

Nuevas perspectivas sobre el movimiento en la filosofía francesa

La reivindicación ontológica de M. Merleau-Ponty y G. Deleuze

Autor:

Lucero, Jorge Nicolás

Tutor:

García, Esteban Andrés

2018

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

Posgrado



TESIS



para la obtención del
**DOCTORADO DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES Y EL
DOCTORADO DE LA UNIVERSITÉ FÉDÉRALE DE TOULOUSE**

expedido por la
Universidad de Buenos Aires

en cotutela internacional con la
Université de Toulouse II – Jean Jaurès
(según EXP-UBA: 2.908.620/2015)

Presentada y defendida por:
Jorge Nicolás LUCERO

Título:
Nuevas perspectivas sobre el movimiento en la filosofía francesa: la
reivindicación ontológica de M. Merleau-Ponty y G. Deleuze

Unidades académicas y especialidad:
École Doctorale ALLPH@/ERRAPHIS, Doctorat en Philosophie
Facultad de Filosofía y Letras, Secretaría de Posgrado, Doctorado en Filosofía

Directores:
Esteban Andrés GARCÍA, Profesor de la Universidad de Buenos Aires
Pierre MONTEBELLO, Profesor de la Université de Toulouse – Jean Jaurès



THÈSE



En vue de l'obtention du
**DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ FÉDÉRALE DE TOULOUSE ET
DU DOCTORAT DE L'UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

Delivré par
Université de Toulouse 2 – Jean Jaurès

en cotutelle internationale avec
Universidad de Buenos Aires

Présentée et soutenue par:

Jorge Nicolás LUCERO

Le 13 septembre de 2018

Titre:

Nouvelles perspectives sur le mouvement dans la philosophie française: la
revendication ontologique de M. Merleau-Ponty et de G. Deleuze

École Doctorale et discipline ou spécialité:

École Doctorale ALLPH@, Philosophie/ Facultad de Filosofía y Letras, Doctorado en
Filosofía

Unité de recherche :

ERRAPHIS / Secretaría de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras

Directeurs de thèse:

Pierre MONTEBELLO, Professeur, Université de Toulouse 2 – Jean Jaurès
Esteban Andrés GARCÍA, Professeur, Universidad de Buenos Aires

Jury :

David LAPOUJADE, Maître de Conférences, Université de Paris I – Panthéon Sorbonne
Andrés OSSWALD, Professeur, Universidad de Buenos Aires
Graciela RALÓN, Professeur, Universidad Nacional de San Martín
Aline WIAME, Maître de Conférences, Université de Toulouse 2 – Jean Jaurès

ÍNDICE

Agradecimientos	4
Résumé en français	7
Introducción	62
Primera Parte: Historia(s) del movimiento	
Capítulo I: Surgimiento y domesticación de un problema.....	72
I.1 Zénon de Elea: la razón frente al movimiento.....	72
I.2 Aristóteles: el movimiento como sentido de ser.....	80
I.2.1 La definición del movimiento.	82
I.2.2. La primacía del lugar y el desplazamiento.	85
I.2.3. El deseo como principio motor.	88
I.3. La mecánica moderna: construir un estado, destruir el proceso.....	90
I.3.1. La renovación medieval.....	91
I.3.2. La revolución galileana.	94
I.3.3. La física cartesiana.....	98
I.3.4. Newton y la cúspide de la matematización.....	100
Capítulo II: El movimiento como problema vital.....	104

II.1. Bergson: la movilidad como filosofía primera.....	106
II.1.1 El movimiento como manifestación de la duración.....	106
II.1.2 Movimiento real y duración ontológica.....	110
II. 2 La fenomenología: la movilidad en el corazón de la existencia.....	116
II.2.1 Husserl: cinestesia, entrelazamiento, posibilidad.	118
II.2.2. Heidegger: la movilidad hacia el Dasein.	122
II.2.3 Patočka: el movimiento del aparecer.	128

Segunda Parte: Ontologías para el movimiento

Capítulo III: Una ontología de la relación.....	137
III.1 Entre los límites de la fenomenología, la ontología.....	139
III.2 La modulación gestáltica de la ontología.....	148
III.3 Una ontología impulsada por una hiperdialéctica.....	154
III.4 Campo trascendental, campo problemático.....	160
III.5 El ser es $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, lo trascendental es institución.....	168
Capítulo IV: Una ontología de la distribución.....	172
IV.1 Ser en la univocidad, ser de la diferencia.....	175
IV.2 Lo virtual contra lo posible.....	183
IV.3 Una purificación del trascendental.....	187
IV.4 La consistencia como expresión última de la ontología.....	199

Tercera Parte: Reivindicar el movimiento

Capítulo V: Movimiento como organización del campo.....	205
V.1 Despertar de un sueño dogmático sobre el móvil: Wertheimer.....	208
V.2. Tensión del nivel, revelación del ser.....	211
V.3 El cine como modelo ontológico.....	225
V.4 (In)movilidad e inminencia.....	237
Capítulo VI: Movimiento como distribución creadora.....	242
VI.1 Movimiento forzosamente real.....	245
VI.2 Devenir para retornar.....	250
VI.3 Signos del movimiento.....	257

Conclusiones

C.1. Recapitulación.....	271
C.2. Una intersección necesaria.....	277
C. 3. Movimientos de la ontología.....	279
C.3.1. Vivir, entre deseo y movimiento.	279
C.3.2. El escollo del correlacionismo.	284

Bibliografía.....	291
--------------------------	------------

Abstracts.....	311
-----------------------	------------

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a mis directores. A Esteban García, mi director en la Universidad de Buenos Aires, quien ha guiado mi trabajo durante casi diez años, siempre confiando en mi visión, además de motivarla y moldearla con su intuición filosófica. A Pierre Montebello, mi director en la Université de Toulouse – Jean Jaurès, cuyo aliento, generosidad intelectual y vitalidad filosófica hicieron que las expectativas de mi estadía francesa fueran ampliamente superadas.

En segundo lugar, mi agradecimiento se dirige a las instituciones que enmarcaron este trabajo. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, gracias a cuya beca esta tesis tuvo lugar. A la Universidad de Buenos Aires y la Université de Toulouse – Jean Jaurès, las cuales me aceptaron en sus programas de doctorado y firmaron un convenio de cotutela para que este trabajo se encuadre en los mismos.

Por otra parte, agradezco a los profesores que he tenido en los seminarios cursados bajo el programa de doctorado: Silvia Citro (UBA), Graciela Ralón (UNSAM) y Roberto Walton (UBA). Asimismo, agradezco a Mariana Gardella Hueso (UBA) y a Daniel Leufer (KU Leuven), quienes compartieron conmigo material bibliográfico que resultó fundamental para la redacción de la Primera Parte de este trabajo.

Un último agradecimiento lo debo a los y las colegas, amigos y amigas –si acaso no fuesen lo mismo– con quienes compartí dictados de cursos, traducciones, congresos, largas jornadas en bibliotecas, seminarios, grupos de lectura y, ante todo, la amistad que irrumpe en el amor a la sabiduría: Milton Abellón, Leandro Guerrero, Miguel Herzszenbaun, Pedro Martínez, Mauro Mazzocchi, Federico Miličić, María Luz Moreno, Gonzalo Santaya, Alan Savignano, Matías Soich, Danila Suárez Tomé, Celeste Vecino y Natalia Zorrilla.

Este trabajo está dedicado a Giselle y Dante, los ímpetus de mi movimiento.

“Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y cambio, y puesto que nuestra investigación trata de la naturaleza, es preciso no pasar por alto la cuestión de qué es el movimiento, pues es forzoso que si no se conoce el movimiento, tampoco se conozca la naturaleza”. Aristóteles, *Fís.* 200b12-15.

“¿No será que el principio supremo incluye, entre las condiciones que tiene que incluir, la paradoja suprema? ¿No debería ser una proposición que no permitiese absolutamente nada de paz, que siempre atrajese y repeliese, volviéndose siempre impenetrable de nuevo, no importa cuán seguido uno la haya entendido? ¿Cuál [principio] despierta incesantemente nuestra actividad, sin que nos canse o se nos vuelva familiar?”. Novalis, *Fragmentos logológicos I*, 9.

“Espacio, tiempo y movimiento constituyen los horizontes velados del pensamiento occidental sobre el ser, que va contra sus propias raíces. El ‘ocultamiento’ no significa aquí ignorancia. Lo impensado no es aquello olvidado por el pensamiento. Ni es algo que podría recordarse mediante una simple rememoración. Espacio, tiempo y movimiento constituyen un tema constante en la tradición ontológica, pero por la manera mediante la cual son tematizados, por la cual son considerados en su relación con el ser, y sobre todo la manera por la cual son eliminados de la esencia del ser –eso mismo es un ocultamiento: están confinados en los sótanos oscuros de la ontología. En cada caso que la ontología habla la lengua del ser, habla también la lengua del espacio, la del tiempo y la del movimiento, es decir, la lengua del mundo.” Eugen Fink, *Sobre la historia ontológica primera del espacio, el tiempo y el movimiento*.

«Puisque la nature est principe de mouvement et de changement, et que notre recherche porte sur la nature, ce qu'est le mouvement ne doit pas nous échapper, car, si on l'ignore, on ignore nécessairement aussi la nature». Aristote, *Phys.* 200b12-15.

«Le principe suprême devrait-il inclure dans sa tâche le paradoxe suprême? Être une proposition qui ne laisserait à proprement parler jamais en paix – qui attirerait et repousserait toujours– et resterait à jamais incompréhensible, quand on croirait l'avoir comprise? Qui éveillerait constamment notre activité sans jamais la fatiguer ni devenir une habitude?». Novalis, *Fragments Logologiques*, I, 9.

«Espace, temps et mouvement constituent les horizons voilés de la pensée occidentale de l'être, laquelle partie *contre* ses racines. Le « voilement » ne signifie pas ici ignorance. L'impensé n'est pas ce qui a été oublié par la pensée. Ce n'est pas quelque chose qu'on pourrait rappeler par une simple remémoration. Espace, temps et mouvement constituent un thème constant dans la tradition ontologique. Mais la façon dont ils sont thématés, dont ils sont considérés dans leur relation avec l'être, surtout la façon dont ils sont éliminés de l'essence de l'être –cela même est un voilement : ils sont confinés dans les sous-sols obscurs de l'ontologie. Partout où l'ontologie parle la langue de l'être, elle parle aussi, quand bien même de façon inavouée, la langue de l'espace, du temps et du mouvement, c'est-à-dire la langue du *monde*». Eugen Fink, *Sur l'histoire ontologique première de l'espace, du temps, et du mouvement*.

Résumé en français

Cette recherche examine la revendication ontologique du mouvement au travers des philosophies de Maurice Merleau-Ponty et de Gilles Deleuze. Par «revendication ontologique» nous entendons deux choses. Premièrement, nous disons que le mouvement est un sujet à part entière de la philosophie avant toute considération des sciences spéciales. Deuxièmement, que cette perspective conçoit le mouvement dans sa dimension d'être, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, sans s'en dériver.

Tout au long de l'histoire, le mérite philosophique du mouvement a été ambigu, il a en même temps eu une signification fondamentale et souffert d'un dédain étonnant. À force d'être un fait irrécusable de l'expérience, il a semblé présenter des éléments peu questionnables, personne n'hésiterait à affirmer un changement de relations entre des objets et l'espace quand le mouvement arrive. Cependant, on sait bien qu'une authentique compréhension du mouvement n'a pas été une tâche facile pour la philosophie, et cela dès les paradoxes de Zénon d'Elée, grâce auxquelles aura été mis en lumière le défi que cet événement infatigable jette à la raison: on ne peut pas saisir la mobilité *qua* mobilité, et la pensée ne serait capable que de comprendre le phénomène déjà accompli (déjà arrêté) et de projeter sa répétition avec la médiation des variables qui le précèdent et le circonscrivent. Aristote, en se méfiant profondément de ces inférences, trouve le mouvement à l'intérieur des choses et pas dehors, il proclame sa dimension ontologique et l'énonce comme le foyer de la nature dans toute sa splendeur. Or, la science aristotélicienne de la nature perdra de la consistance et de son pouvoir explicatif au cours des siècles suivants. Jan Patočka, qui a écrit l'étude historique la plus notable sur la valeur ontologique du mouvement, observe que la naissance de la science moderne et son exigence de la domination humaine sur la nature mène, à l'instar d'une nécessité historique, au remplacement du concept ontologique du mouvement par un autre modèle

éminemment géométrique, symbole de la *mathesis universalis*.¹ Ce mouvement, transfiguré dans un état, devient l'affaire exclusive de la physique.

Une revendication ontologique du mouvement vise donc à récupérer l'idée d'un mouvement-processus au cœur du réel. Ceci ne signifie pas toutefois revendiquer l'aristotélisme, comme l'ont fait Patočka et Martin Heidegger à leur tour. Le mouvement d'Aristote est d'une immense richesse, mais –on verra– il se compose dans une analogie avec l'humain et trouve sa base dans des principes immobiles. Contrairement à ceci, on affiche que Merleau-Ponty et Deleuze, sur un terrain déjà préparé par Bergson et par la phénoménologie, visent à un concept ontologique du mouvement largement séparé des notions aristotéliennes et des modélisations anthropomorphiques. Cette séparation rend possible une méditation de la mobilité en tant que telle et convient à une philosophie cosmologique.

Ce travail contribue aussi à renforcer les études comparatives entre Merleau-Ponty et Deleuze. L'existence de littérature sur ce sujet est vraiment mince et souvent réduite à une problématique spéciale –l'esthétique, la corporalité, le cinéma, la réception du bergsonisme, parmi d'autres– et la plupart ne fait que reproduire la lecture deleuzienne autour la phénoménologie. En revanche on propose ici un rapprochement par rapport aux projets ontologiques et notamment par rapport à la question du mouvement. En ces termes, il continue la ligne d'interprétation des études les plus larges sur Merleau-Ponty et Deleuze, celle de Nicolò Seggiaro, qui a analysé les relations entre la chair et le pli, et le livre de Judith Wambacq, qui a trouvé des compatibilités très attirantes entre leurs projets transcendants.²

Notre travail est divisé dans trois parties comprenant chacun deux chapitres: une partie historique, une partie systématique et une partie problématique.

Première Partie. Cette partie est consacrée à la question du mouvement dans l'histoire de la philosophie. Le premier chapitre a un double but : d'une part, décrire le traitement et la conceptualisation du mouvement, et d'autre part,

¹ Patočka, J. *Aristote: ses devanciers, ses successeurs*, tr. E. Abrams, Paris, Vrin, 2011.

² Seggiaro, N. *La chair et le pli : Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Milán, Mimesis, 2009; Wambacq, J. *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, Ohio, Ohio University Press, 2018.

expliquer et comprendre la marche historique qui va de la donation d'une signification ontologique au phénomène jusqu'à sa mathématisation radicale à partir de la révolution galileo-copernicienne, à cause de laquelle le mouvement est transformé dans un état de la matière parmi d'autres sans aucune valeur spéculative. Après ceci, on analysera dans un deuxième chapitre comment la valeur spéculative est réhabilitée par quelques philosophies du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle.

Dans le premier chapitre, nous étudions la naissance et la mort du mouvement comme sujet de préoccupation philosophique. Commençons par Zénon d'Elée. Une immersion dans la nature de ses paradoxes permet de démontrer la difficulté inhérente du mouvement pour être saisi dans les termes de la pensée logique-rationnelle, ce qui rend compte de la contemporanéité du philosophe éléate. Ces arguments fournissent une clef de voûte par laquelle on observe les faiblesses de la raison, ce qui exige un nouveau genre de catégories. Dans cette perspective, on a soutenu une description plutôt atypique de la pensée zénonienne, puisque son héritage est plus vaste que l'affirmation d'un monisme ontologique, comme celui de son maître Parménide. D'un point de vue doxographique, les témoins et fragments adjudiqués proposent un Zénon argumentant autant contre le monisme que contre le pluralisme. Même si des doxographes comme Philopon comprennent que la réfutation du pluralisme implique l'adoption du monisme, commentaires comme ceux de Sénèque et d'Eudème avancent des arguments pour et contre les deux (DK 29 A 21). Il est vrai que Simplicius lui-même a détecté cette ambivalence –il cite à Eudème– et qu'il a cherché à l'effacer en subordonnant la multiplicité des étants individuels à l'Être-un, autrement dit en suggérant que, d'après Zénon, la seule chose digne de se nommer «un», c'est l'être de Parménide. De toute manière, le reste des témoignages problématise cette question. Par exemple, Platon ne dit jamais explicitement que Zénon est un moniste ontologique (*Parménide* 180e, 183e). Pour ces raisons, on est de l'avis de Néstor Cordero, pour qui il serait mieux de voir Zénon comme un nihiliste, à rebours de la défense d'un moniste, une position sans fondement textuel et inconsistante qui veut à tout prix assigner à Zénon de la fidélité à son maître.³ Si l'on continue à accepter les prémisses implicites dans la reconstruction de Simplicius –l'être est grandeur et la grandeur est divisible–, et que l'un est indivisible en raison de son manque de grandeur et épaisseur, force de conclure que l'un n'existe pas non plus.

³ Cordero, Néstor. "Zénon d'Elée: moniste ou nihiliste?", dans *La parola del passato. Rivista di studi antichi*, vol. XLIII, 1988, pp. 100-126.

Cette analyse ouvre une autre lecture des paradoxes du mouvement. Lorsque Zénon dit «ce qui se meut ne se meut ni dans un lieu dans lequel il est, ni dans lequel il n'est pas» (29 B 4), cherche-t-il à supprimer tout statut ontologique au mouvement ? Au contraire, le mouvement ne fait qu'introduire la divisibilité dans l'être parméniénien, et pour cela, toute épreuve rationnelle du mouvement doit surpasser les quatre arguments zénoniens. Ceux-ci sont des constructions articulés qui guident à leurs interlocuteurs, non pas vers l'irréfutabilité de l'Être-un, plutôt vers l'échec de la raison face au devenir, vers l'impossibilité pour le saisir. Cela faisant, Zénon a laissé deux horizons d'analyse qui seront repris par Bergson. D'un côté, l'éléate institue la métaphysique en rejetant la réalité sensible, plurale, et mouvante, ce qui mènerait à la démonstration d'un fondement figé et immuable. D'autre côté, il démontre que tout ce qu'on nie à travers ses arguments ne fait qu'exposer la faiblesse théorique de la métaphysique elle-même.

On a valorisé la physique aristotélicienne dans cette perspective. Aristote n'est pas seulement le premier à construire une science du mouvement, il est aussi le premier en le caractériser ontologiquement, quelque chose de cruciale pour la compréhension du destin actuel du problème. Martin Heidegger voyait dans la *Physique* «le livre fondamental, caché, et pour ceci jamais suffisamment pensée de la philosophie occidentale».⁴ Bien qu'Aristote ait été le premier à considérer les principes et causes du mouvement et du mobile, il survient un curieux paradoxe, que Patočka signale: l'élan d'une mathématisation du mouvement –laquelle dépassait la mathématisation esquissée de Platon– s'érige sur une base essentiellement non-mathématisable, parce que sa définition rend compte d'un acte inachevé (ἐνεργεῖα ἀτελής) qui constitue aux étants dans leur être.⁵ C'est Aristote qui unifie la réalité du mouvement et le premier qui pose la question sur l'essence du phénomène car la compréhension de la nature le demande. On peut constater, tel que Rémi Brague le souligne, que le fait de définir le mouvement est historiquement frappant, vu que ni la physique antérieure ni la postérieure n'en ont cherché une. Aristote définit le mouvement au moyen de deux voies: l'affirmation du mouvement comme continu et son rapport avec le lieu, le vide et le temps. Si le mouvement est un continu, il a donc l'attribut de l'infini ; cet infini ne peut se considérer qu'en puissance et jamais en acte, il ne se réfère dans aucun cas à l'extension d'une étendue possible, et plus précisément, non plus à la substance. Selon Aristote, il ne s'agit pas d'une

⁴ Heidegger, M. "Qu'est-ce que et comment se détermine la *Φύσις*", en *Questions II*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1990, p. 489

⁵ Patočka, J. *Aristote: ses devanciers, ses successeurs*, op. cit., p. 29.

puissance qui soit actualisable de même que le bronze puisse devenir statue: «puisque le fait d'être se dit plusieurs façons, de même que le jour et la compétition deviennent toujours autres» et «eux sont aussi en puissance et en acte» (*Physique* III 6, 206a23-24). Dans cette union de l'acte et la puissance se trouve la source de la définition: «l'entéléchie [ἐντελεχία] de l'étant en puissance, en tant que tel, c'est le mouvement; par exemple, celle de l'altérable, en tant que altérable, est l'altération, c'est de l'accroissable et de son opposé le décroissable est la croissance et la décroissance, celle du transportable, le transport [...] l'actualité [ἐνεργεία] de l'étant en puissance, que, étant, en entéléchie, il agit non en tant que lui-même, mais en tant que mobile, c'est le mouvement». (*Physique* III 1, 201a10-28). Cette citation présente deux dimensions complémentaires du mouvement. Premièrement, l'association avec l'ἐντελεχία. Le mouvement semble constituer la manière d'être de ce qui comporte quelque genre de potentialité. Deuxièmement, l'ἐντελεχία est remplacée par la notion de ἐνεργεία dont la signification, loin de contredire la définition initiale, réaffirme que ce qui est en puissance est simultanément quelque chose d'existante en acte et qui opère comme le sujet du processus. Or, il y a aussi une deuxième définition du mouvement à partir de laquelle, malgré son nature non-mathématique, devient possible l'axiomatisation d'une science du mouvement: «le fait d'actualiser la puissance en tant que tel, c'est le mouvoir ; ce qu'il produit par contact, de sorte qu'en même temps il pâtit. C'est pourquoi que le mouvement est l'entéléchie du mobile en tant que mobile» (*Physique* III 2, 202a7-8). Cette définition explicite bel et bien la fonction ontologique du mouvement: le mouvement n'est que la présence actuelle dans l'étant ayant la possibilité de recevoir une détermination, et l'ayant effectivement déterminée, il y a une actualisation, non par rapport à ce que le mobile est, mais par rapport à ce qui il est mû – par exemple, l'être bronze n'est pas en lui-même pouvoir-être statue. Dès lors, agir consiste plutôt en la donation qu'en l'acquisition de nouvelles déterminations pour un autre étant. Ce qui se meut présente toujours un chemin vers, un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*. La puissance de la nature ne se limite pas à maintenir l'état de détermination propre de sa matière, elle cherche à le surpasser pour agir sur sa matière et la puissance d'un autre étant. Avec ceci, Aristote construit une des axiomes les plus célèbres de la mécanique ancienne: tout ce qui se meut, est mû par un autre, il n'y de mouvement que dans un contact entre moteur et mû, dont le premier apporte une forme (εἶδος) qui est principe et cause.

Par-delà la définition, Aristote analyse les conditions nécessaires et suffisantes adjointes au phénomène. Parmi elles, il est absolument évident qu'il

y a une primauté du lieu (τόπος) sur le temps. Quoique Aristote soit le premier en éclaircir les rapports entre le temps et le mouvement –à différence de Platon et de Démocrite–, il a pris des précautions pour ne pas les identifier. L’avant et le puis ne sont que des attributs d’un lieu en vertu de sa position relative. On mesure le temps par le mouvement, et le mouvement par le temps, mais c’est le temps qui, subordonné au mouvement comme son nombre, admet la mesure et le calcul –ce qui est exprimé dans les notions de vitesse et de quantité pour le temps. Ainsi que le statut du temps, l’horreur du vide est sous-tendue par le lieu. Du moment que le lieu peut s’écarter du corps, il n’est ni matière, ni forme, même pas une extension toujours existante; par contre, il est «le limite du corps contenu» (*Physique*, IV 4, 212a5-6) touchant le corps contenu. De cette manière, le lieu correspond à une puissance immobile (ἀκινήτων) exprimant la détermination formelle de chaque étant naturel, son qualité d’être léger ou lourd, de sorte que le haut et le bas constituent chez Aristote des dimensions cosmologiques primordiales, lieux naturels absolus. Cette argumentation n’est pas hasardeuse, le Stagirite complète la primauté du lieu avec une primauté de la translation sur les autres genres de mouvements: l’avènement d’une altération, une croissance ou une décroissance dépendent dans leur chaîne causal d’une translation.

Une considération finale sur la physique aristotélicienne repose sur la notion de désir (ὄρεξις). Étant donné la postulation du premier moteur immobile, le mouvement-processus tisse une relation avec l’immobile qui cependant n’a rien de secondaire, parce que le premier mouvement a besoin d’un automouvement et celui-ci est réalisé sous la modalité d’un désir: le premier moteur meut sans se mouvoir, de même que «le désirable (τὸ ὀρεκτόν) et l’intelligible (τὸ νοητόν)» (*Met.* XII 7, 1072a26). Le désirable, sans changer de nature, produira un changement dans l’appétence qui va générer le mouvement, puisque ce qui se désire paraît être bon ou est bon. Le désir s’érige donc comme un vecteur menant la totalité des étants vers leur fin, au même temps qu’il met en évidence le modèle pour penser le mouvement: la locomotion animale, et plus précisément, celle de l’homme, le cas exemplaire de κινήσις. La praxis motrice consiste en l’effectuation de tâches vitales, lesquelles concordent avec la structure du *terminus a quo* et du *terminus ad quem*. Le modèle biologique et humain invite Aristote à affirmer la nécessité de l’immobile en total cohérence avec la téléologie: afin de se diriger vers son objet de désir, l’animal doit se mouvoir, et pour que son mouvement se concrétise, son corps est pourvu des articulations où le mouvement et le repos sont connectés et s’aident (*De motu animalium*, 698a17).

Après Aristote, la science du mouvement a opéré une émancipation du mouvement local ou déplacement, au vu de l'importance que lui accorde le philosophe. Pourtant, cette émancipation engendre une dégradation de la valeur ontologique du mouvement, notamment pendant le Moyen Âge tardif. Les XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles mettent en scène des modifications inédites sur les considérations cosmologiques affectant la conception du mouvement. Les écoles de philosophie naturelle commençaient à étudier la translation de manière indépendante en faisant attention au rapport entre mouvement et étendue. L'École du Collège de Merton (c. 1325-1350), à laquelle appartient Thomas Bradwardine, se consacre au problème de l'intension et de l'affaiblissement des formes (*intensione et remissione formarum*) dans le but d'exprimer numériquement la croissance ou décroissance d'une qualité. Parallèlement au développement de la mécanique médiévale, il y a des modifications dans les présupposés métaphysiques. En 1277, L'abbé Etienne de Tempier, évêque de Paris, condamne 219 articles concernant la philosophie aristotélicien-averroïste, parmi lesquels il y en a un, le 49^{ème}, qui exprime l'impossibilité pour Dieu de mouvoir le ciel de manière rectiligne en raison du vide provoqué par cette action. Malgré le dogmatisme inhérent à cette condamnation, l'idée d'un mouvement sans aucune fonction (sans *terminus ad quem*) est une problématique qui ébranle la vision du phénomène: il existe maintenant une considération de la mobilité elle-même et hors des relations avec la forme, la matière, et la privation. Dans ces termes, Jean Duns Scot conçoit le concept d'*ubi* pour donner une détermination intérieure au déplacement; le mobile, sujet du mouvement, atteint un *ubi*, l'objet et terme du mouvement, de manière transitoire. Un tel traitement donne au mouvement local une indépendance nouvelle, dans la mesure où le mouvement manifeste une réalité successive différente du mobile et de l'*ubi*, parce que ceux-ci répondent au genre des entités permanentes. D'ailleurs, l'École de Paris mène à bien sa modification du mouvement. Dans le *Commentaire à la Physique d'Aristote* de Jean Buridan, on trouve un examen autour de la translation et son différence de nature avec le lieu et le mobile. Quant au mouvement de la huitième sphère (le ciel), se mouvoir n'implique plus un changement relatif à un autre corps, il est décrit comme un «se comporter différemment et intrinsèquement» (*se habere aliter ac aliter intrinsece*). Ainsi, le mouvement devient une réalité irréductible au mobile. Plus audacieuse encore est la proposition de Nicholas Oresme qui établit qu'un corps est un changement par rapport aux autres corps *soit ils se meuvent, soit ils sont en repos*. Même si le postulat de la force motrice pour conserver le mouvement reste dans les propositions philosophiques du Moyen Âge, on peut apprécier la mutation de la notion d'un mouvement concernant à un processus vers un mouvement-état.

Le parcours médiéval culmine chez Galilée, le grand émancipateur du mouvement. Outre de la contribution à l'équivalence ontologique entre la Terre et tous les autres corps célestes dans sa recherche sur la génération et disparition des taches solaires, quelque chose de singulier pour la cosmologie aristotélécienne, Galilée construit une mécanique dépourvu de tout trait métaphysique. Cette construction demande une distinction entre deux parties. Dans la première, Galilée expose une thèse où la conservation du mouvement sans un *impetus* ou force motrice n'est pas dogmatiquement éliminée. Dans *La mécanique* (1593), Galilée pose la question suivante: qu'est-ce qui passerait si un corps, comme une sphère de verre parfaitement poli, était placé dans un plan horizontal sur une surface absolument lisse? La réponse galiléenne énonce que cette sphère «restera indifférent et incertaine entre le mouvement et le repos, de manière que toute force, autant qu'elle est la plus petite, suffira pour la mouvoir, et à l'envers, n'importe quelle résistance, autant qu'elle est faible, par exemple la résistance de l'air qui l'enveloppe, aura le pouvoir de la maintenir immobile». ⁶ Ce faisant, Galilée exclut l'impossibilité d'une conservation du mouvement, même s'il ne l'a pas encore affirmé. Cette constatation aura lieu dans la deuxième étape, celle du *Discours concernant deux sciences nouvelles* (1636), dont l'analyse repose sur la géométrisation du grave pour inaugurer une mécanique où toutes les propriétés du phénomène sont capables d'un examen mathématique. Galilée expose une thèse inédite: «je dis donc qu'un corps pesant possède par nature un principe intrinsèque pour se mouvoir vers le centre commun des graves, c'est-à-dire de notre globe terrestre, d'un mouvement continuellement et toujours également accéléré, c'est-à-dire qu'en des temps égaux viennent s'ajouter des moments et degrés égaux de vitesse». ⁷ Voici un mouvement comme état de plein droit, car il reste explicitement lié à l'espace parcouru et arraché de la nature du corps, et pour autant, il exprimera un procès complet sans finalisme. De plus, sa détermination est donnée par la vitesse, cette la magnitude qui augmente selon l'addition de parties et à qui on peut attribuer un degré d'intensité dans chaque instant. Ce qui explique le phénomène n'est donc ni plus ni moins que la croissance et la décroissance de la vitesse; même si tout mouvement exige un moteur pour commencer, pour continuer n'a besoin que de l'absence d'obstacles. La conservation du mouvement est maintenant un fait, et surtout un état sans privilèges métaphysiques.

⁶ Galileo Galilei, *Le Mécanique*, en *Le opere di Galileo Galilei*, vol. II, Florence, Barbera, 1932, p.180, je traduis.

⁷ Galilée Galilei, *Discours concernant deux sciences nouvelles*, intr. et trad. Maurice Clavelin, Paris, P. U. F., 1995, p. 62.

Bien que Descartes ait conçu un espace quasiment opposé au galiléen – substance pleine sans vide –, il continue à désacraliser le mouvement, concevant une réflexion absolument géométrique. Comme la propriété de la substance corporelle n'est que l'étendue, matière et espace coïncident. Ainsi, la localisation d'un corps s'établit relativement grâce aux autres corps. Ceci permet au philosophe de définir le mouvement local comme le «*transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage des quelques autres*». ⁸ Ce mouvement relatif ne serait pas pourtant le seul digne de recherche pour la physique. Il existe un paysage des *Manuscrits Inédits* qui explicite la nécessité de considérer un mouvement absolu: «*il n'y a rien d'absolu dans le mouvement que la séparation de deux corps en mouvement l'un d'avec l'autre, mais que l'on dise de l'un de ces corps qu'il est en mouvement, de l'autre qu'il est en repos, ceci n'est que relatif et dépend de notre manière de concevoir*». ⁹ Si le mouvement absolu est défini dans la séparation parmi des surfaces, lui autant que le repos opèrent comme des états du corps: l'action produisant mouvement n'est pas plus grande que celle du repos, les deux ne sont que deux manières de voir les corps dans le monde. Ce système de la *res extensa* est compatible avec les fondements du mécanisme qui interprète la corporalité et la vie en général comme des machines.

Finalement, nous remarquons la consécration de la physique newtonienne, laquelle constitue la forme la plus réussie d'une modèle mathématique pour expliquer les mouvements. La première loi de Newton, selon laquelle tous les corps persévèrent dans son état de repos ou de mouvement rectiligne sauf pour une modification des forces imprimées, est clairement un reflet des thèses galiléennes: le mouvement et le repos sont des états non opposables sans ingérence sur les notes essentielles d'un corps, et la prévalence de son état est causée par la force résidant dans la matière de chacun. Ce qui est plus remarquable dans le cas newtonien –pour notre propos– est trouvé dans le Scholie des Définitions, où Newton cherche à donner une conception métaphysique de l'espace, le temps et le mouvement. Là le physicien distingue un espace, un temps et un mouvement relatifs (apparents, vulgaires) de ceux qui sont absolus (vrais, mathématiques) de façon à soutenir l'éminence d'un espace-temps absolu. Un mouvement peut s'accélérer ou se ralentir même si le flux du temps reste égal; il est absurde en plus de concevoir des lieux absolus mouvants, puisque «*les temps et les espaces n'ont pas d'autres lieux qu'eux-mêmes, et ils*

⁸ Descartes, R. *Les principes de la philosophie*, en *Œuvres*, vol. IX, Paris, Cerf, 1904, p. 76.

⁹ Descartes, R. *Manuscrits inédits*, Première Partie, trad. Foucher de Careil, Paris, A. Durand, 1859, p. 64.

font les lieux de tous les choses». ¹⁰ Le vrai mouvement d'un corps n'est pas le rapport spatial aux autres corps, il change de position à l'intérieur de l'espace absolu lui-même, c'est le passage d'un lieu absolu à un autre: «les mouvements entiers et absolus ne peuvent se déterminer qu'en les considérant dans un lieu immobile». ¹¹ Ainsi, Newton a su construire une théorie du mouvement défiant les paradoxes zénoniens sur mesure de la rationalité.

Le chapitre suivant développe l'histoire récente du problème à la recherche du contexte où épanouissent les philosophies merleau-pontienne et deleuzienne. Les philosophies du XIXe siècle ont revalorisé le phénomène du mouvement sous le foyer de la subjectivité, ce qui édifie une nouvelle réalité pour le mouvement hors de la *mathesis universalis*. Destutt de Tracy et Maine de Biran (l'un sensualiste, l'autre un philosophe de la psychologie transcendante) observent dans le mouvement corporel une faculté primordiale, soit un outil pour l'acquisition de la connaissance, soit l'événement révélateur de l'existence humaine. Leurs caractérisations constituent donc les esquisses de ce que les courants philosophiques du siècle passé pensent à nouveau et autrement, dans la considération du mouvement comme problème vital : le bergsonisme et la phénoménologie (Husserl, Heidegger, Patočka).

Bergson est sûrement le philosophe qui a étudié le plus profondément la nature du changement et qui l'a fait renaître des cendres de la mathématisation. Cette reprise est faite à rebours du mécanisme autant que du finalisme aristotélicien. Les deux courants refusent de penser le changement en lui-même, ils comprennent «le tout est déjà donné» comme une erreur provoquée par la primauté de l'intelligence. C'est l'intelligence qui impose le critère herméneutique de l'espace homogène menant à une spatialisation du psychique, et à une traduction de l'inétendu par l'étendu, une exigence qui aurait causé les impasses les plus notables de la philosophie –comme celui de la liberté. Afin de dissoudre ces apories, Bergson déplie sa célèbre notion de durée.

La découverte de la durée arrive avec une critique à la spatialisation des états de conscience. La donnée immédiate n'est pas une appréhension réflexive, mais un changement qualitatif. Tandis que la quantité progresse en se multipliant sans changer de nature, la qualité progresse en changeant de nature et sans se multiplier. Dès lors la donnée immédiate aboutit une interpénétration tonale et

¹⁰ Newton, I. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. de la Marquise de Châtelet (1759), Sceaux, Jacques Gabay, 1990, p. 10.

¹¹ Ibid., p. 12.

affective de la conscience dont la multiplicité ne peut jamais être expliquée par l'addition d'unités. Face à la réalité homogène de l'espace, il y a une réalité hétérogène de la durée pure, «la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs».¹² Le réel, *sub specie durationis*, se manifeste comme une multiplicité de compénétration inactuelle.

C'est dans l'ouverture vers la durée pure que le mouvement acquerra un rôle fondamental. L'intelligence fait de la durée interne un reflet de la spatialité, une quatrième dimension représentative. Toutefois, le mouvement perçu nous présente la durée de même que son occultation, puisque le mouvement local l'introduit dans l'homogénéité spatiale. Or, Bergson voit à l'intérieur du mouvement un symbole vif de la durée dont l'essence sort de la spatialité : «les positions successives du mobile occupent bien en effet de l'espace, mais que l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace. Nous n'avons point affaire ici à une chose, mais à un progrès : le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu».¹³ Le mouvement sert de point d'appui à la durée pour révéler la mobilité du mobile d'après une synthèse qualitative – comme dans la perception d'une étoile filante, nous avons une sensation indivisible de mouvement, étant donné que la sensation n'est qu'un acte et, pour cela, n'a pas de réalité hors de la conscience. La nature qualitative du mouvement l'empêche de se confondre avec un trajet parcouru, à l'instar des pas d'Achilles avec la tortue.

En tout cas, le mouvement demeure encore le bourreau de la durée pure en la métamorphosant sur un milieu homogène, un symbole qui, en tant que symbole, remplace quelque chose qui n'est pas là. Voici que Bergson tombe sur une difficulté qui mérite beaucoup d'attention: étant une expérience mixte, le mouvement lui-même demande une durée hors de la conscience. Quoiqu'on affirme la nature irréductible de la conscience par le biais de la durée, celle-ci se réalise seulement dans l'extérieur, c'est-à-dire au péril de se spatialiser. D'où Bergson finit par admettre que «si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois».¹⁴

¹² Bergson, H. *Ceuvres*, Paris, P. U. F., 1970, p. 67

¹³ Ibid. p. 74.

¹⁴ Ibid., p. 137.

Habitant les deux territoires, le mouvement promet un passage de la durée psychologique à une durée vraiment ontologique, où, loin de dissoudre la nature qualitative et créatrice de l'esprit, celle-ci sera transférée à une durée du Tout. Tel est le résultat de *Matière et mémoire*. Les qualités hétérogènes de la perception et les changements homogènes de l'extériorité seront rapprochées dans le concept d'image. Le choix du terme «image» exprime un trait d'union, elle est le milieu où la représentation et la chose se distinguent, et pas une duplication. Étant le seul élément ontologique, l'image ne dissocie jamais l'existence et l'apparence, et dépasse les difficultés entre le psychique et le cérébral. Voilà une première clef de voûte pour détacher la durée de son lien psychologique. Un deuxième indice survient par le nouveau statut de la perception d'où naît une de plus controversées thèses bergsoniennes, à contre-courant de toute tradition philosophique, selon laquelle « il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues ».¹⁵ Ainsi, le spirituel autant que le matériel signalent la durée comme leur site ontologique. Au moyen des liens que Bergson tisse entre cette perception métaphysique et la mémoire, le problème du mouvement revient dans le registre du réel. Le dernier chapitre de *Matière et mémoire*, une vraie parodie des *Principia* newtoniens, développe quatre thèses radicales autour du phénomène qui sont nécessaires pour formuler une théorie de la matière sous le prisme de la durée : 1) l'indivisibilité du mouvement ; 2) le mouvement réel en tant que changement absolu –explicitement anti-newtonienne– ; 3) la réalité d'une continuité mouvante contre le privilège artificiel du corps individué ; 4) et le mouvement réel comme transport d'un état. Desdites thèses on peut inférer la très bouleversante affirmation d'une des conférences de *La perception du changement*: le mouvement ne requiert pas de mobile. Le réel n'est que la mobilité elle-même, la vie, ou la durée, c'est une création qui se suffit à elle-même, et son élan originaire (l'élan vital) énonce la tendance à agir sur la matière inerte en générant une diversité non-hiérarchisée de directions et en la laissant comme le dernier point de son extension –là où la vie s'automatise, l'élan s'endort.

L'édifice théorique bergsonien atteint la compréhension d'une mobilité éloignée des schémas sous lesquels la physique moderne l'avait subsumée et au plus près de la dignité philosophique sans besoin de *l'ουσια*. Or, cette dignité nouvelle peut-elle être considérée une vraie ontologisation du mouvement? On peut en douter. Bergson demeure à mi-chemin de donner au mouvement un rôle ontologique en raison d'une brèche qu'il n'a pas su dépasser entre le phénomène

¹⁵ Ibid., p. 187.

et son essence. La mobilité du mouvement se trouve au-delà de lui, dans la durée. Même dans *Matière et mémoire*, la durée ontologique est face à l'espace homogène qui «n'a plus d'autre réalité que celle d'un schème ou d'un symbole».¹⁶ La spatialité, et aussi l'intelligence, serait la distension de l'esprit s'adaptant à la matière. Bergson est pourtant conscient d'une situation paradoxale dans le mouvement qu'il décrit : le mouvement local étant absolu et indivisible, «échappe à l'espace»;¹⁷ plus encore, si le mouvement ne requiert pas de mobile, aucun espace ne lui est nécessaire non plus. Il s'ensuit que le mouvement réel et la durée manquent d'une classification claire et distincte, et dans ce cas-là, quel changement le mouvement pourrait faire advenir ? Ce qui est certain, c'est que le mouvement réel demande un genre de spatialité dans sa définition: chaque fois que Bergson reprend l'exemple du mouvement de la main, il le décrit comme un acte indivisible entre un *état* (position locale de la main) et un autre. Bien que le temporel et le spatial apparaissent entrecroisés dans l'expérience du mouvement, sa dépendance n'est ni mutuelle ni constitutive. L'espace finit donc par exprimer une réalité seconde. Bergson libère la durée de l'homogénéité, du vide et de l'infiniment divisible, cette libération ne peut néanmoins se répliquer dans le mouvement, tandis que sa réalité indéniable exige de l'espace; par conséquent, malgré le rejet d'une cause extrinsèque déterminant son être, toute la dimension ontologique est reléguée à cette tension métaphysique qui le laisse sans existence autonome.

Dans la deuxième section du chapitre, on traite trois auteurs phénoménologiques dont les philosophies sont bien représentatives par rapport au notre sujet. La phénoménologie a placé la mobilité dans le cœur de l'existence. Parmi les nombreux apports du courant phénoménologique, l'analyse de la corporalité vécue achemine une nouvelle réflexion sur la spatialité et le mouvement. Chez Husserl, la notion de kinesthésie ou sensation de mouvement est bien connue. On sait que la corrélation est loin d'impliquer une unité entre la conscience et l'objet dans l'apparaître; par contre, elle exprime une ambiguïté constitutive, une non-dualité ou tension, parce que l'apparaissant n'est jamais saisi pleinement mais de manière esquissée, chaque présentation pour la conscience est encerclée d'un ensemble de appréhensions cherchant un remplissement. Toute apparition est motivée, et son besoin de rémission et d'expectative montre que la connexion entre les sensations rend compte d'un système de donation du sens, un sens ne pouvant se restreindre à la conscience transcendantale comme entité spirituelle: le sens du monde s'acquiert, se

¹⁶ Ibid., p. 353.

¹⁷ Ibid., p. 74.

confirme ou bien est corrigé à travers le mouvement du corps propre. Cette affirmation traverse la phénoménologie husserlienne de bout en bout; avant et après le virage transcendantal, Husserl insiste sur l'opération primordiale du système kinesthésique, non seulement dans la constitution du monde extérieur, mais aussi en ce qui concerne la nature humaine, dans la mesure où le mouvement corporel rend possible une séparation entre le corps vivant, propre et agissant (*Leib*) du corps physique comme objet de la connaissance (*Körper*). À ce propos, il existe une série de descriptions fortes dans les leçons *Chose et espace* de 1907. Le philosophe y proclame l'accès à toute spatialité dans la donation du mouvement, tantôt les mouvements des objets, tantôt ceux du corps. Toute apparition est mobile et, même s'il est vrai que toute perception individuelle a la faculté d'exposer une apparition, cette individualité se légitime grâce à la série cinématique des apparitions. Le système des kinesthésies est intégré au corps vivant qui, dans son caractère originaire, c'est l'organe de la perception ne correspondant pas à la connaissance du corps comme dimension de l'ego psycho-empirique, mais au fond constitutif de lui et de la réalité objectale; ainsi, il constitue latéralement le monde avec la conscience transcendantale. La réalité fleurit ainsi pour la conscience par le mouvement ou l'intervention d'un «je me meus» originaire. La conscience d'unité dans les apparitions et le mouvement local possèdent une continuité afférente de motivations kinesthésiques, qui «implique ici une légalité qui règle le changement continu dans le mode des coordination des circonstances kinesthésiques».¹⁸ La constitution présuppose en ces termes le mouvement corporel sous toutes ses faces, et cela dit, le mouvement pourrait avoir une fonction proprement transcendantale.

Néanmoins, Husserl n'affirme jamais le caractère constituant ni de la corporalité vécue, ni du mouvement. Au deuxième tome des *Idées*, Husserl ne cesse pas de différencier un égo pur ou transcendantal de ce qu'il appelle le sujet animique réel (*reale seelische Subjekt*), ce qui est lié au corps et qu'«il est une unité entièrement différente du Je pur, quoique également référée au lien de conscience monadique par principe».¹⁹ C'est ce sujet animique qui effectivement habite le corps comme vivant, sentant et animé. Il résulte difficile d'établir, d'ailleurs, un rôle primaire au mouvement par rapport à la perception. Premièrement, la relation entre temporalité et mouvement n'a aucune explicitation adéquate dans l'ouvrage husserlien. Tandis que le mouvement corporel sert d'intermédiaire

¹⁸Husserl, E. *Chose et espace: leçons de 1907*, traduction J.-F. Lavigne, Paris, P.U.F, 1989, p. 326.

¹⁹ Husserl, E. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, éd. de Marly Biemel, Dordrecht, Springer, 1991, p. 121, je traduis.

à la constitution objectale et il est disposé par la subjectivité transcendantale, la temporalité joue en contrepartie une fonction structurante qui n'est pas malléable –le Je n'est pas capable d'arrêter le flux temporel. Aussi, bien que Husserl affirme l'irréductibilité du vivant aux mécanismes objectivables et connaissables, un problème de fondement entre temps et mouvement est mis en cause.

Le deuxième phénoménologue qu'on considère est Heidegger. Sa lecture de la physique aristotélicienne aux cours de Freiburg et de Marburg lui a permis d'orienter son chemin vers la *Daseinanalyse*. Heidegger y utilise le terme mobilité (*Bewengheit*) dans le but de faire allusion à la nature dynamique de la vie humaine. Pourtant, il entend écarter le mouvement constitutif de l'existence humaine du mouvement ontologique des étants. Cette différence réside essentiellement dans la notion de temporalité du Dasein, profondément éloignée de l'aristotélicienne, qui conduit Heidegger à quitter la primauté du mouvement et la remplacer par celle du temps. L'interprétation d'Aristote est déterminante pour cette décision. Aristote est le premier à penser le mouvement comme essence de la nature, et en ces termes, il comprend la φύσις comme devancière des étants naturels. Or, malgré cette recherche vraiment ontologique, le mouvement rend visible l'être des mobiles au même titre qu'il est l'arrivée de la présence (*Anwesenheit*), puisque l'ἐντελέχεια n'est qu'un s'avoir-à-la-fin (*Sich-im-Ende-Haben*). Telle que les grecs ont pensé la puissance, elle n'est pas antérieure à l'effectif, c'est la réalité qui se révèle en précédant la possibilité. Cette puissance répond à une modalité de l'ουσία dont la forme la plus originale se trouve dans le τέλος. D'après Heidegger, l'activité humaine manque d'un trait processuel comme le mouvement physique, et par conséquent n'a pas des liens avec l'acte pur. L'examen de la philosophie aristotélicienne le mène à réfléchir sur l'ontologie de la vie humaine. Au cours de Freiburg de 1921-1922, Heidegger consacre toute une section à l'analyse de la vie facticielle (*faktischen Leben*) dont les catégories présentent une identification avec la mobilité: la pente, (*Neigung*), l'effacement de la distance (*Abstand*), et le verrouillage (*Abriegelung*). Chaque catégorie possède une expression dynamique et opère comme le fil conducteur dans la caractérisation de la mobilité de la vie, chez elles «la vie déploie son être».²⁰ L'appréhension du monde propre advient tout de même face à une temporalisation, et c'est sous cette modalité –et pas un autre– qu'une sortie du schéma de l'effectivité métaphysicienne peut arriver. Seulement le prisme de la temporalité donnera la possibilité comme étant la détermination positive la plus fondamentale du Dasein. Parallèlement à Bergson, quoiqu'évidemment avec des

²⁰ Heidegger, M. *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote: introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, trad. P. Arjakovsky et D. Panis, Paris, Gallimard, 2016, p. 161.

différences, Heidegger découvre la mobilité hors du mouvement et dans le temps, et en quelque sorte, il voit l'espace aussi à l'instar d'un ennemi qui revendique l'effectivité et non la possibilité.²¹

Contrairement à Heidegger, Patočka observe une primauté indéniable du mouvement qui habilite à penser, au sein de l'apparaître, l'avènement de l'existence humaine dès l'intérieur du monde et dont l'essence ne se trouve dans la temporalité extatique. Fasciné par les implications de la physique aristotélicienne, le philosophe tchèque comprend que la dimension hylétique du substrat est centrale pour surpasser le substantialisme. Cette dimension marque une antériorité de la puissance sur l'acte, car les acquisitions formelles proviennent des émanations d'un substrat matériel indéterminé, et ce substrat perdurant sur les déterminations, le potentiel n'est jamais éliminé. Patočka réclame qu'on n'a pas fait attention à la processualité de l'hylétique. Voici le coup de pied pour réintégrer la phénoménalité dans le cadre d'une cosmologie, et aussi pour rompre avec le modèle heideggérien de la différence ontologique binaire.

Le philosophe distingue les mouvements objectifs des mouvements propres du phénomène par le biais de la corporalité –avec de larges connaissances du travail merleau-pontien. Le fondement des synthèses de l'expérience survient dans une subjectivité incarnée, non dans une subjectivité transcendante. L'expérience du corps vivant n'est que l'expérience d'un pouvoir, qui n'est rien d'autre que la motricité. La motricité ou mouvement subjectif reste radicalement différenciée du déplacement objectif et elle est définie, non selon le volontaire, mais par tout mouvement inséparable du sujet ou «dont le sens intime implique un sujet».²² Le mouvement du corps propre remplit un saut dans l'être ne pouvant pas se réduire à l'état de conscience. C'est le mouvement, le parcours effectif, qui commence la vie subjective en tant que telle, il «n'a d'interne que ce qui y est anticipé et retenu», c'est-à-dire il répond aux puissances actives qui «ne sont pas pour lui des fausses voies, mais des appuis».²³ Or inversement à la recherche du Stagirite, le conditionnement ne peut être rien d'autre que le processus comme son propre substrat. S'il n'y a pas de substrat déterminé et ontologiquement préalable au processus, alors la manifestation du réel «n'est pas une manifestation pour le sujet, mais bien manifestation comme entrée dans la singularité, devenir. C'est une manifestation dans laquelle les choses

²¹ Franck, D. *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, p. 121ss.

²² Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Million, 2002, p. 17.

²³ *Ibid.*, p. 25.

singularisées sont elles-mêmes intérieurement indifférentes».²⁴ L'apparaître, d'après Patočka, ce n'est pas une ouverture donnée exclusivement au dévoilement humain, mais une ouverture cosmique: c'est l'étant, et pas l'Être, qui commence à se manifester dans son retrait. La perception est dans ces termes un projet co-réalisé par le sujet à partir d'un cadre de signification dépassant toute impression, d'où le philosophe remarque le besoin d'une phénoménologie a-subjective par laquelle toute subjectivité se considère comme un des moments devenant dans le champ d'apparition. Ceci ne produit aucune égalisation entre la nature humaine et les étants, comme on le voit dans la description des mouvements de l'existence humaine : enracinement (*zakotvení*), reproduction (*sebeprodužování*), et percée (*průlom*). L'enracinement correspond à la dimension constituante de l'autonomie par la médiation de l'autrui, en instituant ainsi le structure primordial qui pose l'homme dans le monde. En deuxième lieu, la reproduction amène l'homme vers l'objectivation du monde et la chosification du prochain, puisque l'existence prend position sur le monde et l'oriente de manière instrumentale afin de satisfaire les nécessités de l'instant présent. Le mouvement de percée enfin est inhérent à l'humaine comme mouvement de transcendance par le biais du sacrifice, où la liberté est révélée comme l'expérience transcendantale. Ce dernier mouvement reste étonnant, parce qu'il coupe les liens entre l'homme et le monde. Renaud Barbaras n'a pas tort quand il souligne que la détermination du sacrifice et la négation du donné par la liberté est au même temps l'affirmation d'un au-delà de la vie qui finit par réintroduire la disjonction sujet-objet. En tout cas, l'héritage du philosophe tchèque pour conférer au mouvement une dignité philosophique semble indéniable.

Deuxième Partie. Cette partie de notre travail correspond au moment systématique de la thèse, où on analyse et interprète les systèmes philosophiques de Merleau-Ponty et de Deleuze dans une perspective strictement ontologique, de façon à délimiter le champ théorique qui démontrera la revendication du mouvement chez les deux philosophes.

Au troisième chapitre, on présente la philosophie de Merleau-Ponty sous la rubrique d'une ontologie de la relation, un aspect qu'on a cherché d'exposer tout à long son œuvre et non seulement à travers ces derniers textes. Dès son premier travail, le philosophe a essayé de «comprendre les rapports de la conscience et

²⁴ Patočka, J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 100.

de la nature».²⁵ Ces concepts (nature et conscience) métamorphosent remarquablement dans son trajet en raison d'une appartenance atypique au courant phénoménologique, ou dit autrement, grâce à un itinéraire intellectuel riche et interdisciplinaire -la psychologie gestaltique, la psychanalyse, les biologies et les éthologies contemporaines, de même qu'un intérêt et lecture critique de Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Bergson, Ruyer et l'idéalisme allemand. Pour que notre interprétation soit soutenue, on analyse cinq points de sa pensée: 1) le rapport avec la phénoménologie ; 2) le rôle de la Gestalt, modulation de son ontologie ; 3) la place de la dialectique comme la méthode d'une ontologie indirecte de la relation ; 4) la notion de transcendantal concernant un champ problématique ; 5) la nature et l'institution comme des éléments derniers de l'ontologie.

Premièrement, on explique que Merleau-Ponty, dès sa lecture initiale de Husserl, est situé dans une place limite entre la phénoménologie et des autres perspectives philosophiques. Il est certain que l'influence de Husserl, Heidegger et Sartre est incontestable sur le corpus merleau-pontien étant donné que leurs nouvelles notions lui ont fourni des outils pour réviser les résultats de sa recherche. Toutefois, le philosophe n'hésite pas à dire que l'idée de la phénoménologie est «loin d'être résolue».²⁶ En considérant la notion de réduction, on observe que Merleau-Ponty ne la présente pas conformément à un mouvement révélateur de la donnée apodictique de l'égo transcendantal; par contre, ce qui est en jeu, c'est «dévoiler la couche pré-théorétique où les deux idéalizations trouvent leur droit relatif et sont dépassées».²⁷ De fait, hors des pages notables de l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, il n'y a même pas un chapitre ou une approche systématique de ce problème-là. Le motif phénoménologique est donc profondément éclectique. La phénoménologie conduit Merleau-Ponty vers une relance extraordinaire des problèmes métaphysiques traditionnels, ainsi comme la nature ou la relation entre l'âme et le corps.²⁸ L'immersion dans le travail husserlien n'implique ni l'adoption d'une méthode, ni la postulation apodictique de la subjectivité transcendantale, et surtout pas un privilège de la sphère de l'immanence. Une des premiers travaux, *La nature de la perception* (1934), remarque l'existence d'un intérêt double dans la phénoménologie husserlienne: d'une part, la phénoménologie est une philosophie complètement opposée au criticisme ; d'autre part, en tant qu'elle s'y

²⁵ Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, Paris, P. U. F., 1942, p. 1 (noté SC).

²⁶ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. I (noté PhP).

²⁷ Merleau-Ponty, M. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 208 (noté SIG).

²⁸ Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Paris, Hermann, 2014.

oppose, elle s'efforce de renouveler la psychologie «sur son propre terrain».²⁹ Merleau-Ponty analyse ces problèmes métaphysiques sous le regard des sciences empiriques, ce qui n'a rien d'étranger pour Husserl; cependant, l'analyse merleau-pontienne aiguise le rôle des sciences dans la dénotation du monde de la vie (*Lebenswelt*). Avec une position plus ontologique qu'épistémologique, la méthode d'appropriation des sciences est plus proche de celle Bergson, ou Whitehead, Ruyer, et même Deleuze, que de celle de Husserl.

Un autre point remarquable est trouvé dans la présence ambivalente du bergsonisme. La lecture de Bergson lui donne des directrices inéludables pour s'éloigner de n'importe quel néo-cartésianisme. Certes le philosophe découvre chez Bergson un réalisme qu'il n'adopte jamais, de même qu'il observe dans le vitalisme un dualisme infranchissable. De toute manière, c'est grâce à la philosophie bergsonienne que Merleau-Ponty est en mesure de diagnostiquer les difficultés inhérentes à sa propre démarche: d'un côté, il admet qu'en *Phénoménologie de la perception* il n'est pas sorti de l'impasse dualiste dont il accuse Bergson; d'un autre côté, il comprend que *Matière et mémoire* développe un être perçu où il «retrouve au cœur de l'homme un sens présocratique et 'préhumain' du monde».³⁰ D'une certaine façon, Merleau-Ponty a tenté d'introduire la métaphysique bergsonienne au-deçà de l'apparaître et loin de la durée pure. Dans une note du travail de son premier cours au Collège de France, il soutient que «le temps bergsonien est réalité culturelle».³¹

Cela dit, la différence la plus radicale que Merleau-Ponty établit face au courant phénoménologique, c'est le rapport avec l'ontologie, comme il le note dans la conférence *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Là, Jean Hyppolite, un des discuteurs présents, considère que Merleau-Ponty parle séparément d'une description de la vie perceptive et d'une «ontologie du sens», dissociation qu'il trouve invalide. Jean Beaufret, pour sa part, signale que son exposé n'est pas assez radical du fait de vocabulaire idéaliste que ses descriptions maintiennent. Ces interventions ne sont pas moindres, Merleau-Ponty en fera une révision dès son début au Collège de France. Or, notre recherche affirme que Merleau-Ponty lui-même a laissé une esquisse de cette ontologie du sens dans la *Phénoménologie de la perception*. Au chapitre «Le sentir», sans doute le passage le plus sous-estimé de l'œuvre, se radicalise la dimension pré-subjective du corps

²⁹ Merleau-Ponty, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 22 (noté PRIMAT).

³⁰ SIG, 233.

³¹ Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, notes 1953*, Genève, Metis Presses, 2011, p. 190 (noté MSME).

vivant en constituant une puissance qui «co-naît» avec un certain milieu d'existence, ce qui révèle «la couche primordiale où naissent les idées comme les choses».³² Cette couche détruit les limites établies par la phénoménologie husserlienne, coincée dans la problématique des ontologies régionales. Par ailleurs, Merleau-Ponty postule une ontologie indirecte à l'encontre de l'ontologie heideggérienne: disjoindre l'ontologique et l'ontique, la philosophie et les sciences empiriques, c'est d'imposer un formalisme apriorique arrachant la pensée de la facticité. Le dévoilement de la couche primordiale exige une réhabilitation ontologique du sensible, ce que Merleau-Ponty nomme sous le terme «chair». La chair du corps n'est que la chair du monde, le sentant y adhère, mais cette adhérence ne revêt pas, néanmoins, aucun halo d'identité, ni ne proclame que le corps est la source de l'intentionnalité. La chair est réversible, la fonction touchant de ma main devient touchée. Or, cet accès donné par la réversibilité se développe uniquement dans l'ordre de l'imminence et jamais dans celui de la concrétion. L'être du sensible, c'est le lien, la relation: «le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit: il y a un narcissisme fondamental de toute vision; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité».³³ Ceci signifie qu'il serait mieux interpréter la perception comme un événement, la manifestation d'une relation qui est au même temps lien, naissance et différenciation du sens. On pourrait ainsi inscrire l'ontologie merleau-pontienne sous le signe de ce que Pierre Montebello appelle les autres métaphysiques, puisque chez elle l'être est relation, aussi.³⁴

Cela dit, on peut comprendre la place capitale de la Gestalt. La pensée merleau-pontienne se trouve profondément traversée par la psychologie gestaltique et surtout par ses implications pour une théorie philosophique du sensible. Au travers de la Gestalt Merleau-Ponty examine autrement le problème de la perception; pour cette raison, la Gestalt constitue beaucoup plus que l'aval scientifique de sa philosophie, elle est la boîte à outils de son ontologie. Dans le dessein de comprendre cette fonction, on explique dans notre travail certains de ses principes : a) l'irréductibilité de la forme aux éléments ; b) l'organisation

³² PhP, 254.

³³ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979 (1964), p. 181 (noté VI).

³⁴ «La pensée de la relation a pour signification commune que l'on cherche à suivre un processus plutôt que s'arrêter sur des choses, à capter le jaillissement qui surgit d'une tension ou d'une hétérogénéité plutôt qu'à regarder des essences». Montebello, P. *L'autre métaphysique*, Dijon, Les Presses du Réel, 2015, p. 29.

spontanée des éléments ; c) la structure figure-fond de la perception ; d) la perception de signification à l'intérieur de la forme ; e) la prégnance dans le rapport figure-fond.

Merleau-Ponty reprend la théorie gestaltique en vue de prolonger son étendue psychologique. La forme définit l'être par la relation, non par l'intermédiaire d'un substantialisme ou d'une hylémorphisme. Entrer dans la notion de comportement en passant par la forme est de plus une décision méthodologique, parce qu'elle évite la chute dans l'analyse réflexive qui renvoie une conscience cristalline et qui atomise la nature comme *partes extra partes*. Hors du mécanisme et du vitalisme, la forme institue une phénoménalité indiscernable avec l'être. Dès lors la forme donne une authentique vérité philosophique dont la théorie mère n'a su déployer –soutenir un réalisme des formes, à la manière des psychologues gestaltistes, finit dans un formalisme.

La Gestalt ouvre la voie vers une nouvelle philosophie des faits à propos de laquelle s'érige une élucidation du sens que Merleau-Ponty précisera tout à long ses cours: *le sens, c'est l'écart par rapport à un niveau*. Ainsi, la Gestalt reste intrinsèquement unie à l'expression comme nouvelle matrice de la conscience. Au lieu d'élaborer des significations transcendantes, la conscience expressive saisit des existences dans un rapport figural, et cette expressivité offre une nouvelle conformation, pas un *Sinngebung* où il y a un agent et un patient bien démarqués, mais où la chose prend possession de mon corps pour se faire percevoir de lui. Ce ton ontologique s'intensifie dans le période 1955-56. Les notes du cours sur la dialectique indiquent que la constance de la figure repose sur un fond n'étant ni un trou d'être, ni un idéal régulateur de la connaissance. La figure est pourtant une réalité imminente de la chose perçue par elle-même: «tant que l'éclairage jaune de l'électricité est visible comme jaune, la constance des couleurs n'est pas établie. Quand elle le sera, le jaune deviendra neutre. [...] c'est seulement parce que j'ai vu le jaune diffus comme 'éclairage' que j'en viens à retrouver la constance».³⁵ L'imminence du fond déploie une condition réelle de la perception, pas des conditions possibles et même nécessaires. À ce propos Merleau-Ponty commence à parler de la chose comme l'*Etwas* (quelque chose), c'est-à-dire un état naissant dépourvu des idéalizations et des objectivations. Sur une note de travail de 1959, la Gestalt s'annonce comme un principe de distribution ou le système d'équivalences qui module l'être. Ce registre ontologique ne consiste pas à méditer sur les essences, mais sur la

³⁵ Merleau-Ponty, M. *Notes de cours sur la dialectique 1955-1956*, manuscrit inédit de la Bibliothèque National de France, 14 II 4. (noté DIAL).

relation: la Gestalt n'est pas «un individu spatio-temporel» malgré son dépendance de l'espace et du temps, «elle est partout présente sans qu'on puisse dire jamais: c'est ici. Elle est transcendance».³⁶ La Gestalt appartient donc plus qu'à la modulation de l'être, elle donne naissance à l'*esse* et au *percipi* en tant que stades co- naissants de l'apparaître.

La relation de cette ontologie est prise sous les ailes de la dialectique, une partie malheureusement peu estimée par les exégètes. Hors de cela, la dialectique impose chez Merleau-Ponty un leitmotiv pour son ontologie: « [la dialectique] n'est pas l'ontologique à l'exclusion de l'ontique. Elle est conscience de leur rapport (l'Être et les étants). Mais elle reste distincte de l'ontique pur justement par la question qu'elle lui pose, la mise en question, l'être comme paradoxe».³⁷ La dialectique, pensée de la médiation et passage où le contenu se transforme lui-même, permet de saisir le sens d'après un écart entre la figure et le fond. Ceux-ci conforment une négation qui, sans supprimer, lie: la dialectique n'est ni finalité, ni surpassement des contraires exposés dans une disjonction exclusive, ni réalisation d'un être dans un autre non plus. La négation de la négation hégélienne (négation opérante) déroule son mouvement comme mouvement de transcendance pour révéler un être irréductible à sa manifestation, pour révéler un être par principe à distance dont l'envers il y a un lien avec lequel il n'existera jamais de coïncidence. Cette contradiction ne provient pas de la pensée, elle est installée au sein du champ phénoménal à l'instar de la perspective incluse dans le monde vécu.

Grâce à ceci, Merleau-Ponty peut entreprendre une révision directe des catégories de sujet et de vérité. La subjectivité, étant le composant négatif de l'être, sera comprise comme ouverture vers le monde. La vérité montrée par la dialectique, pour sa part, n'est que le terme variant d'un processus historique de croissance, une émergence où l'irréléchi n'est pas supprimé, bref une médiation immanent au immédiat. Le non-abandon de l'irréléchi dans la réflexion est ce qui sépare une bonne dialectique d'une mauvaise, les deux étant présents chez Hegel. La mauvaise dialectique hégélienne mène la fin de sa phénoménologie vers un déracinement du monde dans lequel survient son sens. Dans le but de sauver le sens naissant de son aliénation, Merleau-Ponty propose une hyperdialectique par laquelle l'*Aufhebung* ne retombe pas sur un nouveau positif: «Dans la pensée et dans la vie, comme dans la vie, nous ne connaissons de dépassements que concrets, partiels, encombrés de survivances, grevés de

³⁶ VI, 255.

³⁷ DIAL, 155 (12).

déficits».³⁸ La dialectique, c'est l'automouvement dont les cristallisations ne sont totalisantes, et dont la vérité est déterminée par le devenir lui-même.

Faisant du sujet un paradoxe, s'ouvre la question autour du champ transcendantal comme terrain philosophique. Quel transcendantal doit servir pour juger les relations entre conscience et nature? La démarche transcendantale n'est pas accidentelle chez Merleau-Ponty, c'est une interpellation conçue au cœur même des avatars de sa pensée. Une position sur le transcendantal devient donc nécessaire car elle lui «paraît une acquisition définitive comme première phase de la réflexion».³⁹ Le transcendantal sert à comprendre autrement les rapports entre la conscience et la nature à travers la notion de structure. De fait, parmi les propos de *Phénoménologie de la perception* on trouve l'explicitation du pas d'un champ phénoménal vers un champ transcendantal.⁴⁰ Une philosophie transcendantale se canalise donc vers un retour aux structures originaires, et sa réflexion subit un sort très semblable au statut phénoménologique de la philosophie merleau-pontienne: telle que la perception, le transcendantal porte sur le «paradoxe de l'immanence et de la transcendance».⁴¹ C'est ainsi que la Gestalt place le philosophe face aux seuils d'un nouveau transcendantal : «Ce qu'il y a de profond dans la 'Gestalt' d'où nous sommes partis, ce n'est pas l'idée de signification, mais celle de structure, la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant».⁴² Ce passage synthétise tout l'esprit de la position merleau-pontienne. En premier lieu, la notion structure, condition de l'apparaître, ne peut pas se tracer sous le cadre d'une analytique transcendantale, elle dévoile plutôt une coïncidence entre idée et existence, ce qui n'implique pas des concepts purs de l'entendement applicables à l'intuition. Au cas où la structure exprimerait une intelligibilité naissante, ce problème devient fortement transformé. En deuxième lieu, étant donné que ce qui arrive correspond à un arrangement contingent, et n'ayant pas de distinction entre structure et contenu sensible, les significations idéelles sont incapables de se référer aux existences du monde. Une telle différence met en jeu un paradoxe modal sur ce transcendantal, qui n'est rien d'autre que celui de la perception: seulement dans sa concrétion (sa contingence) sa nécessité est-elle élucidée. À la différence du kantisme, le transcendantal merleau-pontien ne

³⁸ VI, 127.

³⁹ SC, 232.

⁴⁰ PhP, 77.

⁴¹ PRIMAT, 49-50.

⁴² SC, 223.

divise pas les facultés ni ne les articule conformément aux fonctions normatives, universelles et nécessaires. La *Phénoménologie de la perception* met l'accent sur une difficulté de principe pour la philosophie transcendantale traditionnelle en niant un cadre de légalité de l'expérience, ou plus précisément, en déniait des conditions *de iure*; la loi interne de la Gestalt ne fournit, par contre, aucun modèle. L'apriorique est donné par et pour l'expérience elle-même comme le résultat de la co-naissance. Ce faisant, le philosophe va définir le champ phénoménal comme «l'apparition même du monde et non sa condition de possibilité, elle est la naissance d'une norme et ne se réalise pas d'après une norme, elle est l'identité de l'extérieur et de l'intérieur et non pas la projection de l'intérieur dans l'extérieur».⁴³ Cette phénoménalisation du monde demande une structure qui, quoique totale et simple, ne soit pas indépendante de l'expérience.

En troisième lieu, ce transcendantal est immergé, contrairement au kantien, dans la genèse de la conscience. Voilà une raison pour recourir aux écrits génétiques de Husserl. Le retour sur le vécu donne à la philosophie transcendantale la chance de rencontrer son point de départ. Cette conscience ambiguë étant prise du monde et sans survol, une redéfinition de la tâche transcendantale est urgente. Le champ phénoménal n'est pas un fait d'intériorité où l'impression opère comme le lien avec l'objet; ce qui devient immédiat sous le champ phénoménal, c'est le sens comme disposition figurale spontanée.⁴⁴ L'arrangement spontané laisse en suspens tout sens apriorique et en exige un nouveau. La classification usuelle avec laquelle Merleau-Ponty décrit la corporalité –corps naturel, habituel et actuel– estompe l'opérativité de l'apriori et elle habilite à énoncer des conditions de réalisation non-aprioriques. Pour ces raisons on suggère que Merleau-Ponty propose un champ transcendantal *a praesenti*, pour prendre une expression utilisée par Gilbert Simondon.⁴⁵ On croit que cette dénomination est utile parce que ce transcendantal, d'un côté, n'est pas prescriptive bien qu'il ait la capacité de sédimenter des modes d'existence, et d'autre côté, parce que l'abandon de l'apriori échappe au problème de la limite ouverte par la distinction entre les usages empiriques et les usages transcendantsaux des structures originaires. Autrement dit, le transcendantal peut n'être compris que dans l'effectuation ou dans l'ébranlement du champ

⁴³ PhP, 74.

⁴⁴ PhP, 70.

⁴⁵ Cf. Simondon, G. *Cours sur la perception (1964-1965)*, Paris, De la Transparence, 2006, p. 89.

phénoménal ou champ des transcendances qui saisit «le *Geist* comme *Ineinander* des spontanités». ⁴⁶

Ce transcendantal aura un destin qui doit se trouver à l'intérieur des deux préoccupations cruciales pour le dernier Merleau-Ponty: la nature et l'institution. La mise en scène d'une ontologie indirecte oblige le philosophe à s'approcher d'une autre manière vers la nature, en y trouvant le revers de l'humaine ou la créativité de l'être. Il y a un sol de l'existence qui repousse l'humaine, qui n'adhère pas l'être à la subjectivité transcendantale comme son sens dernier : «il y a nature partout où il y a une vie qui a un sens, mais où, cependant, il n'y a pas de pensée». ⁴⁷ Merleau-Ponty va revendiquer un concept non-anthropomorphique de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ qui glorifie le trait d'autoproduction, et remarque de la même façon l'immanent de la création naturelle. Au moyen des auteurs comme Schelling, Bergson et Husserl, est-il possible de construire les conditions pour une nouvelle ontologie de la nature dépassant le dilemme entre mécanisme et finalisme, et en conséquence tracer «une productivité orientée et aveugle» où le créateur et le créé soient indiscernables, où n'importe quelle distinction entre le pure et l'empirique, le structurel et le contingent, perde sa démarcation. La nature a du format *a praesenti*.

Or, cela nous conduit à l'hypothèse suivante : s'il y a quelque chose de transcendantal dans la réhabilitation ontologique du sensible, au sens d'un champ problématique, ceci advient sous la forme d'une institution ou fondation (*Stiftung*). L'institution signifie «l'établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général cartésien: système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite*, une *histoire*». ⁴⁸ Ainsi que le peintre apprend à peindre autrement, à ériger son style ou à fonder une école en imitant ses devanciers, les différentes dimensions de la nature génèrent des nouveaux sens dans son processus, des sens non vectorisés par des principes innés, mais des charnières parmi ces dimensions-là, ce qui rend possible une modalité d'être et non uniquement une modalité de pensée: une fois encore, le sens émerge comme écart.

⁴⁶ VI, 224.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M. *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Du Seuil., 1995, p. 19. (Noté NAT).

⁴⁸ *L'institution, la passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 38 (noté INST).

Situant l'institution et la Gestalt au recto et le verso de la modulation de l'être, l'idée d'un champ transcendantal établissant des conditions de possibilité dans l'expérience acquiert un sens dérivé et subsumé à cette modulation. Ainsi, le transcendantal perd de l'opérativité dans la mesure où il a de la valeur selon une perspective statique. Le champ transcendantal, pour se révéler comme *a praesenti*, devient un champ d'institution. Toutefois, ceci n'exprime pas un supra-transcendantal. Il n'est pas hors du registre empirique, c'est la modulation du sens, la continuation d'une histoire à partir de l'expérience, d'où le problème ne consiste plus en purifier l'expérience pour découvrir ses structures de base. Le problème se trouve maintenant en la sédimentation et la réactivation des formes modulées dans l'institution.

Au quatrième chapitre on fait une exégèse de la philosophie deleuzienne comme une ontologie de la distribution. Cette interprétation veut unifier deux des lectures françaises les plus intéressantes autour Deleuze: celle qui considère sa philosophie comme une philosophie du paradoxe (Montebello), et celle qui la déroule comme une encyclopédie des mouvements aberrants (Lapoujade).⁴⁹ Notre interprétation est centrée dans la manière par laquelle Deleuze identifie l'être et la pensée. Être et pensée maintiennent un rapport de réversibilité qui construit le plan d'immanence comme un absolu illimité. La réversibilité est observable dans la destitution de l'image dogmatique de la pensée développant un effondrement pour considérer des autres modes d'existence ou des autres modes de distribution de l'être. Afin d'évaluer les caractéristiques inhérentes à l'ontologie de la distribution, on expose quatre points: 1) la signification particulière de l'ontologie univoque; 2) les opérateurs modaux virtuel et actuel comme les adversaires de toute philosophie de la possibilité; 3) la démarche transcendantale de la philosophie deleuzienne; 4) la notion de plan de consistance pour la proposition d'une ontologie pratique.

Deleuze trouve fondamental une analyse de la différence de manière à sortir de l'image dogmatique de la pensée. D'après la description philosophique la plus traditionnelle, et notamment chez la différence spécifique aristotélicienne, il observe «un point d'accommodation pour l'œil grec, et encore pour l'œil grec du juste milieu qui a perdu le sens des transports dionysiaques et des métamorphoses».⁵⁰ Cette conception de la différence impose sur le réel des structures et des hiérarchies qui répriment toutes les métamorphoses: l'être se dit

⁴⁹ Montebello, P. *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008; Lapoujade, D. *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014.

⁵⁰ Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris, P. U. F., 1968, p. 48. (noté DR).

selon des structures et des catégories avec le sens premier –la substance– et avec un sens commun distributif –ce qui est, il est substance, ou bien qualité, quantité, lieu, temps, etc. Il y a ici une façon de l'équivocité ontologique complice de la représentation organique. Penser et être seront le même dans la mesure où le premier restreint la différence pour faire le deuxième pensable, en médiatisant la différence sur un quadrilatère: l'identité du concept, l'opposition des prédicats, l'analogie du jugement et la ressemblance de la perception.

Contre ces ontologies de la représentation, Deleuze postule l'univocité ontologique pour refaire le rapport. Dans Scot y survient comme la grande référence. Le Docteur Subtil voyait des grandes faiblesses dans l'analogie de proportion concernant à la connaissance de Dieu, puisque celle-là n'était fonctionnelle qu'à la connaissance de la réalité matérielle. Ainsi, il différencie trois essences: une essence physique dans le singulier; une essence logique, l'universelle par la pensée; et l'essence métaphysique, purifiée des toutes déterminations et considérée en elle-même, c'est-à-dire l'être en tant qu'être. Hors de l'analogie thomiste, il existe un concept d'être tout à fait distinctif dont la vérité dépend de soi, l'être infini: l'infini entraîne un «mode intrinsèque», un concept unique «comme la blancheur intense ne dit pas un concept par accident comme la blancheur visible; c'est l'intensité la plus basse un degré intrinsèque de la blancheur elle-même». ⁵¹ Le blanc en tant qu'accident corporel n'a pas un sens premier de blancheur, mais il en exprime un degré intrinsèque, autrement dit un degré ne se distinguant de la blancheur proprement dite. De la même manière, l'infini est mode intrinsèque de l'être, son concept pur et simple.

Comme la seule différence de l'univocité est celle des degrés de puissance, sa nature exprime une question fondamentale pour redonner du sens à la différence. L'importance de l'univocité repose sur l'univocité des «exprimants» de l'être. Si la voie de la différence s'oriente vers les degrés de puissance, la hiérarchie donnée par l'image dogmatique de la pensée sera substituée par une hiérarchie «démoniaque». ⁵² On ne partage plus selon la représentation, selon le déjà distribué par un sens ultime de détermination fixes et proportionnelles, *en remplissant l'espace*; par contre, *on distribue l'espace lui-même*, il y a une distribution nomadique d'un espace ouvert et illimité. Dans cette distribution se faisant, il n'y a pas de scission entre un être et ce qu'il peut. Dès lors, l'être univoque est rapporté directement aux facteurs individuels, au «contemporain du processus d'individuation, et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de

⁵¹ Duns Scot, Jean. *Ordinatio* I, d. III q. II, op. cit., p. 33a-b, je traduis.

⁵² DR, 54.

détruire les individus que de les constituer temporairement». ⁵³ Or, marquant une histoire de l'univocité, l'être comme différence ne peut rester ni dans la neutralité scotiste ni dans l'affirmation pure spinoziste. La clef pour récupérer les «métamorphoses dionysiaques» oubliées, c'est l'Éternel retour nietzschéen, au travers duquel les modes deviennent les exprimants de l'être, où l'être du devenir advient comme répétition. Ce qui retourne, c'est l'être en se faisant, en se disséminant dans le multiple et en trouvant son unité. Avec ceci la réversibilité de l'être et de la pensée se montre comme le plus éloigné de la thèse parménidienne: la répétition d'être se produit à partir de la différence, et la différence est sélectionnée à partir de la répétition. Par ailleurs, *Logique du sens* effectue une tension entre être et extra-être. Remplaçant l'analogie de jugement par le modèle la proposition, Deleuze empiète sur l'expression de la différence. Par le biais de la philosophie stoïcienne, il invoque le sens comme l'expression de l'événement, c'est-à-dire l'indication d'un mode intrinsèque qui influence dans les corps comme des actions exercées sur eux, mais sans se transformer en aucune qualité et sans modifier leur essence. Le sens ne se dit jamais, il insiste dans la proposition, c'est l'extra-être ou «un *aliquid* qui convient au non-être». ⁵⁴ Cet extra-être n'est rien d'autre que l'être au sens problématique, et son insistance fait de la logique du sens le revers de l'univocité ontologique: l'être est un *eventum tantum* de tous les événements, «une seule insistance pour tout ce qui existe». ⁵⁵

Hormis de l'univocité, une des distinctions les plus célèbres de la philosophie de Deleuze gît dans la paire modale virtuel-actuel, grâce à laquelle le philosophe renouvelle un concept tellement traditionnel d'Idée. Deleuze sculpte une Idée pour la différence, ce qui demande de quitter tout idéalisme et tout réalisme. Les Idées ne sont pas des unités, mais des multiplicités qui n'exigent aucune unité pour former un système. Le virtuel fournit sa modalité à l'Idée, sa manière d'être exposant la connexion avec l'être univoque dans trois aspects: le virtuel comme problématique, comme différentiel et comme génétique. L'idée est d'abord problématique en raison d'une unité systématique projective que les concrétions n'épuisent pas (héritage kantien), et dont la physionomie change en quittant les traits de la ressemblance, de la participation et de l'immutabilité afin de générer son sens dans la disparité continue des simulacres (renversement du platonisme). De plus, cette physionomie de l'Idée se forme avec le calcul différentiel. Deleuze trouve en dx (le symbole différentiel) une proposée philosophique sans détour: « dx , c'est l'Idée – l'Idée platonicienne,

⁵³ DR, 56.

⁵⁴ Deleuze, G. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 45 (noté LS).

⁵⁵ LS, 211.

leibnizienne ou kantienne, le 'problème' et son être». ⁵⁶ L'idée est différentielle car elle suppose toujours la position d'un problème qui présente les conditions pour sa solution, laquelle n'est jamais cependant pleine. En troisième lieu, l'être est pourvu d'une genèse interne, ainsi que la lumière blanche garde les éléments génétiques de toutes les couleurs et s'actualise dans chacune et leurs espaces. Les mouvements de l'Idée n'ont pas de structures archétypiques qui se reflètent imparfaitement sur le monde matériel et s'allongent «en puissance» en elle. La relation modale entre le possible et l'effectif est partenaire de la représentation. Le passage du possible au réel compose une barrière entre concept et existence. À l'encontre du possible, le virtuel possède de la réalité pleine, ce n'est pas l'irréel ou un le «pas encore», mais un réel des éléments et des rapports différentiels. Si le virtuel correspond à la structure problématique, il est incommensurable avec le possible: le possible ne se produit qu'en se reproduisant, en dupliquant les traits dans le domaine de l'effectivité (*Wirlichkeit*); le virtuel s'actualise en se différenciant, c'est-à-dire en changeant complètement de nature. Les références à l'embryologie cherchent à appuyer ce lien ontologique entre virtuel et actuel; ce n'est pas le générique ce qui détermine l'actualisation d'un organisme, sinon la dimension virtuelle et différentielle du champ: «dans le vivant, le processus d'actualisation se présente à la fois comme différenciation locale des parties, formation globale d'un milieu intérieur, solution d'un problème posé dans le champ de constitution d'un organisme». ⁵⁷ Une telle différence ne marche pas du plus général au plus particulier, dans son intérieur «on découvre de purs dynamismes spatio-temporels (le vécu de l'embryon) sous les caractères morphologiques, histologiques, anatomiques, physiologiques, etc., qui concernent les qualités et les parties constituées». ⁵⁸ L'organisme du vivant, actualisation du virtuel, n'est qu'une solution au problème du champ. Quant au possible, il introduit le faux dilemme du tout ou rien: la ressemblance comme procès, en traçant de manière stricte l'ordre de ce qui peut exister et ce qui ne le peut pas, finit à dissoudre les distinctions entre l'existant et l'inexistant. C'est le virtuel qui permet de rompre en visière avec la ressemblance et laisse ouverte la création illimitée. Ainsi, deux modes de la différence sont présentés: la différenciation du virtuel, qui ne laisse pas de montrer l'excès qui le relance, et la différenciation dans l'actualisation des dynamismes spatio-temporels sur les domaines empiriques.

⁵⁶ DR, 222.

⁵⁷ DR, 272.

⁵⁸ DR, 277.

La découverte de la nature différentielle et génétique de l'Idée a eu besoin d'une critique immanente de la pensée, une question vertueusement érigée dans la recherche transcendantale kantienne. La notion de champ transcendantal est bien présentée chez Deleuze à l'intérieur de quelques ouvrages indispensables à sa pensée. Peut-on dire pour autant que, de bout à bout de la pensée deleuzienne, il y a une recherche absolument transcendantale? Notre travail suggère que dans la philosophie deleuzienne il faut reconnaître plus l'appel à un moment nécessaire, quoiqu'insuffisant, de l'ontologie de la distribution, qu'une philosophie structurellement transcendantale.

La recherche transcendantale deleuzienne commence bien sûr dans son livre sur Immanuel Kant. Deleuze remarque une définition du transcendantal associé directement au problème du rapport: «Transcendantal désigne le principe en vertu duquel l'expérience est nécessairement soumise à nos représentations *a priori*». ⁵⁹ Le philosophe ne nie pas cependant que le schème kantien porte un rapport de conditionnement qui appartient au sens commun, c'est-à-dire à un accord parmi les facultés. Deleuze prend l'idée de sens commun provenant de la troisième *Critique* pour comprendre tout le système kantien. Kant y définit le sens commun comme «un pouvoir de juger qui, dans sa réflexion, tient en compte en pensée (*a priori*) du mode de représentation de tout autre, pour en quelque sorte comparer son jugement à la raison humaine tout entière et se défaire ainsi de l'illusion qui, procédant de conditions subjectives particulières aisément susceptibles d'être tenues pour objectives, exercerait une influence néfaste sur le jugement». ⁶⁰ Ceci signifie que le sens opère aussi à la manière d'un principe de bon sens parmi les facultés et, grâce à elle, celles-ci fonctionnent en concordance et harmonie les unes aux autres –une concordance qui vaut pour tout le criticisme kantien et pas seulement pour le jugement esthétique. Or, dans ce principe du sens commun esthétique, subjectivement universel, il y a une caractéristique s'éloignant des autres accords. À propos du jugement du beau, Kant fait une distinction entre la beauté libre et la beauté adhérente. Lorsque la dernière remet l'objet contemplé au concept pour évaluer son perfection, la première évoque une appréciation sans concept. Dans cette appréciation, «la liberté de l'imagination, qui joue en quelque sorte dans la contemplation de la figure, ne ferait que s'en trouver limitée ». ⁶¹ Il en va de même dans l'expérience du sublime, où « tout se passe alors comme si l'imagination était confrontée avec

⁵⁹ Deleuze, G. *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1962, p. 22 (dorénavant, PHCK).

⁶⁰ PHCK, pp. 278-279.

⁶¹ *Ibid.*, p. 209 (§16).

sa propre limite ». ⁶² Avec le sublime, l'imagination et la raison sont en désaccord, et c'est dans ce moment discordant où le sens commun (du sublime) est engendré. Deleuze saisit avec ce désaccord génétique la clef de voûte du transcendantal. Chez Kant les illusions de la raison proviennent d'elle-même du fait d'un domaine particulier de son exercice, à savoir l'usage spéculatif. Même si la solution était dès lors quitter cet usage des idées de la raison (usage transcendant), Kant n'atteint pas cet objectif à l'avis de Deleuze: changer l'usage cognitif pour un autre moral n'emmène qu'à la rénovation du spéculatif transcendant. ⁶³ Ce changement n'aboutit qu'au rejet de l'image dogmatique utilisée pour la répartition entre l'empirique et le transcendantal. ⁶⁴ L'image dogmatique cache la vraie nature de la vie transcendantale, produisant un décalque des principes transcendants à partir des formations empiriques. Pour dépoussiérer le vrai champ transcendantal, il faut passer des conditions de l'expérience possible aux conditions de l'expérience réelle, et deux méthodes complémentaires ouvrent le chemin: la dramatisation et l'empirisme transcendantal. La première demande un dépassement de la dimension empirique de la réalité, constituée par des étendues et des qualités la recouvrant, afin de déclencher une immédiateté qui déploie une multiplicité des dynamismes spatio-temporaux produits à l'intérieur du champ transcendantal. Ainsi, le champ transcendantal montre qui ne serait ni l'étendue ni la qualité, mais l'intensité, celle qui occupe le trône du principe. Pour comprendre la nature génétique de l'intensité, on met en relief deux sources. D'une part, la source scientifique de la thermodynamique, selon laquelle il y a des propriétés extensives et intensives, dont la dernière n'est pas additive mais il entraîne un changement dans le système physique affecté. Ce changement est réglé à partir de l'entropie qui équilibre le rencontre entre les facteurs intensifs de deux systèmes. Pourtant, Deleuze attaque ce recours par lequel l'intensité tend à s'annuler; d'après lui l'entropie n'est qu'un produit de l'illusion transcendantale. D'autre part, la transcendantalité de l'empirique est façonnée par les lectures néo-kantiennes d'Hermann Cohen et Salomon Maïmon. Tandis que Kant voyait que la grandeur extensive était logiquement antérieure, Cohen observe que c'est l'intensité qui donne réalité au réel et que le domaine empirique en résulte. Quant à Maïmon, il considère dans l'espace et le temps un caractère pur radicant dans «son fondement dans les formes universelles de notre pensée». Les éléments de l'intuition (idées de l'entendement) deviennent donc les différentiels génétiques

⁶² PHCK, p. 73.

⁶³ Cf. DR, p. 179.

⁶⁴ Cf. DR, p. 174.

de tout objet de l'expérience qui livre le phénomène à l'entendement, ce qui Maïmon appelle, sans hésitation, les noumènes.⁶⁵

Grâce à ceci, on comprend pourquoi la dramatisation finit par dessiner le projet transcendantal de la genèse, l'empirisme transcendantal. L'empirisme transcendantal s'appuie, en opposition à la représentation, sur le paradoxe destituant le sens commun parmi les facultés et, au lieu d'anéantir complètement l'ordre entre elles, il les fait communiquer à travers leurs puissances maximales (leur passion) sans anéantir la différence. La sensibilité, dépourvue de la représentation, révèle au contraire une synthèse asymétrique qui «force à penser», un rencontre qui fait naître la sensibilité en lui-même; un rencontre entre ce qui ne doit être que senti et ce qui ne peut pas l'être: «Ce n'est pas une qualité, mais un signe. Ce n'est pas un être sensible, mais l'être *du* sensible. Ce n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné».⁶⁶ L'empirisme transcendantal met en jeu le champ problématique des facultés. La sensibilité affronte son être à travers le signe, que même s'il n'est pas senti selon la représentation, il est de toute manière compulsivement senti. Deleuze se sert à son tour du signe pour évoquer un acte non-mimétique jamais pris sur une réalité préexistante par laquelle la sensibilité ferait face à son être; en revanche, le signe résout un conflit, le conflit qui force à penser, en exprimant l'inégal en soi. Comme on le voit dans l'œuvre de Proust, le signe est un rapport d'hétérogénéité où on n'apprend jamais comme quelqu'un, mais *avec* quelqu'un. Situait un nouveau principe et contenu du signe, l'intensité ne peut être que différence d'intensité. Dans le déplacement des conditions de possibilité aux conditions de l'expérience réelle il n'existe plus une scission entre les préoccupations transcendantales et les ontologiques. Ceci rend possible de parler de l'être du sensible, de l'être du pensable, etc., pendant qu'une démarche transcendantale traditionnelle aurait eu pour but balayer toutes les considérations métaphysiques et ontologiques.

Cette purification du transcendantal atteint son sommet dans *Logique du sens*. Le champ ici n'est plus le champ d'un conditionnement, il est au contraire le champ d'une genèse au moyenne duquel le donné est donné. La genèse y est dédoublée en une genèse statique et une autre dynamique. La première précise le principe transcendantal de l'intensité au travers la notion de singularité pré-individuelle, où résident la pleine impassibilité et la neutralité de l'objet. La recherche pour un champ impersonnel et pré-individuel exige, pour autant,

⁶⁵ Maïmon, S. *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. fran. J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, p. 50.

⁶⁶ DR, p. 182.

l'abandon de toute possible conception conscientielle du transcendantal. À notre avis, ceci introduit une distinction non négligeable dans la position de Deleuze. *Logique du sens* ne promeut aucun usage de la doctrine des facultés, étant donné l'entrée dans le domaine génétique; en effet, il n'en parle qu'au moment de reconnaître l'incapacité kantienne et husserlienne de surpasser le sens commun.⁶⁷ Le transcendantal est traversé pour la différence pure, et donc les formes-mère proposées par les philosophies transcendantales ne sont pas convenables pour cela, elles sont fondées et pas fondatrices. Ici on voit l'influence de Simondon: le champ transcendantal est pré-individuel au sens où il y a un «système tendu, sursaturé, au-dessus du niveau de l'unité, en consistant pas seulement en soi-même»;⁶⁸ sur ce champ il n'y a que des singularités dont les émissions jouissent d'«un principe mobile immanent d'auto-unification par distribution nomade».⁶⁹ Cette émission est tout à fait différent des synthèses de la conscience, les singularités s'organisent plutôt sur un système métastable dont le processus est toujours mutable à partir d'un élément paradoxal sur les séries. Les singularités ne sont pas à l'intérieur, elles hantent la surface, et c'est là le lieu du sens. Et la distribution des singularités, c'est toujours sur un champ problématique. Ainsi, la genèse transcendantale expose le processus d'individuation qui vient à résoudre un problème sur ce champ, un transcendantal présenté dans toute sa gloire, un champ nettoyé de la terminologie des facultés.

La complexité avertie par Deleuze sur ce point est elle-même la sollicitation du destin de toute philosophie transcendantale, parce que leur tort a été de concevoir le champ transcendantal «à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé de fonder».⁷⁰ Deleuze désire mener la critique immanente à son achèvement en éliminant les références conscientielles, au point qu'il n'est pas frappant que Deleuze ne se présente pas dans aucun cas comme un philosophe transcendantal, et lorsqu'il consacre d'importants pages aux philosophies transcendantales, il ne laisse de remarquer toutes leurs faiblesses. Ceci arrive en raison du faux dilemme que la philosophie transcendantale pose: «*ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés – *ou bien* un Être souverainement individué, une Forme fortement

⁶⁷ LS, 96 y 118-119: « [le sens commun] est un organe, une fonction, une faculté d'identification, qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même. [...] Husserl pense la genèse [...] à partir d'une faculté originaire de sens commun chargée de rendre compte de l'identité de l'objet quelconque [...]. Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl».

⁶⁸ Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2013, p. 25.

⁶⁹ LS, pp. 124-125.

⁷⁰ LS, p. 128.

personnalisée. Hors de cet Être ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos». ⁷¹ Ce rejet des conditions imposées par la philosophie transcendantale exige de les abandonner toutes. Étant devenu un plan d'immanence pleinement désillusionné, le champ transcendantal concerne plutôt un problème de surface métaphysique ou de pensée pure, à travers lequel les genèses statiques ontologique et logique sont saisies, unies et séparées. ⁷²

Cela dit, il faut souligner de toute façon que la générativité, l'individuation et la distribution des existants ne laisseront jamais d'être un problème. Si l'on suit Montebello, la notion de plan de consistance viendra se placer sur le champ que le transcendantal a dû quitter. ⁷³ Le plan de consistance prépare un sol pour la genèse, déjà affirmée comme virtuelle: consister signifie «l'abolition de toute métaphore, tout ce qui consiste est Réel», c'est-à-dire le Réel manque d'un sens éminent auquel les existences doivent répondre. Le mode intrinsèque de toutes les différences et différenciants ne se traduit pas seulement sur une même voix, sinon en plus sur une même consistance ou densité pour s'élever à la surface. Ce plan de consistance lutte contre le plan d'organisation qui structure la nature comme organisme conformément aux strates, les mécanismes de limitation de la nature qui installent «formes, fonctions, unions, organisations dominantes et hiérarchisées, transcendances organisées». ⁷⁴ Pour arriver au nouveau format de la destitution de l'image dogmatique, Deleuze et Guattari recourent à la figure artaudienne du Corps sans Organes (CsO) pour la consacrer comme l'heuristique qui répond au *quid juris?* Le CsO s'occupe du problème du registre, le mode de peuplement et accommodation radicant sur la conception du corps par rapport au Tout transcendant. Or, le point suivant fait une grande différence avec la violence des facultés: le CsO réintroduit la relation entre être et pensée sur la modalité de la praxis, pour que l'ontologie univoque puisse continuer comme ontologie pratique. Le plan de consistance soutient ainsi une consigne limite, une recherche demandant une désorganisation avec laquelle passent les approximations expérimentales vers le vital en tant qu'inorganique ou déstratifié, en s'immiscant dans des organisations non-anthropologiques de la vie (organisations animales, végétales, minérales, entre autres) sans que celles-ci sédimentent –étant neutres comme le sens. Faire un CsO signifie, non pas anéantir tous les strates qui couvrent l'immanence, mais franchir leurs conditions

⁷¹ LS, p. 129.

⁷² LS, p. 150.

⁷³ Montebello, Pierre, *Deleuze*, op. cit., p. 126sq.

⁷⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 197. Desde ahora, MP.

afin de récupérer l'inorganicité immanente au cœur de la nature. L'idée d'une nature inorganique s'établit avec la notion de Terre comme le plan de consistance purifié et déterritorialisé. Laissant la Terre comme terrain pour et par la pensée, l'ontologie pratique du plan de consistance montre son imbrication fondamentale avec le politique: «avant l'être, il y a la politique. La pratique ne vient pas après la mise en place des termes et de leurs rapports, mais participe activement au tracé des lignes, affronte les mêmes dangers et les mêmes variations qu'elles».⁷⁵ C'est une antériorité qu'à vrai dire manifeste une réversibilité; il n'arrive pas que la distribution nomade de l'être soit subordonnée au peuplement des strates sur la Terre, il remarque plutôt que l'être, comme élément pur, n'est que le degré zéro de l'intensité, l'absolument indifférencié que la voie alternative de la détermination pleine proposée par les formes-mères. La politique de la terre ne méprise pas l'ontologie; au contraire, elle la couronne comme univoque et pratique, d'un côté, et dissocie la pensée de la perspective humaine, d'un autre. Les modalités d'individuation sur le plan de consistance seront nommées *heccités*, c'est-à-dire la manière de porter l'individuation dans l'être comme devenir et différence qui résulte d'une cartographie faite sur le plan.

Troisième partie. La dernière partie de notre recherche analyse directement la question du mouvement chez Merleau-Ponty et chez Deleuze en considérant leurs ontologies. Le propos général de ces chapitres a été de montrer la construction d'un mouvement proprement ontologique mais entièrement éloignée du présenté par la physique aristotélicienne. Pour cela, nous nous sommes centré spécialement dans les points suivants: l'atéléologisme du mouvement; l'utilisation des schèmes de modalité s'opposant à la dualité puissance-acte; la critique de la primauté de la spatialité comme condition du mouvement.

Au chapitre 5, nous avons proposé de comprendre comment le mouvement se transforme en charnière de la chair. Le champ phénoménal n'étant ni apriorique ni statique, étant une concrétion processuelle ou arrangement spontanée, est traversée de bout en bout par une mobilité qui le bâtit ontologiquement. Néanmoins, il est nécessaire de dire que cette réhabilitation ontologique du mouvement est vraiment différente de celles des contemporains (Heidegger, Patočka) dans la mesure où on ne trouve pas chez Merleau-Ponty un simple reconfiguration entre le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* par rapport à

⁷⁵ MP, 249.

l'existence humaine. Les analyses de la motricité et le mouvement perçu ne souscrivent pas exclusivement un projet anthropologique: ne pouvant jamais devenir un sujet au sens (néo)cartésien, le corps charge la perception, et dans ce sens «il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse; et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme» dont il est en question.⁷⁶ Ainsi, notre travail est séparé des lectures plus traditionnelles qui ont minimisé et supposé la signification du mouvement selon Merleau-Ponty, en faisant un lien acritique avec l'analyse husserlienne des kinesthésies.⁷⁷ En revanche, le mobile opère comme la dimension figurale du phénomène, autrement dit il appartient à la génération du sens. Pour ceci, la meilleure définition que Merleau-Ponty nous donne du mouvement se trouve dans ses notes du cours *Le monde sensible et le monde de l'expression*: le mouvement est avant tout «tension à l'intérieur de mon niveau».⁷⁸ Il y a dans le mouvement un rôle ontologique qui doit se reconsidérer dans le dessein de saisir la valeur de la philosophie merleau-pontienne.

Pour parvenir à cette reconsidération, on approfondit notre étude sur quatre points fondamentaux: 1) l'impressionnante influence de Max Wertheimer et de ses analyses sur la perception du mouvement; 2) les incidences de la tension à l'intérieur du niveau qui rend compte du mouvement comme essence de l'expression, d'après les notes du cours de 1953 au Collège de France; 3) le cinéma et son illustration ontologique; 4) les rapports non-oppositifs entre mobilité et immobilité.

Soulignons d'abord l'influence de l'œuvre de Wertheimer *Études expérimentales sur la vision du mouvement*, ouvrage très peu lue parmi les exégètes merleau-pontiens, avec quatre questions essentielles. En premier lieu, Wertheimer exprime sa position phénoménologique dans la collecte de données des expériences. En deuxième lieu, à partir de ceci Wertheimer soutient que les sujets expérimentaux ont une grande difficulté pour distinguer un mouvement effectif d'un autre apparent, et il souligne aussi que, dans beaucoup de cas, ils ont considéré les mouvements apparents avec plus d'intensité et d'énergie que les mouvements effectifs. En troisième lieu, Wertheimer arrive à une thèse importante, selon laquelle si la perception du mouvement est du genre

⁷⁶ VI, 178.

⁷⁷ Même l'excellent travail de Caterina di Fazio, la seule auteure à faire une incursion sérieuse dans la question du mouvement chez Merleau-Ponty, s'oriente vers une interprétation trop approchée de la conception patočkienne, de laquelle nous nous mettons en distance. Cf. Di Fazio, C. "The free body. Notes on Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of movement", en *Chiasmi international*, nro. 17, 2016, pp.327-344.

⁷⁸ MSME, 99.

phénoménal, le problème sera donc extérieur au déplacement de l'objet d'un point de l'espace vers un autre. Cela veut dire que la vision du mouvement et l'identification de l'objet sont des expériences absolument différentes, d'où Wertheimer conclut qu'il «n'y a pas une raison a priori fondamentale pour suggérer que le psychologiquement 'dynamique' survienne du 'statique'». ⁷⁹ Finalement, une attention à la notion du niveau est requise, en tant qu'élément constituant l'orientation spatiale. Le mouvement est généralement vécu avec une orientation spatiale permanente qui rend possible l'expérience de l'ancrage psychologique perceptuel. Dans la perception continuée d'une chambre placée à 45°, surviendra un changement perceptuel à cause duquel le sujet, en regardant à nouveau un objet tombant à l'intérieur de la chambre, le verra tomber verticalement et non diagonalement. Ceci est dû au soutien de l'orientation par un niveau et à la capacité adaptative de l'esprit pour s'ajuster au contexte.

Ces concepts sont d'une extrême importance chez Merleau-Ponty. L'archéologie de la structure de la perception identifie l'existence au mouvement, l'intentionnalité originale s'éclaircit dans la perception à l'instar d'une intentionnalité motrice grâce à laquelle la conscience est posée comme un «je peux» -un héritage des inédits husserliens. D'ailleurs, il est nécessaire de décrire un espace comprenant une puissance universelle des connexions, ce qui mérite l'introduction du concept du niveau. Pénétrant en plein dans la spatialité, le mouvement passe d'une perspective motrice à une perspective cosmologique, car la spatialité enveloppe le mouvement du corps autant que celui du monde. À travers du cas de renversement de l'image rétinienne et la notion du niveau, Merleau-Ponty trouve un élément positif pour l'espace, même si le philosophe emmène le concept envers un nouveau plan. Le niveau a la capacité d'ouverture -p. ex., la capacité de redresser la direction de la chambre- en raison de son adhérence au corps virtuel comme système d'actions possibles. L'empreinte existentielle que Merleau-Ponty donne au niveau est au seuil de la perception comme ouverture à l'être. L'ontologie indirecte ne cherche qu'à penser dans les choses comme systèmes de références à partir desquels on accède (on fonde) l'être, et au même titre, l'être est «le niveau du monde». ⁸⁰

Ayant abordé cet espace, Merleau-Ponty se lance à l'analyse du mouvement en réfutant deux thèses sur le phénomène qui décrit sous les figures du logicien

⁷⁹ Wertheimer, M. "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", in *Zeitschrift für Psychologie*, Abteilung I, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1912, p. 245, je traduis.

⁸⁰ Merleau-Ponty, M. *Notes des cours au Collège de France: (1958-1959/1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 113 (noté NCCF).

et du psychologue. La version objectiviste du logicien, héritée des paradoxes éléatiques, est exclue parce qu'elle scinde le mobile du mouvement, en échangeant ce dernier par un changement accidentel de rapport entre le milieu et le mobile, ce qui anéantit le phénomène en lui-même. Une analyse psychologique concentrée sur le sujet percevant, comme chez Wertheimer, habilite d'autres conséquences, puisque le psychologue réussit à identifier le mouvement hors des séries de positions locales, mais sans l'associer au mobile. Nous avertissons que Merleau-Ponty utilise deux Wertheimer différents pour obtenir sa position supérieure. En tant que figure de l'analyse psychologique, Wertheimer est conduit à une description ne disant rien, car son travail remet en question la base psychologique pour affirmer que le mouvement est mouvement de quelque chose. Merleau-Ponty fait appel impérieusement au besoin du mobile. Ce qu'il faut, c'est «un rapport interne entre ce qui s'anéantit et ce qui naît».⁸¹ Cependant, force est de dire que Wertheimer montre plutôt que l'identité ne détermine pas la perception du mouvement, ou bien qu'il en résulte. La figure du psychologue est à mi-chemin du propos du gestaltiste. Mais elle permet de comprendre que le mouvement ne dépend pas du mobile en tant qu'identité explicite. Là on trouve une deuxième lecture de Wertheimer, plus fidèle à l'original, où apparaît un moteur au lieu d'un mobile objectivé. Ce moteur n'a aucune d'identité, il possède un style et pas une raison de la série des apparitions du trajet. L'oiseau dans son vol est perçu au moyen de sa manière de passer, par-dessus des déterminations des notes distinctives, et c'est cette manière de passer qui construit l'unité du mouvement. Le mouvement est caractérisé dès lors comme «une modulation d'un milieu déjà familier».⁸²

Une telle difficulté est amalgamée instantanément avec la problématique de l'expression. Celle-ci joue la manière d'explicitation de cette ontologie indirecte -l'écart par rapport à un niveau. D'après *Le monde sensible et le monde de l'expression*, l'expression ne s'avère accessible qu'une seule manière: «me servir de l'exemple du mouvement pour déterminer l'essence de l'expression».⁸³ Il se n'agit pas simplement de l'accès à un phénomène, ici il s'agit aussi d'une manière de le faire. La méditation contre l'image de la raison, contre la figure du logicien, doit s'engager plus rigoureusement si l'on veut échapper du vocabulaire idéaliste. Comme on peut le constater sur ces notes préparatoires, la critique de l'objectivisme ne s'éloigne pas beaucoup de celle de l'ouvrage de 1945: si le mouvement n'appartient pas au mobile intrinsèquement, alors le mobile ne se

⁸¹ PhP, 313.

⁸² Ibid., p. 319.

⁸³ MSME, 188.

meut jamais. Or, cette fois les paradoxes éléatiques n'opèrent pas exclusivement comme des arguments du logicien, ils donnent prise à la thématization des conditions du phénomène, quelque chose d'absent à la *Phénoménologie de la perception*: a) le mouvement est intérieur au mobile; et b) il exprime un «empiètement», une notion fondant le trait de promiscuité dans l'ontologie de la chair. Régulant l'empiètement l'ontologie de la relation, le problème du mouvement se place à l'entrée de la chair: sa compréhension comme phénomène comporte la compréhension de l'être du phénomène au sens le plus vaste dès qu'il advient «par un sorte de mélange entre moi et les 'choses'». ⁸⁴

Contre la position subjectiviste du mouvement, la cible des critiques est maintenant le Bergson réaliste. Le bergsonisme propose une théorie du mouvement où il y a un vrai empiètement, puisque la durée réelle, dont les moments sont introduits les uns dans les autres, s'immisce en l'espace à partir du mouvement, ainsi que l'exemple du mouvement du bras de *Matière et mémoire* montre. Quoi qu'il en soit, Bergson demeure à mi-chemin, parce que malgré l'entrelacement entre mouvement et temporalité, c'est sa conception irrécusablement objective de l'espace qui empêche une appréhension du mouvement en tant que phénomène. Bergson a beau prendre le corps comme une référence dans l'analyse du mouvement, il n'existe pas –à l'avis de Merleau-Ponty– un approfondissement authentique autour du mouvement corporel. L'exigence de participation de la conscience dans la durée du mouvement ne mène pas l'analyse à un authentique empiètement entre le spatial et le temporel, du fait du manque d'un approfondissement de la corporalité vécue. Il est impossible de spatialiser l'indivisibilité du mouvement.

L'empiètement est loin d'être une propriété subjective. À l'opposé, il doit se donner et se structurer dans l'apparaître du mouvant lui-même. L'apparaître du mouvement suppose, avant un déplacement, une auto-conformation du sens apparaissant, bref une tension à l'intérieur du niveau. Cette tension est élucidée sous le cadre du figural, en particulier sous quatre axes. Suivant les analyses wertheimeriennes, il y a une reconsidération des expériences stroboscopiques dans la description des conditions cinétiques. Malgré les conditions artificielles avec lesquelles lesdites expériences sont menées à bien, le mouvement offert n'est pas une simple illusion. Par contre, étant un phénomène limite sans mobile objectivement déterminé, le mouvement stroboscopique dévoile la structure phénoménologique du mouvoir. Ainsi, le mouvement réel autant que l'apparent

⁸⁴ Ibid.

offrent la même «organisation endogène».⁸⁵ C'est le caractère endogène du rapport figure-fond, ce qui fait du mouvement le devenir d'une figure et non pas un déplacement à travers l'espace. Deuxièmement, le mouvement s'exprime comme le moment d'une figure, dans la mesure où la structure figurative n'est permanente que grâce au mouvement, grâce à cet «*Etwas* perceptif». Par ailleurs, le mouvement révèle l'être: les expériences de lancement et de locomotion animale, telles que décrites dans le travail d'Albert Michotte, proposent l'existence d'une tendance d'auto-organisation qui détermine le mobile, une modification interne de la forme animale produisant son mouvement. Cette expérience, plus que toute autre, éprouve le trait transcendantal *a praesenti* du mouvement –sans son opération, l'appréhension du style ne peut pas se donner. En dernier lieu, la dimension heuristique des expériences demande une inscription sur une temporalité sédimentée et instituée. Ces aspects du mouvement phénoménal suscitent un mouvement ontologique qui est bel et bien séparé de celle d'Aristote, du moment que: a) l'organisation endogène ne s'aligne pas aux schèmes téléologiques; b) il n'y a pas de transfert de forme d'un mobile jusqu'à un autre, mais un arrangement spontané des parties du champ phénoménal; c) il y a une modification radicale sur le rapport passivité-activité, puisque la passivité merleau-pontienne a de la dignité d'être pleine, elle n'est pas une forme déficiente de l'être actuel; d) il n'existe aucune priorité du lieu pour établir un mouvement, il n'y a de mouvement *dans* le champ phénoménal, ce qu'il y a, c'est un champ phénoménal *grâce* au mouvement; e) le modèle du changement, bien qu'il apparaisse dans le comportement, n'a rien à voir le modèle anthropomorphique du désir humain, il s'identifie au contraire avec l'organisme au sens plus basique, notamment l'embryon, dont le développement implique un comportement selon «esquisses».⁸⁶ Une loi de ce genre démantèle toute téléologie pour le mouvement phénoménal; dans la mélodie de l'organisme: «il n'y a pas tout à fait priorité de l'effet sur la cause. [...] il est impossible de distinguer en elle le moyen et la fin, l'essence à l'existence».⁸⁷ De quelque manière, Merleau-Ponty anticipe la critique de son disciple Simondon contre l'hylémorphisme.

Or, Merleau-Ponty n'approfondit pas la nature du temps et de l'espace au travers des expériences psychologiques; en fait, il souligne l'importance de la dimension instituante du mouvement, c'est-à-dire le besoin pour l'introduire sur un «drame personnel». À ce propos, un modèle explicatif très intéressant

⁸⁵ MSME, p. 97.

⁸⁶ INST, 51.

⁸⁷ NAT, 228.

survient pour articuler le mouvement et l'institution, le cinéma, lequel nous offre l'«expression universelle par le mouvement». ⁸⁸ En dépit des deux pages consacrées à la question, celle-ci clarifie énormément la place du mouvement et les problèmes métaphysiques autour l'espace et le temps. Le cinéma est «une nouvelle manière de symboliser les pensées, un *mouvement de la représentation*». ⁸⁹ Aux écrits de 1945, la conférence *Le cinéma et la nouvelle psychologie* et l'article *Cinéma et psychologie*, Merleau-Ponty fait preuve de l'expressivité des comportements que le septième art propose contre le roman classique, fortement introspectif. Mais il remarque aussi que ce qui passe dans un film est une forme temporelle constituée, à l'instar de l'organisme, par une unité mélodique, ce qui est évident dans la technique cinématographique de l'effet Kulechov. De même, cette question récupère la notion husserlienne de champ de présence (*Präzenfeld*) pour parler d'une simultanéité des dimensions temporelles, une simultanéité de ce qui n'est pas scindé et à la fois il ne peut pas être le même. La simultanéité réfère directement à la profondeur, et pour cela, elle ne consiste pas en une synchronie, il est possible d'inférer une matrice spatialisante du temps. ⁹⁰ Ce qui apparaît dans l'écran possède donc un horizon. Le mouvement d'un film dispose d'un cadre d'action possible en articulant le présent à partir du montage, qui avec des autres éléments, comme les panoramiques, les cadrages, les personnages et les dialogues, «s'adressent à notre pouvoir de déchiffrer tacitement le monde ou les hommes et de coexister avec eux»; ou plus encore, «il se passe dans un monde plus exact que le monde réel». ⁹¹

Ce chevauchement entre le temporel et le spatial donné par la profondeur cinématographique est concrétisé dans *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Le cinéma annonce que son mouvement entraîne un «rapport de *Fundierung* [fondation] avec l'expression: il [le mouvement] la porte sans doute, il la fait exister, mais il est animé intérieurement par elle, le déplacement local n'est un qu'à travers un réseau de signes dont le sens est ultra-spatial». ⁹² Ce qui arrive à l'écran s'avère une structure institutionnelle, autrement dit il devient «interrogation de mon être au monde naturel et social par écarts» résultant de la fondation. ⁹³ Selon analyse merleau-pontienne de l'avant dernière du film *Zéro de conduite* (de Jean Vigo), on y trouve à travers du ralenti une impression d'irréalité

⁸⁸ MSME, 95.

⁸⁹ Merleau-Ponty, M. *Résumé du cours, Collège de France (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, p 20.

⁹⁰ García, Esteban. "El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty", en *Eikaisia*, nro. 48, marzo 2013, pp. 21-46.

⁹¹ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, pp. 73-74.

⁹² MSME, 169.

⁹³ MSME, 170.

qui «dissocient la physionomie ou la dynamique du mouvement en tant que lié à un certain tempo perceptif».⁹⁴ La scène du film de Vigo n'omet pas le contexte de comportement et utilise la déviation, la tension dans le niveau de normalité en ce qui se développe la trame: face au mouvement à vitesse normal du climat répressif de l'institution, survient une nouvelle possibilité motrice au ralenti, où il ne s'agit pas simplement de déplacement, mais d'un changement qualitatif à l'intérieur du champ d'action. Au sujet de ceci, il semble pertinent de demander s'il y a, comme Deleuze l'a soutenu, une opposition entre le temps filmique et un temps plutôt phénoménologique. Ni la vitesse ni la lenteur du mouvement ne sont liées au déplacement, elles se présentent comme les formes de temporalisation, puisqu'elles construisent certain champ temporel, certain *tempo*. Par le biais de la conscience expressive, le sens ne résulte pas seulement d'un ancrage spatial; c'est un événement qui ouvre le temps, qui le franchit. Et plus encore: il n'est pas le présent vivant; ceci est conditionné par la simultanéité, par un «passé architectonique».⁹⁵ Ces raisons nous habilitent à trouver dans le cinéma un modèle ontologique, étant donné qu'il délivre une démarche pour comprendre la spatialité et la temporalité hors d'une esthétique transcendantale qui isole les formes pures de l'extériorité et de la succession.

Toutefois, le cinéma met en jeu une problématique qu'il ne peut pas épuiser en raison de ses propres conditions. Si une scène ralentie prend sens à partir des autres en changeant les caractéristiques de la perception naturelle, et que même le lieu est déjà mouvement, et que, le mouvement est expression primordiale, alors le mouvement inclut l'immobile au sens absolu, où mobilité et immobilité se juxtaposent. Nous analysons l'immobilité selon ces deux questions: la peinture et le rapport entre perception et mouvement. La peinture n'est que l'expression du mouvement par l'immobile: «La peinture moderne, comme en général la pensée moderne, nous oblige à admettre une vérité qui ne ressemble pas aux choses, qui soit sans modèle extérieur, sans instruments d'expression prédestinés, et qui soit cependant vérité».⁹⁶ Avec la peinture il n'y a pas un remplacement symbolique du mouvement, il y a de fait une expression actuelle déployée dans l'attitude peinte sans viser à l'évocation d'un mouvement passé ou absent. Le mobile dans l'immobilité de la peinture, c'est une stratégie pour unir le mouvement au sentir, afin de parler de la mobilité inhérente au sentir lui-même. En ces termes, le mouvement est avant tout expression et ensuite déplacement, car ce qui représente la peinture n'est pas, paradoxalement, le

⁹⁴ MSME, 119.

⁹⁵ VI, 291.

⁹⁶ SIG, 72.

mouvement *per se*, mais l'invariable du mouvement. Avec le modernisme, la ligne module une spatialité au lieu de générer fictivement une troisième dimension dans la toile blanche.

Par-delà la peinture, on observe une liaison entre mouvement et chair dans l'inspection d'une notion de la philosophie merleau-pontienne très peu étudiée, d'imminence: «Pour comprendre cette prégnance de l'invisible dans le visible, cette chair de l'imaginaire (*visibilité imminente*), il faudrait élucider notre chair [...] Voir et se mouvoir sont deux faces du même phénomène».⁹⁷ La réversibilité est définie en termes d'imminence, l'unité entre le sentant et le senti est «toujours imminent et jamais réalisée en fait». Même si quelque chose d'irréalisable est présenté, cette transcendance ne se justifie pas par une négativité. L'imminence, c'est l'être en suspens. Ce terme est précieux dans le contexte du *Visible et l'invisible*. En quelques notes du travail de 1960, Merleau-Ponty énonce l'automouvement (*sich bewegen*) directement dans la membrure de la chair: la réflexibilité charnelle est un automouvement qui atteste l'ouverture correspondant à l'invisible de la vision et à l'intouchable du toucher.⁹⁸ L'automouvement et la ségrégation de la chair affirment l'organisation endogène du champ de l'apparaître en laissant la subjectivité comme un relief de l'être, une conception du sujet qui permet d'entendre l'être de façon processuelle: bien que l'imminence soit le mode vital de l'ouverture, celle-ci n'est pas identifiable au désir comme un transcendantal de la chair. Ici nous nous éloignons de l'interprétation de Barbaras sur la relation intime entre désir et mouvement. La figure du tourbillon, laquelle revient avec quelque fréquence dans les dernières années du philosophe, nous aide à comprendre cet éloignement. Annabelle Doufourcq prend cette figure pour énoncer une bougé originaire qui engendre l'espace et le temps, et à travers de laquelle s'associent le mouvement et l'imaginaire. Le tourbillon a une force centripète et centrifuge, il représente un changement de la totalité et non des parties, et son vortex se définit par ses propres dynamismes et pas avant eux. Ainsi, on peut placer le mouvement imaginaire au-dessus des déplacements spatiaux, imaginaire qui n'est que l'immobilité, une immobilité ne s'opposant plus au mouvement.⁹⁹ L'imaginaire répond à la structure du réel en débarquant dans la dichotomie de la présence et l'absence: entre les étants et l'être il y a une opération imaginaire parce que l'être

⁹⁷ NCCF, 173, je souligne.

⁹⁸ Cfr. VI, pp. 297-305.

⁹⁹ Doufourcq, A. «Mouvement originaire et mouvement imaginaire dans la philosophie de Merleau-Ponty», en Hieronimus, G. y Lamy, J. (éds.) *Imagination et mouvement : autour de Bachelard et Merleau-ponty*, EME éditions, 2015, pp. 71-87.

les entoure sans se réifier en aucun d'eux. En ce cadre, l'imaginaire est autant une manière d'assurer la cohésion l'être sans l'objectiver ni l'abstraire, qu'un autre nom de l'ambiguïté. Il a dès lors la nature de l'imminence, de la vibration et de l'irradiation. Le sens du mouvement, une fois encore, est le produit de l'écart par rapport au fond. En révélant l'être des choses, il invoque une ontologie absolument processuel, où ce qui est, c'est de la non-coïncidence, où le changement effectif et le repos en sont les modalités. Par conséquent, le mouvement érige «un tourbillon d'ontogenèse qui *projette et distribue* les espaces et les temps». ¹⁰⁰

Le dernier chapitre de notre recherche présente le mouvement comme squelette de l'ontologie deleuzienne de la distribution, voyant chez lui une distribution créatrice. Notre propos cherche à défendre les points suivants: a) l'analyse du mouvement est plus vaste que celle concernant aux livres sur le cinéma; b) le renversement de la subordination entre temps et mouvement n'implique pas chez Deleuze la valorisation d'une temporalité métaphysique sans spatialité, et en conséquence, la libération du temps est d'ores et déjà la construction d'un mouvement ontologique. Certes Deleuze apprécie le pas kantien qui donne au temps une valeur transcendantale, ce qui le dignifie et le libère du domaine décrit par Aristote –mesure du mouvement. Pourtant, la libération du temps chez Kant équivaut à identifier le mouvement à l'espace parcouru, et ceci ne libère rien de la législation de la raison. Contrairement à cela, la troisième synthèse du temps de *Différence et répétition* réaffirme le renversement du platonisme: le rencontre avec la forme vide du temps n'est pas son insertion dans la conscience, mais le bouleversement de la mesure. L'élimination de la mesure établit un rôle producteur du mouvement au-delà de la description d'un espace (Kant). De plus, pour chaque synthèse temporelle Deleuze expose une synthèse spatiale –dans le cas de la troisième, la profondeur ou *spatium* intensif. La philosophie deleuzienne ne veut pas s'arracher du devenir du monde dans sa concrétion la plus riche –un empirisme en tant que «mysticisme des concepts»–, dans les conditions de son expérience réelle. Au même titre que Merleau-Ponty, ce point divise Bergson et Deleuze. Il n'y a pas une subordination du mouvement au temps, mais un nouveau sens du mouvement qui ne subordonne ni ne soit subordonnée au temps. Le mouvement imprègne l'ontologie de la distribution en son principe maximal: faux

¹⁰⁰ NCCF, 200, je souligne.

mouvement ou mouvement aberrant, ceux qui «posent sans cesse le problème des limites».¹⁰¹

On expose cette thèse en trois parties: la caractérisation du mouvement réel ou forcé comme essence de la répétition; la notion de devenir comme raffinement du mouvement réel; l'image-mouvement et l'image-temps comme faces du mouvement aberrant.

Il est frappant que les académiciens et académiciennes n'aient fait aucune attention au concept de mouvement réel à *Différence et Répétition*, étant donné que celui-ci correspond à l'essence de la répétition ou de l'essence de l'être comme devenir : «Le théâtre, c'est le mouvement réel; et de tous les arts qu'il utilise, il extrait le mouvement réel. Voilà qu'on nous dit: ce mouvement, l'essence et l'intériorité du mouvement, c'est la répétition, *non pas l'opposition, non pas la médiation*».¹⁰² Ceci a deux origines bien dissemblables. Il est d'abord un écho bergsonien, le mouvement réel de *Matière et mémoire*. D'autre part, il faut noter la lecture de Søren Kierkegaard, celui qui, avec Friedrich Nietzsche, rejette la vision hégélienne d'un mouvement médiatisé par la négation. Le philosophe danois énonce l'effectuation du mouvement de l'infini à partir de la passion, à rebours de la réflexion hégélienne qui finit par faire du mouvement une chimère, vu que «nulle réflexion ne peut produire un mouvement».¹⁰³ Le mouvement réel, c'est un acte qui sous-tend les réitérations, les exercices et les essais, compose un théâtre où «on pense à l'espace scénique, au vide de cet espace, à la manière dont il est rempli, déterminé, par des signes et des masques».¹⁰⁴ Sous ce prisme le mouvement conteste, comme chez Bergson, l'articulation entre l'espace géométrique ou objectif et les corps qui y contenus, et il se transforme en pierre de touche pour délimiter la répétition comme affirmation de la différence, il se montre comme procédé essentiel en dénouant toute lien de généralité.

Si le mouvement réel est au fond de la dramatisation, il est aussi au cœur de l'empirisme transcendantal. C'est pour ceci qu'il est nécessaire de rétablir une autre expression, plus audacieuse encore que le mouvement réel: le mouvement forcé. Ici on observe une *reductio ad absurdum* de la distinction aristotélicienne entre les mouvements naturels (la pierre tombe) et les violents (la pierre monte). C'est une réduction à l'absurde parce qu'il n'y a aucune exposition d'un trajet vers un fin, soit une fin naturelle, soit une fin violentée. Le mouvement forcé

¹⁰¹ Lapoujade, D. Deleuze, *Les mouvements aberrants*, op. cit., p. 292.

¹⁰² DR, 18.

¹⁰³ Kierkegaard, S. *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, Aubier, 1946, p. 36.

¹⁰⁴ DR, 19.

porte l'inévitabilité ou la compulsion étant donné la destitution du bon sens et du sens commun; le forcé se présente donc comme le plus naturel, la pensée n'est rien sans quelque chose qui la force. De la dimension forcée du mouvement il est possible d'inférer deux thèses fondamentales pour le parcours deleuzien: la philosophie de la mobilité n'est que la philosophie des mouvements forcés, elle doit être au même temps une philosophie des signes. Le mouvement réel est signifiant, son mobile est le signe l'exprimant sans épuisement, puisqu'il bouleverse la pensée pour qu'elle s'accouple au réel autrement, pour que se produisent de nouvelles possibilités d'existence. De cette manière un rapport disparate arrive entre mouvement et sensibilité: le mouvement réel ne peut être que forcé en vertu de la nature asymétrique du sensible. Il n'est pas étonnant que l'expression «mouvement forcé» se trouve souvent au chapitre des synthèses temporelles, ni non plus qu'il s'approche asymptotiquement vers l'instinct de mort, dont le retour à l'inorganique manifeste le principe transcendantal de l'intensité.¹⁰⁵

Le cadre du champ transcendantal conduit par l'intensité atteint le reflet des synthèses temporelles dans des synthèses spatiales. En proximité avec la philosophie merleau-pontienne, la troisième synthèse spatiale soutient aussi la libération d'un espace conçu comme quantité intensive, le *spatium*, identifié avec la profondeur: «on ne juge pas de la profondeur ni des distances par la grandeur apparente des objets, mais au contraire la profondeur enveloppe en elle-même les distances, qui s'expliquent à leur tour dans les grandeurs apparentes et se développent dans l'étendue».¹⁰⁶ Judith Wambacq souligne correctement que Merleau-Ponty et Deleuze observent dans la profondeur une dimension temporelle, mais cette profondeur est très loin de fournir une structure de conscience temporelle, elle répond à un mouvement d'altération ou de changement qualitatif: «les choses ne passent pas dans le temps, mais le temps est aux choses elles-mêmes».¹⁰⁷ *Spatium* signifie que l'intensité consiste en un système des rapports différentiels, sans aucune qualité extensive, qui donne lieu au phénomène, l'être d'un phénomène dont le champ problématique a un statut aussi spatialisant que temporalisant. Le mouvement forcé n'est pas seulement réel en surpassant la médiation de la représentation, il est surtout le noyau du

¹⁰⁵ DR, 175.

¹⁰⁶ DR, pp 296-297.

¹⁰⁷ Wambacq, J. "Depth and Time in Merleau-Ponty and Deleuze", *Chiasmi International*, nro 13, 2011, pp. 327-348 (ici 339), je traduis.

virtuel, et le virtuel déborde, le virtuel n'est qu'en s'actualisant, et il ne s'actualise qu'en se différenciant.

Intérieur au virtuel, le mouvement réel ne peut pas reprendre le mouvement aristotélicien. Il illustre l'intégrité impossible de l'être comme virtuel et actuel, la *différent/ciation*, ce qui empêche une connexion préexistante entre *terminus a quo* et *terminus ad quem*. Étant le virtuel réel, la puissance résultant du mouvement forcé ne peut pas être la même que la δύναμις aristotélicienne, même si la notion de κίνησις développe le paradoxe entre actuel et potentiel. Sur le mouvement réel rien ne se passe comme si la puissance était transférée d'un être à un autre; au contraire, c'est l'élan de l'intensité qui ne se divise, ne s'individue, sans changer de nature. C'est le degré le plus éminent de la réalité, l'être comme devenir et non l'objet concret, étendu et qualifié.

On comprend mieux l'élaboration si minutieuse que Deleuze et Guattari font avec la notion de devenir. Le devenir renie toute source afin de penser la mobilité dans un processus sans principe ni fin. Le devenir est l'opération du sens parce qu'il ramène l'événement, un mode d'être qui ne se cristallise pas dans les entités où il s'écoule. Il est impossible de décrire le devenir à partir d'un processus d'une transformation probable, pour le décrire il faut recourir à la déterritorialisation des affects passifs et actifs, l'élucidation de la Terre comme plan de consistance hors de la translation. Ainsi que le mouvement réel envahit des signes et des masques le scénario a-représentatif, le devenir n'est ni mimesis ni correspondance de rapports, il n'est sujet que lui-même, il construit une structure disparate par le biais d'une alliance de hétérogénéités entre règnes impossibles. Le devenir ouvre une zone d'indiscernabilité parmi ces règnes ou strates (humaine-animal, animal-végétal, etc.) qui se modifient dans ce rapport. Ainsi, il ne fait rien d'autre qu'offrir un *spatium* libérant un nouveau sens, c'est l'opération primordiale de la praxis CsO. Bref, «le devenir est le processus du désir».¹⁰⁸ Le désir comme production considère une théorie alternative de l'inconscient par opposition à la clinique psychanalytique – Inconscient machinique et pas théâtre des représentations refoulées –, et plus encore, il exprime l'anti-aristotélisme le plus profond: désirer, c'est produire car, au lieu d'actualiser une puissance, s'entrevoit une nouvelle distribution de l'être. En ces termes il faut signaler que le devenir n'est pas une affaire exclusive de la condition humaine à la recherche de l'inhumaine, non plus quelque chose de l'ordre de l'exceptionnel, mais le plus essentiel de la nature –comme la communication «aberrante» entre la guêpe et l'orchidée. Les mouvements du

¹⁰⁸ MP, 334.

devenir ne sont pas aberrants par rapport à l'image dogmatique de la pensée; en tant qu'absolus, forcés, inéludibles, ils deviennent normaux, pas à l'égard d'une anticipation du contenu (du *terminus ad quem*), mais à l'égard de son imminence pérenne pour rompre avec la représentation et générer des nouvelles formes de penser et d'exister. Le mouvement réel, dit aberrant, est paradoxal par définition: aussi fréquent qu'exceptionnel, aussi impossible que nécessaire.

Le devenir met en jeu la distribution des *heccétés*. Celles-ci se tracent conformément à une longitude et une latitude: «l'ensemble des éléments matériels qui lui appartiennent sous tels rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur (longitude); l'ensemble des affects intensifs dont il est capable, sous tel pouvoir ou degré de puissance (latitude)». ¹⁰⁹ En devenant, se déterritorialise une latitude et une longitude, c'est-à-dire se réalise une nouvelle interaction entre l'intensif et l'extensif. C'est à travers cet entrecroisement que Deleuze et Guattari réaffirment le caractère ontologique du mouvement comme être de la perception: «Le mouvement est dans un rapport essentiel avec l'imperceptible, il est par nature imperceptible. [...] Les mouvements, et les devenirs, c'est-à-dire les purs rapports de vitesse et de lenteur, les purs affects sont en dessous ou au-dessus du seuil de perception [...] le mouvement aussi 'doit' être perçu, il ne peut être que perçu, l'imperceptible est aussi le *percipiendum*». ¹¹⁰ Comme chez Kierkegaard, le devenir, et notamment le devenir-imperceptible du mouvement réel, arrive «de manière à ne pas perdre le monde fini, mais à le gagner intégralement». ¹¹¹ Cependant, un élément plus étonnant s'expose dans le devenir: la production des vitesses pures. Ces vitesses sont pures en un double sens. D'un côté, ils sont purs en sens intensif, ce sont des éléments génétiques dépourvus d'équivalence empirique. D'autre côté, une vitesse est pur en raison du manque du régime organique envers ce qu'on devient. De là qu'engendre une zone d'indiscernabilité entre l'humaine et l'animal, entre le masculin et le féminin, etc., évite l'acquisition de l'organisation qui résiste à la vitesse. À cet égard Deleuze fait une allusion d'intérêt au germe de l'accélération en physique, le mouvement «difformément difforme» de Nicholas d'Oresme. ¹¹² Tandis qu'un mouvement uniformément difforme rend compte d'une augmentation de l'intensité (la vitesse) où la trajectoire est conforme à la longitude (comme dans la chute d'un corps grave), le mouvement difformément

¹⁰⁹ MP, 318.

¹¹⁰ MP, 244-245.

¹¹¹ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 31.

¹¹² Deleuze emprunte la référence de l'ouvrage de Pierre Duhem *Le système du monde* (MP, 258 note).

difforme, le devenir, extrait la configuration de la latitude pour traverser vers une autre longitude. Deleuze attribue ainsi un statut métaphysique à la vitesse qui ne concerne pas au registre d'un variable géométrique: la vitesse pure ne convient pas au rapport entre un temps et un espace parcouru, puisque les termes du rapport n'y sont pas avant d'elle.

Un autre point remarquable pour le devenir deleuzien gît dans l'importance du rythme. Tout mouvement déplie un aspect rythmique car il déplie des hétérogénéités pures en pénétrant comme «l'Inégal ou l'Incommensurable, toujours en transcodage».¹¹³ Deleuze s'intéresse à la musique parce qu'elle lui permet de penser une spatialisation et une temporalisation hors de l'humaine. La poétique de Pierre Boulez a pour lui une grande signification ontologique. La sonorisation du temps non pulsé ne manque d'un espace, par contre en advient un nouveau grâce à elle, un espace lisse susceptible des beaucoup de noyaux. C'est ainsi qui naît la notion de ritournelle, conçue dans le but de montrer la solidarité entre le temps de la répétition et la Terre. La ritournelle est l'ensemble de la matière d'expression pour la forme vide du temps par laquelle on trace un territoire développant en motifs territoriaux, «un cristal d'espace-temps» qui fabrique le temps. Or, la ritournelle est plus qu'une nouvelle manière de dénommer la forme vide du temps, elle recueille tout le processus de son expression, elle atteint l'explication de tout ce qui se passe au plan de consistance, c'est le concept qui conjugue tous les procès de l'être comme différent en mettant en relief l'absence d'une mesure transcendant pour elle. En apportant un nouveau rythme au donné, la ritournelle *meut*, force à penser.

Finalement, nous considérons la célèbre théorie deleuzienne sur l'image cinématographique. Le cinéma prépare un nouveau court-circuit pour la pensée où il met en scène un combat avec la perception naturelle et une transmigration d'une expression indirecte du temps (image-mouvement) vers une expression directe (image-temps). Ici une nouvelle lecture de Bergson est cruciale. La notion bergsonienne d'image identifie les concepts mouvement, matière et lumière. Deleuze y voit l'endroit où l'être et l'apparaître n'ont aucune distinction. Il y a un explicite «Apparaître en soi» (pour utiliser une expression de Montebello) dans la philosophie deleuzienne du cinéma, là le plan de consistance révèle une lumière qui ne se révèle à personne, une lumière naturelle n'appartient pas à la raison.¹¹⁴ L'être de l'image compose un ensemble d'actions et de réactions parmi les autres images, alors elle équivaut au mouvement correspondant à ce que

¹¹³ MP, 385.

¹¹⁴ Deleuze, G. *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Paris, Minuit, 1983, pp. 88-89 (noté IM).

Deleuze appelle un coupage extensif ou mobile de la durée en tant qu'un Tout ouvert. La lumière indique donc le «facteur intensif du mouvement»¹¹⁵ avec lequel on détermine l'amplitude et le rapport des images. Celle-ci est la première idée qui amène Deleuze vers une rupture entre l'image cinématographique et l'image perceptive. Alors que le cinéma défend la thèse «tout conscience est quelque chose», ce qui dévaste le statut spécial de la conscience, la phénoménologie réalise un faux pas sur l'union entre image et mouvement: «elle donne à la perception naturelle un privilège qui fait que le mouvement se rapporte encore à des *poses* (simplement existentielles au lieu d'essentielles) ; dès lors, le mouvement cinématographique est à la fois dénoncé comme infidèle aux conditions de la perception».¹¹⁶ Deleuze repère que la perception phénoménologique, même si elle est déterminée de manière profondément différente à la psychologie classique, se trouve incapable de comprendre l'identité entre image et mouvement car elle privilège une perspective spatiale ou pré-cinématographique par-dessus d'une temporelle. Cette primauté n'extrait pas, au sens strict, de spatialité à l'image cinématographique. Au contraire, elle est associée à la recherche d'un ancrage ou point de repos.

Or, il est frappant que Deleuze, cherchant une typification des images-mouvement, utilise la notion d'écart, terme nodal de l'ontologie merleau-pontienne. Les diverses images-mouvement sont un produit des écarts qui, chacun à son tour, les engendrent. Les trois variantes -l'image-perception, l'image-affection et l'image-action- sont décrites d'après les implications de l'écart entre les actions et les réactions. Cette classification sémiotique va conduire forcément aux images-temps. Si la perception, bien qu'elle soit à l'intérieur des choses, n'est que sensori-motrice, il demeure une dimension organique parmi les images. Ce genre d'images rend compte néanmoins d'une ligne de fuite. Le cinéma de l'après-guerre érige un autre type d'image de manière à divorcer de l'empreinte sensori-motrice et à exposer un monde moins anthropomorphisé encore: «Le faire-faux devient le signe d'un nouveau réalisme, par opposition au faire-vrai de l'ancien. Des corps-à-corps maladroits, des coups de poing et de feu mal ajustés, tout un déphasé de l'action et de la parole remplacent les duels trop parfaits du réalisme américain».¹¹⁷ Le néoréalisme italien, par exemple, rompt la structure sensori-motrice des images-mouvement

¹¹⁵ Deleuze, G. Cours à Vincennes, classe du 24/11/1981. Il existe seulement une version publiée du cours en espagnol: Deleuze, Gilles. *Cine I: Bergson y las imágenes* [Cinéma I: Bergson et les images], Bs. As., Cactus, 2009, pp. 95-97.

¹¹⁶ IM, 85.

¹¹⁷ IM, 288.

pour passer d'un univers avec des traits tactiles vers un autre avec des images optiques et sonores pures (opsignes et sonsignes). Face à la narration véridique proposant donner d'unité et d'identification aux éléments, ces nouvelles images ne peuvent pas se scinder d'une multiplicité irréductible.¹¹⁸

Par l'image-temps se joue, une fois encore, la question du temps libéré, étant donné qu'elle renverse la subordination entre temps et mouvement: «Ce n'est plus le temps qui découle du mouvement, de sa norme et de ses aberrations corrigées, c'est le mouvement comme *faux mouvement*, comme mouvement aberrant, qui dépend maintenant du temps».¹¹⁹ Les images-temps provoquent un cristal du temps au travers duquel apparaît un passé ou un souvenir pur coïncidant avec une image-virtuelle, une image qui répond à une des dimensions du cristal dans un circuit intérieur.¹²⁰ Montebello souligne qu'il y a ici une rupture radicale avec la notion bergsonienne de perception, l'image-cristal ne cherche pas «dans le passé ce qui sert l'action présent», mais «à former au cinéma des images où *on se sait plus qui est actuel et qui est virtuel, ce qui est imaginaire et ce qui est réel*».¹²¹ L'image-cristal ainsi introduit une mutation métaphysique à l'intérieur du cinéma conformément au temps et pas au mouvement dans la mesure où celui-ci est considéré comme élément empirique représentant la narration véridique en raison des invariants –points de gravité, points privilégiés, points de fixation du parcours narratif. En effet, le virement vers l'image-temps requiert le pas vers ce que le réalisateur Pascal Auger comprend comme un «espace quelconque», lequel constitue l'affect qui s'écarte des rapports métriques et les connexions entre parties inhérent à l'espace géométrique. L'espace quelconque est au contraire un espace singulier qui a perdu son homogénéité, c'est un espace des-stratifié. Cet espace n'est pas une abstraction, il est l'individuation concrète avec une valeur propre qui développe dans les latitudes et les longitudes les métamorphoses des éléments de l'image. Dès lors, l'acceptation d'un espace quelconque ne met pas en doute seulement une primauté immédiate de la temporalité chez Deleuze. La difficulté pour distinguer les dimensions en vertu de son nature génétique ouvre l'alternative de penser un élément génétique originaire: il n'y a ni de forme vide du temps ni d'espace quelconque sans le mouvement aberrant. Il ne s'agit plus des symboles de la durée, mais de signes du mouvement. L'examen des conditions de l'expérience réelle en opposition aux conditions de l'expérience possible empêche de penser

¹¹⁸ Deleuze, G. *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985, p. 174sq (noté IT).

¹¹⁹ IT, 355-356.

¹²⁰ IT, 92.

¹²¹ Montebello, P. *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008, pp. 115-116.

à une antériorité métaphysique du temps, comme s'il pouvait se séparer. Libérer le temps, purifier les images, ne consiste pas en les dépouiller de matérialité. C'est une libération résidant en détacher des formes et des invariables qui accablent la matérialité, celle qui n'est qu'image, mouvement et lumière: «Le mouvement fondamentalement décentré devient faux mouvement, et le temps fondamentalement libéré devient puissance du faux qui s'effectue maintenant dans le faux mouvement». ¹²² Le temps s'actualise, ne s'arrête pas, et distribue autrement la matière quand il s'effectue dans le mouvement aberrant.

Ce mouvement réel, forcé, aberrant, faux et infini est présent chez la pensée du philosophe du début à la fin, il est une explicitation du commencement qui mène à une nouvelle relation entre être et penser: «il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être». ¹²³

Conclusions. Dans nos conclusions nous mettons en relief deux sujets complémentaires autour de nos thèses: les proximités entre Merleau-Ponty et Deleuze et l'importance de la question du mouvement par rapport à deux courants philosophiques contemporains: la phénoménologie de Barbaras et le réalisme spéculatif.

La rencontre entre ces philosophies est souvent sous-estimée en raison de l'interprétation sur la pensée merleau-pontienne que Deleuze soutient, notamment dès les années '80. Dans le livre *Foucault*, bien qu'il admette que Merleau-Ponty a montré «comment une visibilité radicale, 'verticale', se pliait en un Se-voyant, et rendait possible dès lors la relation horizontale d'un voyant et d'un vu», il remarque que ceci ne consiste qu'au transfert de l'intentionnalité de la conscience vers l'Être, ¹²⁴ ce qui mènerait Merleau-Ponty vers «ce dernier avatar de la phénoménologie». ¹²⁵ Pourtant, comme souligne Seggiaro, Deleuze fait une équivalence entre phénoménologie et esthétique en omettant la radicalité ontologique du concept de chair, grâce auquel Merleau-Ponty ouvre les limites de la phénoménologie. ¹²⁶ Bien sûr, notre propos n'a pas été l'identification entre

¹²² II, 186-187.

¹²³ QQPH, 41.

¹²⁴ Deleuze, G. *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 118.

¹²⁵ QQPH, 169.

¹²⁶ Seggiaro, *Op. cit.*, p. 197ss.

ces projets philosophiques, mais montrer que les deux sont traversés par un même esprit malgré la distinction formelle entre leurs concepts.

En effet, Merleau-Ponty autant que Deleuze établissent un rapport anti-intuitif entre ontologie et philosophie transcendantale en installant les conditions de la pensée dans l'immanence, pour autant qu'on comprend l'immanence d'une manière plutôt deleuzienne, c'est-à-dire ces conditions ni immutables ni externes qui n'imposent une norme sur le réel, mais un processus involontaire indépendant des conditions externes, tel que souligne Wambacq.¹²⁷ Ainsi, le sens commun qui Deleuze pose sur *Phénoménologie de la perception* –le *sensorium commune* du corps– est plus proche du rencontre que de la recognition. Bien sûr, les registres du virtuel, du différentiel et de l'intensif pourraient être considérés étranges au plan de l'expérience pour Merleau-Ponty. Cependant, l'empirisme deleuzien, malgré son vocabulaire, pense les choses au-delà des «prédicats anthropologiques».¹²⁸ D'ailleurs, Merleau-Ponty suggère un au-delà de la dite image dogmatique suscitée par sa phénoménologie de la perception, un état sauvage de la chose qui renvoie à l'empirisme deleuzien: «la chose se présente à celui-là même qui la perçoit comme chose en soi et qu'elle pose le problème d'un véritable en-soi-pour-nous».¹²⁹ En matière des projets transcendants, les deux philosophes finissent par délimiter leur champ comme champ problématique, un champ où le conditionnement lui-même est jugé. Pour cela, nous considérons que la défense par Wambacq de Merleau-Ponty est correcte: sa philosophie ne se contredit pas avec la philosophie de la différence, puisque chez le deux il y a une simultanéité entre le conditionnant et le conditionné.¹³⁰

Par rapport au problème du mouvement, ils vont à contre-courant des caractérisations classiques du temps et de l'espace. Le mouvement est ontologique car il n'est pas circonscrit au sujet du déplacement, même si celui-ci *exprime* encore son secret. Il n'y a ni mouvement, ni mobiles à cause d'un espace-temps comme condition de possibilité. Merleau-Ponty et Deleuze ne restent disponible qu'une fonction pour le mouvement, une fonction essentiellement spatio-temporalisante, ni au-delà ni en-deçà de l'espace et le temps. Les deux conçoivent un mouvement dépassant l'aporie bergsonienne de la spatialité, un mouvement chargé de spatialité et de temporalité. En somme, ils mènent à bien une vraie libération du mouvement.

¹²⁷ Wambacq, J. *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, op. cit., p. 38.

¹²⁸ PhP, 369. L'expression est sans référence à DR, 3.

¹²⁹ PhP, 372.

¹³⁰ Wambacq, J. *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, op. cit., p. 13.

Si l'on a démontré cette libération du mouvement, il semble important de faire comparer nos résultats aux courants philosophiques actuels. Au premier cas, la phénoménologie barbarasienne introduit le désir comme l'essence de vivre pour solutionner le problème de l'apriori de la corrélation. En étant mouvement dans l'Ouvert, le désir est la forme de la réceptivité préalable à toute forme de l'espace et le temps. Pourtant, ceci ne constitue pas la notion de mouvement comme la charnière de l'espace-temps et non plus l'essence du vivre, puisque celle-ci est dans le désir proprement dit: ce qui effectue le mouvement est le désir, qui «ne pénètre dans le monde que pour le transcender sans cesse, car il ne s'y reconnaît jamais, et le mouvement n'est autre que cette transcendance au sein du monde, qui jamais ne s'y arrête mais jamais ne le dépasse [...] la mobilité intrinsèque du mouvement ne se comprend véritablement qu'à partir de l'insatiabilité du désir».¹³¹ Barbaras énonce le désir comme le facteur causal du mouvement de l'apparaître. À rebours d'une position établissant un principe causal pour le mouvement, Merleau-Ponty et Deleuze abordent un sens du mouvement qui logiquement précède le désir. Quant à Merleau-Ponty le désir ne compose qu'une des «différenciations d'une seule et massive adhésion à l'Être qui est la chair».¹³² C'est le désir qui est éclairci par le mouvement et non à l'envers. Chez Deleuze la théorie du désir comme production, et de même le devenir comme processus du désir, expose un anti-aristotélisme qui est revendiqué par la théorie de Barbaras, malgré elle. Certes Barbaras propose le pas d'une phénoménologie vers une cosmologie, de voir le sujet comme mouvement vers une compréhension d'un autre mouvement qui le porte –celui de phénoménalisation du monde ou archi-mouvement. Ainsi, le monde n'est que mouvement, mais ce mouvement repose sur un fond décrit comme une puissance a-téléologique, parce que le but du mouvement est plus de mouvement, ou autrement dit parce qu'il est plus «puissant que lui-même».¹³³ Or, dans la mesure où le fond du mouvement du monde est postulé en termes de puissance, ce fond du mouvement «mondifiant» devient un miroir du désir, et donc le passage à la cosmologie reste tronqué ou à mi-chemin.

En ce qui concerne au réalisme spéculatif, on conclut deux thèses importantes. Premièrement, ni Merleau-Ponty ni Deleuze n'entrent dans le schème du corrélationisme ou «l'accès humain» que les réalistes spéculatifs critiquent. Quentin Meillassoux agroupe leurs philosophies à l'intérieur du corrélationisme, mais celui-ci suppose deux termes que doivent se rapporter, et

¹³¹ Barbaras, Renaud. *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 363.

¹³² VI, 318.

¹³³ Barbaras, R. *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 194.

dans le cas de Merleau-Ponty et Deleuze, il n'existe aucune supposition des termes; tout au contraire, ils se consacrent à penser leur fondation et distribution. Avec la radicalisation de la passivité et le mouvement phénoménal, Merleau-Ponty échappe au subjectalisme et il s'approche à ce qui Meillassoux appelle «hyper-chaos» (un concept qui comprendrait le changement sans loi). Deleuze, pour sa part, atteint la thèse de la nécessité de la contingence –qui détruit la condition corrélacioniste– par le biais du champ transcendantal intensif et impersonnel. Et deuxièmement, si l'on fait attention à la philosophie orientée-objet de Graham Harman, on observe le besoin de penser la question du mouvement de la manière que nous l'avons faite. Lorsque Harman réclame la récupération des objets et des leurs rapports pour la philosophie, le mouvement devrait prendre une importance majeure étant donné la définition métaphysique pour l'objet: «un objet n'est pas une fusion sans couture, mais il est irrémédiablement fracturé [...]: un ensemble des tensions qui rend possible tout l'univers, même l'espace et le temps».¹³⁴ C'est une description assez semblable à la tension du niveau qui offre Merleau-Ponty. Or, notre description du mouvement ontologique brandit une dignification du phénomène hors de l'accès humain, comme veut Harman, mais aussi sans supposer des outils scientifiques pour s'empêcher sur la réalité –Harman n'a aucun scrupule à parler des rapports entre objets comme des rapports de causation physique. Harman vise à un néo-substantialisme qui affirme un immobile comme terme final d'analyse, en revendiquant l'objet au-dessus de sa tension. Merleau-Ponty et Deleuze, par contre, renversent cette relation, ils placent l'objet comme résultat de la tension et la différenciation, sous une vraie revendication du mouvement.

¹³⁴ Harman, G. *Towards speculative realism: essays and lectures*, Winchester, Zero books, 2010, p. 150, je traduis.

INTRODUCCIÓN

En el primer capítulo de *La risa*, Henri Bergson dedica algunas páginas a analizar la comicidad de los gestos y movimientos. El filósofo considera allí que los movimientos corporales se vuelven cómicos cuando éstos hacen pensar en una máquina: lo cómico, por tanto, parece ser aquello que se aleja de lo vital en beneficio de lo automático, aquello que quiere imitar a la vida estableciendo sus acciones según una serie repetida sin cesar. La significación de este desfasaje entre lo vivo y lo mecánico que provoca la risa no representa una curiosidad aislada, ni siquiera es ajena a las prácticas científicas y filosóficas. Más bien, es absolutamente representativa de la manera en la que la filosofía y la ciencia han abordado uno de los fenómenos más inmediatos e irrecusables de la existencia: el movimiento. De Zenón de Elea a Einstein, de la mecánica galileana a la teoría de cuerdas, la comprensión del movimiento siempre se encuentra en manos de una representación del movimiento, procurando comprenderlo por otros medios que él mismo, por variables que lo preceden y lo determinan. En particular, la explicación última del movimiento siempre reposa en las categorías del espacio y del tiempo como supuestos: hay movimiento porque se desarrolla en un tiempo, hay formas de movimientos porque hay distintos modos de recorrer el espacio, hay aceleración, ralentí, velocidad y lentitud porque existen distintas operaciones matemáticas posibles entre espacio y tiempo. En cierta forma, Bergson nos entrega en dicha obra algo más que una teoría de lo cómico, también nos sugiere un diagnóstico sobre el obrar de la razón. La razón se ha impedido captar el movimiento *qua* movimiento, solo ha sido capaz de observar el fenómeno consumado para proyectar su repetición, y, a fin de cuentas, ejecuta una parodia del mismo.

A lo largo de la historia el mérito filosófico del movimiento ha sido ambiguo, ha sabido tener una significación fundamental tanto como ha padecido una segregación asombrosa. Nadie dudaría en afirmar un cambio de relaciones entre los objetos y el espacio cuando ocurre un movimiento. Sin embargo, el movimiento no acaba siendo una tarea fácil para la filosofía. Las paradojas eleáticas dejan en evidencia el desafío que este acontecimiento infatigable presenta a la razón. Aristóteles busca refutar estas paradojas porque encuentra el

movimiento en el interior de las cosas y no fuera de ellas, lo que lo conduce a afirmar su relevancia ontológica y a enunciarlo como el fundamento explicativo de la naturaleza en tanto tal. Los siglos posteriores harán que la ciencia aristotélica de la naturaleza pierda la consistencia y el poder explicativo, vaciando el movimiento de sentido filosófico. Jan Patočka, quien escribe el estudio histórico más notable sobre el valor ontológico del movimiento y las causas de su modificación, observa que hay una necesidad histórica en esta pérdida, pues el nacimiento de la ciencia moderna y la exigencia de dominación del ser humano sobre la naturaleza obligan a remplazar el concepto ontológico del movimiento por uno eminentemente geométrico y circunscrito al aparato de la *mathesis universalis*.¹³⁵ El movimiento, así, pasa a ser un asunto exclusivo de la física, en lo que él llamaba el paso de un movimiento como proceso a un movimiento como estado.

Este trabajo, en un sentido inicial, tiene como propósito continuar el examen realizado por Patočka en defensa de una significación filosófica del movimiento. En particular, propone una reivindicación ontológica. Por “reivindicación ontológica” deben entenderse dos cuestiones complementarias: en primer lugar, afirmar el movimiento como un tema propio de la filosofía antes de cualquier consideración de las ciencias especializadas; en segundo lugar, que este abordaje filosófico concibe el movimiento con una relevancia de ser, incluso por encima de las categorías del espacio y el tiempo. No obstante, los objetivos de este trabajo también difieren a los del filósofo checo. Patočka busca reivindicar el movimiento-proceso como única clave ontológica disponible a través una interpretación exhaustiva de la física aristotélica. Más aún, aunque en la filosofía patočkiana se esboce una cosmología a partir de este movimiento ontológico, el hilo conductor del análisis es una antropología filosófica. Esto significa que la dignificación del movimiento está al servicio de una concepción de la condición humana. Ese camino no ni es erróneo, ni falso ni estéril, pero nuestro propósito enfatiza el alcance del movimiento ontológico dentro del plano de la naturaleza. Este trabajo enfatiza una reivindicación ontológica del movimiento busca sin restringirla al prisma de la existencia humana. Bajo estos términos, y tal vez sólo así, puede decirse que la presente tesis es realista. Asimismo, esta investigación tampoco constituye la defensa del movimiento erigido por Aristóteles, pues su definición, aunque procesual, queda articulada según elementos opuestos a lo procesual, además de estar compuesta en una analogía con la actividad humana.

¹³⁵ Patočka, J. *Aristote: ses devanciers, ses successeurs*, trad. E. Abrams, París, Vrin, 2011.

Al abordar el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze, esta investigación halla una reivindicación ontológica diferente, en donde el movimiento como proceso se opone a los esquemas y conceptos del movimiento ontológico aristotélico. En un camino allanado por Bergson y por la fenomenología, ambos filósofos hacen posible un nuevo concepto de movimiento ontológico separado de aquellas nociones y de las modelizaciones antropomórficas, separación que vuelve posible una indagación sobre la movilidad en sí misma y una categorización conforme a una filosofía de la naturaleza.

En un sentido ulterior, este trabajo contribuye a los estudios comparativos entre Merleau-Ponty y Deleuze, algo a lo que le hemos dedicado una tesis anterior,¹³⁶ y que conforma un campo de investigación sobre el cual los filósofos contemporáneos suelen tener muchas reservas. La mayoría de los estudiosos de la fenomenología, incluyendo entre ellos a los especialistas en Merleau-Ponty, no muestran ningún interés en la filosofía deleuziana; los seguidores de Deleuze, por su parte, rara vez contemplan una cercanía problemática con la fenomenología, principalmente porque no cuestionan los alcances y precisiones de la crítica deleuziana, y comprenden a Merleau-Ponty como un simple seguidor de Husserl. No es falso, ciertamente, que Deleuze rechace el recurso a las formas del sentido común y el buen sentido que conforman la imagen dogmática del pensamiento y que él encuentra en la fenomenología de Merleau-Ponty.¹³⁷ No obstante, es igualmente cierto que Deleuze le adjudica una ontología de la diferencia en *Lo visible y lo invisible*.¹³⁸ En esta medida, la literatura sobre este tema es considerablemente magra y mayormente reducida a problemas específicos –la estética, la corporalidad, la interpretación de sus predecesores y contemporáneos, etc. Aun así, deben destacarse, por un lado, los artículos incluidos en el dossier del decimotercer número de la revista *Chiasmi international*,¹³⁹ y por otro, los dos estudios más exhaustivos y sistemáticos sobre

¹³⁶ Lucero, J. N. *El cuerpo en el corazón del empirismo trascendental: algunas imbricaciones programáticas entre las filosofías de Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012.

¹³⁷ DR, 179/ 212. También, cf. Deleuze, G. *Francis Bacon: logique de la sensation*, París, Du Seuil, 2002 (1981), pp. 45-46. / Versión castellana: *Francis Bacon: lógica de la sensación*, trad. I herrera, Madrid, Arena, 2005, pp. 48-49.

¹³⁸ DR, 90/ 113.

¹³⁹ *Chiasmi International*, vol. 13, París/Milán, Vrin, 2011. En el dossier en cuestión se encuentran los siguientes artículos: Dufourcq, A. "Nietzsche et Merleau-Ponty. Profondeur des images et pensées de l'éternel retour", pp. 517-554; Godani, P. "Variazioni Sul Sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma", pp. 349-359; Michalet, J. "La chair comme «plissement du Dehors». La lecture deleuzienne du dernier Merleau-Ponty", pp. 241- 258; Montebello, P. "Deleuze, une anti-phénoménologie?", pp. 315-325; Olkowski, D. "Philosophy of structure,

la relación entre Merleau-Ponty y Deleuze, el de Nicolò Seggiaro, que estudia las relaciones entre la noción de carne y la de pliegue como núcleos de un “multivocismo” ontológico, y la obra de Judith Wambacq que examina y descubre compatibilidades entre los proyectos trascendentales, pues ambos se abocan a las condiciones del pensamiento sobrepasando cuestiones exclusivamente epistemológicas y situando, a su vez, estas condiciones al interior de lo empírico, fuera de estructuras trascendentes.¹⁴⁰

La segunda intención de este trabajo, por ende, es la de contribuir a la línea hermenéutica de estas dos últimas obras que van a contrapelo de las lecturas canónicas sobre ambos filósofos, aunque su propósito principal sea exponer dos nuevas concepciones del movimiento ontológico –pues, de hecho, no parece haber en la literatura mencionada ninguna dedicación al fenómeno del movimiento como problema ontológico central. Es aquí que las páginas siguientes buscan dar un salto cualitativo sobre la importancia de este problema, y donde encuentran su ímpetu.

El recorrido

Esta tesis está dividida en tres partes: una parte histórica, una parte sistemática, y una parte problemática. La Primera Parte examina el problema del movimiento dentro de la historia de la filosofía. Su propósito estriba en delinear, por un lado, cómo ha sido el tratamiento y la comprensión del movimiento en la conceptualización filosófica, y por otro, cómo y de qué modo han acontecido las modificaciones conceptuales que llevaron al movimiento de poseer una relevancia ontológica a su comprensión como un estado de la materia geoméricamente mensurable sin ningún valor especulativo, para llegar a una

philosophy of event. Deleuze's critique of phenomenology", pp. 193-216; Rodrigo, P. "«Chair» et «Figure» chez Merleau-Ponty et Deleuze", pp. 179-191; Rozzoni, C. "Lo spazio estetico. Il «rovesciamento del cartesianismo» in Deleuze e Merleau-Ponty", pp. 217-239; Scott, D. "Merleau-Ponty and Deleuze ask «What is philosophy?». The naïveté of thought and the innocence of the question", pp. 259-283; Smith, D. "Logic and existence. Deleuze on the «conditions of the real»", pp. 361-377; Wambacq, J. "Depth and time in Merleau-Ponty and Deleuze", pp. 327-348.

¹⁴⁰ Seggiaro, N. *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Milán, Mimesis, 2009; Wambacq, J. *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, Ohio, Ohio University Press, 2018.

rehabilitación filosófica del mismo en las filosofías de los siglos XIX y XX. Esta parte se compone de dos capítulos.

El primer capítulo comprende los avatares del movimiento hasta su matematización plena dada con la física newtoniana. Allí se verá, en primer lugar, una defensa heterodoxa de la figura de Zenón de Elea, sobre cuyas paradojas del movimiento se suele encontrar el nacimiento de la metafísica de la presencia. Las paradojas eleáticas ponen al descubierto, no a un Zenón monista y defensor fiel de las tesis parmenídeas, sino un Zenón nihilista que coloca la racionalidad frente a sus límites en la búsqueda por comprender el cambio. Luego de ello, se analizarán los rudimentos de la física aristotélica y el rol que ocupa la noción de movimiento. Se verá cómo la definición de movimiento ontológico y sus tipos (desplazamiento, alteración, crecimiento y disminución) constituyen el pilar de la cosmología, así como se evaluará el modelo que el Estagirita encuentra para explicarla, a saber, el deseo y la praxis humana. Habiendo tratado lo fundamental del movimiento ontológico, se describirán sucintamente los desarrollos de una mecánica medieval que busca independizar el movimiento local, lo que se consagra en la física de Galileo Galilei. Gracias a él, el movimiento local queda emancipado del esquema finalista al que era sometido en la física aristotélica; pero en este acto emancipador se observa, no sólo una distancia radical con Aristóteles, sino también la destrucción de cualquier valoración ontológica para el movimiento. Aquí nace el movimiento como estado de la materia, sin transferencias de formas, sin lugares naturales, geometrizado y provisto únicamente de una diferencia cuantitativa con el reposo. Este mismo paso se observará en las variantes de René Descartes, quien afirma el movimiento como estado a partir de su concepción mecanicista de la naturaleza en general, y de Isaac Newton, que culmina la matematización del movimiento incluso apelando a los conceptos metafísicos de espacio, tiempo y movimiento absolutos.

El siguiente capítulo estudia el intento de recuperar el valor especulativo del movimiento que tiene lugar desde el siglo XIX. Allí presta atención, como historia reciente de esta reivindicación, al bergsonismo y a la fenomenología, gracias a quienes el movimiento vuelve a arraigarse a la noción de vida. Ante todo, se analizará cómo Bergson ha sabido recuperar la irreductibilidad del movimiento de las mediciones geométricas y las repeticiones mecánicas en cuanto constituye la expresión de la duración. Este estatuto expresivo que recibe el movimiento es el que lo obligará a expandir la noción de duración de la conciencia hacia la totalidad, y construir así una noción de movilidad real carente

de objetos móviles predeterminados. Sin embargo, se enfatizará finalmente la inconsistencia de la filosofía bergsoniana del movimiento por carecer de una teoría del espacio que supere a la noción geométrica y que él encuentra problemática para comprender el ser como devenir. En cuanto a la fenomenología, se realizará un acercamiento inicial a las interpretaciones del movimiento que se hallan en Edmund Husserl, Martin Heidegger y Patočka, gracias a quienes el movimiento retoma una significación vital. Se describirá el rol de las sensaciones de movimiento o cinestesis concebidas por Husserl, las cuales conforman un “yo me muevo” originario que co-constituye el mundo lateralmente a la conciencia trascendental. Respecto de Heidegger y Patočka, se resaltarán la importancia que tiene para ambos la relectura de la *Física* de Aristóteles en la tematización de la naturaleza humana. Mientras que Heidegger se apropia del concepto para diezmarlo y diferenciarlo de la existencia humana, dado su lazo con la presencia que es incompatible con la temporalidad ex-tática del Dasein, Patočka verá en una κίνησις desustancializada la raíz de los movimientos de la existencia humana y su vinculación con el mundo en el campo del aparecer.

La Segunda Parte es de carácter sistemático en la medida en que interpreta en cada uno de sus capítulos las filosofías de Merleau-Ponty y Deleuze como ontologías. El tercer capítulo presentará la filosofía merleau-pontiana como una ontología de la relación, cuestión que no será reducida a la última etapa de su pensamiento. Esta exégesis sostendrá que Merleau-Ponty pertenece a un lugar limítrofe dentro de la corriente fenomenológica, corriente que le permite depurar y rediseñar sus preocupaciones filosóficas pero que no las determina. Al contrario, se advertirá que el descubrimiento de la Gestalt como herramienta teórica le facilitará la construcción de una ontología indirecta que colisiona tanto con la fenomenología husserliana como con la ontología fundamental de Heidegger. Además, se examinará cómo esta ontología no queda articulada bajo la órbita de la reducción fenomenológica, sino bajo una adopción particular de la dialéctica, que presenta, a su entender, “el ser como paradoja”. Esta adopción conduce a una consideración equivalente del sujeto como una paradoja, lo cual abre la pregunta por el campo trascendental como terreno de la indagación filosófica. ¿Qué trascendental ha de servir a esta ontología indirecta? Como se observará, Merleau-Ponty inicia desde su primera obra una renovación de la filosofía trascendental donde se suprime el condicionamiento lógico-formal para invocar un “arreglo contingente” entre las partes del campo fenomenal. Así, el trascendental quedará infestado de elementos empíricos que deslegitiman la afirmación de cualquier a priori y resaltan la dimensión de la génesis. Lo cual, en

último término, acaba por suprimir la operatividad de la distinción entre lo trascendental y lo empírico, reemplazada por la noción de institución y abriendo espacio a una nueva reflexión sobre el concepto de naturaleza.

El cuarto capítulo defenderá la importancia de la ontología en la obra de Deleuze a través del problema de la distribución. A lo largo de su obra, Deleuze se preocupa por las relaciones entre el ser y el pensamiento. En la búsqueda de superar la relación dada por la representación, Deleuze propone una ontología unívoca que resignifica la distribución de lo real según un principio inmanente que identifica el ser con el devenir por vía de la repetición. Con la repetición o Eterno retorno, el ser se instala en un sentido problemático que lo vuelve el "*eventum tantum*" de todos los acontecimientos. Se expondrá, en la misma medida, cómo la distinción modal entre lo virtual y lo actual concierne a esta nueva relación entre ser y pensamiento al punto de reformar de manera novedosa el concepto mismo de Idea. En este proyecto se inmiscuye, de manera necesaria, la renovación o purificación deleuziana del campo trascendental, en donde se examinará la manera en la que el filósofo ha sabido llevar el trascendental hasta sus últimas consecuencias, agotando su funcionalidad. Esta funcionalidad, que se verá reemplazada por la noción de plano de consistencia, no implicará el deterioro de la preocupación ontológica, sino su afirmación como ontología práctica o distribución del ser.

La Tercera Parte desarrolla la problemática del movimiento dentro de estas dos ontologías. El propósito general de los capítulos que la componen consiste en mostrar la construcción de un movimiento ontológico distinta a la presentada por la física aristotélica, atendiendo a los siguientes puntos: el a-teleologismo del movimiento; la utilización de un esquema conceptual diferente al binomio potencia y acto; las alusiones a modelos biológicos no-humanos; y la crítica a una primacía de la espacialidad como condición del movimiento. El quinto capítulo se propone mostrar que el movimiento es un fenómeno bisagra dentro de la ontología de Merleau-Ponty, puesto que por él mismo se hace comprensible la noción de carne. Se recurrirá a la influencia esencial del psicólogo Max Wertheimer para comprender que el campo fenomenal está provisto de una organización endógena manifestada radicalmente en el movimiento, dejando el fenómeno lejos de la interpretación del Estagirita al tratarse de un movimiento constituido por un modelo no-antropomórfico. Además del gestaltismo, se planteará otro modelo que le permite al filósofo profundizar la relación de fundamentación del movimiento respecto del espacio y el tiempo: el cine, entendida como una expresión universal por el movimiento. Luego de esta

caracterización de la movilidad, se analizará finalmente el vínculo entre ella y una inmovilidad fundamental al interior de la noción de carne, vínculo que será desarrollado con el concepto de inminencia.

En el último capítulo se sostendrá la importancia del problema del movimiento a lo largo de la obra deleuziana, en contra de las interpretaciones que la circunscriben a sus libros sobre el cine. Se comprenderá el movimiento como la caracterización misma del ser, en tanto constituye la distribución creadora de lo real. Se expondrá, en primer lugar, la importancia que radica en las nociones de movimiento real y movimiento forzoso al momento de caracterizar la esencia de la repetición. Esta importancia exige tomar recaudos en la filosofía deleuziana del tiempo, principalmente en la caracterización de la tercera síntesis o forma vacía. Continuando las consecuencias de esta exposición, el despliegue de la noción de devenir hará visible una teoría de la movilidad pura que no recae en las dificultades bergsonianas y que hace de la velocidad un concepto metafísico y no una variable matemática. En tercer lugar, una descripción de la ontología de la imagen que Deleuze encuentra en el cine dejará asentada la consistencia y coherencia de las nociones de imagen-movimiento e imagen-tiempo respecto de la noción de movimiento real. Al examinar la noción de imagen-tiempo, se probará que ella no responde simplemente a una inversión de la subordinación entre el tiempo y el movimiento, sino que la pretendida liberación del tiempo es, ante todo, la liberación del movimiento como movimiento aberrante.

En las Conclusiones, además de explicitar algunas cercanías entre ambos filósofos, se considerará la diferencia de sus caracterizaciones del movimiento en el contexto de dos filosofías contemporáneas: la fenomenología de Renaud Barbaras y el llamado realismo especulativo. Por un lado, se sostendrá que la filosofía barbarasiana, que desarrolla la noción de movimiento profundizando y reformando el trabajo de Patočka y Merleau-Ponty, no solo sostiene al deseo como esencia del movimiento de aparecer del sujeto, sino que también, postulando un movimiento del mundo de donde el sujeto emerge, este movimiento continúa teniendo como modelo al deseo, lo que impide la elaboración de una auténtica cosmología. A diferencia de lo que ocurre en la fenomenología barbarasiana, se afirmará, no sólo en Deleuze, sino incluso en Merleau-Ponty, que el deseo deriva del movimiento y no es su esencia. En cuanto al realismo especulativo, se buscará probar que ambas filosofías no son alcanzadas por la crítica al correlacionismo de Quentin Meillassoux, y más aún, se demostrará que ambas nociones de movimiento superan la condición del

“acceso humano” sin caer en el recurso a la objetualidad que propone la filosofía orientada a objetos de Graham Harman.

Aclaración sobre la bibliografía citada

Se ha procurado, siempre que fue posible, que toda la referencia bibliográfica sea indicada en su idioma original. Asimismo, siempre que fue posible se realizaron las referencias correspondientes a la versión castellana y la versión francesa de cada fuente –dado que este es un trabajo realizado en cotutela– en los casos en que existen. En el único en que se optó por no citar una versión castellana fue para las obras principales de Henri Bergson, cuyas traducciones son numerosas.

Respecto de los pasajes citados, la mayoría de las traducciones al castellano son de nuestra autoría. Esto no vale solamente para los textos que carecen de una traducción publicada, sino también para aquellos en donde se indica una versión castellana. Sobre muchas de dichas versiones se realizaron modificaciones, lo que aparece pertinentemente indicado con la leyenda “trad. modificada”.

Primera Parte

Historia(s) del movimiento

CAPÍTULO I

Surgimiento y domesticación de un problema filosófico

I.1 Zénon de Elea: la razón frente al movimiento

Zenón de Elea es una figura crucial para comprender el destino de la problemática del movimiento, no solo de manera histórica, sino también respecto de toda caracterización contemporánea de la problemática. Atribuyéndole un monismo que sostiene la imposibilidad de aprehender el movimiento de manera racional, Zenón ha resonado como el representante más radical de la negación de todo cambio en lo real, así como de la escisión entre lo racional y lo real. Sin embargo, los argumentos zenonianos proveen una clave de bóveda para pensar nuevamente el fenómeno, para observar a través de él las debilidades de la razón y asirlo con otras categorías, metodologías y facultades.

Zenón es un caso significativo tanto para Aristóteles como para Bergson. Por un lado, Aristóteles posibilita el conocimiento de sus argumentos, a los cuales le dedica numerosos pasajes de la *Física* para refutarlos y afirmar la dignidad ontológica del devenir; además, el Estagirita se ha servido de tesis zenonianas para atacar argumentos pitagóricos y platónicos.¹⁴¹ En lo que respecta a Bergson, su filosofía ha consistido en una batalla cuerpo a cuerpo con las concepciones metafísicas impuestas por el eleatismo; de hecho, Bergson afirma que las paradojas del movimiento esbozan la metafísica que acabará Platón.¹⁴² La metafísica, hija de la estructura de la inteligencia, es construida sobre la idea de reposo. ¿Se debe, no obstante, sostener que Zenón es un defensor de las proposiciones eleáticas relativas a la inmutabilidad del ser, o más bien, considerar al filósofo como el primero en exponer las limitaciones del pensamiento racional para captar y tematizar el fenómeno más evidente de

¹⁴¹ Aristóteles, *Met.* III, 4 1001b7ss. Versión castellana: *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Grédos, 1994, p.154ss / Versión francesa: *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1991, p. 158sq.

¹⁴² Bergson, H. *Œuvres*, Paris, P. U. F. (édition du Centenaire), 1970, pp. 1259, 1376.

todos? ¿Pertenece a la escuela eleática propiamente dicha, que suprimía del movimiento cualquier importancia ontológica y epistemológica?

Responder a estas preguntas amerita, en primer lugar, abordar el estatuto del monismo eleático en Zenón. La mayoría de los exegetas de su filosofía lo ubicaron a la derecha de Parménides, señalándolo como su alumno más fiel.¹⁴³ A pesar de esta ubicación histórica, los analistas actuales del eleatismo cuestionan esta fidelidad. Zenón sería monista a causa de su negación de la pluralidad, habría defendido “que lo que es, es uno, en apoyo a la opinión de su maestro”.¹⁴⁴ Según los testimonios de Filopón y Simplicio, el eleático afirmaba que, de existir la multiplicidad, ésta debería estar compuesta de unidades; pero, si la multiplicidad se origina con unidades, es necesario demostrar que cada una de estas unidades es verdaderamente una. Zenón toma prestado el principio de identidad parmenídeo, a saber, todo lo que es, es idéntico a sí mismo. Por ejemplo, Sócrates no debería ser más que Sócrates. Ahora bien, él no es sólo Sócrates, sino también hombre, blanco, gordo, filósofo, etc.; entonces encontramos una pluralidad de predicados que integran su unidad. De ello, se seguirá que es imposible que algo sea simultáneamente uno y múltiple. Así, sostener la pluralidad ontológica sería sostener una contradicción. Un argumento de la misma línea contiene la noción de magnitud, noción fundamental dentro de los argumentos sobre el movimiento: si hay unidad, cada unidad que la compone debería ser o bien indivisible, o bien divisible; si son divisibles, las unidades divididas son susceptibles de una nueva división, y esta nueva división sería susceptible de otra, y así al infinito. Por esta vía se cae en un absurdo, puesto que el ser se conforma de una magnitud compuesta de infinitos elementos sin magnitud, concluyendo así que no hay nada que sea uno.

Algunos exégetas sostienen que la ruina de la pluralidad implicaba la verdad del ser parmenídeo como el uno indivisible. Filopón afirma explícitamente, frente a la ausencia de la pluralidad, que “es necesario que sea uno”; Platón y Simplicio nunca dejan de conectar el espíritu de los argumentos zenonianos con una defensa de la doctrina de su maestro. Todos los testimonios conducen a inferir la indivisibilidad del ser de la prueba contra la pluralidad.

¹⁴³ Diógenes Laercio escribió: «Zenón fue oyente de Parménides y llegó a ser su favorito». Diels, H. y Kranz, W. (comps.). *Die Fragmente der Vorsokratik*, Primer Tomo, 1996 (1951), Berlín, Weidmann, p. 250, Fragmento 29 A 1. Versión castellana de los fragmentos: *Los filósofos presocráticos*, Vol. II, trad. N. Cordero, Madrid, Grédos, 2001, pp. 7-54 (aquí, p. 18). Versión francesa: *Les écoles présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1991, pp. 363-380 (ici p. 363). En adelante, cito los testimonios con la sigla DK y número del fragmento, añadiendo entre paréntesis las páginas de las traducciones.

¹⁴⁴ DK 29 A 21 (p. 26 / p. 372)

¿Acaso la negación de una constituye la afirmación de la otra? En efecto, existen otros testimonios que fueron clasificados como argumentos contra la unidad. En su *Comentario a la Física de Aristóteles*, Simplicio explica, en referencia a Eudemo, la atribución a Zenón de dos refutaciones: una contra la multiplicidad y otra contra la unidad. Incluso Séneca atribuye explícitamente a Zenón la negación de lo Uno.¹⁴⁵ Lo cierto es que, aun exponiendo el cuestionamiento de la unidad, Simplicio desconfía de Eudemo y, recurriendo a la opinión de Alejandro de Afrodisia, asegura que dicho argumento contra la unidad sería otro modo de negar la multiplicidad y de defender, una vez más, el ser de Parménides. Simplicio dice:

“[C]omo dice Eudemo, [Zenón] también elimina lo uno (pues llama «lo uno» al punto), y acepta la existencia de la multiplicidad. No obstante, Alejandro piensa que Eudemo se refiere a que Zenón también elimina la multiplicidad. Dice: «Según describe Eudemo, Zenón, el discípulo de Parménides, intentaba demostrar que la multiplicidad no puede existir porque consiste en una pluralidad de unidades, y lo uno no existe». Pero resulta evidente de sus palabras que Eudemo no menciona en esta ocasión a Zenón como habiendo negado la multiplicidad”¹⁴⁶

Maurice Caveing señala que esta argumentación se basa en la subordinación de los entes individuales a un principio individuación: si los entes son múltiples, entonces son capaces de una división interna, y solamente un principio de individuación sería necesario para detener el proceso.¹⁴⁷ Dado que este principio no puede atribuirse a los entes, no pertenecería más que al Ser-Uno. De este modo, sugiriendo que la única cosa digna de ser nombrada como una es el ser de Parménides, Simplicio elabora una estrategia argumentativa para salvar el eleatismo de Zenón. Sin embargo, una revisión del resto de los testimonios pone toda esta interpretación en cuestión. A lo largo del *Parménides*, Platón nunca dice explícitamente que Zenón sea un monista ontológico, y al momento de referirse al monismo, lo hace asociando exclusivamente a

¹⁴⁵ Cf. DK 29 A 21 (p. 33/ pp. 372-373).

¹⁴⁶ *Ibíd.* (31-32 / 372-373).

¹⁴⁷ Caveing, M. *Zénon et le continu: étude historique et critique des Fragments et Témoignages*, Paris, J. Vrin, 2009, p. 18.

Parménides y Meliso.¹⁴⁸ Incluso en el caso de Aristóteles, quien sí habla de lo uno y lo atribuye a Zenón, esta asociación no tiene fundamento textual, pues a lo largo de la *Metafísica* no hay ninguna cita que refuerce esta concepción, por lo tanto, es difícil “separar la parte de Zenón de la de Aristóteles”.¹⁴⁹ Por último, no hay más que un testimonio donde se enuncie a Zenón como monista, el de Temistio que ha citado Simplicio.¹⁵⁰

Bajo estos términos, y tal como afirma Néstor Cordero, aunque haya razones para sostener que Zenón niega la pluralidad ontológica, no hay ninguna para hablar de un monismo zenoniano. Los testimonios favorables al monismo carecen de fundamento textual directo y consistente, y pertenecen a una tradición que quiere identificar a Zenón como discípulo de Parménides a cualquier precio. En contra de defender un monismo en Zenón, sería mejor verlo como un nihilista.¹⁵¹ Si se aceptan las premisas implícitas de Zenón –el ser es magnitud, la magnitud es divisible–, y si lo uno es indivisible por carecer de magnitud y espesor, es necesario concluir que lo uno tampoco existe. Lo que Simplicio deseaba corregir, así, resulta imposible. Por un lado, es necesario admitir que Zenón, habiendo marcado el ser por la magnitud, se ocupa de la realidad corporal, óptica, y no de un universo metafísico. En el *Parménides*, toda discusión sobre lo Uno en sí es abordada por los personajes de Sócrates y Parménides, nunca por el personaje de Zenón. La herencia zenoniana contiene argumentos dedicados a lo visible que atacan la individualidad de los entes buscando conmocionar la estabilidad de la realidad sensible. Zenón no habla ni a favor ni en contra de lo Uno, su “gimnasia” intelectual se aboca a evidenciar la ambigüedad de la realidad como tal. En la opinión de Cordero: “la clave de la tesis zenoniana es la incompatibilidad ontológica entre la pluralidad y la unidad, y la exigencia, para toda pluralidad, de estar compuesta (o descompuesta) por unidades”.¹⁵²

¹⁴⁸ Platon, *Teet.* 180e, 183e: «Pasábamos por alto todo aquello en lo que insisten los Melisos y los Parménides, cuando afirman, en oposición a todos los anteriores, que la totalidad de las cosas constituye una unidad y permanece en sí misma inmóvil, ya que no tiene espacio alguno y no puede moverse»; «Si se tratara de Meliso y de todos los que sostiene que el todo es uno e inmóvil...». Versión castellana: *Diálogos*, vol V, trad. A. Vallejo Campos, Madrid, Grédos, 1988, pp. 253 y 259 / Versión francesa: *Tééthète*, trad. Émile Chambry, Paris, Flammarion-Gallimard, 1967.

¹⁴⁹ Caveing, M. *Zénon et le continu*, op. cit., p. 22.

¹⁵⁰ Sobre el rechazo del posible monismo zenoniano, cf. Gardella Hueso, M. “El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de ‘lo uno’”, *Eidos*, nro.23, 2015, pp. 157-181.

¹⁵¹ Cordero, N. “Zénon d’Élée: moniste ou nihiliste?”, *La parola del passato. Rivista di studi antichi*, vol. XLIII, 1988, pp. 100-126.

¹⁵² *Ibid.*, p. 121.

Este análisis permite otra lectura de las paradojas sobre el movimiento. Cuando Zenón nos dice “lo que se mueve, no se mueve ni en el lugar en el cual está, ni en el cual no está”,¹⁵³ ¿busca suprimir todo estatus ontológico posible del movimiento? El movimiento introduce la divisibilidad en el ser monolítico parmenídeo, y por ello, la existencia del movimiento, o más precisamente, su prueba racional, debe sobrepasar estas paradojas para su verificación. El primer argumento, la Dicotomía,¹⁵⁴ expresa lo siguiente: dado un trayecto y un móvil que lo recorre en un tiempo finito, el móvil debe alcanzar la mitad del trayecto antes de alcanzar la meta; pero, para alcanzarla, será necesario que el móvil alcance primero la mitad de la mitad del trayecto, y así al infinito. Si la magnitud del trayecto es infinitamente divisible, el móvil no podrá recorrerlo en un tiempo finito, porque sería necesario que aquél pasase por una cantidad infinita de lugares. Aquí aparecen nuevamente las premisas omnipresentes en todo el pensamiento de Zenón: si el ser es magnitud y la magnitud es divisible, y en caso que el movimiento fuese una sucesión de posiciones ocupadas por un objeto, éste no es captado en ningún sentido por la razón. Ahora bien, este argumento incluye un elemento ausente en las refutaciones de la pluralidad: el tiempo. Según Aristóteles, puede observarse el déficit del eleático en su argumentación cuando se considera que el tiempo es igualmente divisible que el espacio. La diferencia aristotélica entre el infinito por división y el infinito por composición, es decir, la diferencia entre la infinita división de un segmento de tiempo específico y la potencial infinitud de la sucesión temporal, habría logrado superar esta aporía. Caveing subraya correctamente que el único hecho para comprender la partida y la llegada del móvil como una acción supone que cada una de ellas exija un tiempo de realización, y es por eso que sea necesario suponer la divisibilidad del tiempo.¹⁵⁵ Aunque Zenón conduzca su paradoja a través del concepto de magnitud y jamás haya sugerido la idea de un tiempo infinito, la acción como evento espacio-temporal queda allí comprendida. En cualquier caso, puede sugerirse que la paradoja no supone nada acerca de la estructura del tiempo como efectivamente lo hace para la estructura espacial. En suma, la idea del infinito potencial es un agregado aristotélico. De esta manera, con un tiempo finito, la argumentación resulta consistente, puesto que no puede haber infinitas tareas (infinitas partidas y llegadas) en un tiempo finito.¹⁵⁶

¹⁵³ DK 29 B 4 (p. 380).

¹⁵⁴ Cf. DK 29 A 25 (pp. 40-42 / p. 375).

¹⁵⁵ Caveing, M. *Zénon et le continu*, op. cit., p. 78.

¹⁵⁶ Cf. Booth, N. B., “Zeno’s paradox”, en *Journal of Hellenic Studies*, 77, part 2, 1957, pp. 187 - 201.

El segundo argumento, Aquiles,¹⁵⁷ dice que la distancia entre dos móviles, el gran corredor Aquiles y una tortuga perseguida por él, nunca será franqueada, porque a medida que Aquiles avanza, la tortuga también, y aunque la distancia entre ambos sea cada vez más pequeña, la cantidad de distancias es infinita por la infinita divisibilidad de la magnitud, por lo cual siempre habrá una distancia divisible e infranqueable. Aristóteles no se equivoca al señalar el parecido entre este argumento y la Dicotomía; de hecho, la reconstrucción del argumento pertenece a Simplicio¹⁵⁸, quien es el primero en hablar sobre una tortuga siendo perseguida por Aquiles. Al respecto, Caveing señala que, probablemente, el personaje de Aquiles se trate de un ejemplo puramente teórico, y por ello, no habría ninguna diferencia entre él y cualquier otro móvil.¹⁵⁹ Así, una distinción cualitativa entre los movimientos de Aquiles y los de la tortuga, como Bergson señalará para rechazar el argumento, no tiene importancia para una posible refutación, en tanto que la distinción entre ambos argumentos no es más que una serie de intervalos $-1/2$ en la dicotomía, y $1/n$ en Aquiles: entre dos móviles, se halla que uno, Aquiles, recorre mucha más distancia en un instante temporal que el otro, la tortuga. El sobrepasamiento de Aquiles sería así un hecho. Aceptando la divisibilidad infinita del tiempo, que no está supuesta en la dicotomía, es necesario aceptar, no obstante, el hecho de que cada instante no puede corresponder más que a un solo punto del trayecto. Sobre este matiz fundamental Caveing explica: “la tortuga no funciona solamente como un marcador de puntos a pasar, sino como un divisor del tiempo, como un reloj que marca imperturbablemente instantes cada vez más cercanos. [...] Aquiles puede evitar, a causa de la presencia de este reloj móvil que lo precede y le marca su ruta, traspasar los intervalos indefinidamente cortos en tiempos indefinidamente breves, y tener siempre ante sí una infinidad de puntos de división para alcanzar y superar”.¹⁶⁰ Dicho de otro modo, dado que el argumento posee elementos que sugieren un tiempo divisible, no hay ningún elemento para sostener una concepción del tiempo como flujo inagotable. Al igual que el móvil de la Dicotomía, Aquiles no podrá hacer infinitas actividades en una sucesión finita.

Zenón agudiza esta dificultad con el tercer argumento, la Flecha.¹⁶¹ Cuando se lanza una flecha, el espacio que ocupa es siempre idéntico a sí mismo; pero si es así, nada se desplaza, la flecha siempre estará en reposo en cada instante del

¹⁵⁷ Cf. DK 29 A 26 (pp. 42-44 / p. 376).

¹⁵⁸ Cf. Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, en *Simplicii in Physica Commentaria*, vol. X, Ed. H. Diels, Berlin 1895, p. 1014.

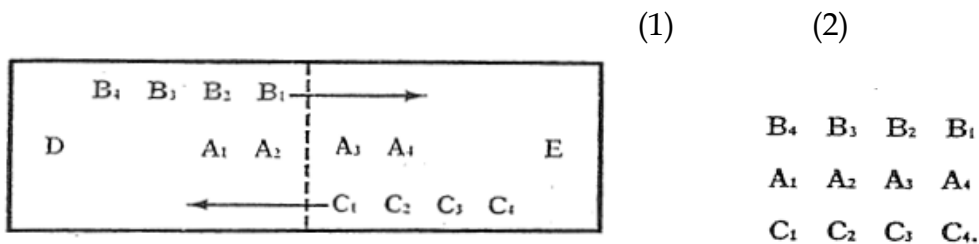
¹⁵⁹ Cf. Caveing, M. *Zénon et le continu*, op. cit., p. 87.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶¹ Cf. DK 29 A 27 (pp. 44-46 / p. 376).

desplazamiento porque ocupa siempre el mismo espacio. Este argumento, que contiene el fragmento “lo que se mueve, no se mueve ni en el lugar en el cual está, ni en el cual no está”, es un relevo inmediato del Aquiles, porque Zenón continúa utilizando la suposición de la correspondencia biunívoca entre los puntos espaciales y los temporales. Con ello se manifiesta que si cada argumento es la continuación del otro, éstos habrían pertenecido a una discusión, tal vez un diálogo, entre Zenón y aquellos daban por sentado la realidad innegable del movimiento, un diálogo a través del cual el eleata hacía uso de los contraargumentos de los interlocutores y agregaba sus elementos a su réplica – en este caso, la correspondencia entre los puntos de un trayecto y los instantes temporales.

Esta sería la razón por la cual hay un cuarto argumento, el Estadio.¹⁶² Ante el argumento de la flecha, un interlocutor podría preguntarse si entre los puntos de una trayectoria no podría haber un instante donde el objeto se mueva. Pero el Estadio ataca la raíz misma de esta réplica. Simplificando este argumento, cuya descripción en Aristóteles y Simplicio es dificultosa, es preferible atender a la figura que representa la paradoja.



Zenón propone lo siguiente: en un estadio (IMAGEN 1), cuyos extremos son D y E, se ubican tres grupos de cuerpos de cuatro miembros del mismo tamaño. El grupo A está en reposo, mientras que los grupos B y C, uno ubicado de modo tal que enfrente a los dos primeros miembros de A, y el otro tal que enfrente a los dos últimos, se mueven de un extremo al otro (B se mueve de D a E, C de E a D). Los cuerpos de B y C comienzan a moverse a la misma velocidad, y en un momento dado, el último cuerpo de B se encuentra frente al primero de C, y el último de C ante el primero de B, como muestra la figura 2. En este caso, cuando los primeros cuerpos de B y C superaron los cuatro cuerpos del grupo opuesto, también superaron dos cuerpos del grupo A. Esto significa que la

¹⁶² Cf. DK 29 A 28 (pp. 47-52 / pp. 376-377).

unidad espacio-temporal ha sido perturbada, pues, ésta ha sufrido una división o una duplicación: el espacio es el doble de sí mismo o es la mitad de sí mismo (B superó dos cuerpos de A al mismo tiempo que supera cuatro de C), o también, el tiempo ha sido doblado o cortado (B necesitó del mismo tiempo para atravesar todos los cuerpos de C, mientras que atravesó la mitad de A). Al carecer de un conocimiento sobre las relaciones de velocidad entre las “masas” móviles y las inmóviles, a saber, la velocidad relativa, Aristóteles rechaza este argumento.¹⁶³ Es necesario insistir en que el infinito zenoniano no es el infinito aristotélico, sino que se trata de la división infinita de un hecho dado, de un infinito en acto. Por ello, el Estadio deviene un paralogismo solamente bajo la teoría física aristotélica y no al interior de la propuesta de Zenón. Lo que Zenón muestra a sus adversarios no es sino la imposibilidad del pasaje de un móvil desde un punto del espacio al otro en un instante, ya que dicho pasaje constituiría una transmutación del espacio-tiempo que está a la base de aquél.

En consecuencia, los argumentos de Zenón guían el fracaso de las condiciones de pensabilidad del devenir, particularmente por el camino de la pluralidad y del movimiento. Zenón queda así orientado hacia dos horizontes. Por un lado, fundaría la metafísica al rechazar la existencia de una realidad sensible, plural y móvil, y reclamar –indirectamente– la necesidad de algo fijo e inmutable para determinar la esencia de las cosas. Por otro, demuestra que todo lo que niega a través de sus argumentos no hace más que exponer la debilidad teórica de la misma metafísica. Bergson observaba la herencia de Zenón en ambas líneas. Además de ser el iniciador de una imagen del pensamiento, Zenón ha otorgado a la historia de la filosofía una evidencia mucho más rica. Su nombre no significa únicamente la entrada a la metafísica que hay que combatir; al mismo tiempo, Zenón señala la evidencia de por qué hay que combatirla, la evidencia según la cual el movimiento no puede ser probado por el camino de la razón:

“[N]o despreciamos nada de la filosofía griega, ni siquiera de los argumentos de Zenón de Elea. Ciertamente, la Dicotomía, Aquiles, la Flecha y el Estadio serían simples sofismas si se pretendiese utilizarlos para probar la imposibilidad del movimiento real. Pero estos argumentos adquieren un valor alto cuando sacamos de ellos lo que allí en efecto se encuentra, la

¹⁶³ Aristóteles, *Fis.* VI, 9, 239b33ss. / Versión castellana: *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid, Grédos, 1995, p 378. / Versión francesa: *La Physique*, trad. A. Stevens, París, J. Vrin, 1999, p. 242ss.

imposibilidad para nuestro entendimiento de reconstruir a priori el movimiento, que es un hecho de experiencia".¹⁶⁴

¿Es posible, entonces, dar un sentido al movimiento más allá del espacio recorrido, del movimiento ya hecho; es posible entender al movimiento haciéndose sin arriesgar nuestro "hecho de experiencia" sobre el devenir? Bergson llevará esta pregunta al límite en una reinención total de la metafísica. Pero antes que él, Aristóteles buscó comprender el cambio y sus dimensiones dentro la naturaleza, lo cual le permitió ser el primero en dar una definición filosófica del movimiento como tal.

I.2 Aristóteles: el movimiento como sentido de ser

La filosofía de la naturaleza aristotélica es la piedra fundamental para entender los avatares que el problema del movimiento ha tenido hasta el presente. No solo su *Física* constituye la respuesta más sistemática y rica presentada en su tiempo para explicar la constitución de la naturaleza, no solo edifica los andamios que sostendrán la astronomía de los siglos siguientes, sino que también constituye la consagración de su filosofía de la sustancia. Heidegger veía esta obra del Estagirita como "el libro fundamental, oculto (*verborgene*) y, por ello, jamás suficientemente pensado de la filosofía occidental".¹⁶⁵ El sentido que guarda la ocultación (*Verborgenheit*) en la filosofía heideggeriana es célebre: invoca la retirada del Ser que no puede ser ni reificado ni reducido a los entes. El tratado aristotélico cumple esta ocultación al menos en tres sentidos. Primero, como sostiene Heidegger, la física aristotélica es un tratado ontológico y no óntico, pone en juego el ser de los entes. Por otra parte, no debe obviarse que Aristóteles es el primero en considerar los principios y causas del movimiento

¹⁶⁴ Bergson, H. «Réponse à un article d'É. Borel : À propos de "l'évolution de l'intelligence géométrique"» (1908), en *Mélanges*, París, P. U. F., 1972, p. 758.

¹⁶⁵ Heidegger, M. "Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* Aristoteles, Physik II, 1", en *Gesamtausgabe*, tomo 9: Wegmarken, Klostermann, Frankfurt, 1976, p.242. /Versión castellana: "Sobre la esencia y el concepto de *Φύσις*. Aristóteles, Física II, 1", en *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, p. 201 (trad. modificada). /Versión francesa: "Qu'est-ce que et comment se détermine la *Φύσις*", en *Questions II*, trad. F. Fédiér, París, Gallimard, 1990, p. 489.

(κίνησις) y del móvil (κινουμένων), es decir, el primero en establecer una ciencia del movimiento. En tercer lugar, como explica Patočka, Aristóteles contribuye ambivalentemente al problema: estableciendo que todo movimiento es material y necesariamente temporal, y configurando las leyes de la dinámica, el filósofo impulsa como nunca antes la matematización del movimiento; sin embargo, esta ciencia del movimiento se cimienta bajo un fundamento esencialmente no matematizable, pues el movimiento es un evento súbito del exterior que no corresponde a un simple cambio de relación, sino que constituye y edifica a los seres en su ser.¹⁶⁶

Aristóteles posibilita clara y distintamente una ciencia del movimiento. Algunos de sus predecesores, como los jónicos, ven en el movimiento una preocupación cosmogónica, es decir, no consideran el movimiento de las cosas ya existentes, sino aquel que da nacimiento al mundo, por eso asocian movimiento e infinito (ἄπειρον), lo cual no conforma en modo alguno una matematización. Otros, como los atomistas, aun cuando observan que el movimiento acontecía en la superficie del ente, propusieron una matematización rudimentaria que no corresponde al movimiento empírico, sino a la génesis a partir del caos. El iniciador de una matematización es Platón. Es posible leer una noción de proceso en la tematización de lo eidético en los escritos platónicos de vejez donde lo Uno y la Forma determinan y miden lo indefinido. La división del método dialéctico expresa asimismo este movimiento de determinación progresiva; de este modo, las ideas aparecerían como resultado de un movimiento inmediato en donde hay una reunión de lo mismo y de lo otro,¹⁶⁷ por el cual el movimiento no sería más que una síntesis de opuestos –por ejemplo, el movimiento de la Idea-punto es lo que genera la Idea-línea. Este movimiento no es una pluralidad de fases, sino un acto de comprensión inmediata del objeto dado por parte del principio determinante. La herramienta matemática que Platón encuentra es el alma del mundo, pues, es el movimiento original del alma la que vuelve posible la expresión de la síntesis del ser en la síntesis del enunciado (λόγος).¹⁶⁸ Por supuesto, su matematicidad no es equivalente a la de la geometría, pero sí acorde a la de la música y la astronomía, porque el alma mueve sin esfuerzo los cuerpos celestes de acuerdo a la armonía y las proporciones.¹⁶⁹ En

¹⁶⁶ Patočka, J. *Aristote: ses devanciers, ses successeurs*, op. cit., p. 29.

¹⁶⁷ Platón. *Sofista* 255d-e. Versión castellana: en *Diálogos V*, traducción, presentación y notas de N. L. Cordero, Madrid, Grédos, 1991, p. 440.

¹⁶⁸ Platón, *Timeo* 37a-b. Versión castellana: en *Diálogos VI*, traducción, presentación y notas de Francisco Lisi, Madrid, Grédos, 1992, p. 181.

¹⁶⁹ Cf. Patočka, J. *Aristote*, op. cit., p. 56ss. Patočka, en este sentido, llama la atención sobre el libro X de *Leyes* (893c-894c) donde se caracterizan 10 especies de movimientos, y cuya importancia ha

síntesis, la importancia de Platón para la ciencia del movimiento estriba en la reducción a los principios como forma del método científico. Sin embargo, aunque el proceso de la dialéctica platónica establece una matemática del movimiento diferente de la matemática estática, el filósofo jamás se pregunta en sentido estricto por la esencia del movimiento. Es Aristóteles quien, finalmente, emprende la unificación del movimiento como realidad unitaria.

1.2.1 La definición del movimiento. Aristóteles hace de movimiento y naturaleza ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) conceptos *partenaire* en busca de exponer la dignidad ontológica del fenómeno. La naturaleza no es meramente un continente del movimiento, sino su principio y causa. Esto implica tres rasgos fundamentales en su relación: 1) cada cosa en la naturaleza posee un principio de movimiento y de reposo;¹⁷⁰ 2) si el movimiento ocurre de acuerdo a principios y causas, no hay movimiento ni cambio por azar sino de acuerdo a un orden, este orden está fundado en los contrarios, esto es, ningún ente puede actuar de cualquier manera sobre otro ente, así como tampoco puede experimentar un efecto de cualquier cosa, aquello que llega a ser proviene de su contrario o de un intermedio a éste;¹⁷¹ 3) este orden inherente a la naturaleza y el movimiento tiene un suelo, un sustrato ($\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$): “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es en cuanto existe actualmente más que cuando existe en potencia”.¹⁷² Este último punto es relevante para afirmar la necesidad de pensar el movimiento en la filosofía aristotélica, pues, se inscribe en la teleología como su *conditio sine qua non*: el fin de los entes naturales, el llegar a ser de los sustratos que permanecen, sólo es posible por el movimiento.

Como señala Rémi Brague, el hecho de definir el movimiento es históricamente llamativo, ya que ni la física anterior ni la posterior parecen buscar una definición; de hecho, los sucesores de Aristóteles no habrían de establecer más que pseudo-definiciones, en la medida en que éstas eran

sido omitida por los platonistas, donde el desplazamiento no constituye una de sus especies: 1) Producido por sí mismo y que produce el movimiento de otra cosa (movimiento del alma) 2) Producido por otro y universal capaz de mover todo el resto (mov. Astronómico) 3) Producido por otro no universal (terrestre), rotación de la tierra; 4) Generación; 5) Tracción y empuje; 6) Rotación; 7) Aumento; 8) Transformación; 9) Alteración; 10) Disminución; 10) Perecimiento.

¹⁷⁰ Aristóteles, *Fís.* II 1, 192b8-14. / p. 128. Para los libros III y IV, citaré la siguiente versión castellana: *Física: Libros III-IV*, traducción, introducción y comentario de A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2012.

¹⁷¹ *Fís.* I 5, 188a31-35 / pp. 103-104.

¹⁷² *Fís.* II 1, 193b7-8 / p. 134.

provisorias, no-universales, y sin una originalidad respecto a la dada por el Estagirita.¹⁷³ Siendo el movimiento fundamental para la comprensión de la constitución de los entes naturales, Aristóteles se lanza a su definición a través de dos vías le permiten concretar un concepto de movimiento: la afirmación del movimiento como continuo, y la relación que tiene con el lugar, el vacío y el tiempo.¹⁷⁴ Si el movimiento es un continuo, entonces tiene la característica del infinito. El infinito, como se observa en su testimonio y crítica de Zenón, solamente puede ser considerado en potencia, nunca en acto; así, el infinito nunca se refiere a la extensión de una magnitud sensible, y más específicamente, tampoco a la sustancia. Esta forma de potencia no trata, según Aristóteles, de una potencia que sea actualizable del mismo modo que el bronce pueda devenir estatua o la semilla un árbol, sino en la medida que “una cosa siempre sucede a otra” y su “‘es’ <comporta una significación> a la vez potencial y actual”.¹⁷⁵ El infinito tiene co-presencia de actualidad y potencialidad del mismo modo que las secuencias sucesivas o procesuales, con la salvedad que, a diferencia de otras secuencias, el infinito carece de miembro último en su serie.¹⁷⁶ En esta unión de lo actual y lo potencial yace la fuente de la definición:

“[L]a actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal es el movimiento, a saber: de lo alterable en cuanto alterable, alteración; de lo que puede aumentar y de su contrario, lo que puede disminuir –pues no hay denominación común para ambos–, aumento y disminución; de lo que puede trasladarse, traslación. [...] En efecto, cuando lo construible existe actualmente, entonces está siendo construido, y esta <actualidad> es el proceso de construcción. Y de modo semejante ocurre con el aprendizaje, la curación, la rotación, la acción de saltar, la maduración y el envejecimiento. [...]

Sea como fuere, la actualidad de lo que es en potencia, cuando existe actualmente y despliega su actividad (ἐνεργεῖ) no en cuanto aquello mismo que es, sino en cuando es capaz de moverse, es movimiento”¹⁷⁷

¹⁷³ Broué, Rémi. “Note sur la définition du mouvement”, en De Gandt, F. et Souffrin, P. (éds.) *La Physique d’Aristote et les conditions d’une science de la nature*, Paris, J. Vrin, 1991, pp. 107-120.

¹⁷⁴ *Fís.* III 1, 200b12-25. / p. 27 / p. 127.

¹⁷⁵ *Fís.* III 6, 206a23-24 / p. 47/ p. 145.

¹⁷⁶ Cf. Vigo, A. “Comentario” en *Física: Libros III-IV*, op. cit., pp. 154-155.

¹⁷⁷ *Fís.* III 1, 201a10-28 / pp.28-29/ pp. 128-129.

Este pasaje presenta dos dimensiones complementarias del movimiento. En primer lugar, Aristóteles asocia el movimiento con la ἐντελεχεία. El movimiento parece ser el modo de ser de aquello que comporta algún tipo de potencialidad y en cuanto comporta ese tipo de potencialidad. Esto quiere decir –siguiendo uno de los ejemplos aristotélicos– que lo edificable de la casa como tal no es ni la potencia (ladrillos, cementos, madera, etc.) ni el acto (la casa efectiva), es más bien la manifestación de una capacidad que aparece en un “entre” que no sería ni el punto de partida ni el de llegada: lo construible son los ladrillos y el cemento considerados en y a través del proceso del que resultará la casa, su movimiento, su proceso, es la manifestación de esta capacidad en los materiales de la casa. En segundo lugar, al final de este pasaje se encuentra una paráfrasis de la definición inicial, pero donde el concepto de ἐντελεχεία es remplazado por el de ἐνεργεία, lo cual, lejos de contradecir la definición, la complementa afirmando que aquello en potencia es simultáneamente algo existente en acto que opera como el sujeto del proceso. De ahí la importancia, remarcada por él mismo, sobre el sentido de la expresión “en cuanto”. El hecho de que el bronce sea potencialmente estatua no significa que ser bronce implique de suyo movimiento, sino solo en la afirmación de esa posibilidad de ser estatua. Esta característica es neurálgica puesto que con ella se reafirma la necesidad del sustrato; aunque estar sano y estar enfermo son contrarios, ambos lo son en relación a un sustrato que es uno y el mismo.¹⁷⁸ Como expresa Patočka, el movimiento queda definido según “el modo de realización de las cosas que no pueden ser plenamente”.¹⁷⁹ Casi inmediatamente después de esta definición, Aristóteles afirma el carácter paradójal e indefinido que posee el mismo al no ajustarse “ni del lado de la experiencia ni del lado del acto”.¹⁸⁰ El movimiento es un acto inacabado (ἐνεργεία ἀτελής), y como tal, lo esencial de este fenómeno escapa a cualquier matematización posible. Sin embargo, una segunda definición del movimiento permitirá, en la misma medida que muestra su imposibilidad de matematizarse, la posibilidad de crear axiomas: “el movimiento es la actualidad del móvil, y esto resulta del contacto con lo que tiene la capacidad de mover, de modo que al mismo tiempo también <esto último> padece <una acción>”.¹⁸¹ Esta definición explicita el rol ontológico del movimiento. El movimiento es la presencia en acto en el ente que tiene la posibilidad de recibir una determinación y que, siendo efectivamente determinada, actualiza algo, no respecto a lo que es, sino respecto adonde es movido –ya que, como se dijo, el ser bronce no es poder ser estatua en

¹⁷⁸ *Fís.* III 1, 201a35-201b2 / p. 29 / p. 130.

¹⁷⁹ Patočka, J. *Aristote*, op. cit., p. 118.

¹⁸⁰ *Fís.* III 2, 201b29 / p. 31 / p. 131.

¹⁸¹ *Fís.* III 2, 202a7-8 / p. 31 (agregados del traductor) / p. 132.

sí mismo. De este modo, actuar no es adquirir nuevas determinaciones, sino dárseles a otro. Lo que se mueve siempre presenta un camino desde-hacia, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*. La potencia de la naturaleza no se limita a mantener el propio estado de determinación de su materia, sino que la sobrepasa para actuar sobre la materia y la potencia (*δύναμις*) de otra cosa. De esta manera, Aristóteles ya sugiere lo que formará uno de los axiomas más importantes de la mecánica antigua: todo lo que se mueve es movido por otra cosa, es decir, el movimiento se inicia por un contacto entre motor y movido donde el primero aporta una forma (*εἶδος*) que es su principio y causa.¹⁸² Existe, siguiendo al filósofo, una actualidad de ambos en el movimiento, en cuanto lo que es capaz de moverse es capaz de actualizar el mover del móvil.¹⁸³ Dicho de otro modo, el motor sólo puede actualizar su capacidad de mover actualizando su capacidad para moverse, propia del móvil. Incluso a pesar de la dificultad conceptual que advierte Aristóteles –a saber, que quizá la actualidad de lo activo no sea la misma que la de lo pasivo, pues, el proceso y fin de uno es la acción y del otro la pasión–, el movimiento implica la actualidad de lo que es “potencialmente agente y paciente en cuanto tal”.¹⁸⁴

I.2.2. La primacía del lugar y el desplazamiento. La otra vía de análisis para la constitución de una ciencia del movimiento se halla en las condiciones necesarias y suficientes que se le adjudican al fenómeno. Aristóteles analiza en qué medida el lugar, el vacío y el tiempo son fundamentales para la existencia del movimiento, y sostendrá en este sentido una primacía de lo espacial al considerar el lugar como la única condición entre las tres. Si bien Aristóteles, a diferencia de Platón y Demócrito, es el primero en clarificar la relación entre movimiento y tiempo, toma sus precauciones para no identificarlos. El tiempo no se da sin el cambio, pero no es movimiento, sino que es aprehensible gracias a él. El antes y el después no son más que atributos de un lugar en virtud de su posición relativa, y cuando éstos se perciben es que percibimos el tiempo, lo cual otorga al tiempo un rol más epistemológico que ontológico, entendido como “número del movimiento según lo anterior y lo posterior”.¹⁸⁵ El antes y el después son fases del movimiento que quedan articuladas en tanto que numerables: “El ‘ahora’ sigue a lo que se traslada tal como el tiempo al movimiento, puesto que tenemos

¹⁸² *Fís.* III 2, 202a10 / p. 32 / p. 132.

¹⁸³ *Fís.* III 3, 202a16 / p. 32 / p. 132.

¹⁸⁴ *Fís.* III 3, 202b27 / p. 35 / p. 135.

¹⁸⁵ *Fís.* IV 11, 219b1 / p. 88.

conocimiento de lo anterior y lo posterior en el movimiento por medio de lo que se traslada, y existe el 'ahora' en cuanto lo anterior y posterior es numerable".¹⁸⁶ Medimos el tiempo por el movimiento, y el movimiento por el tiempo, y es el tiempo que, subordinado al movimiento como su número, permite su medición y su cálculo, como surge en los conceptos de velocidad para el movimiento (rápido y lento) y de cantidad para el tiempo (poco y mucho). Respecto de la existencia del vacío, el Estagirita presenta su conocida teoría del *horror vacui* donde se niega la existencia de un espacio sin masa corpórea.¹⁸⁷ Lejos de posibilitar la traslación, la presuposición del vacío separado de los entes la contraría: el movimiento local natural del fuego es hacia arriba, y el de la tierra, hacia abajo. ¿Cómo, entonces, hay que invocar al vacío como su causa?¹⁸⁸ Si el vacío es absolutamente indiferenciado y es causa del movimiento, ¿no sería necesario que el fuego se mueva hacia abajo, o bien, que un móvil se desplace al mismo tiempo en todas las direcciones ya que no tiene ningún tipo de determinación para moverse en una dirección y no en otra?¹⁸⁹

Tanto el estatuto del tiempo como el horror al vacío se sostienen bajo el concepto de lugar. Debe destacarse, como Bergson lo hace en su trabajo doctoral dedicado a este problema en Aristóteles, que el término lugar (τόπος) está separado del concepto de extensión, en la medida en que la identificación entre lugar y extensión afirma la posibilidad del vacío tal como lo afirman las filosofías atomistas y modernas, y el vacío, al no infundir acción y determinación en ningún sentido sobre los entes materiales, no constituye ningún tipo de ser.¹⁹⁰ Debido a que puede separarse del cuerpo, el lugar no es ni materia, ni forma, así como no es una extensión siempre existente –el cuerpo que ocupa un lugar, al desplazarse, es reemplazado por otro.¹⁹¹ Descartando estas concepciones, el lugar es entendido como "el límite del cuerpo continente" en contacto con el cuerpo contenido, es decir, de aquello que puede desplazarse hacia otro lugar.¹⁹² El lugar constituye de este modo un límite que opera como inmóvil (ἀκινήτων). Esta afirmación de inmovilidad resulta problemática, puesto que Aristóteles utiliza la imagen del recipiente con el fin de ilustrar su concepto de lugar y, al mismo

¹⁸⁶ Fís. IV 11, 219b22-25 /p. 89.

¹⁸⁷ Fís. IV 7, 214a16-17 /p. 72.

¹⁸⁸ Fís. IV 8, 214b13-17 /p. 74.

¹⁸⁹ Fís. IV 8, 215a22-24 / p. 76.

¹⁹⁰ Bergson, H. *Quid Aristoteles de loco senserit*, París, Félix Alcan, 1889, p. 78ss. / Versión castellana: *El concepto de lugar en Aristóteles*, trad. A. Dopazo, Madrid, Encuentro, 2013. p.100ss. /Versión francesa: *L'idée de lieu chez Aristote*, trad. R. Mossé Bastide, en *Les études bergsonniennes*, vol. II, 1949, p. 96ss.

¹⁹¹ Fís. IV 4, 211b11-17 /p. 64.

¹⁹² Fís. IV 4, 212a5-6 /p. 65.

tiempo que parece utilizarlos como sinónimos, asocia el recipiente a lo móvil y el lugar a lo inmóvil.¹⁹³ Ahora bien, esta dificultad puede ser matizada gracias al establecimiento de límites verdaderos cuya inmovilidad no podría relativizarse como sugiere la imagen del recipiente. La ciencia del movimiento pone literalmente al lugar como su suelo: “las traslaciones de los cuerpos físicos simples como fuego, tierra y semejantes, ponen de manifiesto que el lugar no sólo es algo existente, sino también que posee cierta potencia (δύναμις)”.¹⁹⁴ Esta potencia del lugar no expresa una fuerza de atracción, sino la determinación formal de cada ente natural, su característica de ser pesado o liviano.¹⁹⁵ La orientación espacial no es, para el Estagirita, una cuestión subjetiva, sino que posee un carácter absoluto: arriba es el lugar hacia el cual se traslada lo liviano, abajo es el lugar hacia donde se traslada lo pesado. El arriba y el abajo devienen, así, dimensiones cosmológicas primordiales, lugares naturales absolutos.

Lo dicho explica la clasificación de los movimientos que Aristóteles dejaba enunciada en la definición arriba citada. El movimiento se ajusta a las categorías del ser, pero las formas que deben ser consideradas movimientos están restringidas a la alteración, el aumento y disminución, y la traslación. La justificación de esta restricción queda expresada específicamente en el libro V. Aunque el movimiento sea cambio (μεταβολή) porque está regido por un pasaje desde-hacia, no todo cambio en la naturaleza constituye movimiento. El Estagirita comparte con sus antecesores la afirmación de los contrarios como principio, pero entiende bien que éste es insuficiente, porque si los contrarios fuesen el único principio de la génesis, se seguiría que al menos uno de esos contrarios debe actuar sobre el otro. El movimiento sucede a través de la sustancia, pero no lo es respecto a la sustancia, porque no hay nada contrario a la sustancia de las cosas.¹⁹⁶ En este sentido, la generación (cambio de no-sujeto a sujeto) y la corrupción (cambio de sujeto a no-sujeto) no constituyen verdaderamente movimiento. El movimiento, como cambio de sujeto a sujeto, sólo puede acontecer bajo esas tres formas. Entre éstas, la que prima es la traslación, lo que significa que es imposible el aumento o la disminución sin previa alteración, pero si algo es alterado, tiene que haber algo alterante, y para ello, es necesario que lo alterante se acerque a lo alterado.¹⁹⁷ En efecto, esta primacía se impulsa por una explicación del movimiento local análoga a la

¹⁹³ Cf. Vigo, A. Op. cit., pp. 198-200.

¹⁹⁴ *Fís.* IV 1, 208b9-11 /p. 54.

¹⁹⁵ Cf. Vigo, A. Op. cit., pp. 173-174.

¹⁹⁶ *Fís.* V 2, 225b10-11 /p. 304.

¹⁹⁷ *Fís.* VIII 7, 260b5 /p. 462.

alteración. El *terminus a quo* y el *terminus ad quem* del desplazamiento expresan la adquisición de una determinación; no por nada en *Acerca del cielo* el Estagirita sentencia, para la naturaleza de lo ligero y lo pesado, que “el desplazamiento de cada cuerpo hacia su lugar natural es un movimiento hacia su propia forma”.¹⁹⁸ Incluso lo frío y lo caliente, o bien lo duro y lo blando, son formas de condensación y rarefacción, las cuales, a su vez, son modalidades de la combinación y la separación, y para que estas modalidades acontezcan, las cosas han de pasar de un lugar a otro.¹⁹⁹ Asimismo, el movimiento local es primero porque es el único posible para los cuerpos celestes, es decir, para “las cosas eternas”,²⁰⁰ ya perfeccionadas.²⁰¹ No sólo queda ratificado con ello el axioma según el cual todo lo que se mueve es movido por otra cosa, sino que también se vislumbra lo que aparece en la segunda definición del movimiento: actuar no es adquirir nuevas determinaciones, sino dárselas a un otro.

I.2.3. El deseo como principio motor. Este proceso de determinación entre las cosas, entre lo que mueve y lo que es movido, debe suponerse eterno, pues, “[t]odas las cosas que tienen posibilidad de actuar y padecer o de mover y ser movidas, no tienen tal posibilidad de cualquier manera, sino cuando están dispuestas de determinada manera y se aproximan entre sí [...] si el movimiento no existiese siempre, es claro que ninguna de las dos cosas estaría en condiciones tales que una tuviese la posibilidad de ser movida y la otra de mover”.²⁰² Esta eternidad del movimiento concuerda con la definición del reposo (*ἡρεμία*): el reposo es un estado de privación del movimiento de aquello que puede recibir movimiento.²⁰³ Aun así, el movimiento-proceso entrama una relación con lo inmóvil que no es en ningún sentido secundaria. Hay movimiento de acuerdo a un sustrato, y dentro de los movimientos hay una primacía del desplazamiento, el cual tiene como su supuesto al lugar inmóvil. Más aún, si todo aquello que se mueve debe ser movido por otra cosa, es necesario, para evitar una regresión al infinito en el orden causal, postular un primer motor. Lo primero que se mueve debería entonces automoverse, pero en este automovimiento no puede implicar que la

¹⁹⁸ Aristóteles, *De cael.*, IV 3, 310a33-310b1. / Versión castellana: *Acerca del cielo*, trad. M. Candel, Madrid, Grédos, 1996, p. 210 (trad. modificada) / Versión francesa: *Traité du ciel*, trad. P. Moraux, Paris, Belles Lettres, 1965, p. 144.

¹⁹⁹ *Fís.* VIII 7, 260b9-15 / pp. 462-463.

²⁰⁰ *Fís.* VIII 7, 260b29-30/ p. 463.

²⁰¹ *Fís.* VIII 7, 261a1-12 /p. 464.

²⁰² *Fís.* VIII 1, 251b1-7 /p. 426.

²⁰³ *Fís.* V 2, 226b10-16 /p. 309.

totalidad de este móvil se mueva, ya que, de ser así, debería ser movido por otra cosa; es necesario, por tanto, que al menos una parte de este primer móvil, la motora, no se mueva. Para este primer motor, su primer móvil también es uno y eterno, y precisa estar en contacto para la acción; es decir, este primer móvil se despliega como el cambio en cuanto tal para el resto de las cosas.²⁰⁴ Este primer móvil de la naturaleza será el cielo, el cual se mueve por rotación, el más perfecto de los movimientos porque es el único capaz de ser continuo e infinito.²⁰⁵

He aquí las premisas para fundamentar la existencia del primer motor inmóvil, eterno e indivisible, como el ente más eminente entre los entes, porque es puro ser en acto. En la cadena de causas que establecen los movimientos del universo, el último término de la serie es este motor inmóvil, que mueve sin moverse al igual que “lo deseable (τὸ ὀρεκτόν) y lo inteligible (τὸ νοητόν)”.²⁰⁶ Lo deseable, sin cambiar, produce un cambio en el apetito que ha de generar movimiento, pues, lo que se desea parece bueno –si el deseo es irracional–, o bien lo es –si es racional. En el primer motor inmóvil, lo inteligible y lo deseable coinciden, pues, la perfección del primer motor es inteligible, ya que es puro acto, eternidad y simpleza, por lo cual “mueve, entonces, en tanto que es amado (ἐρώμενον)”.²⁰⁷ El deseo (ὄρεξις), por tanto, se erige como el vector que lleva a la totalidad de los entes hacia su fin, al mismo tiempo que muestra el modelo por el cual Aristóteles piensa el movimiento. A fin de cuentas, la locomoción animal, y en particular la humana, es el caso ejemplar de κινήσις, dado que la praxis motriz consiste en la efectuación de tareas vitales, y que, teniendo cada movimiento en la tierra un desde-hacia, toda interrupción es la experiencia de una fragmentación, o dicho de otro modo, de una proyección no realizada.²⁰⁸ En las facultades del alma, el deseo es el principio motor por excelencia porque de él depende el razonamiento práctico, y puede a su vez oponerse a éste en la búsqueda de un fin –puede desearse tanto lo falso como lo verdadero.²⁰⁹ Como esta facultad apetitiva está ligada a la imaginación, esto no vale sólo para la vida humana, sino para la vida animal. En los animales, el deseo es el medio que el principio –el alma– tiene para mover al movido, y este deseo surge en la

²⁰⁴ *Fís.* VIII 6, 260a1-5 / p. 460.

²⁰⁵ *Fís.* VIII 8, 261b27ss / p. 468ss.

²⁰⁶ Aristóteles, *Met.* XII 7, 1072a26./ p. 486./ p. 678.

²⁰⁷ *Met.*, XII 7, 1072b2 / p. 487/ p. 678.

²⁰⁸ Patočka, J. *Aristote*, op. cit., p. 180ss. Por desgracia, Patočka no profundiza aquí el papel del deseo.

²⁰⁹ Aristóteles. *De Anima*, III 10, 433a21-29. / Versión castellana: Acerca del alma, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Grédos, 1999, p. 247./ Versión francesa: *De l'âme*, traducción, presentación y notas de R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

modificación dada por sensación o imaginación, es decir, por algo externo.²¹⁰ Por ello, aunque la continuidad sea una condición necesaria y suficiente de la unidad del movimiento, esta unidad tiene otro significado superior. El modelo biológico y humano permite afirmar la necesidad aristotélica de lo inmóvil en la coherencia del sistema teleológico: el animal, para dirigirse a su objeto de deseo, precisa moverse, y para que su movimiento sea su cuerpo está provisto de articulaciones, donde se conectan y ayudan el movimiento y el reposo.²¹¹ Esta posición tiene una réplica en la totalidad de la propuesta física, dado que el movimiento precisa de lo inmóvil: precisa del lugar natural al que cada cosa, de acuerdo a su determinación, habrá de dirigirse; precisa de la sustancia para que sea movimiento de algo; precisa del motor inmóvil y separado para sustentar su eternidad.

Sin embargo, la eternidad del movimiento irá envejeciendo de manera profunda por los mismos medios que la edificaron. La búsqueda por los principios y causas del movimiento local comenzarán a reclamar una precisión, una claridad, una independencia, que profesarán las veces de un exorcismo: si la esencia del movimiento responde a un finalismo especulativo metafísico, entonces habrá que reinterpretar el fenómeno por fuera de su tutela. El camino para su emancipación consistirá en revelar al movimiento no como proceso de ser, sino como estado de la materia.

I.3. La mecánica moderna: construcción de un estado, destrucción de un proceso

El concepto de movimiento y su rol protagónico en el esquema metafísico y cosmológico harán de la propuesta aristotélica la piedra angular de los debates filosóficos y la base del desarrollo físico y astronómico durante los siglos siguientes. Con el nuevo advenimiento de la obra del Estagirita durante la Baja

²¹⁰ Aristóteles. *De motu animalium*, 702b9-703a3. / Versión castellana: *Parte de los animales - Marcha de los animales - Movimiento de los animales*, introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonzo Miguel, Madrid, Grédos, 2000, pp. 313-314. / Versión francesa: *Le mouvement des animaux - La locomotion des animaux*, traducción de P.-M. Morel, París, Flammarion, 2013.

²¹¹ Aristóteles. *De motu animalium*, 698a17 / p. 298.

Edad Media, se lleva a cabo una profunda reflexión por parte de los filósofos cristianos, particularmente en lo que concierne a una columna fundamental de su filosofía natural: la explicación del cambio de acuerdo con un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*. Si lo construible, al volverse construcción, no es más movimiento, aquello que volvía posible la construcción, deja de existir. Irrumpe así el problema de la relación entre el cambio y el *τέλος*: en tanto que potencia, el movimiento queda excluido ciertamente del estado al que él mismo permite llegar, es un proceso intermediario a la esencia, nunca asimilable a ésta; pero si es un proceso que no se identifica con su fin o que se desvanece ante él, el movimiento en realidad perdería su función genética, su relación con la *ουσία*, y no se diferenciaría del reposo. Esta interrogación sobre la naturaleza del movimiento es el punto de partida para la culminación de su matematización en la modernidad, la cual tomará como eje al movimiento local y que se propone lograr su independencia y arrancarlo del esquema metafísico al que está integrado en la filosofía aristotélica. Para que el movimiento local alcance independencia e instituya una ciencia particular, es necesario perturbar la rigidez de su esquema, cuyo fin se encontrará en Galileo y Newton con una explícita destrucción del concepto de *κίνησις* donde el movimiento, en su liberación, florecerá como un estado de la materia.

El presupuesto cosmológico (orden antes que caos), junto con los tres desplazamientos naturales (rectilíneo hacia arriba, rectilíneo hacia abajo y circular), dan a Aristóteles las condiciones de posibilidad del movimiento local, del cual se ha dicho arriba que, aun siendo tratado con el mismo estatus que la alteración, el acrecentamiento y la disminución, predomina sobre el resto de las formas de movimiento al pertenecer tanto a entidades corruptibles como incorruptibles (los cuerpos celestes). Como Maurice Clavelin lo explica: “¿Qué puede significar para un cuerpo estar en estado de reposo natural? Exactamente esto: que a todo esfuerzo por desplazarlo, él opondrá una *resistencia activa*”.²¹²

I.3.1. La renovación medieval. Durante los siglos XIII y XIV se asoman modificaciones inéditas en las consideraciones cosmológicas que afectarán la concepción del movimiento, donde las escuelas inician un análisis del movimiento local como fenómeno independiente, focalizándose en la relación entre movimiento y magnitud. La Escuela del Merton College de Oxford (c. 1325-1350), con Thomas Bradwardine a la cabeza, se dedica al problema de la intención

²¹² Clavelin, M. *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 36.

y debilitamiento de las formas (*intensione et remissione formarum*) con el propósito de expresar numéricamente la disminución o aumento de una cualidad, siendo la primera en desarrollar los conceptos de latitud (cualidad intensiva, como la velocidad o el calor) y la longitud (cualidad extensiva invariable, como el tiempo o la cantidad de materia). Tanto los mertonianos como la Escuela de París, cuya principal figura fue Nicolás Oresme, introducen conceptos que Galileo retomará y reformulará -puesto que ambas escuelas continúan mentando al movimiento como cualidad y no como cantidad.

Paralelamente al desarrollo de la mecánica medieval hay modificaciones en los supuestos metafísicos. En 1277 Etienne de Tempier, obispo de París, condena 219 artículos concernientes a la filosofía aristotélico-averroísta, entre los cuales uno de ellos, el cuarenta y nueve, expresa que “Dios no puede mover el cielo de manera rectilínea” ya que esto provocaría un vacío (*Deus non possit movere Cælum motu recto, et ratio est quia tunc relinqueret vacuum*).²¹³ La condena de esta tesis pondrá en juego dos problemas intrínsecamente ligados: 1) la posibilidad del vacío, que el esquema aristotélico rechaza; 2) si, dado un vacío, es posible pensar un movimiento en él, lo que bajo el marco aristotélico no sería sino un movimiento sin *terminus a quo* ni *terminus ad quem*. Aunque postulada de manera puramente dogmática, la idea de un movimiento sin ningún tipo de función es una paradoja que conmociona la perspectiva sobre el fenómeno: en lugar de definirlo en relación a la materia, la forma y la privación, y enfatizando su particularidad sobre otras formas de cambio, el movimiento es considerado en sí mismo. Tal es el caso de la posibilidad del movimiento rectilíneo de la última esfera (la esfera de las estrellas fijas), que se volverá una *quæstio* a la que muchos pensadores intentarán responder.

Este nuevo emplazamiento del problema es abordado por primera vez con los escotistas. Duns Escoto elabora el concepto de *ubi* para otorgarle una determinación interior a la traslación. Cada traslación implica la actualización de un *ubi*; el móvil, *sujeto* del movimiento, alcanza el *ubi*, objeto o término del movimiento, de manera transitoria (*partibiliter*). Aunque a primera vista parezca una concepción inofensiva para el aristotelismo donde se establecería una analogía entre la traslación y otra forma de movimiento (como la alteración), este tratamiento otorga al movimiento local una independencia que no tenía antes, en la medida en que el movimiento se termina manifestando como una realidad sucesiva distinta del móvil y del *ubi* que éste le otorga, que responden al género de las realidades permanentes. Sin embargo, estas realidades permanentes

²¹³ *La condamnation parisienne de 1277*, trad. de D. Piché, Paris, Vrin, 1999, p. 97.

corresponden a un orden totalmente heterogéneo, no se trata de una serie de estados de reposo, sino de una sucesión no identificable con dicha serie, así como no lo son el proceso y el resultado. Puede observarse aquí un análisis del vínculo entre movimiento y τέλος: al ser una realidad independiente, una forma fluyente (*forma fluens*), no está, por lo tanto, esencialmente sostenida a un *terminus ad quem*. Así lo afirma Duns Escoto a propósito de la rotación: “Así como el Cielo puede girar a pesar de que ningún cuerpo lo contenga, podría girar mientras no contuviese ningún cuerpo; podría girar, por ejemplo, si fuese una sola esfera, homogénea en toda su extensión; el movimiento de rotación, tomado en sí mismo, es entonces una forma fluyente (*forma fluens*); y ésta forma puede existir por sí misma sin la necesidad de considerarla en relación con otro cuerpo, sea éste continente o sea contenido, es una forma puramente absoluta.”²¹⁴ Los escotistas radicalizarán más adelante esta interpretación introduciendo a la forma fluyente, el flujo de la forma (*fluxus formæ*) como noción para nominar la sucesión en cuanto tal (*successio*) por fuera de todo elemento permanente (*successivum*).²¹⁵

La Escuela de París también lleva a cabo una modificación de la noción tradicional de movimiento. Juan Buridan, en su comentario a la *Física* de Aristóteles, analiza, en la línea abierta por el escotismo, si el acto de la traslación es de un orden distinto al lugar y al móvil. En lo que respecta al movimiento de la última esfera, moverse ya no implica un cambio relativo a otro cuerpo, sino que es un “comportarse diferentemente de manera intrínseca” (*se habere aliter ac aliter intrinsece*) que lo constituye como una realidad puramente sucesiva irreductible al móvil.²¹⁶ Otro paso más audaz realiza Nicolás Oresme, quien utiliza la definición de Buridan para sostener que el movimiento es un cambio respecto de otros cuerpos *estén éstos en reposo o moviéndose*. Una sentencia de esta índole muestra cómo la idea misma del movimiento muta hacia una idea mucho más cercana a la noción que consagrará Galileo como movimiento-estado, cuyo estatus ontológico no será distinto al del reposo. Sin embargo, Oresme nunca ha logrado pensar el fenómeno del movimiento sin la fuerza motriz para la conservación del movimiento, elemento que es neurálgico en la mecánica antigua.²¹⁷

²¹⁴ *Quæstiones quolibetales*, quæst. XI; art. I, en *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, tomo XXV, ed. L. Vivès, París, Bibliopolam Editorem, 1895, p. 442a.

²¹⁵ Cf. Duhem, P. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tomo VII, París, Hermann, 1956, pp. 303-317.

²¹⁶ Cit. en *Ibid.*, p. 353.

²¹⁷ Cf. Clavelin, M. *Op. cit.*, pp.116ss.

1.3.2. *La revolución galileana.* Entre los aspectos que abren camino a la emancipación del movimiento, no puede omitirse la influencia de la cosmología copernicana. La afirmación del movimiento de la Tierra es una premisa que tiene consecuencias ontológicas directas sobre el problema del movimiento, dado que la Tierra deja de poseer una diferencia esencial respecto a los cuerpos celestes. Lo que permitía en Aristóteles afirmar la inmovilidad de la Tierra y volverla un cuerpo esencialmente diferente a los demás cuerpos celestes, era la identificación entre ésta y el centro del universo. Galileo mismo contribuyó a la equiparación entre la Tierra y los demás cuerpos celestes: la afirmación de la luna como algo cuya superficie no es lisa sino similar a la terrestre, así como las pruebas de generación y corrupción en los cuerpos celestes –que el mismo Galileo prueba estudiando y explicando sistemáticamente el nacimiento, evolución y desaparición de las manchas solares–²¹⁸ cambian la esencia de la Tierra. En este sentido, puede parafrasearse a Michel Serres cuando observa que la mecánica galileana había hecho un doble movimiento terrestre: no sólo la Tierra se mueve (*se meut*), también ella se conmueve (*s'émeut*), es decir, es conducida a una crisis de los fundamentos.²¹⁹

La condición suficiente para esta emancipación aparece, no obstante, en la formación de la mecánica moderna de Galileo, cuya meta está en el análisis de los movimientos terrestres. Como destaca Clavelin, el primer esbozo propiamente moderno aparece en *La mecánica* (1593), un texto pensado como un manual sobre máquinas simples, pero donde Galileo ya se separa de uno de los prejuicios más fuertes de la mecánica antigua. El comportamiento de un cuerpo grave sobre un plano inclinado releva que el efecto de la fuerza motriz que empuja el grave hacia abajo se ejecuta según un cierto momento de descenso, y que esta tendencia disminuye de manera proporcional a la disminución de la inclinación del plano. ¿Qué ocurre si, por el contrario, el plano estuviese absolutamente horizontal, como el de “un lago o un estanque congelado”, y su superficie fuese absolutamente lisa, como la de un espejo, y el cuerpo sobre el plano fuese una esfera de mármol o vidrio perfectamente redonda y lisa? La más mínima inclinación produce movimiento, un plano horizontal elimina cualquier

²¹⁸Cf. Galileo Galilei, “Seconda lettera delle macchie solari”, en *Le opere di Galileo Galilei*, vol. V, Florencia, Barbera, 1932, pp. 116-141.

²¹⁹ Cf. Serres, M. *Le Contrat naturel*, París, Bourin, 1990., p. 136. / Versión castellana: *El contrato natural*, trad. J. Vazquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 136. Nos referimos a una paráfrasis porque Serres identifica este segundo movimiento con la acción humana sobre la naturaleza y no con el cambio ontológico de la Tierra.

fuerza que pueda actuar sobre el cuerpo, es decir, la función motriz de la gravedad queda suspendida, lo cual tiene una consecuencia notable:

“[H]abiendo entendido cómo, si tal plano se inclina cuanto menos un cabello, la bola va a moverse espontáneamente hacia la parte inclinada, y por el contrario, teniendo resistencia, no se podría mover sin alguna violencia hacia la parte de subida o ascendente; queda claro por necesidad que en la superficie exactamente equilibrada esta bola *permanece indiferente e incierta entre el movimiento y el reposo*, de manera que cualquier fuerza, por más pequeña que sea, bastará para moverla, e inversamente, que cualquier resistencia, por más débil que sea, por ejemplo la del aire que la rodea, tendrá el poder de mantenerla inmóvil”.²²⁰

Mientras la mecánica predecesora reconocía en la materia la existencia de una inclinación innata al reposo que niega a priori la tesis sobre la conservación del movimiento, la fragilidad constitutiva del grave, que está desprovisto del momento de descenso así como de la resistencia, indiferente e incierto entre movimiento y reposo, no la excluye. Aunque no pueda encontrarse en esta obra la afirmación del principio de conservación del movimiento ni un principio de inercia,²²¹ esta reflexión de Galileo permite allanar el terreno para caracterizar científicamente al movimiento como un estado fuera de toda tutela especulativo-metafísica.

Hasta aquí, Galileo excluye la imposibilidad de la conservación del movimiento, pero aún no la afirma. En realidad, el desarraigo de la *κίνησις* respecto de su papel ontológico queda consagrado a través de la definición del movimiento naturalmente acelerado que analizará con suma minuciosidad en la tercera Jornada de los *Discursos y demostraciones matemáticas concernientes a las dos nuevas ciencias* (1636), un análisis cuya condición necesaria y suficiente reposa en la geometrización del grave, acto que reconstruye el movimiento como un objeto de razón a partir de la derivación de sus propiedades según magnitudes primitivas y relaciones de proporcionalidad y sus teoremas y proposiciones ordenados deductivamente. Así, se alcanza el propósito de inaugurar una mecánica propiamente moderna donde todas las propiedades del fenómeno son

²²⁰ Galileo Galilei. *Le Meccaniche*, en *Le opere di Galileo Galilei*, vol. II, op. cit., pp. 179-180. La cursiva es nuestra.

²²¹ Clavelin, M. *Op. cit.*, p. 176.

susceptibles de un análisis matemático.²²² La Tercera Jornada de los *Discursos* está enteramente dedicada al movimiento local, comprendiendo una primera parte sobre el movimiento uniforme, una segunda sobre el movimiento naturalmente acelerado. A diferencia del movimiento uniforme, según el cual si un móvil recorre en dos tiempos iguales cualesquiera dos espacios éstos son también iguales, el movimiento naturalmente acelerado analiza la caída de los graves. La gravedad deviene finalmente una propiedad simple responsable del movimiento natural, la tendencia inherente a los cuerpos a “moverse hacia el centro común de gravedad”.²²³ Este análisis galileano resulta verdaderamente novedoso:

“Cuando observo una piedra que cae de cierta altura a partir del reposo adquiere sucesivamente nuevos aumentos de velocidad, ¿por qué no creería que estas adiciones tienen lugar según la proporción más simple y más evidente? Ahora, considerándolo bien, no encontramos ninguna adición, ningún aumento más simple que aquél que se agrega de la misma manera, lo cual comprendemos fácilmente al considerar la estrecha afinidad entre el tiempo y el movimiento: en efecto, del mismo modo que la uniformidad del movimiento se define y se concibe gracias a la igualdad de los tiempos y espacios [...], podemos concebir que en un intervalo de tiempo dividido de modo semejante en partes iguales de aumento de velocidad ocurran naturalmente; lo que será el caso si por “uniformemente”, y asimismo, “continuamente” acelerado, nos representamos un movimiento donde tiempos iguales cualesquiera se produzcan de sumas iguales de velocidad [...] la definición del movimiento del cual trataremos puede formularse en lo siguiente: es igual o uniformemente acelerado este movimiento que, partiendo del reposo, se agrega a sí mismo en tiempos iguales momentos iguales de velocidad”.²²⁴

Mediante este pasaje se anuncia una verdadera independencia del movimiento: el movimiento ya no es κίνησις, sino un estado en pleno derecho. En primer lugar, el movimiento está explícitamente vinculado al espacio

²²² Clavelin, M. «*La géométrisation du mouvement des graves. Initiatives conceptuelles et solutions techniques*», en *Galilée: cosmologie et science du mouvement*, Paris, C.N.R.S Edition, 2016.

²²³ Galileo, *Discorsi et dimostrazioni mathematiche intorno à due nuove scienze*, en *Le opere di Galileo Galilei*, vol. VIII, op. cit., p. 118. / Versión castellana: *Diálogo acerca de las nuevas dos ciencias*, trad. J. San Ramón Villasante, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 103. / Versión francesa: *Discours concernant deux sciences nouvelles*, trad. M. Clavelin, Paris, P. U. F., 1995, p. 62.

²²⁴ *Ibíd.*, pp. 197-198. / p. 207 (traducción modificada) / p. 131.

recorrido, y por tanto, refiere exclusivamente a un proceso acabado cuyo sentido no está entramado a un finalismo. En segundo lugar, la velocidad aparece bajo los términos de una magnitud que aumenta mediante la suma de partes y a la cual puede atribuírsele en cada instante un grado de intensidad. En este sentido, el movimiento está determinado por la velocidad y sus grados, o dicho de otro modo, es un estado adecuado a magnitudes calculables. Velocidad, espacio y tiempo son determinaciones con una misma dignidad. Un móvil, al comienzo de su translación, pasa por todos los grados de lentitud comprendidos entre la velocidad que alcanzará y el reposo. Esta proposición trae una novedad que las escuelas medievales no habían considerado: si el movimiento comienza en la separación del estado de reposo determinándose según la velocidad, entonces el movimiento comienza en el grado “de la lentitud más grande, es decir del reposo”,²²⁵ y por ello no hay nada que separe ontológicamente a ambos estados. La importancia conceptual que Galileo da a la velocidad como magnitud intensiva no había sido alcanzada ni por los mertonianos ni por los parisinos. Aquí se alcanza una plena matematización del movimiento: todo movimiento implica un grado de velocidad, es el aumento y disminución de la velocidad lo único que puede explicar el movimiento, así como el reposo queda definido que el grado de infinita lentitud del movimiento. La tesis de la conservación del movimiento no es sólo una posibilidad, sino un hecho: aunque todo movimiento necesite de un motor para comenzar, para continuar lo único que precisa es la ausencia de obstáculos. Se trata de la conservación de un estado sin ningún privilegio en el esquema metafísico, y que, paradójicamente, hiere de muerte a la tesis aristotélica sobre la eternidad de la *κίνησις*.

Esta nueva filosofía de la naturaleza golpea el aristotelismo en un último punto fundamental: la relación entre tiempo y movimiento. Galileo, antes que Immanuel Kant, libera el tiempo del movimiento. Lejos de constituirse como una medida del movimiento según el antes y el después, el tiempo se transforma en una variable independiente, particularmente para sobrepasar las dificultades epistemológicas arrastradas por mecánica medieval que consideraba al espacio como variable de la misma índole –los filósofos medievales observaban que la velocidad crecía en proporción simple al espacio en el movimiento acelerado, mientras que Galileo entiende que crece exponencialmente como la raíz cuadrada

²²⁵ Galileo Galilei. *I due massimi sistemi del mondo*, en *Le opere di Galileo Galilei*, vol. VII, , op. cit., p. 44. / Versión castellana: *Diálogo sobre los sistemas máximos: jornada primera*, trad. J. M. Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 57. / Versión francesa: *Dialogues sur les deux grands systèmes du monde*, trad. M. Clavelin, París, Seuil, 1992 p. 47.

del espacio recorrido. De hecho, en el axioma IV sobre las propiedades del movimiento acelerado, según el cual en un mismo intervalo de tiempo la velocidad que recorre una distancia más larga es superior a aquella que recorre una distancia más corta, Galileo establece una reciprocidad casi total entre el tiempo y la velocidad, de modo tal que el tiempo no se subroga al movimiento, se erige por el contrario como una magnitud intensiva a través de la cual el movimiento se desarrolla.

1.3.3. La física cartesiana. El rol del movimiento dentro de una filosofía natural también es reformulado en el mecanicismo cartesiano, de manera a la vez cercana y lejana a la recién descrita. Ciertamente, el movimiento carece de una función ontológica, pues, constituirá una propiedad secundaria de la materia. Ahora bien, la dimensión que tiene el espacio en la metafísica cartesiana es prácticamente opuesta a la galileana: el espacio no es una variable, sino una sustancia, uno de los dos modos del ser. El trayecto de las *Meditaciones Metafísicas* revela la extensión como única propiedad del mundo natural, clara y distintamente cognoscible, y cuya esencia se revela como plenamente matematizable en la Quinta Meditación. Es así que la Segunda Parte de los *Principios de la filosofía* (1648) explicita las propiedades de la sustancia extensa. La primera gran propiedad del mundo material es su plenitud sin fisuras: la diferencia entre el espacio que ocupa un cuerpo y el cuerpo es solo dada por el pensamiento (§10). Como la propiedad de la sustancia corporal no es sino la extensión, materia y espacio coinciden ontológicamente. Esta radicalización del *horror vacui* impone, como criterio de individuación de los cuerpos, al movimiento local relativo: “la diferencia que hay entre ellos (espacio y cuerpo) es que atribuimos al cuerpo una extensión particular que vemos cambiar de lugar junto con él cada vez que es *trasladado*”.²²⁶ La determinación local de un cuerpo está dada por su relación con los demás cuerpos, y la separación de un cuerpo respecto de un lugar referencia inmóvil “que envuelve al cuerpo” (lugar exterior) es producto de la reflexión y no inherente a la materia.²²⁷

Clamando la unicidad de la materia y el espacio y estableciendo como principio de individuación corporal al movimiento, Descartes establece una definición filosófica que superaría la concepción corriente del movimiento

²²⁶ Descartes, R. *Les principes de la philosophie*, en *Ceuvres*, vol. IX, Paris, Cerf, 1904, p. 68./ Versión castellana: *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintas, Barcelona, Alianza, 1995, p. 78, traducción modificada

²²⁷ *Ibíd.*, p. 70/ 80.

(cambio de lugar): “Si en lugar de detenernos en lo que no tiene otro fundamento que el uso vulgar, deseamos saber qué es el movimiento según la verdad, diremos, con el fin de atribuirle una naturaleza determinada, que es la *traslación de una parte de la materia o cuerpo desde la vecindad de aquellos cuerpos que lo tocan inmediatamente y que consideramos en reposo, a la vecindad de otros cuerpos*”.²²⁸ Aunque la definición parezca sostener la determinación del movimiento relativo como el último movimiento digno de estudio para la física, el énfasis en la relatividad del movimiento no le quitaría, sin embargo, la posibilidad de un carácter absoluto. En efecto, existe un pasaje de los *Manuscritos inéditos* que explica la necesidad de considerar un movimiento absoluto:

“No hay nada absoluto en el movimiento más que la separación de dos cuerpos en movimiento, uno respecto del otro, pero que se diga que es uno el que está en movimiento y el otro en reposo, no es sino relativo y dependiente de nuestra manera de concebirlos; es lo mismo que cuando decimos lo que es el movimiento local: así, cuando camino sobre la tierra, todo lo que hay de absoluto, o de real y positivo, en este movimiento consiste en la separación de la superficie de mis pies respecto de la superficie terrestre, y esta separación no concierne sólo a mí, sino también a la tierra, y es por ello que digo que no hay nada de real en el movimiento que no esté también en el reposo”²²⁹

Como señala Vlad Alexandrescu,²³⁰ este pasaje obliga a releer la definición del movimiento, ya que cuestiona su capacidad individuante; si bien puede sostenerse la individuación respecto del movimiento relativo, el sentido absoluto de la individuación acaba en la superficie del cuerpo. Descartes parece identificar la noción de cuerpo con la “parte de la materia” (*partie de la matière*), pero sólo lo hace en referencia al cuerpo en movimiento captado sensorialmente, lo cual habilita a hacer una distinción entre una individuación dinámica y una individuación propiamente geométrica que da la superficie: dos cuerpos geométricos pueden moverse conjuntamente y en ello son dinámicamente uno,

²²⁸ *Ibíd.* p. 76/ 87-88, traducción modificada.

²²⁹ Descartes, R. *Manuscrits inédits*, Première Partie, tr. Foucher de Careil, Paris, A. Durand, 1859, p. 64-66.

²³⁰ Alexandrescu, V. «Y-a-t-il un principe d'individuation des corps physiques chez Descartes ?», *Arches* (revista en línea), tome 5, 2003. Recuperado de <http://www.arches.ro>. Consultado: 10/04/2017.

pero en cuanto dejan de moverse a la par, pierden esa unidad, pero no la unidad geométrica²³¹. Así, se comprende mejor la necesidad cartesiana por definir el movimiento de acuerdo a la vecindad y no según el cambio de lugar; dicha noción surge con el propósito de despegar al movimiento de cualquier base sensorial y volverlo susceptible de un auténtico análisis intelectual.

Gracias a esta caracterización del movimiento absoluto la continuación del camino trazado por Galileo adquiere sentido. Si el movimiento absoluto se define en la separación de las superficies, el movimiento y el reposo operan como estados del cuerpo: la acción que produce movimiento no es mayor a la que produce reposo, el movimiento y el reposo no son más que dos maneras de encontrar a los cuerpos en el mundo. Bajo estos términos, Descartes postulará leyes de la naturaleza, entre las cuales la primera establece, anticipando la primera ley del movimiento de Newton, que todo cuerpo se mantiene en el estado en el que está (moviéndose o reposando) mientras nada lo cambie (§37).

Los fundamentos de este sistema de la *res extensa* son completamente coherentes con el mecanicismo de lo viviente, definido como *partes extra partes*. El dualismo sustancial cartesiano reduce la definición aristotélica de ψυχή a lo racional, lo cual elimina el deseo como principio del movimiento vital y determina a éste por la disposición de los órganos. Volviendo la corporalidad una máquina, la fisiología se presenta como una mera ramificación de la física. Ciertamente, el filósofo realiza, en vistas de comprender y controlar las pasiones, un estudio analítico de las diferencias entre lo volitivo y lo reflejo en *Las pasiones del alma* (1649). Sin embargo, la definición del movimiento recién presentada establece una igualdad procedimental entre el movimiento voluntario y el movimiento reflejo. Provengan del alma o del exterior, los movimientos del cuerpo propio se originan en la glándula pineal que envía a los espíritus animales a través de los nervios (compuestos de la médula, sustancia interior, las pieles que rodean los filamentos) hacia los músculos para que el movimiento se concrete.²³²

1.3.4. Newton y la cúspide de la matematización. Newton es un heredero directo del viraje realizado por Galileo y continuado por Descartes. Los *Principios*

²³¹ *Ibíd.*

²³² Cf. Descartes, René. *Les passions de l'âme*, en *Œuvres*, vol. XI, op. cit, pp.342-343, 359-361. / Versión castellana: *Las pasiones del alma*, trad. José Martínez Martínez, Madrid, Tecnos, 1997, pp.85, 115-117.

matemáticos de la filosofía natural (1687), cuyo título y propósito es contestatario a los *Principios* de Descartes, constituyen la forma más lograda de un modelo matemático para explicar los movimientos tanto de los cuerpos celestes como de los terrestres. A pesar de haber establecido que los movimientos planetarios se determinan de acuerdo a interacciones causales, Descartes no realiza una distinción entre el movimiento inercial y el movimiento bajo la influencia causal de una fuerza –algo que efectivamente está ausente en su definición del movimiento. La primera ley newtoniana del movimiento, según la cual todos los cuerpos perseveran en su estado de reposo o movimiento rectilíneo a menos que su estado sea modificado por fuerzas impresas, constituye no sólo una renovación de la ley cartesiana, sino que también es un reflejo de la reflexión galileana: el movimiento y el reposo son estados no contrarios que no tienen injerencia necesaria sobre la naturaleza de un cuerpo, la prevalencia de su estado es causada por la fuerza ínsita de cada cuerpo, y su modificación es resultado de una causa externa. Más aún, en las Definiciones iniciales, la identificación del movimiento como estado es ya evidente: la definición II sobre la cantidad del movimiento identifica la totalidad con la suma de las partes; la definición III establece para el movimiento y el reposo una misma causa activa para la conservación del estado, la fuerza ínsita de la materia (la dimensión pasiva pertenece a la fuerza inercial); la definición IV hace lo mismo para la modificación del estado con la fuerza impresa.

Quizá el aporte más destacable del trabajo de Newton sobre el movimiento puede encontrarse en el Escolio de las Definiciones, donde Newton esboza una concepción metafísica del espacio, el tiempo y el movimiento como referencias últimas necesariamente supuestas para la física y que constituyen el propósito de sus *Principios*. Newton distingue, como hizo Descartes, dos géneros de análisis: el absoluto y el relativo. Mediante éstos, distingue el tiempo, el espacio, el lugar y el movimiento relativos (aparentes, vulgares) de los absolutos (verdaderos, matemáticos). Esto significa que las concepciones en torno al espacio y el tiempo dadas por su referencia a los objetos sensibles deben eliminarse para dar paso a una filosofía natural sin preconcepciones. El tiempo absoluto consiste en el flujo uniforme sin relación con lo externo, a lo que llama duración, lo cual no comprendería solamente la sucesión sino también la simultaneidad –en este sentido, el tiempo absoluto no consiste solo, a la manera de Leibniz, en el orden de la sucesión.

El espacio absoluto, en plena oposición al cartesianismo, es el continente total, inmóvil y homogéneo, mientras que el relativo “es alguna dimensión o

medida inmóvil del anterior”.²³³ A diferencia del tiempo absoluto, éste es un supuesto cuya funcionalidad en la física newtoniana no aparece, de acuerdo a sus contemporáneos y sucesores, ni como necesario ni como comprensible, con la gravedad de que su definición no establecería, en realidad, una distinción con la del movimiento absoluto,²³⁴ objetivo del tratado según este Escolio.²³⁵ Aun así, Newton sostiene la eminencia del espacio-tiempo absoluto. Un movimiento puede acelerarse o retardarse, pero el flujo del tiempo es el mismo; es absurdo concebir que los lugares absolutos puedan moverse, pues, “los tiempos y los espacios son sus propios lugares y también los de las otras cosas”.²³⁶

El verdadero movimiento de un cuerpo no es el de la relación espacial con otros cuerpos, sino aquel cambio de posición dentro del espacio absoluto mismo (paso de un lugar absoluto a otro). Newton no deja de advertir lo problemático de este concepto ante la imperceptibilidad misma del espacio absoluto, lo cual implica asimismo la imperceptibilidad del movimiento absoluto. Por eso, establece tres formas de diferenciar lo absoluto de lo relativo: por las propiedades, por las causas y por los efectos. En primer lugar, la propiedad de un movimiento absoluto consiste en la traslación respecto de lugares inmóviles: al mover un recipiente, también se mueve el contenido que está dentro de él aun cuando este contenido esté en reposo. Como el navegante de un barco, que se mueve hacia la costa aun cuando no esté caminando, si un lugar se mueve, se mueve asimismo todo lo contenido en él; en otros términos, si cada movimiento está compuesto por el movimiento del cuerpo del primer lugar y el movimiento de ese lugar, y así sucesivamente, entonces “los movimiento íntegros y absolutos solo pueden determinarse mediante lugares inmovidos”.²³⁷ Respecto de las causas, el movimiento absoluto no nace ni cambia sino es por las fuerzas impresas en el mismo cuerpo movido, mientras que el movimiento relativo puede ser causa sin fuerza impresa en sí, dado que basta que otro cuerpo se mueva para cambiar esa relación. En último lugar, los efectos del movimiento absoluto refieren a la fuerza centrífuga, que es nula en el movimiento relativo. Si se ata un balde a un hilo y lo giro hasta que el hilo se tuerza, e introduzco agua en el balde, se observará que a medida que el balde transmite la fuerza al agua,

²³³ Newton, I. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. de Antonio Escotado, Madrid, Tecnos, 2011, p.33./Versión francesa: *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. de la Marquesa de Châtelliet (1759), Sceaux, Jacques Gabay, 1990, p. 8.

²³⁴ Cf. Disalle, R. “Newton’s philosophical analysis on space and time”, en Cohen, Bernard y Smith, George (eds.) *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge, C.U.P, 2004, pp. 33-56.

²³⁵ Cf., Newton, I. Op. cit., p. 39 /16.

²³⁶ *Ibid.*, p. 34 /10.

²³⁷ *Ibid.*, p. 36 / 12.

ésta se separa del centro y asciende hacia el borde del balde sincronizándose con el giro del balde, y por tanto, “pasará a estar en reposo relativo con respecto de él”.²³⁸ Como se observa en este caso, una de las fuentes que Newton encuentra para detectar el movimiento absoluto aparece, como lo hacía Galileo, en la aceleración.

Las concepciones metafísicas de Newton fueron fuertemente atacadas en razón de su debilidad epistemológica por Huyguens, Leibniz y Berkeley. Aun así, estas definiciones son fundamentales para la construcción de las leyes y axiomas de la teoría científica más importante de la modernidad. A nuestro propósito, Newton expresa la culminación de la matematización del movimiento. Zenón apuntó contra la dificultad de la razón para pensar el movimiento, como proceso y como hecho consumado. La mecánica moderna desafía estas paradojas construyendo una forma del movimiento a la medida de la racionalidad.

La construcción del movimiento como estado, al mismo tiempo que lo separa de sus implicancias metafísicas, lo desprovee de todo interés filosófico. Con todo, el camino de la transformación del movimiento arrastrará una separación que será fundamental para el renacimiento del problema. Desde el escotismo hasta Galileo, se diferencia el movimiento de toda determinación constitutiva sobre el objeto móvil. Esto habilita a distinguir la movilidad, el acto del movimiento, del móvil mismo. La distinción, sin embargo, en lugar de establecer las condiciones para pensar la movilidad como tal, no hace más que traducirla en términos adecuados a las herramientas de medición, es decir, la aceleración, el espacio, etc. Así, la emancipación del movimiento de cualquier finalismo metafísico acaba en la supresión del movimiento mismo. ¿Cómo se han superado, entonces, las advertencias zenonianas? Ciertamente, la transformación del problema no ha podido evadir estas dificultades que asedian prácticamente a la historia de la filosofía, que no ha dejado de confundir el movimiento con el espacio recorrido por el móvil. La salida de esta aporía implica una renovación profunda, no sólo de las categorías que se utilizan para pensar el movimiento, sino también de lo que significa la tarea de la filosofía. Aquí entran en escena Bergson y las filosofías fenomenológicas, quienes verán en el movimiento un problema vital.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 37/ 14.

CAPÍTULO II

El movimiento como problema vital

Con Newton se consolida una nueva metafísica de la naturaleza, el cosmos deja de estar divinizado y se vuelve un objeto plenamente matemático. Kant toma estos actos de la revolución científica para declamar el fin de la metafísica, que no ha podido tomar el camino seguro de la ciencia, y cuya facultad, la razón, deberá conformarse con la regulación de los principios del entendimiento y con el establecimiento de leyes morales como único acercamiento legítimo hacia lo suprasensible. Esta nueva orientación de la razón, sin embargo, no se separa de los supuestos más reiterados en la historia de la filosofía. Kant no deja de revelarse como un hijo orgulloso de las paradojas zenonianas; cuando describe en la Deducción Transcendental la síntesis productiva de la imaginación, donde el entendimiento realiza el acto sintético sobre la pasividad sensible, observa en el movimiento no una determinación objetual (que no es a priori), sino un acto sintético del sujeto como descripción (*Beschreibung*) de un espacio que, como tal, pertenece tanto a la filosofía trascendental como a la geometría.²³⁹ Kant, sin avanzar un paso más allá de Zenón, admite que el único modo de comprender racionalmente el movimiento es mediante su confusión con el espacio recorrido. Así, la inmovilidad fundamental que reclama la metafísica sigue intacta aún en su crisis.

Lo cierto es que a partir del siglo XIX algunas filosofías vuelven a valorizar el problema del movimiento tomando como eje la subjetividad. El examen dinámico de la subjetividad implica una afirmación de la realidad del movimiento por fuera del campo explicativo de una *mathesis universalis*. Podría observarse en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel una reformulación del perjudicado movimiento-proceso a través de los estadios donde la conciencia se

²³⁹ Cf. Kant, I. *Crítica de la razón pura*, introducción, traducción y notas de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. 220-221 y nota 475. Versión francesa: *Critique de la raison pure*, traducción y presentación de Alain Renaut, París, Aubier, 1997, pp. 211-212.

examina y sobrepasa a sí misma con vistas al saber absoluto.²⁴⁰ De hecho, Hegel ve la argumentación zenoniana como la admisión de la contradicción inherente a cada ente, considerando que “la dialéctica misma es este movimiento o en que el movimiento mismo es la dialéctica de todo el ser”, lo cual denomina el paso del movimiento sensible al movimiento pensante.²⁴¹ ¿No es este paso, sin embargo, más que una reafirmación del problema denunciado por las paradojas; no estamos diciendo que la verdad del movimiento yace en la representación del movimiento? Un acercamiento muy diferente también se halla en la tradición francesa decimonónica. Destutt de Tracy ya observaba que “no debemos observar la acción de pensar o sentir sino como un efecto particular del moverse, y la facultad de pensar como dependiente de la facultad de movernos”;²⁴² pero esta afirmación dentro de una doctrina de las facultades no escapa al sensualismo de Condillac ni a la idea de movimiento como espacio recorrido. Por otro lado, la obra de Maine de Biran radicaliza esta importancia y deja patente *stricto sensu* la idea de movimiento subjetivo. Biran encuentra como hecho primitivo del sentido interno lo que denomina sentimiento del esfuerzo, el cual ostenta “una fuerza productora que deviene yo por el único hecho de la distinción que se establece entre el sujeto de este esfuerzo libre y el término que resiste inmediatamente por su inercia propia”.²⁴³ Este sentimiento es una afirmación metafísica del movimiento, pues, no depende ni de la fisiología ni de los estímulos externos, y por el contrario, se establece como la condición del sentir; la subjetividad es lo que aparece en ese esfuerzo centrífugo que se encarna en el cuerpo biológico. Así, Maine de Biran da inicio a la reflexión sobre la corporalidad vivida guiado por una intuición sobre el carácter trascendental del movimiento. Empero, este yo dinámico sólo es tal en su encuentro con el mundo trascendente, pensado aún en términos mecanicistas; el movimiento subjetivo no queda clarificado sino en la compleción de su acto objetivable y medible, no en su proceso.

A partir de estas tradiciones se abren regiones problemáticas que se consagran bajo dos vertientes en disputa: el bergsonismo y la fenomenología. Ambas parten de la experiencia vivida y de la dimensión de la conciencia. Ambas se enfrentan a los supuestos más arraigados en la historia de la filosofía y la ciencia moderna. Pero ambas tienen métodos radicalmente diferentes (por un

²⁴⁰ Cf. Patočka, J. *Aristote : ses devanciers, ses successeurs*, op. cit., p. 387ss.

²⁴¹ Hegel, G. W. F. *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Tomo I, trad. W. Roces, México D. F., F. C. E., 1995, p. 246.

²⁴² Destutt de Tracy, A. *Éléments d'idéologie*, Première Partie: *Idéologie proprement dite*, París, Courcier, 1804, p. 232.

²⁴³ Maine de Biran, F. P. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, tomos VIII y IX, ed. por P. Tisserand, París, Felix Alcan, 1932, p. 179.

lado, la intuición, y por otro la *epojé* y la reducción) y, mientras una reclama una nueva metafísica donde prima el devenir y la movilidad, la otra procurará demostrar el lazo natural entre *doxa* y *episteme* y hará del movimiento una dimensión fundamental de la existencia humana.

II.1 Bergson: la movilidad como filosofía primera

Con certeza puede afirmarse que Bergson es quien ha calado más hondo en torno al problema del movimiento y lo ha hecho renacer de las cenizas en la que la matematización lo había consumido. Para ello, no recurre –como lo hacen Heidegger y Patočka– a una reconsideración neta de la física aristotélica. Bergson observa tanto en el mecanicismo como en el finalismo un error fundamental que impide pensar el cambio y la movilidad como creación. El mecanicismo científico es incapaz de retener otra cosa que la repetición, considerando el pasado y el futuro en función del presente, con lo cual pretende que “todo está dado”. Lo mismo acontece en el finalismo, en cuanto sostiene una realidad que no hace más que concretar un plan ya trazado por un *télos* interno, aniquilando cualquier determinación de lo imprevisto. Este error fundamental, que coarta una verdadera comprensión de lo real como devenir, se origina en la primacía de la inteligencia.

II.1.1 *El movimiento como manifestación de la duración.* La inteligencia impone el espacio homogéneo como criterio hermenéutico. Bergson radicaliza la protesta del espiritualismo iniciada en Maine de Biran, quien observaba en el criterio ontológico cartesiano un disfraz de la naturaleza del espíritu tomando el esquema explicativo de la materialidad como *res*. Bajo estos términos, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* se inicia con la denuncia de la espacialización de lo psíquico, pues, “el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones netas y precisas, la misma discontinuidad que entre los objetos materiales”.²⁴⁴ Ahora bien, esta exigencia por traducir lo inextenso en extenso, cuyo carácter es más práctico que riguroso, es causante de

²⁴⁴ Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. 3.

los *impasses* filosóficos más notables, entre los que Bergson destaca el de la libertad, un problema para nada fortuito por su relevancia, tanto psicológica como metafísica, con el concepto de creación. La clave para desanudar este *impasse* será el concepto bisagra de la empresa bergsoniana, la duración (*durée*).

El descubrimiento de la duración se inicia con una crítica a la lectura espacializante de lo psíquico en la tematización de la intensidad de los estados de conciencia. El grado de intensidad que les adjudicamos a éstos por sentido común les agrega una magnitud; de hecho, la psicofísica de Fechner entiende que puede establecerse un estudio comparativo entre las intensidades de sensaciones, sentimientos, pasiones, esfuerzos, de acuerdo con la magnitud que poseen. No obstante, la traducción de lo cualitativo en cuantitativo amenaza la naturaleza misma de los estados psíquicos, dado que lo característico de ellos es una compenetración cualitativa cuyo aislamiento implica una modificación. Por ejemplo, un sentimiento estético como la gracia de los movimientos corporales en relación a un ritmo no puede reducirse a una causa exterior como una economía del esfuerzo; el bailarín no intensifica la gracia bailando más rápida o enérgicamente como si fuese un agregado de partes, sino que se pasa de la visión de la facilidad de los movimientos a presentar una simpatía móvil donde fluye “la indicación de un movimiento posible hacia nosotros”.²⁴⁵ El dato inmediato no es una aprehensión reflexiva, sino un cambio cualitativo. La reflexión yuxtapone, recorta, espacializa, multiplica, cuando es necesario comprender, al contrario, una transducción. Mientras que la cantidad progresa multiplicándose sin cambiar de naturaleza, la cualidad progresa cambiando de naturaleza sin multiplicarse.

El dato inmediato implica una interpenetración tonal y afectiva de la conciencia cuya multiplicidad no puede explicarse en la sumatoria de unidades. Para demostrarlo, es necesario realizar una deconstrucción de la idea de impenetrabilidad inherente a la lógica del número. Esta una de las características cruciales en la noción de duración: la sucesión no implica adición. Pensar en los estados según un número creciente implica que “retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las unidades de las cuales evoco la idea”, esto es, una representación simultánea de objetos (actos de la sucesión) en el espacio.²⁴⁶ La unidad de éstos se conforma, nos dice Bergson, según un criterio de indivisibilidad aportado por el número en solidaridad con espacio, por cuya solidaridad atribuimos a los cuerpos impenetrabilidad material. Por lo tanto, así

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 13.

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 53.

como el número es posible por las posiciones espaciales, la impenetrabilidad es una cualidad de necesidad lógica otorgada por el número; dicho de otro modo, para contar los hechos de conciencia es necesario representarlos simbólicamente en el espacio. Así, Bergson determina la naturaleza que es totalmente opuesta a lo psíquico: la espacialidad homogénea, cuya consagración yace en la Estética Transcendental kantiana que desprovee al espacio de todo su contenido y que procura lo mismo para el tiempo como forma a priori de la sensibilidad.

Ahora bien, frente a esta realidad homogénea, la realidad de las cualidades sensibles es plenamente heterogénea y sus estados se interpenetran. De allí Bergson enuncia una primera definición de lo que llama duración pura:

“La duración totalmente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando evita establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. [...] Basta que, recordando estos estados, no los yuxtaponga al estado actual como un punto sobre otro, sino que los organice junto a aquél, como sucede cuando recordamos fundidas en unidad, por así decirlo, las notas de una melodía.”²⁴⁷

La sucesión de la duración pura es, por derecho, indivisible y no numérica, carece de orden en sentido espacial, es decir, un orden donde se establece una reversibilidad en la sucesión. Corresponde a cambios cualitativos cuyas fronteras no pueden demarcarse, lo cual Bergson denomina heterogeneidad pura o multiplicidad cualitativa, en la cual la numeración sólo es potencial en la medida en que la conciencia realiza una discriminación cualitativa sin buscar un conteo de las cualidades. Pierre Montebello, quien incluye a Bergson dentro de los iniciadores de lo que él denomina “la otra metafísica”, observa que esta deconstrucción de los caracteres espaciales en la duración es un salto a lo absoluto, una nueva concepción del ser. Lo real, bajo la especie de la duración, se manifiesta como una multiplicidad de compenetración inactual “cuya ley no es el agregado de partes, la sumatoria de elementos sino más bien la diferenciación

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 67.

continua de un movimiento donde lo múltiple no preexiste a lo que lo crea aunque la creación lo contenga en potencia”.²⁴⁸

Por supuesto, Bergson admite que una imagen como la de la melodía es insuficiente como representación de la duración pura, dada su total oposición a la espacialidad homogénea, y en último sentido a la inteligencia. Con la inteligencia, hacemos de la duración interna un reflejo de la espacialidad, una cuarta dimensión que la representa simbólicamente. En esta encrucijada, el fenómeno del movimiento es crucial, pues el movimiento percibido nos presenta tanto la manifestación de la duración como su misma ocultación, ya que, como movimiento local, la homogeneiza. Como se vio arriba, este último punto se releva con los argumentos zenonianos que identifican el movimiento con el espacio recorrido. Bergson, atendiendo a la “zenonización” que la razón coloca sobre el cambio, verá en el movimiento un símbolo vivo de la duración cuya esencia escapa a la espacialidad:

“[S]e verá que las posiciones sucesivas del móvil ocupan (*occupent*), en efecto, el espacio, pero que la operación por la cual pasa de una posición a la otra, operación que habita la duración (*occupe de la durée*) y que no tiene realidad sino para una conciencia, escapa al espacio. No tratamos aquí con una *cosa*, sino con un *progreso*: el movimiento, en tanto que pasaje de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y, en consecuencia, inextenso”²⁴⁹

Ese salto a lo absoluto de la duración tiene, entonces, al movimiento como punto de apoyo. Habiendo delineado la necesidad de asir la duración por fuera de la inteligencia, la movilidad del móvil se revela como una síntesis cualitativa en el mismo sentido que una melodía es captada; como en la percepción de una estrella fugaz, acontece una sensación indivisible de movimiento, porque es la sensación de un acto, y como tal, no tiene más realidad que en la conciencia.²⁵⁰ Es la naturaleza cualitativa del movimiento –que como la duración, es una síntesis mental²⁵¹– la que impide confundirlo con el trayecto recorrido, así como es la que impide equiparar los pasos de Aquiles a los de la tortuga, donde la equiparación

²⁴⁸ Montebello, P. *L'autre métaphysique*, Monts, Les presses du réel, 2015, p. 199.

²⁴⁹ Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. 74.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

proviene de la arbitrariedad que tiene el espacio para ser descompuesto y recompuesto y tratar el cambio como una simultaneidad, y por tanto, extirpando la movilidad en todo tratamiento del movimiento, no reteniendo de ello más que la inmovilidad.

II.1.2 Movimiento real y duración ontológica. Ahora bien, aun expresado interiormente como síntesis cualitativa, el movimiento opera a su vez como el verdugo de la duración pura que la metamorfosea en un medio homogéneo, un símbolo, que, en tanto símbolo, reemplaza algo que ya no está.²⁵² Aquí, como ya bien señala Deleuze en *El bergsonismo*,²⁵³ Bergson se topa con una dificultad que merece mucha atención: siendo una experiencia mixta, el movimiento interpela al filósofo sobre la duración por fuera de la conciencia. Si la esencia de este absoluto de la conciencia sólo pertenece a un yo profundo, sentiente de la multiplicidad cualitativa, los problemas de la libertad y de la creación caerían en lo más profundo del determinismo, pues, aun afirmando la naturaleza irreductible de la conciencia por vía de la duración, ésta sólo se efectivizaría en el exterior a riesgo de espacializarse. Por eso, el mismo Bergson admite, con necesidad: “Sentimos correctamente que, es verdad, si las cosas no duran como nosotros, debe sin embargo haber allí, en ellas, alguna razón incomprensible que haga que los fenómenos parezcan sucederse y no desplegarse todos a la vez”.²⁵⁴ Habitando ambos terrenos, el movimiento promoverá el pasaje de una duración exclusivamente psicológica a una ontológica, donde, lejos de disolverse la naturaleza cualitativa y creadora del espíritu, se transferirá a una duración del Todo, como queda afirmado en *Materia y Memoria*.

La herramienta que utilizará Bergson para iniciar este camino es lo que denomina imagen, noción que se pondrá a mitad de camino entre una cosa y una representación (una imagen que existe en sí), con el fin de superar las dificultades propias al idealismo y al realismo respecto de la naturaleza de la materia, y la cual, según el filósofo, pertenece al sentido común. Así, las cualidades heterogéneas de la percepción y los cambios homogéneos de la exterioridad tendrán una aproximación en el concepto de imagen. La imagen no es una duplicación, sino un medio. La elección del término imagen expresa un rasgo de unión, el medio donde se distingue la representación y la cosa. Como expresa

²⁵² *Ibíd.*, p. 83.

²⁵³ Deleuze, G. *Le bergsonisme*, París, P. U. F., pp. 42-44.

²⁵⁴ Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. 137.

Montebello, el sentido vago del término no deja de ser fundamental, pues, es el hilo conductor para buscar una concepción de la percepción que elogie lo inmediato, una percepción que seleccione imágenes necesarias a fin de crear un espacio homogéneo para la acción del cuerpo. Alegando una distancia inquebrantable entre conciencia y materia, o incluso entre movimiento y cualidades, tanto idealistas como realistas dejan la percepción como un problema irresoluble.²⁵⁵ Siendo el único elemento ontológico, la imagen no disocia existencia y apariencia, y nos permite sortear las dificultades entre lo psíquico y lo cerebral. Si se piensa en la totalidad del universo como imágenes que actúan y reaccionan unas sobre las otras, se encontrará una primera imagen, de la que se es capaz de conocer sus percepciones y afecciones: el cuerpo propio. Así, el cuerpo deviene un proveedor de imágenes, y por transferencia, todo lo real: el exterior, las afecciones, los nervios aferentes, el cerebro –por tanto, el cerebro, como imagen, no tiene un poder mágico de crear representaciones. Este cuerpo, entonces, deviene un centro de acción posible sobre las demás imágenes, mediante lo cual la materia queda definida como el conjunto de ellas.²⁵⁶ No podemos decir que las imágenes son en sí mismas interiores o exteriores, puesto que es por la relación entre imágenes que hay interioridad y exterioridad. Aquí se presenta la primera clave de bóveda para desanudar a la duración de su atadura psicológica.

Una segunda clave aparece en el nuevo estatuto de la percepción, cuyo “interés es totalmente especulativo; ella es conocimiento puro”,²⁵⁷ en cuanto no opera copiando las cosas. Bergson invierte los términos del problema clásico de la percepción, que toma como punto de partida la cosa percibida y le adjudica a la percepción una disminución o empobrecimiento de la cosa real. Contrariamente a este empobrecimiento, la percepción selecciona imágenes y las contrae en movimientos y cualidades (que operan en la memoria) en función de la acción posible y de sus necesidades. Lejos de una representación de lo real, la percepción se expresa a la manera de una reflexión lumínica total (sin ángulo refractado), pues, “lo que es dado, es la totalidad de las imágenes del mundo material con la totalidad de sus elementos interiores [...] como un efecto de espejo”.²⁵⁸ De aquí surge una de las tesis más controvertidas del bergsonismo, a contracorriente de toda la tradición filosófica, según la cual “hay, para las imágenes, una simple diferencia de grado, y no de naturaleza, entre *ser* y *ser*

²⁵⁵ Cf. Montebello, P. *L'autre métaphysique*, op. cit., pp. 222-223.

²⁵⁶ Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. 173.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 179.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 187.

conscientemente percibido”.²⁵⁹ La percepción, como imagen, es ya un momento de la cosa y no algo trascendente, una fotografía que ya está tomada, virtualmente, al interior de la materia; entre ella y la materia, hay una diferencia de grado y no de naturaleza.

Aquí se afirma un aspecto central en el planteo de una nueva metafísica, a saber, la univocidad ontológica entre lo espiritual y lo material, pues, todos los acontecimientos apuntan a un solo sentido, el de la duración. Asimismo, como ha señalado Victor Goldshmidt, esta concepción de la materia la propone como un campo trascendental en potencia y sin sujeto, donde la concepción de la conciencia como conciencia de algo –sostenida luego por la fenomenología– queda como una herencia directa del idealismo que hay que abandonar.²⁶⁰ Al interior de este campo trascendental, surgirá el costado más subjetivo del aparecer de las imágenes: la memoria. La memoria no constituye sólo conservación de las imágenes pasadas en un inconsciente (memoria pura), ni su prolongación en los dispositivos motores del cuerpo (hábito), sino también su encarnación sintética en el presente (memoria inmediata). La memoria inmediata es aquella que coincide con la duración, y en cuanto tal, es el fundamento ontológico de las otras dos, es la que otorga una coexistencia entre pasado y presente, contrayendo “en una intuición única momentos múltiples de la duración, y así, por su doble operación, es causa que, de hecho, percibamos la materia en nosotros, mientras que, por derecho, nosotros la percibimos en ella”.²⁶¹ La percepción nos entrega la materia porque es una expresión de ella, pero la memoria le agrega algo a la materia, pues, mediante el hábito, es posible actuar sobre ella; de hecho, una noción inicial de la libertad se funda en ese vínculo que otorga la capacidad de condensar el pasado de la conciencia en un instante presente sobre la materia. De esta manera, Bergson otorga duración a la materia pero sin fundirla con la conciencia ni hacer de la univocidad un monismo, en la misma medida en que evita reducir la memoria a la forma del recuerdo pasado –siendo una encarnación sintética, la memoria inmediata es propia del porvenir. Nuevamente, la diferencia entre espíritu y materia reside en la duración y no en el espacio.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Goldschmidt, V. «Cours de V. Goldschmidt sur le première chapitre de *Matière et mémoire*(1960)», en Worms, F (ed.), *Annales Bergsonniennes*, tomo I, París, P. U. F., 2003, pp. 73-128. Inspirado en estas clases, Bento Prado Júnior desarrollará posteriormente una tesis sobre el concepto de campo trascendental en Bergson. Prado Júnior, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, San Pablo, EdUSP, 1989.

²⁶¹ Ibid., pp. 219-220.

David Lapoujade enfatiza el carácter emotivo de la memoria inmediata, gracias a la cual se percibe la duración en lo exterior a través del movimiento, “la emoción es el movimiento a través del cual el espíritu capta el movimiento de las cosas [...] participamos del movimiento de lo que se hace en la medida en que nos emocionamos”.²⁶² Este núcleo de la memoria es el puntapié para pensar en el movimiento real. El recuerdo puro, como objeto virtual, evoluciona –en el progreso de la interacción entre memoria y cerebro–, en sensaciones virtuales, las cuales se actualizan en un movimiento real del que resulta la percepción. El último capítulo de *Materia y Memoria* despliega cuatro tesis fundamentales sobre el movimiento real necesarias para formular una teoría de la materia a la luz de la duración: 1) la indivisibilidad del movimiento; 2) el movimiento real como cambio absoluto; 3) la realidad de una continuidad movediza frente a la artificialidad del cuerpo independiente; 4) el movimiento real como el transporte de un estado.²⁶³

La primera de las tesis ya estaba presente en el *Ensayo*. Aunque el movimiento atravesase un espacio, su naturaleza como pasaje y progreso lo hace indivisible y completamente opuesto al instante al que lo reduce la ilusión eleática que afirma, en un mismo acto, la imposibilidad de pensar a priori el movimiento por lo inmóvil. El movimiento más simple, como el movimiento de mi mano, deviene divisible en razón de un acto de la imaginación que identifica el pasaje con la trayectoria.

La segunda tesis, afirmando el movimiento como un hecho irrecusable, indica en la misma medida que el movimiento real constituye un cambio percibido interiormente. Parodiando la distinción de Newton, Bergson propone una distinción entre movimiento aparente o relativo y el movimiento real o absoluto. Lo distingue el movimiento real del aparente es el cambio en la totalidad que implica. Para el geómetra, que sólo puede aprehender el movimiento mediante la variación de la distancia entre dos puntos, el movimiento no es sino relativo, una confusión entre las localizaciones y la movilidad en cuanto tal. Lo mismo le ocurre al físico. Descartes, nos dice Bergson, acaba por relevar una contradicción –a pesar suyo– al definir al movimiento como relativo pero anunciando sus leyes como si fuese absoluto; Newton, en la misma medida, aun postulando lugares absolutos para sostener el movimiento, basa la distinción en aquellos dentro de un espacio homogéneo, y por tanto, su

²⁶² Lapoujade, D. *Puissances du temps. Versions de Bergson*, París, P. U. F., 2010. / Versión castellana: *Potencias del tiempo: versiones de Bergson*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, pp. 19-20.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 324-344.

movimiento absoluto no sería menos relativo que el movimiento cartesiano. Identificar la causa del movimiento absoluto en la fuerza también oculta una relatividad, en la medida en que la fuerza, como función de masa y velocidad, sólo evalúa movimientos producidos en un espacio homogéneo. La realidad del movimiento está en él y no en una causa extrínseca, y su realidad revela que es un cambio de estado o cualidad.²⁶⁴ El movimiento opera como un quiasmo entre el recuerdo y la percepción, como adaptación del pasado en el presente –lo que Bergson denomina atención a la vida–, entregando otra noción de absoluto:

“¿Cómo distinguir un movimiento aparente de uno real? ¿De cuál objeto, exteriormente apercebido, se puede decir que se mueve, de cuál que permanece inmóvil? Hacer una pregunta parecida es admitir que la discontinuidad establecida por el sentido común entre objetos independientes los unos de los otros, que tiene cada uno su individualidad, comparables a especies de personas, es una distinción fundada. En la hipótesis contraria, en efecto, ya no se trata de saber cómo se producen cambios de posición en tales *partes* determinadas de la materia, sino cómo se cumple en el *todo* un cambio de aspecto”.²⁶⁵

La noción de absoluto como cambio en el todo obliga a abandonar la noción de cuerpo para hablar de la materia y expresar una continuidad movediza (*continuité mouvante*). Esta tercera tesis es una consecuencia epistémica directa de la afirmación de la duración en la materia: en esta continuidad “todo cambia y permanece a la vez”, no hay una disociación entre cambio y permanencia como la demandada por la ciencia moderna; sea la física moderna, sea la química, sea la conciencia de la vida práctica, este movimiento vital permanece rodeado, pero no está abordado. Ahora bien, en este rodeo, no se deja de afirmar la interacción entre las partes de la materia, ni sus perturbaciones ni tensiones, lo cual conduce a la última tesis sobre el movimiento como transporte de estado.

²⁶⁴ Incluso Einstein no superaría la relatividad radical del movimiento: “la realidad profunda de un movimiento no puede ser nunca mejor revelada sino cuando cumple el movimiento en sí mismo, cuando lo percibe sin duda desde fuera, como todos los otros movimientos, pero lo comprende además desde dentro, como un esfuerzo cuya única huella era visible”. Bergson, *H. Durée et simultanéité*, París, Alcan, 1922, pp. 37-38.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 332.

La cuarta tesis insiste en la afirmación sobre la heterogeneidad cualitativa de la duración la cual había sido enunciada en el *Ensayo* pero quedaba restringida al dominio psicológico. El movimiento real viene a resolver esa distinción dualista entre cualidades heterogéneas y movimientos homogéneos. Los movimientos reales, lejos de presentar únicamente diferencias cuantitativas, habitan la duración. No hay un único ritmo de la duración, no hay sólo duración concienzosa; si se elimina la conciencia del conjunto de imágenes, “la materia se resuelve de este modo en conmociones sin número, todas enlazadas en una continuidad ininterrumpida”.²⁶⁶ El cambio del movimiento real consistirá entonces en un cambio estado, en la medida en que este cambio es independiente de la conciencia que, bajo los esquemas prácticos de una espacio-temporalidad homogénea, comprende el movimiento como desplazamiento de cuerpos.

Mediante estas tesis puede entenderse mejor la afirmación que Bergson realiza en la segunda de las conferencias tituladas *La percepción de cambio*: el movimiento no precisa de un móvil. La indivisibilidad absoluta del cambio hace que el mismo no precise de un soporte, de un ὑποκείμενον invariable.²⁶⁷ Lo real no es otra cosa que la movilidad misma, la vida, la duración, es una creación que se basta a sí misma, cuyo impulso originario, el *élan vital*, enuncia la tendencia a actuar sobre la materia inerte generando una diversidad no jerarquizada de direcciones, quedando aquella como último punto de su distinción –pues, allí donde la vida se automatiza, el impulso se duerme.²⁶⁸

El edificio teórico de Bergson logra albergar la movilidad por fuera de los esquemas a los que la física moderna la había subsumido y procura devolverle su dignidad sin la necesidad de vincular la movilidad a la ουσία. Ahora bien, ¿esta dignificación puede ser considerada una reconsideración de su rol ontológico? Ciertamente, el problema del movimiento no es ahora el de la determinación del ser de los entes, sino su capacidad creadora; pero si se siguen y aceptan los argumentos bergsonianos, podría observarse que la movilidad no está en el movimiento *per se*, sino en la duración de éste. A pesar de que el movimiento tenga un vínculo fundamental con el porvenir, y por ende, con la creación, no es más que el rostro visible de la duración. Con *Materia y Memoria* se lograría enlazar lo material y lo temporal a través de la percepción, dejando al espacio homogéneo sin más realidad que la simbólica.²⁶⁹ La espacialidad, así

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 343.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 1380ss.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 716.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 353.

como la inteligencia, será la distensión del espíritu adaptándose a la materia, la interrupción de la actividad creadora de lo que el filósofo llama supraconciencia.

Pero desde el primer momento de su obra, Bergson descubre una situación paradójal (y hasta irónica) en el movimiento: el movimiento local, en el sentido de movimiento absoluto, “escapa al espacio” al ser un acto indivisible;²⁷⁰ más aún, si el movimiento no precisa de móvil, tampoco precisa de espacio. Por tanto, parece que movimiento real y duración carecen de una clasificación clara y distinta y, de ser así, ¿qué cambio puede ostentar movimiento absoluto, si no es más que multiplicidad heterogénea, continua, e indivisible? Lo cierto es que el movimiento real reclama algún tipo de espacialidad en su misma definición: cada vez que Bergson retoma el ejemplo del movimiento de la mano, lo describe como un acto indivisible entre un *estado* (posición espacial de la mano) y otro. Al respecto, Pavel Kouba no se equivoca al afirmar que el cambio perpetuo de la duración excluye a priori la duración posible de un estado en la medida en que “[Bergson] necesita del *cambio* de estado sin querer admitir la *realidad* del estado como tal; a fin de cuentas, le es necesario apoyarse todavía en la idea abstracta de tiempo matemático que cuenta instantes que se siguen de manera automática”.²⁷¹ Aunque lo temporal y lo espacial aparezcan entrelazados en la experiencia del movimiento, su dependencia no es ni mutua ni constitutiva, sino que el espacio acaba por expresarse como una realidad segunda.

Bergson libera a la duración de lo homogéneo, lo vacío, lo infinitamente divisible, pero esta liberación no puede replicarse en el movimiento mientras su realidad innegable precise del espacio; entonces, a pesar de la refutación de una causa extrínseca determinante de su realidad, toda su dimensión ontológica se relega a esa tensión metafísica que lo deja sin existencia autónoma. Tensión no menos problemática como reveladora, ya que vuelve a vincular el movimiento a la vida, así como pregona la necesidad de pensar otro modo de la espacialidad. Ambas problemáticas serán afrontadas por la fenomenología.

II.2 La fenomenología: la movilidad en el corazón de la existencia

²⁷⁰ Ibid., p. 74.

²⁷¹ Kouba, P. «Le mouvement entre le temps et l'espace (Bergson aux prises avec sa découverte)», en Worms, F. (ed.), *Annales bergsoniennes II*, París, P. U. F., 2004, pp. 207-225 (aquí p. 220).

A pesar de desarrollarse como una filosofía de la conciencia y presentarse bajo la rúbrica de un neocartesianismo, la fenomenología, en sus variadas expresiones, participa de la crisis de la conciencia moderna: la conciencia ya no es presentada como una *ouoia* transparente para sí misma; por el contrario, es un ser fundamentalmente temporal, cargado de habitualidades, con propiedades pasivas, cuyo campo trascendental no es de orden lógico ni está escindido de lo empírico sino que está en interdependencia constante. La noción de intencionalidad conmueve todo el suelo de la teoría del conocimiento; la ontología fundamental heideggeriana demanda un sentido del ser que no se reduzca al ente sino que sea su fondo abisal, atacando así los supuestos más fundamentales de la metafísica de la presencia. Más que ninguna otra corriente filosófica contemporánea, la fenomenología ha sabido, además, reivindicar la noción de movilidad al interior de la existencia y otorgarle nuevamente la dignidad filosófica que había sido sepultada en la modernidad. Frente al mecanicismo, el examen husserliano de la corporalidad vivida y su papel en la trama de la constitución guiarán una nueva reflexión sobre la espacialidad y el movimiento, en donde la praxis originaria del yo-móvil se muestra irreductible al movimiento matematizado de la física.

Con la fenomenología se motoriza, así, una reivindicación ontológica del movimiento. Dos discípulos prominentes de Husserl, Heidegger y Patočka, se sirven de la *Física* de Aristóteles, y en particular de su definición del movimiento, para elaborar una antropología filosófica fuera de los terrenos del subjetivismo: Heidegger la utiliza para diferenciar la movilidad del ente de la movilidad del Dasein, en donde la temporalidad extática toma protagonismo; Patočka, a pesar de esbozar una cosmología fenomenológica que parte de un movimiento del mundo como puro proceso del aparecer, utiliza la categoría aristotélica para delinear los eventos de la existencia humana y mostrar su posibilidad de trascendencia respecto del mundo de donde emerge. En lo que sigue, se relevará la significación filosófica que el fenómeno del movimiento posee para los tres filósofos, lo que subraya, asimismo, la importancia que sus caracterizaciones tienen para una concepción fenomenológica de la posibilidad. De este modo, se continúa la interpretación llevada a cabo por Claudia Serban en su obra *Fenomenología de la posibilidad*, donde la autora realiza un fino análisis de la noción

de posibilidad fenomenológica en Husserl y Heidegger como herramienta fundamental para diezmar los cimientos de la onto-teología.²⁷²

II.2.1 Husserl: cinestesia, entrelazamiento, posibilidad. La construcción de una fenomenología trascendental que rechaza los fundamentos de la psicología descriptiva presenta la estructura del fenómeno como una correlación entre el objeto que aparece y la conciencia a la cual le aparece, correlación que se hace posible por la intencionalidad de la conciencia. Esta correlación está lejos de implicar una unidad entre la conciencia y el objeto en el aparecer, sino que expresa una ambigüedad constitutiva, una no-dualidad o tensión, puesto que lo que aparece nunca es aprehendido en su plenitud, sino de modo escorzado, cada presentación a la conciencia está rodeada de un halo de presentaciones que buscan cumplimentarse. Mientras que el empirismo clásico jamás se preguntó cómo es posible que las sensaciones, tomadas unas después de las otras, sean mutuamente confirmadas o refutadas, la fenomenología manifiesta que cada impresión acoge una expectativa: en el campo visual, un objeto es visto solamente desde un lado de su espacio y despierta la expectativa de cierta configuración que forma lo no visto del otro lado. En este sentido, toda aparición está motivada, posee en su seno aquello que Husserl llama en algunos escritos una trans-aparecer o aparecer-mediante (*durchscheinen*). Por ello, la noción de intencionalidad remite a una caracterización de la vida de la conciencia radicalmente distinta a la del empirismo clásico: se trate de la experiencia interna o bien de la experiencia externa, la conciencia posee siempre un núcleo de actualidades y potencialidades.

La necesidad de remitir a una expectativa muestra que la conexión entre las sensaciones, el sentido que damos al material hilético, demanda un sistema para que este sentido acontezca, un sentido que no puede quedarse apropiado a la conciencia trascendental como entidad espiritual: el sentido del mundo se adquiere, se confirma o se corrige a través de la mediación del movimiento de nuestro cuerpo. Aunque es cierto que Maine de Biran da inicio a la reflexión sobre la corporalidad vivida guiado por una intuición sobre el carácter trascendental del movimiento,²⁷³ esta reflexión es, de manera ajena al biranismo, consagrada y sistematizada por Husserl. Ya sea antes del giro trascendental o luego de éste, la

²⁷² Serban, C. *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, París, P. U. F., 2016.

²⁷³ Al menos, si se acepta la interpretación henriana del biranismo. Cf. Henry, M. *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, París, P.U.F., 1965.

fenomenología husserliana ha enfatizado la importancia del sistema cinestésico (sistema de las sensaciones de movimiento) como un operador primordial, no sólo en la constitución del sentido del mundo exterior, sino también en la tematización de la naturaleza humana, pues, es el movimiento del cuerpo y su contribución lo que separa al cuerpo vivo, propio, actuante (*Leib*) del cuerpo físico como objeto de conocimiento (*Körper*).

El trabajo más exhaustivo sobre el estatuto del movimiento se encuentra en las lecciones de 1907 tituladas *Cosa y Espacio*.²⁷⁴ Allí, el filósofo afirma que toda espacialidad accede a la donación en el movimiento, ya se trate del movimiento del objeto o del movimiento corporal; si la naturaleza de lo que aparece es siempre la de “borrarse”, la de remitir hacia más allá de ella, todas las apariciones son móviles, y aunque toda percepción individual tenga la facultad de otorgar una aparición, la individualidad de la aparición no se legitima a sí misma, sino en una serie cinética de apariciones. El sistema de cinestesis está integrado al cuerpo viviente. El cuerpo viviente, en su carácter originario, es el órgano de la percepción, consiste en aquello que Husserl denominó punto-cero (*Nullpunkt*), aparición-cero (*Nullerscheinung*) o cuerpo-núcleo (*Kernleib*) de la orientación espacial, en la medida en que constituye el aquí absoluto de toda percepción posible. Este cuerpo no corresponde al conocimiento del cuerpo propio como integrante del yo empírico psicofísico (*Leibkörper*), sino a un trasfondo constitutivo de éste y de la realidad objetual, de manera tal que constituye lateralmente el mundo con la conciencia trascendental. La realidad, así, florece ante la conciencia gracias al movimiento, gracias a un “yo me muevo” (*Ich bewege mich*) originario. Este proto-movimiento no es un elemento aislado o azaroso de la vida de la conciencia, sino que está implicado en una posibilidad. “Yo me muevo” demanda un “yo puedo” (*Ich kann*) como su concomitante necesario. El “yo puedo” contiene la facultad del poder, o más precisamente, reviste la posibilidad de poder (*Vermöglichkeit*)²⁷⁵ propia al campo de las posibilidades subjetivas bajo el modo de un “espacio de juego”.²⁷⁶ Al desplegarse como un espacio de juego, la vida de la conciencia demuestra una relación inversa a la de la posibilidad metafísica, puesto que no se trata de una subordinación de lo posible por lo actual, sino, inversamente, de una posibilidad que desborda cualquier efectividad. Como resume Serban: “el ser-posible

²⁷⁴ Husserl, E. *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, edición de U. Claesges. La Haya, Martin Nijhoff, 1973. / Versión francesa: *Chose et espace: leçons de 1907*, traducción J.-F. Lavigne, París, P.U.F, 1989. Desde ahora, Hua XVI.

²⁷⁵ Como traduce Serban (*possibilité du pouvoir*).

²⁷⁶ Husserl, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Husserliana XXXV, Hrsg. von Berndt Goossens, 2002, pp. 160-161.

(*Möglichkeit*) vuelve siempre al poder-ser (*Seinkönnen*) que las capacidades o facultades subjetivas expresan.”²⁷⁷

Sin embargo, es interesante destacar cómo en la fenomenología husserliana puede advertirse una paradoja del sistema cinestésico, en la medida en que el yo me mismo opera como concomitante a la vez que como contrapunto. Las sensaciones cinestésicas no son expositivas, “ellas no pertenecen a la proyección de la cosa”.²⁷⁸ De hecho, para Husserl, aunque no haya sensaciones de movimiento, la legitimidad de la división entre materia y extensión en el campo visual (como datos pre-empíricos) no es cuestionable. Los materiales pre-empíricos (lugar, figura, tamaño) ya nos ofrecerían el campo visual que, por estar en un flujo temporal, implican una identidad.²⁷⁹ No obstante, no es menos cierto que la conciencia de unidad de las apariciones, así como la del movimiento en tanto cambio local, poseen una continuidad aferente de motivaciones cinestésicas: “La exigencia según la cual el movimiento debe constituirse como cambio de lugar de la cosa idéntica en su contenido implica aquí una legalidad que regla el cambio continuo en el modo de la coordinación de las circunstancias cinestésicas”.²⁸⁰ El sistema cinestésico es motivante incluso en los movimientos pasivos (*Bewegtwerden*): aunque manejando un auto se vivencien apariciones inmutadas como la de las manos en el volante o la espalda en el asiento, las motivaciones cinestésicas no han de ser nulas; como el pájaro que planea, el cuerpo vivencia una locomoción pasiva. Por ello, la constitución presupone en todas sus aristas el movimiento corporal, y bajo estos términos, el mover podría tener una participación de índole trascendental.

Aun así, Husserl nunca acaba por afirmar un carácter constituyente de la corporalidad vivida ni del movimiento, y esto continúa en su giro trascendental. En el segundo tomo de *Ideas*, un póstumo dedicado al problema de la constitución donde se siembran muchas de las líneas de reflexión que atravesarán la obra merleau-pontiana, Husserl no deja de diferenciar un yo puro o trascendental de lo que denomina sujeto anímico real (*reale seelische Subjekt*), aquel que está vinculado al cuerpo y que “es una unidad enteramente distinta del yo puro, aunque igualmente referido por principio a un nexo de conciencia monádica”.²⁸¹

²⁷⁷ Serban, C. op., cit., p. 55.

²⁷⁸ Hua XVI, p. 160 / p. 196

²⁷⁹ Hua XVI, pp. 165-166/ pp.205-206.

²⁸⁰ Hua XVI, p. 277/ p. 326.

²⁸¹ Husserl, E. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, edición de Marly Biemel, Dordrecht, Springer, 1991, p. 121 /Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología*

Es este sujeto anímico el que efectivamente habita el cuerpo como viviente, como ser sentiente y animado. Esta división, tal vez más radical que la implicada en el curso de 1907, no deja dudas al respecto del cuerpo como órgano de la voluntad, dejando al movimiento totalmente separado de cualquier estatuto estrictamente trascendental, pudiendo ser apreciado como un *milieu* necesario, pero no como principio. Por otra parte, es lícito señalar que el “yo me muevo” abre camino tanto al campo de la posibilidad como al de la imposibilidad. El poder del movimiento es una expresión de la libertad egológica; pero esta expresión sólo puede entrar en consideración en el ámbito de la experiencia cósmica, nunca dentro de la experiencia trascendental: un “yo no puedo” sólo ha de tener intervención en la dimensión cinestésica. El yo puedo, como sistema de posibilidades egológicas, da cuenta de un correlato más amplio que el de la experiencia cósmica, un espacio de juego mayor: “en lugar de tener el mundo como *universum* [de posibilidades], tengo un nuevo *universum*: el de la subjetividad trascendental”.²⁸²

Asimismo, resulta dificultoso establecer un papel primario para el movimiento respecto de la percepción. En primer lugar, la relación entre temporalidad y movimiento no tiene una explicitación adecuada en la obra husserliana. Es cierto que, siguiendo el análisis de Roberto Walton, puede inferirse en Husserl la existencia una prerreflexividad yoica vinculada a la espontaneidad del movimiento cinestésico, incluso la reflexión amerita factores cinestésicos;²⁸³ así, el movimiento ocuparía un lugar tan importante en la estructura de la subjetividad trascendental como el tiempo inmanente. Pero si el movimiento corporal tiene una función mediadora en la constitución del objeto, algo de lo cual la subjetividad trascendental dispone, la temporalidad tiene, en oposición, un papel estructurante que no es maleable. Dicho de otro modo, el yo no es capaz de detener el curso vivencial temporal, éste fluye. Una relación de fundamentación entre tiempo y movimiento queda, por tanto, en cuestión. Por otra parte, un primado del movimiento supondría un nuevo modelo para pensar la intencionalidad, pues, si como paradigma de la percepción se considera al

pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, traducción de A. Ziri6n, M6xico D. F., F. C. E., 2005, p. 159.

²⁸² Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. de Walter Biemel. 2. verb. Auflage. 1968, p. 533.

²⁸³ “[E]l límite de la reflexión se encuentra en la activación-viviente del movimiento que tiene lugar en el presente. Cuando piensa o reflexiona, al igual que cuando es afectado, el yo se mueve cinestésicamente. Aun en el caso de que piense en silencio, la condición de posibilidad de su capacidad de reflexionar se encuentra en una articulación lingüística. Y ésta presupone, por su parte, el movimiento de los 6rganos de fonaci6n, es decir, una familiaridad prelingüística y corporal consigo mismo”. Walton, Roberto. *Husserl: mundo, conciencia, temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pp. 114-115.

objeto móvil y viésemos en el movimiento un rasgo trascendental, habría que considerar si la percepción de los objetos en reposo es un caso particular o anómalo de la percepción, lo cual obligaría a pensar que el movimiento conforma el verdadero intercambio entre lo subjetivo y lo objetivo.²⁸⁴ Esto ciertamente es algo que los sucesores de Husserl (Langrebe, Merleau-Ponty, Patočka, Barbaras) afirmarían en sus diversos sentidos.

Con todo, Husserl, afirmando un yo trascendental separado por derecho de las condiciones anímicas y materiales, logra afirmar en la postulación del *Leib* como órgano de la percepción el carácter irreductible de lo viviente a un mecanismo objetivable y cognoscible, que toma como diferencia específica al sistema de sensaciones cinestésicas. Aunque el movimiento no opere como principio, este vuelve a estar ligado a la noción de vida, lo que Heidegger retomará mediante el examen de la movilidad de la vida fáctica del Dasein.

II.2.2. Heidegger: la movilidad hacia el Dasein. Heidegger encuentra en la física aristotélica un diamante en bruto para un nuevo comienzo de la filosofía, a tal punto que la interpretación fenomenológica de esta obra será el puntapié para la analítica del Dasein. En cursos impartidos tanto en Friburgo como en Marburgo, cursos anteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger utilizará el término movilidad (*Bewengheit*) para aludir al carácter inherentemente dinámico de la vida humana. Empero, procurará diferenciar el movimiento constitutivo de la existencia humana del movimiento ontológico de los entes. Esta diferencia estriba esencialmente en la concepción de la temporalidad del Dasein, profundamente separada de la aristotélica, que lo conduce a abandonar la primacía del movimiento y colocar, en este aspecto, a la temporalidad.

La interpretación de la física aristotélica constituye una cuestión que atraviesa los períodos del pensamiento heideggeriano, tanto en sus primeros pasos hacia la analítica existencial como en su posterior viraje a la pregunta por el ser.²⁸⁵ Aristóteles sería el primero en pensar el movimiento como esencia de la

²⁸⁴ Una reflexión de esta índole puede encontrarse en Pachoud, B. «La dimension téléologique de l'intentionnalité perceptive et de l'intentionnalité motrice », en Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. y Roy, J.-M. (eds.), *Naturaliser la phénoménologie. Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, París, CNRS Éditions, 2002, pp. 255-281.

²⁸⁵ Para abordar esta parte de nuestro trabajo, recurriremos a los cursos que Heidegger impartió en Marburgo durante los años 1926 a 1929 y al texto de 1939 sobre el concepto aristotélico de naturaleza: Heidegger, M. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", en *Dilthey Jahrbuch* n° 6. pp. 228-274. (Desde ahora, DJ6) / Versión

naturaleza, y en esa medida, si comprendemos a la Φύσις como predecesora a los entes naturales, el movimiento se posiciona como un “aquello desde lo cual”. Las categorías ontológicas de la tradición presentan insuficiencias para comprender el fenómeno y, por el contrario, es este mismo quien proporciona desde sí las estructuras últimas y originarias. De este modo, Aristóteles emprendería una verdadera investigación ontológica y no solamente óptica en la búsqueda de los principios y causas del mover. Heidegger interpreta el concepto de ἀρχή según la “disposición que parte” y “la partida que dispone”. La φύσις es partida y dominio, partida para la movilidad y disposición sobre el movimiento y el reposo. Los entes naturales no están en movimiento, son en movimiento, porque encuentra su morada inicial y su ser en la movilidad. Las filosofías anteriores no pudieron observar este ser-ahí del mundo en razón del miedo a que los entes puedan no ser-presentes, no estar siempre en el ahí.²⁸⁶

Curiosamente, Heidegger observa que el desplazamiento no es para Aristóteles el movimiento por autonomasia, sino un movimiento entre otros.²⁸⁷ Aunque esto constituye –como se ha visto en el capítulo anterior– una falencia en la lectura del texto aristotélico, el objetivo de Heidegger no deja de ser el de desligar al movimiento ontológico de la determinación moderna que hace mermar el ser de lo móvil y sólo lo considera de acuerdo a un sistema de relaciones. Al contrario, el movimiento griego ha de entenderse como llegada a la presencia, y la importancia de la definición dada por el Estagirita estriba en hacer visible ese ser de los móviles.²⁸⁸ Los objetos fabricados son lo que son y cómo son en la movilidad de la producción y en el reposo de su carácter de ser producidos; así, el reposo no expresa interrupción de movimiento, sino posesión del mismo. La τέχνη, más que constituir el movimiento conducente de la madera a la mesa, es un modo cognoscitivo de los entes, un entendimiento del

castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002/ Versión francesa: *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mansempuy, Trans-Europ-Repress, 1992; *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe 18, Frankfurt, Victorio Klostermann, 2002 (Desde ahora, GA 18); *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe 22, Frankfurt, Victorio Klostermann, 1993 (Desde ahora, GA 22)/ Versión castellana: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Giménez, Buenos Aites, Waldhunter, 2014 / Versión francesa: *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, trad. A. Boutot, París, Gallimard, 2003; “Vom Wesen und Begriff der Φύσις Aristoteles, Physik II, 1”, en *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, pp.239-301. (Desde ahora, GA 9) / Versión castellana: “Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, Física II, 1”, en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 199-246. /Versión francesa: «Ce qu’est et comment se détermine la *phúsis* (Aristote, Physique, B1)», *Questions I et II*, trad. F. Fédier, París, Gallimard, 1968.

²⁸⁶ GA 18, p. 289.

²⁸⁷ GA 9, p. 249 / p. 207.

²⁸⁸ GA 18, p. 293.

procedimiento para que la madera se transforme en mesa: el modo del τέλος. Sin embargo, la llegada a la presencia de la naturaleza tiene una diferencia esencial con la τέχνη, pues, no es sólo punto de partida y disposición de lo móvil, sino que es intrínseco a ese móvil, de modo tal que “desde el momento en que la «planta» brota, se abre y se despliega en el espacio abierto, también retornando simultáneamente a su raíz, en la medida en que la fija en lo cerrado dándose su estabilidad”²⁸⁹. La naturaleza se devela y se retira, haciéndose a sí misma; la τέχνη sólo puede salir al encuentro de la naturaleza. “Así, pues, la movilidad del movimiento consiste sobre todo en que el movimiento de lo se reinicia en su final, τέλος, y en cuanto tal reiniciado en el final, se «tiene»”.²⁹⁰ El movimiento se diferencia del reposo en cuanto aún no ha llegado a su carácter adecuado, a su final: “¿Qué significa ontológicamente movimiento? Utilizabilidad de lo disponible en su disponibilidad”.²⁹¹ Por ello, la movilidad conforma el venir a la presencia (*Anwesenheit*), esto es, la no-ocultación del ente considerado no en sus caracteres objetivables, sino en su modo de aparecer; el móvil está disponible porque se presenta. Entonces, κίνησις es un modo del ser-ahí dispuesto en ἐνέργεια. Sin embargo, en la misma medida que es un venir a la presencia, la movilidad, en cuanto ