado originario, remoto, fuente de comprensión y explicación de temporalidades posteriores, ni la idea de una destrucción, de una aniquilación de lo existente, como condición de posibilidad de superación del pasado y preparación para lo venidero, lo nuevo. La explosión es ante todo dispersión, en el sentido de una *diseminación*, de una *germinación* (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 243, trad., p. 169). No sólo no existe una determinación del sentido de lo que hemos sido, somos y llegamos a ser, sino que *ex-sistir* para nosotros, esto es, nuestro ser corporal-del-mundo, nuestro ser abierto (*Offenheit*), significa el poder — corporal — que tenemos siempre de romper, de interrumpir y empezar de nuevo. La idea de ruptura, de rompimiento, supone tanto la permanencia, el arraigo en un lugar, en un presente, como el vínculo de lo venidero — de la aparición de un nuevo presente— con nuestro pasado, con lo que hemos sido. La permanencia del tiempo no tiene la forma de una identidad estática, ya que su propio modo de ser consiste en estar lanzado fuera de sí: El presente a un futuro y a un pasado cercanos, el pasado a un futuro y a un presente reciente, el futuro en un presente y un pasado por venir (MERLEAU-PONTY, 1945, 482, trad., 429). La figura de la explosión del tiempo, en este sentido, no significa sucesión de instantes, en el modo de fragmentos de tiempo que mantengan una secuencia lineal, en donde el futuro sea lo que va después del presente y el pasado lo anterior a éste. La ruptura, el quiebre del tiempo expresa la propia paradoja de éste: darse en el modo de una permanencia que para ser necesita sustraerse a sí misma. Si el futuro, por ejemplo, puede ser concebido como un presente porvenir, no lo es en el modo de una simple proyección, sino porque este, el futuro, se “anuncia” ya en el presente, existe en él. La tarde de nuestra jornada de trabajo se anuncia en las horas de la mañana, pero no simplemente como unas tareas por hacer — no porque nosotros pongamos la tarde y la representemos como parte de nuestra jornada de trabajo —, sino porque ella misma para ser justamente el presente de mi jornada de trabajo necesita ceder, sustraerse, negarse a sí misma

para “dar paso” a la tarde y ésta a su vez a la noche. La negación de la sustracción no es, advierte el autor en lo visible y lo invisible, una “negatividad negativa”, y por ésta entiende una negación como privación, como carencia, sino una “negatividad positiva”, en la medida en que lo negado es llevado, transportado en la misma negación.

El pasado, en este sentido, no es propiamente lo contrario al presente y éste a su vez no lo es del futuro. Ellos *co-existen* en el sentido pleno de la palabra, esto es, son un *ser-con* (*mit-sein*). Cada dimensión temporal nace, como dijimos a propósito de la percepción, en una experiencia de diferenciación respecto de las demás. El presente es *él mismo* distanciamiento del pasado y del futuro y el pasado a su vez distanciamiento del presente y de un nuevo futuro y no instante puro y acumulación de presentes respectivamente. Así, las dimensiones del tiempo ganan su propia especificidad, pues ellas surgen justo como la *diferencia* respecto de las otras, esto es, como aquello que no se puede reducir, derivar de las demás. Si las “dimensiones” de pasado y de futuro del presente son constitutivas de éste, dejan de ser una simple proyección, una explicación suya (del presente). El pasado y el futuro están *en* el presente y esto quiere decir que no existen, no están encerrados en sí mismos, que el sentido de lo vivido y de lo por vivir está atravesado por nuestro presente. La percepción presente tiene el poder de traernos al pasado “tal como fue” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 227, trad., p. 156), pero será siempre un pasado *entrelazado* con nuestro presente. Porque este — el presente — nace justo de la experiencia de distanciamiento del pasado y del futuro, como la ruptura, la *herida* dirá Merleau-Ponty, que se abre y que somos nosotros mismos, nos entrega un *pasado vivo*, evocado en su lugar, en su mundo, en el momento en que “comportaba aún un horizonte de futuro hoy cerrado, un horizonte de pasado próximo hoy lejano” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 475, trad., p. 424). Por ello la primacía dada aquí al presente no significa establecer un *núcleo* en el campo de presencia, desde donde se explique el pasado y el futuro, pues ello significaría la pérdida de estos, de su propio peso temporal. El pasado y el futuro permanecen en la memoria corporal y son recuperados en el presente de nuestro recuerdo corporal con sus propias dimensiones temporales.

