



## Merleau-Ponty's Archaeology: a Descent into Natural Being

Ralon, Graciela

Graciela Ralon [graciela\\_ralon@hotmail.com](mailto:graciela_ralon@hotmail.com)  
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Revista de Filosofía y Teoría política  
Universidad Nacional de La Plata, Argentina  
ISSN: 2314-2553  
Periodicidad: Anual  
vol. 53, núm. 2, e082, 2023  
[publicaciones@fahce.unlp.edu.ar](mailto:publicaciones@fahce.unlp.edu.ar)

Recepción: 12 Julio 2023  
Aprobación: 28 Agosto 2023  
Publicación: 01 Diciembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/83/834747006/>

DOI: <https://doi.org/10.24215/29533392e082>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Resumen:** El Ser natural o salvaje que se resiste a ser capturado por las operaciones activas del yo implica el reconocimiento de una realidad opaca e inaprensible a la conciencia reflexiva, o más precisamente, el reconocimiento de “una conciencia arcaica o primordial”, una “arqueología” o “un contenido latente”. En virtud de ello, nos proponemos, en primer lugar, mostrar que la dimensión arqueológica puede ser elucidada desde dentro de la fenomenología, en la medida en que la perspectiva genética ya está presente en los análisis realizados por Husserl acerca de la pasividad. Por su parte, continuando en la línea de estos análisis, Merleau-Ponty intentará capturar en “el ser primordial” aquello que desde un comienzo resiste a la reflexión, lo cual implica detenerse en la manera en que el fenomenólogo francés interpreta la reducción. Esto nos conduce al segundo punto, en el cual analizaremos la resistencia a la reflexión considerando, en primer lugar, el anonimato natural como es descrito en la *Fenomenología de la percepción* y el “ser natural” tratado en los últimos escritos. La elucidación acerca del ser natural nos permitirá explicitar algunos análisis sobre la pasividad y, en particular, la interpretación del inconsciente.

**Palabras clave:** Arqueología, Ser Natural, Inconsciente, Percepción, Latencia.

**Abstract:** The natural or wild being that resists being captured by the active operations of the self implies the recognition of a reality opaque and elusive to reflective consciousness, or more precisely, the recognition of an “archaic or primordial consciousness,” an “archaeology” or “latent content.” In virtue of this, we attempt, first, to show that the archaeological dimension can be elucidated from within phenomenology, insofar as the genetic perspective is already present in the analyses carried out by Husserl regarding passivity. On the other hand, continuing the line of these analyses, Merleau-Ponty will attempt to capture in a “primordial being” that which from the beginning resists reflection. Here we much pay attention to the way in which the French phenomenologist interprets reduction. This leads us to the second point, in which we will analyze resistance to reflection, considering, first of all, natural anonymity as described in the *Phenomenology of Perception*, and “natural being” as treated in the latest writings. Elucidating natural being will allow us to clarify some analyses on passivity, and, in particular, the interpretation of the unconscious.

**Keywords:** Archaeology, Natural Being, Unconscious, Perception, Latency.

## Introducción

En un estudio titulado “El quiasmo, el pliegue: una introducción al concepto filosófico de arqueología”, L. Lawlor comienza por señalar tres antecedentes de la prehistoria filosófica del concepto, que son descritos en referencia a algunos textos de la obra de Freud, Fink y Kant.<sup>1</sup> Aunque con diferentes interpretaciones, estos tres pensadores se encuentran presentes en los estudios de Foucault y de Merleau-Ponty. Si bien el trabajo de Lawlor apunta a marcar las diferencias y convergencias de la noción de *arqueología* en ambos filósofos, nuestro interés reside en acceder a la dimensión arqueológica a través de la obra de Merleau-Ponty, teniendo en cuenta hasta qué punto la arqueología merleau-pontiana responde, en gran medida, a dichos antecedentes. En una breve consideración de los autores citados, Lawlor extrae algunos rasgos presentes en los tres pensadores que convergen en la noción de *arqueología*. En primer lugar, la arqueología investiga signos, rastros o sedimentos del pasado. Esta investigación se lleva a cabo de manera retrospectiva, en un camino de búsqueda hacia atrás que se realiza por medio de la pregunta retrospectiva. En segundo lugar, a través de la lectura de los signos se da un desplazamiento de la conciencia hacia lo inconsciente que la precede. El inconsciente es incompleto y atemporal. En tercer lugar, la arqueología investiga el espacio de lo inconsciente, un orden o simultaneidad espacial que es previo a la conciencia o a la génesis tanto empírica como psicológica. Cuarto, a este orden previo se lo puede considerar un *a priori*, aclarando que no se trata de un *a priori* abstracto sino de uno que tiene en cuenta los hechos históricos o signos. Finalmente, investigando este *a priori* histórico, la arqueología supera un tipo de olvido que, a su vez, implica un tipo de memoria del pasado (cf. Leonard Lawlor, 2003, p. 31).

A partir de estos presupuestos intentaremos mostrar la dimensión arqueológica de la fenomenología merleau-pontiana, que no es ajena a las características señaladas<sup>2</sup> por Lawlor. Teniendo en cuenta este hilo conductor, presentaremos la elucidación de esta noción partiendo de las investigaciones sobre el psicoanálisis que Merleau-Ponty realiza, principalmente, en sus últimos escritos. En un segundo momento, nos detendremos en las transformaciones que el fenomenólogo francés introduce en la fenomenología a partir del descenso a la capa preteórica y, finalmente, este descenso nos conducirá al tercer apartado que tiene como propósito avanzar en la noción de Naturaleza como suelo originario.

### 1. La noción fenomenológica de *arqueología* a la luz del psicoanálisis

Al establecer la vinculación de la fenomenología con el psicoanálisis se debe advertir que la fenomenología no intenta decir “con claridad lo que el psicoanálisis dice confusamente; por el contrario, es por aquello que el psicoanálisis sobreentiende o descubre en su límite que la fenomenología puede

estar en consonancia con él” (Merleau-Ponty, 2000, p. 283). Así, mientras que la fenomenología representa un aporte que tiende a desligar al psicoanálisis de una interpretación cientista u objetivista, el psicoanálisis confirma a la fenomenología en la descripción de una conciencia que no es unívocamente conocimiento o representación y que debe llevar a cabo el proceso de descenso en su propio subsuelo. Entre los múltiples aportes que Merleau-Ponty reconoce en el psicoanálisis es importante tener presente, por ejemplo, que las investigaciones realizadas desde esta área han contribuido a borrar:

(...) la línea de división del ‘cuerpo’ y del ‘espíritu’ y a ver la vida humana de un lado a otro como espiritual y corporal, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada en los modos más carnales, en las relaciones con las personas. (Merleau-Ponty, 1960, p. 287)

La superación de la antinomia entre cuerpo y espíritu se pone de manifiesto en la manera en que el psicoanálisis concibe la relación entre ambos; más precisamente, las investigaciones realizadas por este contribuyeron a destacar la función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu. Por otra parte, las investigaciones psicoanalíticas no conducen a explicar al hombre por la infraestructura sexual, sino a descubrir en la sexualidad relaciones y actitudes de conciencia. En lugar de ligar un acontecimiento a sus condiciones mecánicas, se trata de comprenderlo, debido a que ninguna conducta puede ser considerada como el resultado de un mecanismo corporal, no hay “un centro espiritual y una periferia de automatismo” (1960, p. 290). No se puede hablar ni del sexo ni del cuerpo como si fueran causas últimas. Las nociones de *causa* o *efecto* resultan insuficientes para pensar la conexión del cuerpo con la vida personal o de la vida personal con el cuerpo. Considerado desde una perspectiva fenomenológica, el psicoanálisis no debe ser pensado como una teoría que reduce lo espiritual a lo instintivo; por el contrario, ha contribuido a descubrir “(...) en funciones que se consideraban ‘puramente corporales’ un movimiento dialéctico y a reintegrar la sexualidad al ser humano” (Merleau-Ponty, 1945, p. 184).

Cabe señalar que los dos textos centrales en los que Merleau-Ponty establece algunas líneas directivas acerca de cómo deben ser comprendidas las relaciones entre fenomenología e inconsciente se encuentran en el prefacio al homenaje del libro de A. Hesnard, *La obra y el espíritu de Freud y su importancia en el mundo moderno*, y en una breve intervención en el *VI Coloquio de Bonneval*, de 1960. En este estudio sostiene que la interpretación filosófica del inconsciente ha conducido a la siguiente alternativa: “o bien al asimilarlo a una conciencia desestructurada se lo convierte en algo insípido o bien al tomarlo en un sentido físico se lo reduce a una suerte de causa que determina mecánicamente el psiquismo” (Merleau-Ponty, 2000, p. 274). Para no quedar atrapado en esta alternativa, Merleau-Ponty se propone buscar vías de indagación que no estén comprometidas con las nociones de “actos de conciencia”, “estados de conciencia”, “materia” y “forma”, e incluso con la de la percepción, en la medida en que esta es concebida como un acto u operación que apunta a una referencia objetiva. Más precisamente, si se intenta dar una solución a la alternativa planteada por la filosofía respecto del inconsciente, la fenomenología debe ir más allá, como veremos, del esquema de la analítica intencional.

El principal punto de contacto entre estas dos interpretaciones reside en reconocer una dimensión arqueológica (cf. Merleau-Ponty, 2000, p. 282). Más

precisamente, ambas interpretaciones concuerdan en buscar en lo inconsciente “el índice de un enigma”, es decir, la intuición de una oscuridad y de una profundidad que envuelve a la conciencia como su otro lado. También Merleau-Ponty señala, desde su perspectiva, que la noción “de cuerpo como vidente-visible y como realización de una especie de reflexión, la de simultaneidad y la de acción a distancia” (Merleau-Ponty, 2000, p. 274) son, precisamente, las que abren el camino hacia la indagación arqueológica. La noción de *simultaneidad* y *acción a distancia* están estrechamente ligadas a la elucidación del inconsciente como “sedimentación originaria de la vida perceptiva”. Lo esencial del inconsciente, afirma el autor, es que, en la medida en que la vida es un “nudo de significaciones, que son huellas de acontecimientos, consta de protuberancias, de huecos, forma un sistema barroco” (Merleau-Ponty, 2003, p. 260).<sup>2</sup>

Para comprender el inconsciente, interpretado en términos fenomenológicos, es necesario tener presente que la percepción no debe ser considerada solo en su aspecto presentativo sino, principalmente, en su función representativa, como el anverso de lo no-percibido, lo cual da lugar a la elucidación del inconsciente como latencia. Merleau-Ponty considera que “el inconsciente es conciencia perceptiva, procede como ella por una lógica de implicación o de promiscuidad” (Merleau-Ponty, 1968, pp. 70-71). La percepción implica una diferenciación, es decir, la articulación de una figura sobre un fondo y, paralelamente, lo no-percibido es una desdiferenciación o “retorno a lo inarticulado” que refleja un repliegue o una involución sobre el fondo del mundo. Sin embargo, lo no-percibido, lo oculto o la latencia no es una nada, sino que configura el sentido de lo que podemos comprender y decir. Este sentido ha surgido de la sedimentación de nuestras experiencias voluntarias como involuntarias. Merleau-Ponty lo llama existencial y lo caracteriza como “la armazón de ese ‘mundo invisible’ que, con la palabra, comienza a impregnar todas las cosas que vemos” (Merleau-Ponty, 1964, p. 234). En una nota de trabajo de mayo de 1959, afirma que la percepción no es la efectuación de un acto sino “apertura a un campo de configuraciones (*Gestaltungen*) - Y eso significa que la percepción es inconsciente” (1964, p. 243). Respecto de lo que se ha de entender como *inconsciente*, señala que es “lo que funciona como bisagra, existencial, y en este sentido, es y no es percibido. Pues no se percibe más que figuras sobre niveles - Y solo se las percibe en relación con el nivel, que, por lo tanto, no es percibido” (p. 243).

El inconsciente se identifica con la percepción porque esta participa de la reversibilidad sentiente-sentido y, por lo tanto, implica una desposesión de nosotros mismos en lugar de nuestra posesión intelectual de lo percibido. Más precisamente, Merleau-Ponty se refiere a una “indivisión del sentir” respecto de la cual el inconsciente de la represión es una formación secundaria que acompaña a la configuración de la percepción con su consiguiente impercepción. El inconsciente es el fondo inagotable e indestructible sobre el que se destacan los sueños, en los que, según Merleau-Ponty, el cuerpo “reencuentra su carga simbólica o poética” porque “matrices simbólicas, un lenguaje de sí a sí, sistemas de equivalencia montados por el pasado realizan en un acto simple los agrupamientos, las abreviaturas, las distorsiones que el análisis reconstruye progresivamente” (Merleau-Ponty, 2000, p. 279). El simbolismo primordial que tiene su sede en el inconsciente aparece “en una cierta articulación perceptiva, en una relación de lo visible y lo invisible” (2000, p. 274) que Merleau-Ponty designa

con el nombre de *latencia*. El aporte más interesante de Freud, estima Merleau-Ponty, reside en “la idea de un simbolismo que sea primordial, originario, (...) responsable del sueño y más generalmente de la elaboración de nuestra vida” (p. 274). En este simbolismo primordial, un contenido latente, que no es claro para sí mismo, es vivido a través de un contenido manifiesto, que no lo expresa adecuadamente desde el punto de vista del conocimiento despierto, pero que tampoco lo encubre de un modo deliberado. Esto significa que el contenido manifiesto del sueño “*vale por* el contenido latente en virtud de equivalencias, de modos de proyección, invocados por el simbolismo primordial y por la estructura de la conciencia onírica” (p. 274). En este simbolismo primordial, un contenido latente, que no es claro para sí mismo, es vivido a través de un contenido manifiesto, que no lo expresa adecuadamente desde el punto de vista del conocimiento despierto, pero que tampoco lo encubre de un modo deliberado. Esto significa que el contenido manifiesto del sueño “*vale por* el contenido latente en virtud de equivalencias, de modos de proyección, invocados por el simbolismo primordial y por la estructura de la conciencia onírica” (Merleau-Ponty, 1968, p. 70). El reconocimiento explícito de un pasado “intemporal”, “dimensional” o “mítico” conduce a Merleau-Ponty a preguntarse: “¿Qué valor tiene en relación con él la analítica intencional?” (Merleau-Ponty, 1964, p. 297). En una nota titulada “Pasado ‘indestructible’, y analítica intencional”, Merleau-Ponty establece la siguiente equivalencia:

La idea freudiana del inconsciente y del pasado como ‘indestructibles’, como ‘intemporales’ = eliminación de la idea común del tiempo como ‘serie de las *Erlebnisse*’. (...) Restituir esta vida sin *Erlebnisse*, sin interioridad (...) que es, en realidad, la vida ‘monumental’, la *Stiftung*, la iniciación. (1964, p. 296)

Lo indestructible indica el costado salvaje de la existencia, que al estar “fuera del tiempo” (*zeitlos*), se sustrae a un desvelamiento que ponga de manifiesto una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto. Resulta interesante destacar que, en este punto, se pueden establecer algunas comparaciones con la arqueología del sujeto propuesta por Paul Ricoeur. La antifenomenología, destinada a deshacer las pretendidas evidencias de la conciencia a través del paso por la tónica y la económica freudiana, pone de manifiesto que: “el sentido de lo abisal se encuentra en la dimensión temporal o, más exactamente, en la conexión entre la función de temporalización de la conciencia y el carácter ‘fuera del tiempo’ de lo inconsciente” (P. Ricoeur, 1965, p. 428). Este carácter de “fuera del tiempo” lo conduce a Ricoeur a pronunciarse no solo a favor de una antifenomenología sino también de “una fenomenología invertida de lo impersonal y lo neutro, un neutro denso de representaciones e impulsos, un neutro que, (...) es algo así como un *Ello habla*” (1965, pp. 429-430). Esta dimensión neutral se traduce, tanto en los desplazamientos de significantes como en la retórica del sueño. En términos de Merleau-Ponty, este fuera del tiempo o principio bárbaro representa la “no-fenomenología” que, sin embargo, “no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe encontrar su lugar en ella” (Merleau-Ponty, 1960, p. 225).

## 2. El descenso a la capa preteórica

Conocida y elucidada por diferentes intérpretes es la célebre sentencia: “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (Merleau-Ponty, 1945, p. VIII). Y, a continuación, agrega que la mejor fórmula de la reducción la dio Eugen Fink al hablar de un “asombro” ante el mundo (p. VIII). La reflexión solo es conciencia del mundo en cuanto lo revela como “extraño y paradójico” (pp. VIII-IX). En la medida en que el cuerpo nos abre al mundo y establece un pacto con él, el intento de apartarnos del mundo nos enfrenta con su “surgimiento inmotivado”, y por eso la reducción no es el instrumento de una filosofía idealista sino la expresión de una filosofía existencial.<sup>3</sup> En una intervención que Merleau-Ponty tuvo en el “Coloquio de Royaumont”, estima que la reducción fue siempre presentada por Husserl como “una especie de paradoja y una especie de enigma” (Wahlsens, A. 1968, p. 143). El hecho de que haya pensado en ella durante veinticinco años sin interrupción parece indicar que la situación de la conciencia reducida no es una situación clara ni fácil de formular. Los siguientes interrogantes permiten ver con claridad las inquietudes de Merleau-Ponty respecto de los alcances de la reducción: “¿Puede uno colocarse en la actitud de la conciencia reducida? ¿Puede uno instalarse en ella? ¿De dónde procede esta resistencia de lo prerreflexivo a la reflexión? (p. 143).<sup>4</sup> A continuación, agrega que esta resistencia no debe ser vista como una “adversidad sin nombre”, ya que no se trata de una fuerza irracional que se contrapone a la reflexión. Lo prerreflexivo es el indicio de una experiencia que no puede ser absorbida por la conciencia y que forma parte de ella. En virtud de ello, la constitución preteórica debe dar cuenta de que hay nudos de significación alrededor de los cuales gravitan el mundo y el hombre y de los que se puede decir indiferentemente que, para nosotros, están siempre “ya constituidos” o que no están “nunca completamente constituidos”, porque respecto de ellos la conciencia está siempre retrasada o adelantada, pero nunca les es contemporánea. Así,

lo que resiste en nosotros a la fenomenología –el ser natural, el principio ‘bárbaro’ del que hablaba Schelling, no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su lugar en ella” (1960, p. 225).

El ser natural como “lo que resiste en nosotros a la fenomenología”, esto es, como lo que se sustrae a un desvelamiento que ponga de manifiesto una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto, representa la “no-fenomenología”, que sin embargo, “no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe encontrar su lugar en ella” (p. 225). Si bien toda conciencia es conciencia del mundo, ese mundo no es, como pretende el positivismo fenomenológico, un objeto exactamente ajustado a los actos de la conciencia. “La conciencia, es ahora el ‘alma de Heráclito’, y el Ser, que está alrededor de ella, más que delante, es un Ser onírico, por definición oculto. Husserl dice alguna vez: un pre-ser” (Merleau-Ponty, 2000, p. 281). Es precisamente este tipo de ser o ser natural el que se resiste a ser capturado por las operaciones activas del yo e implica el reconocimiento de una realidad opaca e inaprensible a la conciencia reflexiva, o más precisamente, el reconocimiento de “una conciencia arcaica o primordial”, una “arqueología” o “un contenido latente”.

Antes de iniciar este descenso hacia una capa preteórica, es necesario tener presente que, según Merleau-Ponty, Husserl no oculta que la analítica intencional avanza conjuntamente en dos direcciones opuestas: “(...) por un lado, desciende hacia la Naturaleza, hacia la esfera de lo *Urpräsentierbare*, mientras que, por otra parte, conduce hacia el mundo de las personas y de los espíritus” (Merleau-Ponty, 1960, p. 224). Los análisis de la fenomenología genética se sumergen progresivamente en la primera dirección, lo que motiva que el esquema de la analítica intencional, que distingue y describe positivamente una serie de actos u operaciones de la conciencia, exija un regreso a la esfera preteórica, en la que se pone de manifiesto que el yo de los actos debe ser visto desde la capa pre-egológica de la que emerge. Según Husserl,

...el análisis estructural del presente primigenio (el fluir permanentemente viviente) nos conduce a la estructura yoica (*Ichstruktur*) y a la constante capa inferior del fluir sin yo (*ichloses Strömen*), que la funda y que por medio de una reiterada pregunta retrospectiva conduce a lo que también hace posible y presupone la actividad sedimentada, retrotrae a lo *radicalmente pre-egológico* (*das radikal Vor-Ichliche*) (Husserl 1973, p. 598).

En esta misma línea, Dan Zahavi afirma que los análisis de Husserl sobre la pasividad demuestran que la actividad intencional del sujeto está fundada y condicionada por una pasividad oscura y ciega y que hay procesos constitutivos de naturaleza anónima e involuntaria, que tienen lugar en lo subterráneo o dimensión profunda de la subjetividad, los cuales no pueden ser captados por reflexión directa (Zahavi, 2002, pp. 22-23). Esta dimensión profunda es descubierta a través de un elaborado “esfuerzo arqueológico”, esto es, a través de una operación indirecta de desmontaje y deconstrucción (*Abbau*). De manera que, según D. Zahavi, la investigación del problema de la pasividad podría muy bien llevar el título de “una fenomenología del inconsciente” (Husserl, 1966, p. 154).

No obstante, este reconocimiento, el descenso al dominio de la arqueología, se comprende a partir de la necesidad de elaborar una ontología que ponga de manifiesto el otro lado de la conciencia. El pasaje al ser salvaje es, afirma Merleau-Ponty, “por definición” progresivo e incompleto, lo cual no significa una imperfección. La imposibilidad de una reducción completa “(...) no es un obstáculo a la reducción, es la reducción misma, el descubrimiento del ser vertical” (Merleau-Ponty, 1964, p. 232). Este descubrimiento implica que la conciencia posee lo que Merleau-Ponty llama un punto ciego (*punctum caecum*), esto es, “(...) su vinculación al ser, su corporeidad (...) la carne en que nace el objeto” (1964, pp. 301-302). Es, precisamente, porque la filosofía ha ignorado este otro lado de la conciencia, que la reflexión pretende reducir la dimensión de lo no-reflexivo a los actos espirituales de la conciencia. El reconocimiento de este punto ciego convierte a la reducción fenomenológica en una “dificultad de principio” (Merleau-Ponty, 1960, 225).

Son numerosos los textos en los que el autor reconoce que, a medida que Husserl avanza en sus investigaciones, aparecen ciertas temáticas que desconciertan frente a la ambición de la reducción fenomenológica.<sup>5</sup> En el ensayo “El filósofo y su sombra”, el autor señala que el descenso al dominio de la arqueología lleva consigo una transformación del campo teórico que se advierte a través de los siguientes interrogantes: ¿cómo puede la infraestructura (el ser

salvaje), que se encuentra más acá de nuestras tesis y de nuestra teoría, reposar a su vez sobre los *actos* de la conciencia absoluta?; ¿no cambia el descenso al dominio de la arqueología, propuesto por nuestra ontología, nuestra concepción de la *nóesis*, del *nóema*, de la intencionalidad?; ¿es legítimo buscar en una analítica de los actos lo que sostiene en última instancia nuestra vida y la del mundo? (1960, p. 208).

Esta búsqueda, que atañe a la manera de comprender la correlación, debe comenzar por comprender que el medio ontológico no puede ser pensado como un orden de la representación humana en contraste con un orden de lo en sí, porque “las vivencias” subjetivas forman parte del mundo, están inscritas en el registro que es el Ser. La relación de pertenencia recíproca entre la carne del cuerpo y la carne del mundo es descrita como el proceso simultáneo en virtud del cual a medida que nosotros aprehendemos la naturaleza somos aprehendidos por ella. Para Merleau-Ponty este tipo particular de simultaneidad delimita un territorio en el que no puede introducirse el análisis intencional. En este contexto el concepto de *horizonte* como un nuevo “tipo de ser” o “ser englobante-englobado”, en el sentido de una referencia intencional recíproca, es lo que establece los límites para tal explicitación. Si el ser natural se resiste, como ya señalamos, a ser completamente desenmarañado y no puede ser desvelado a través de una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto, es necesario encontrar otro modo de acceso.

### 3. El descenso al Ser Natural

A partir del retroceso a la capa preteórica se pone cada vez más en evidencia la necesidad de recuperar la naturaleza como el suelo donde nuestros preliminares han sido puestos y que continúa sosteniéndolos. “Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido (...). La naturaleza es (...) nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos lleva (*ce qui nous porte*)” (Merleau-Ponty, 1995, p. 20). Así, el regreso a la naturaleza como suelo no solo de nuestra existencia corporal sino también de nuestras instituciones, se presenta, según L. Lawlor, como uno de los rasgos principales de la arqueología merleau-pontiana. Esta arqueología debe ser caracterizada como el regreso a un suelo natural originario que por su atemporalidad puede ser vinculado, como ya hemos analizado, al inconsciente freudiano (Lawlor, 2003, pp. 30-36). La preexistencia del ser natural, siempre ya ahí pero que nuestras percepciones hacen presente, comienza por desconcertar al pensamiento reflexivo. Tal facticidad de la naturaleza implica en la profundidad de cada presente una dimensión que está más allá del alcance de nuestras memoraciones, de suerte que se sustrae a los intentos del análisis intencional para desvelarla. En tanto “implicación de lo inmemorial en el presente”, la naturaleza se revela como un reverso de las cosas que no hemos constituido, y solo puede ser caracterizada indirectamente como pasado de todos los pasados. Merleau-Ponty recuerda la frase de inspiración hegeliana con la que Lucien Herr alude a una estructura no comenzada (*inentamée*): “la naturaleza está siempre en el primer día”. El estar en el primer día no significa que la naturaleza sea de otro tiempo: está hoy, y es algo siempre nuevo, siendo siempre la misma.

El redescubrimiento de la noción de *suelo* implica, para Merleau-Ponty, la necesidad de pensar hasta sus últimas consecuencias la contradicción en la cual cayó el pensamiento moderno. Dicha contradicción surge de la pretensión por parte de la ciencia moderna de desvelar una naturaleza en sí. La investigación se centraliza, pues, en “reencontrar este espíritu bruto y salvaje bajo todo el material cultural que se ha dado” (Merleau-Ponty, 1995, p. 274). Esto significa el redescubrimiento de una Naturaleza para nosotros como *suelo* de toda nuestra cultura, ya que el retorno del mundo objetivo al mundo de la vida no solo alcanza a las cosas percibidas, sino también a las formaciones históricas que han servido para configurar las relaciones entre los hombres.

En tanto suelo, la naturaleza exhibe las características que Husserl le asigna a la noción de *Tierra*. Resulta interesante destacar que el escrito de Husserl “La Tierra no se mueve”, que tomaremos como base para mostrar la función de suelo que cumple la Naturaleza, ya había sido leído por Merleau-Ponty en la época en que escribe la *Fenomenología de la percepción*. El siguiente texto da cuenta de ello:

no habría movimiento efectivo y no tendría la noción de movimiento si, en la percepción, no pusiera la tierra como ‘suelo’ de todos los reposos y de todos los movimientos, más acá del movimiento y del reposo, porque la *habito*; e igualmente no habría dirección sin un ser que habitara el mundo y que, por su mirada, trazará en él la primera dirección que será punto de referencia. (Merleau-Ponty, 1945, p. 491)

Sin embargo, la noción de *suelo* en esa obra es atribuida a “un espíritu cautivo” o “natural”, como “sistema de funciones anónimas que envuelve toda fijación particular en un proyecto general” (Merleau-Ponty, 1945, p. 280). El interés principal del estudio “El filósofo y su sombra” que, por otra parte, señala el giro hacia “una rehabilitación ontológica de lo sensible”, es poner de manifiesto la presencia de seres que “nutren secretamente” nuestras idealizaciones y objetivaciones. Entre ellos, se encuentra la Tierra, que “(...) no está en movimiento como los cuerpos objetivos, pero tampoco en reposo, puesto que no se ve a qué estaría ‘fijada’. Ella es así ‘suelo’ o ‘cuna’ tanto de nuestro pensamiento como de nuestra vida” (Merleau-Ponty, 1960, p. 227). Asimismo, en el comentario a *El origen de la geometría*, Merleau-Ponty interpreta que las nociones de *apertura* y *horizonte* empleadas en el nivel de la idealidad pueden ser vueltas a encontrar “desde abajo”, lo cual es ilustrado, nuevamente, con las descripciones realizadas por Husserl en el manuscrito “Giro de la teoría copernicana”. Estas investigaciones ponen al descubierto un modo de ser del que nos hemos distanciado: “el ser del ‘suelo’ (*Boden*), y, en primer lugar, el de la Tierra” (p. 227).

En el sobre que contenía el manuscrito, Husserl escribió lo siguiente: “*Inversión de la teoría copernicana* según la interpreta la cosmovisión habitual. El arca originaria ‘Tierra’ no se mueve. *Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la corporalidad, de la espacialidad de la Naturaleza* en el sentido científico-natural primero” (Husserl, 1968, p. 307). Merleau-Ponty destaca que para el hombre copernicano la Tierra es un cuerpo físico (*Körper*) esférico en el espacio infinito, mientras que para nosotros la Tierra no es cuerpo físico, sino suelo de experiencia (*Erfahrungsboden*). La Tierra no puede ser experimentada como un cuerpo físico porque no puede ser percibida por todos sus lados (cf. Merleau-Ponty, 1998, pp. 83-92). Tiene el carácter de un cuerpo-suelo o cuerpo-total. “La tierra es un todo, cuyas partes –cuando ellas son pensadas por sí (...) son

cuerpos, pero ella como ‘todo’ no es ningún cuerpo”. Además, todo movimiento tiene lugar sobre ella o en dirección hacia ella:

Tenemos un espacio alrededor en tanto que sistema de los lugares –es decir como sistema de los fines posibles de los movimientos del cuerpo. Pero en ese sistema, todos los cuerpos terrestres tienen también un ‘lugar’ particular, salvo la tierra. (p. 85)

Así, no tiene sentido hablar de un espacio universal vacío, como “mundo astronómico que ya es infinito” o de un espacio que la circunda y donde la tierra estaría como un cuerpo físico. Todo movimiento tiene lugar sobre ella o en dirección hacia ella: “(...) la tierra misma no se mueve y no reposa, en relación con ella tienen sentido el reposo y el movimiento” (Husserl, 1968, p. 313). A pesar de esta referencia absoluta a la Tierra, se debe admitir una cierta relatividad del reposo y el movimiento ya que pueden darse como puntos de referencia para los cuerpos-suelos que son experimentados a su vez como cuerpos en reposo o cuerpos móviles en relación con el suelo-tierra que no es experimentado como un cuerpo. Un ejemplo de cuerpo-suelo relativo se encuentra en un coche en marcha en relación con el cual se puede tener la experiencia de un acercamiento o un alejamiento de otro cuerpo físico. Pero este cuerpo-suelo relativo está siempre referido a la Tierra como suelo absoluto.

Por otra parte, la tierra es un suelo para nuestra corporalidad, esto es, el cuerpo-suelo sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar, toda nuestra vida perceptiva natural y originaria. La tierra se constituye como un sustrato para toda la actividad corporal y como un centro de orientación que está fuera del cuerpo propio. Entre el ser de la tierra y mi cuerpo hay un parentesco. Mi cuerpo propio posee los mismos rasgos que la tierra: no perspectiva (como un todo), centramiento (como punto cero) y firmeza (en tanto inmóvil) (cf. Rabanaque, 2001, p. 160). El análisis de la tierra como el de los cuerpos y el de la intercorporalidad conciernen a la ontología. En la intuición del espacio (*Raumanschauung*), del tiempo (*Zeitanschauung*) de la causalidad natural (*Naturkausalität*) y aún en el concepto de *historia* lo que se revela es “un tipo de ser nuevo”.

Merleau-Ponty aclara que el tipo de ser descubierto por la experiencia del suelo y del cuerpo emparentado con aquel no es una curiosidad de la percepción exterior, sino que posee una significación filosófica: “Nuestro enraizamiento envuelve una visión de la causalidad natural, una visión de nuestro ‘territorio’, una *Urhistorie* (...) y, finalmente, una filosofía del mundo como *Offenheit der Umwelt*” (Merleau-Ponty, 1998, p. 170). Según Merleau-Ponty, Husserl se arriesga a describir la Tierra como “patria e historicidad” de los sujetos carnales, como “suelo de verdad o arca que transporta hacia el porvenir las simientes del saber y la cultura”. En las notas sobre la Naturaleza afirma: “La Tierra es la raíz de nuestra historia. Lo mismo que el arca de Noé llevaba todo lo que podía permanecer viviente y posible, [ella] puede ser considerada como portadora de todo lo posible” (Merleau-Ponty, 1968, p. 116).

Con la noción de *Tierra*, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología el “asiento de la temporalidad pre-objetiva”, una “capa anterior, que nunca es suprimida”, y que jalona una “historia primordial”, esto es, un “suelo de verdad” que “habita el orden secreto de los sujetos encarnados”. Como instancia siempre nueva y siempre la misma que se revela a todos los hombres,

la naturaleza representa un principio indestructible, es decir, un “residuo” que no puede ser eliminado por nuestras operaciones y moldes preformados: “Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado-presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro”. (Merleau-Ponty, 1960, p. 226). Asoma una noción de *tiempo vertical* que se contrapone a la mera sucesión horizontal y externa de los hechos, es decir, el uno-tras-otro en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios vinculados, para constituir en cambio un “entramado (*Ineinander*) de presente y pasado”. Se trata de un tiempo “que no es solamente irreversibilidad, sino también eterno retorno: no es otro sino él mismo” (p. 209). Esta verticalidad del tiempo tiene como reverso una peculiar simultaneidad. Así, detrás de la génesis trascendental entrevemos “un mundo en que todo es simultáneo” (p. 228). En contraposición a la noción de una simultaneidad de cosas que se componen conjuntamente en virtud de la perspectiva temporal, Merleau-Ponty defiende la noción de una simultaneidad de cosas no componibles a fin de dar cuenta de un “mundo barroco” que desborda por todas partes y se caracteriza por el hecho de que las cosas “(...) pretenden una presencia absoluta que es no componible con la presencia de otras cosas y que, sin embargo, todas tienen como un todo” (p. 228). Para Merleau-Ponty el renacimiento del mundo barroco se liga con el renacimiento de un espíritu que no está “domesticado” por ninguna cultura y al que se le solicita “volver a crear la cultura”.

Así, “La Tierra es la raíz de nuestra historia. Lo mismo que el arca de Noé llevaba todo lo que podía permanecer viviente y posible, [ella] puede ser considerada como portadora de todo lo posible” (Merleau-Ponty, 1995, p. 111).

## Conclusión

Hemos tratado de ilustrar, a través de la interpretación fenomenológica del inconsciente, la descripción a la capa preteórica y el descenso hacia el Ser Natural, cuestiones concernientes a la arqueología que, según mi opinión, deben ser elucidadas a partir de la intención ontológica que reside en la rehabilitación del ser sensible. La comprensión de lo sensible exige tener en cuenta que, por un lado, Merleau-Ponty descubre que las categorías de *conciencia* y de *objeto* que utilizaba espontáneamente son idealizaciones que remiten a un suelo más primitivo (Merleau-Ponty, 1995, pp. 208-209); y, por otra parte, el patrón de medida debe ser extraído del carácter absolutamente originario de la existencia sensible. Esto significa que lo sensible es concebido en y por sí mismo como dotado de un sentido de ser originario y original. Lo sensible que era implícitamente captado como lo que procede de un sujeto sintiente y de una naturaleza es ahora comprendido como una dimensión primera. Lo sensible no remite a una capa descriptiva que dejaría fuera de ella las dualidades categoriales; por el contrario, nombra el plano último donde deben conciliarse la identidad y la diferencia de lo sintiente y lo sentido y, por lo tanto, las exigencias de la exp Merleau-Ponty experiencia y del pensamiento (Barbaras, 1998, pp. 25-26).

La experiencia del sentir no se refiere a la actividad de un sujeto que siente, sino a la sensibilidad intrínseca del ser. La presencia a sí es presencia a un mundo diferenciado. Es la diferenciación interna de lo Sensible que da nacimiento

a los seres carnales. En tanto carne sintiente, soy un “sensible pivote” en el cual participan todos los otros, “sensible-clave”, “sensible-dimensional”. De esta manera mi carne es un sensible en el que están inscritos todos los otros o, inversamente, son puestos como arrancados o desgarrados de mi carne. El volverse hacia lo sensible tiene su reverso en un encontrarse rodeado por el mundo. Por esta razón Merleau-Ponty se refiere a una actualización de la visibilidad oculta de la naturaleza y propone que se debe “dejar de definir a título primordial el sentir como la pertenencia a una misma ‘conciencia’ y que, por el contrario, se lo comprenda como retorno sobre sí de lo visible, adhesión carnal de lo sintiente a lo sentido y de lo sentido a lo sintiente” (Merleau-Ponty, 1964, 187). El ser sintiente sensible pertenece a dos órdenes que revierten uno en el otro. La estesiología que describe al cuerpo como sujeto de movimientos y de percepciones hace visible que en virtud de su propia ontogénesis el cuerpo nos une a las cosas manteniendo entrelazadas una en la otra las dos hojas de las que está hecho. Con otras palabras, la estesiología muestra la estructura sensorial de la carne, esto es, la figuración en el cuerpo de lo invisible en lo visible. En tanto que el cuerpo es la cosa-patrón, determina el campo del sentir a través del cual se produce la apertura al mundo. Hay un desdoblamiento del cuerpo en afuera y adentro y este desdoblamiento que se da también en las cosas es lo que hace posible “(...) la inserción del mundo entre las dos hojas de mi cuerpo y la inserción de mi cuerpo entre las dos hojas de cada cosa y el mundo” (p. 317).

El psicoanálisis de la naturaleza o estesiología debía orientarse a la aclaración de la siguiente afirmación:

Lo inconsciente es el sentir, puesto que el sentir no es posesión intelectual de ‘eso que’ es sentido, sino desposesimiento de nosotros para su beneficio, apertura a lo que no tenemos necesidad de pensar para reconocerlo. (Merleau-Ponty, 1968, p. 179)

En síntesis, el inconsciente se identifica con la percepción porque esta participa de la reversibilidad sentiente-sentido, y, por lo tanto, implica una desposesión de nosotros mismos en lugar de nuestra posesión intelectual de lo percibido. Lo no-percibido, lo oculto o la latencia no es una nada, sino que configura el sentido de lo que podemos comprender y decir.

## Agradecimientos

En homenaje al Dr. Mario Presas, quien, a los pocos meses de haber defendido mi tesis de doctorado, me pidió muy amablemente se la enviará, lo que significó para mí un inestimable orgullo.

## Referencias

- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Lawlor, L. (2003). *Thinking through French Philosophy. The Being of the Question*. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1968). Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. En M. Farber (Ed.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*. Greenwood Press.

- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Husserliana XV*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Oswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Rabanaque, L. R. (2001). El papel de la cenestesia en la constitución de la tierra como suelo de experiencia. *Escritos de Filosofía*, 20(39-40), 151-164.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
- Toadvine, T. (2008). La resistencia de la verdad en Merleau-Ponty. *Investigaciones fenomenológicas, N° Extraordinario I*, 247-263.
- Waelhens, A. de (1968). *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.
- Zahavi, Dan (2002). Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal. En T. Toadvine y L. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's. Reading of Husserl* (pp. 3-29). Dordrecht: Kluwer, Academic Publishers.

## Notas

- 1 Con relación a Freud, resulta significativo que Merleau-Ponty haya utilizado el término *arqueología* en el prefacio dedicado al libro de Hesnard. Por otra parte, en las *Notas* a los cursos sobre la pasividad acerca del sueño y el inconsciente son numerosas las citas tomadas de Freud respecto del caso Dora y de “Un sueño premonitorio”. En referencia a Husserl, es posible que Merleau-Ponty haya tomado la expresión “arqueología fenomenológica” del texto de E. Fink sobre Husserl, “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls”; y, en relación a Kant se puede señalar la segunda parte de la *Crítica del juicio*, dedicada al juicio teleológico, en donde Kant se refiere a una “arqueología de la naturaleza”. Aunque Merleau-Ponty, expresamente, no asocia el término *arqueología* con Kant, se advierte que en las *Notas* sobre *La naturaleza* se refiere explícitamente al juicio teleológico y cita la página en la que Kant se refiere a la “arqueología de la naturaleza” (Merleau-Ponty, 1995, pp. 45-46).
- 2 Resulta interesante destacar que en la conclusión del estudio “El filósofo y su sombra”, Merleau-Ponty contrapone al mundo teórico un mundo barroco, en el que las cosas y los otros están ahí ante nosotros en virtud de un sentido de configuración, que no implica la interposición del pensamiento (cf. Merleau-Ponty, 1960, p. 228).
- 3 Según Merleau-Ponty, en su última filosofía Husserl interpreta la reducción como regreso al mundo de la vida (*Lebenswelt*). En esta perspectiva la reducción retiene algo del mundo vivido y nunca lo despoja de su opacidad (cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 419).
- 4 La resistencia de lo prerreflexivo a la reflexión constituye el eje de la fenomenología de Merleau-Ponty. Esta resistencia proveniente del mundo y del cuerpo afecta no solo a la reducción sino también a la manera en que Merleau-Ponty concibe la verdad. En un

artículo titulado “La resistencia de la verdad en Merleau-Ponty”, T. Toadvine señala que “la verdad en sentido pleno está constituida por una doble resistencia: en primer lugar, la de mi cuerpo en relación a la reflexión que emerge de él como una figura de un suelo; y en segundo, la del mundo, el cual, ya en su diálogo con mi cuerpo como “yo natural”, se mantiene indiferente. Si la verdad en sentido pleno va más allá del pensamiento objetivo para pensar su propia historia constituyente en el nivel de lo irreflexivo, si para aprehender la verdad con mi propia reflexión debo dar cuenta de sus puntos ciegos y límites, entonces esta verdad plena debe incorporar dentro de sí este doble punto ciego, la resistencia en el interior de la resistencia, que equivale a mi estar entregado a mí mismo y al mundo” (Toadvine, 2008, p. 251).

- 5 Sobre el tema resulta un aporte valioso las diferencias establecidas por Andrés Oswald, que pueden ser resumidas de la siguiente manera: 1) mientras que para Husserl la *époje* es el método de la fenomenología, Merleau-Ponty rechaza y propone, en su lugar una reflexión radical, 2) con ello Husserl ve viable la reducción al mundo a un fenómeno de conciencia, mientras que para Merleau-Ponty el mundo caracteriza la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, 3) la *époje* y la reducción permiten reconducir la trascendencia a la inmanencia de la conciencia en cambio la reflexión radical se propone encontrar el fundamento en una reducción intencional que no ha sido reducida. (cf. Oswald, 2016, p. 163)