La primacía otorgada por Merleau-Ponty al presente encuentra sus razones en la vida del sujeto corporal. El pasado y el futuro no existen, en sentido estricto, fuera del presente, ya que es en virtud del arraigo corporal de nuestra vida en este *aquí* y *ahora* como podemos comprender que el pasado no es solo un tiempo distante ni el futuro un tiempo lejano de nosotros, que ellos son ante todo un pasado y un presente *vivos*, que nuestro “acceso” a ellos no se logra a través de un acto explícito de reflexión que convierte al pasado en suma de hechos pasados y al futuro en una proyección, en una construcción de acontecimientos posibles. Este acceso se da en nuestro *propio* cuerpo, es decir, en un pasado y un futuro corporales abiertos *en* nuestro presente. Es en éste que podemos tener una *experiencia* antigua o futura como *desarraigo*, el poder de empezar en otra parte, en otro lugar. Esto ocurre porque la temporalidad del cuerpo, su movimiento de explosión, de estar fuera de sí, no es precisamente desintegración pura, instante puro; hay una *retención*, una *conservación* del tiempo en el cuerpo, una memoria corporal que vive el recuerdo no como el acto explícito de un sujeto, sino como un *recuerdo corporal actuante* (*leibliche fungierende Erinnerung*). Así como la experiencia originaria del lenguaje –la experiencia corporal de éste– descubre un lenguaje hablante, actuante (*fungierende Sprache/parole parlant*) la experiencia corporal de la memoria descubre una *memoria práctica, actuante* (*fungierendes Gedächtnis*). Los hábitos de la motricidad corporal – caminar, subir y bajar escaleras, conducir un auto, así como tocar un instrumento, bailar, actuar – comportan un saber, un poder del cuerpo que se ha hecho hábito en nosotros a través de experiencias de aprender y desaprender. Lo retenido en la motricidad corporal no es algo estático, aprendido o desaprendido para siempre, sino que exige, para afirmar su sentido, *volver* a ser vivido, practicado. El secreto de la memoria, como afirma Waldenfels (2012, p. 146), está en la repetición, en un volver a traer (*Wieder-holen*) que nunca consiste en un traer *lo mismo* (*same, gleiche*), como algo idéntico así mismo, ya que aquello que *vuelve* a ser conservado – el aroma del aire de aquella ciudad, el sabor de aquella fruta, de aquel vino, aquel gesto, aquella palabra –, es *él mismo* temporal, y por ello un sentido que *se forma* en la experiencia de repetición. El saber de la motricidad corporal, entonces, no es

mecánico, tiene que ver mucho más con una memoria práctica, hecha hábito, modo de ser, de actuar, de relacionarnos con las cosas<sup>13</sup>.

Pero la memoria corporal no se restringe a los hábitos motores y la experiencia de aprender se extiende a todo lo que pueda ser aprendido, retenido por el cuerpo, a *formaciones de sentido corporal (leibliche Sinnbildungen)* dadas en las relaciones que sostenemos con el otro, con las cosas, con el mundo y que están presentes en nuestros hábitos y costumbres — la comida, el vestir, los gestos, los sentimientos, la sexualidad, el lenguaje, la escritura. La dinámica de formación del sentido corporal — la memoria del cuerpo — como experiencia de aprender y desaprender se encuentra en íntima relación con las experiencias de recordar y olvidar. Estas, como experiencias de aprender y desaprender, no sólo confirman que no habría recuerdo sin olvido, como ha sido planteado en la tradición de la filosofía ya desde Platón, sino además que el sujeto del recuerdo y del olvido es un sujeto instalado en un tiempo “y” en un espacio. Un espíritu absoluto, que tenga ante sí desplegado el tiempo, no puede recordar ni olvidar. Reconocer que es a través de nuestro cuerpo como podemos arraigarnos en una situación, que, en otras palabras, nuestra memoria corporal es el testimonio de esta apropiación, impide a su vez entender la relación recuerdo-olvido como la búsqueda, por parte del recuerdo, de un saber que se ha perdido. Esta relación se aclara si se comprende el modo de existencia de lo ausente que es traído al presente por el recuerdo. Una risa, una palabra despiertan el recuerdo de un amigo de juventud y si, como afirmamos, la imagen traída por ese recuerdo no es una simple representación, se debe a que la experiencia actual que tengo de ese recuerdo tiene el poder de evocar a mi amigo en su lugar, en su mundo. El olvido no es, en este caso, la pérdida de la imagen como tal, la imagen como retrato, sino el no poder ya precisamente evocar su mundo, su lugar. Si la percepción es comprensión de un sentido, como hemos visto, por *diferenciación*, el olvido, afirma Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, es “desdiferenciación. El hecho de que ya no se vea el recuerdo [...]” (1964a, p. 250, trad., p. 176). Si el olvido es una pérdida lo

<sup>13</sup> En este sentido afirma Merleau-Ponty (1945) que la forma de caminar, de escribir, de tocar un instrumento, de bailar, deben ser considerados como verdaderos modos de ser en el mundo.

es, pero como pérdida del mundo, desintegración del sentido de este, del mundo que antes animaba el recuerdo de mi amigo. “No ver el recuerdo” es no *ver* aparecer, en la imagen evocada, a mi amigo *en* su mundo, no ver los horizontes de pasado y de futuro desplegados en el presente de ese recuerdo.

El olvido no es, por ello, un accidente de la memoria o una degradación de la conciencia del tiempo o una nada, sino pérdida del sentido de mi percepción presente, desarticulación del mundo evocado por esta, como consecuencia del poder de instalarme, de arraigarme en otro lugar. No es — el olvido — negación del pasado, de la memoria, sino, en palabras de Merleau-Ponty, su reverso, su otra cara. El olvido, entonces, en forma similar a lo planteado por Nietzsche (1988a) en sus *Unzeitgemässen Betrachtungen*, no es una desgracia, sino parte constitutiva de la vida, un modo de ser de nuestra existencia (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 248, trad., p. 175). Si he olvidado a mi amigo de la adolescencia, para referir el ejemplo antes mencionado, es porque he adquirido, he asumido un modo de ser que le da, por así decirlo, “la espalda” a su recuerdo. El olvido es negación del recuerdo, pero si se entiende esta negación, como hemos indicado, como una negación positiva, es decir, un olvido que hace parte constitutiva del ser del recuerdo, que es *llevado* por éste. Hay una suerte de incubación del tiempo del olvido, sin la cual no existiría la posibilidad de recordar. Se trata, como la memoria corporal, de un recuerdo y un olvido *actuantes*, de una praxis corporal que tiene como rasgo esencial poder vivir no sólo lo *ausente en el presente*, sino *la presencia misma de la ausencia*. Así entendemos lo que se quiere decir cuando se habla del “olvido del mundo de la vida”, del “olvido del ser”, del “olvido del cuerpo”, etc. Lo olvidado aquí no es superado, eliminado o borrado totalmente de nuestra experiencia; es *en ella misma, despertando* lo que en ella ha sido olvidado, que podemos *volver* a recuperar el mundo, el ser, el cuerpo. Para decirlo en el lenguaje de Heidegger hay un ocultamiento (olvido) del desocultamiento (recuerdo) o, con Merleau-Ponty, de una visibilidad (recuerdo) de lo invisible (olvido). Y si “volver” no significa traer al presente lo “mismo”, lo “idéntico”, cada recuerdo — cada “volver a decir”, “volver a hacer”, “volver a sentir” — conlleva una transformación, un cambio



de aquello que se recuerda y, en este sentido, de nuestra relación con el pasado. El recuerdo, en forma similar a la experiencia que hacemos con el lenguaje, puede ser concebido como un acontecimiento de un sentido nuevo — recuerdo creador — o un recuerdo que, en el volver a decir, volver a hablar, volver a ver, sólo introduce un cambio en el sentido de lo recordado. Así como el primero no es creación pura el segundo no es pura repetición.

Retomemos, para concluir, la metáfora del tiempo como un río que fluye. Esta podría seguir ayudándonos a comprender el acontecimiento del tiempo como tiempo de un sujeto corporal, si no es suficiente que seamos transportados, como una barca dentro del mismo río y que ya no contemplemos con nuestra mirada, ubicados en su laderas, el fluir del tiempo — mirada de un espíritu absoluto, sin cuerpo, fuera del tiempo —, sino que, además, nos reconozcamos como parte de su mismo oleaje. Se debe tomar literalmente la palabra *instante* (*Augen-Blick*), advierte Merleau-Ponty en alusión a Heidegger, como el instante de nuestro presente, en el sentido de que somos nosotros mismos la *mirada* de *alguien* que se hace en el tiempo, la laguna, el *quiebre* que se forma en cada presente en el que estamos empeñados, comprometidos. El instante no es un instante puro, sin pasado, sin tiempo, sino que se forma, continuando con la metáfora, desde dentro, en el oleaje de presente, pasado y futuro. Hay una memoria corporal del instante como esta hora, este día, pero también como este año y toda nuestra vida. Y esto puede ser cierto porque es en virtud de nuestro cuerpo como nos arraigamos en un lugar a través de la adquisición de hábitos y costumbres. Pero para la vida del cuerpo, para nuestra subjetividad corporal, como hemos visto, la experiencia de arraigo conlleva ella misma el desarraigo, una experiencia continua de aprender y desaprender, de volver a recordar y de volver a olvidar. Así que siempre vivimos la amenaza de perder nuestros hábitos y costumbres más arraigas, de que nuestra percepción explote, de que su sentido se rompa.

La memoria del cuerpo, como *memoria actuante*, puso en evidencia el ser *sujeto* de este, el hecho de que sea el cuerpo *mismo* quien percibe, comprende e incluso, como afirma el autor en la *Phénoménologie de la perception*, quien hable. Hay un sentido — sedimentado — que se ha

hecho habido, costumbre en nosotros, pero no en el modo de un comportamiento mecánico, sino de un sentido que es nuestro propio *modo de ser* en el mundo. Podemos comprender *desde y por* el cuerpo porque la experiencia de percepción que tengo en este momento — ver el árbol a través de la ventana, escuchar aquella conversación, leer este libro — es una experiencia que abre un pasado y un por-venir, en el modo de un pasado y un por-venir *actuantes*, integrados a ella. La conservación del sentido de lo vivido por el cuerpo, en el modo de una visibilidad de lo invisible, de un pasado y un futuro como las otras caras del presente, permite que comprendamos sin mediación, como dice Merleau-Ponty, “de un solo golpe”, el sentido de lo visto, de lo escuchado, de lo leído. Es en virtud del pasado de nuestro cuerpo que podemos comprender, antes de cualquier reflexión o tematización explícita, lo visto en el árbol, lo dicho en la conversación, lo leído en el libro, y ello no como una comprensión inicial, una buena intuición, sino como un sentido en el que se concentra toda nuestra vida.

La memoria del cuerpo puso en evidencia también el carácter *anónimo* de la subjetividad corporal. Esta no es la vida de una conciencia reflexiva, sino la vida de un cuerpo en el que el sentido no es “constituido”, determinado por ella, sino que es un sentido vivido, encarnado — el sentido como modo de ser —, un sentido *instituido* (MERLEAU-PONTY, 2003). El sentido anónimo, invisible del cuerpo, no es una tiranía del pasado, de la memoria del cuerpo, sino un sentido que nace siempre como ruptura, distanciamiento con el presente y con el futuro. La subjetividad corporal que define el ser *sí mismo* del cuerpo consiste en esa experiencia paradójica de contacto con nosotros mismos, con lo que hemos sido y esperamos ser, que a su vez es la distancia que tomamos respecto de ellos — de nuestro pasado y de nuestro futuro —, en el modo precisamente de un presente que nace como ruptura. El presente, dicho en otras palabras, como nuestro estar fuera de sí, el lugar de la explosión, de la herida que “nunca se cierra”. El ser anónimo del cuerpo no significa, por ello, vida inauténtica, en el modo de una falta de toma de conciencia de sí mismo, ausencia de libertad, sino una vida corporal para la cual existir significa ser.

---

## Referencias

ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: EGGERS LAN, C. *Los filósofos presocráticos: Heráclito, Paménides, Zenón de Elea, Meliso de Samos*. Madrid: Planeta-De Agostini, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1948.

MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Trad. C. Martínez y G. Oliver. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1964b.

MERLEAU-PONTY, M. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964c.

MERLEAU-PONTY, M. *El ojo y el espíritu*. Trad. J. Romero. Barcelona: Paidós, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964a.

MERLEAU-PONTY, M. *Lo visible y lo invisible*. Trad. J. Escudé. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1970.

MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. *La prosa del mundo*. Trad. Francisco Pérez. Madrid: Tauros, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. *La nature: Notes, Cours du Collège de France*. Paris: du Seuil, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution, la passivité*: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *La institución en la historia personal y pública*. Trad. Mariana Larison. Barcelona: Anthropos, 2012. (La institución, la pasividad; 1).

NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässen Betrachtungen*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari. München: de Gruyter, 1988a. Bd.1.

NIETZSCHE, F. *Also Sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari. München: de Gruyter, 1988b. Bd 4.

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

WALDENFELS, B. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*: Modi leibhaftiger Erfahrung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

WALDENFELS, B. *Hiper-fenômenos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Recibido: 20/11/2014

*Received*: 11/20/2014

Aprobado: 13/03/2015

*Approved*: 03/13/2015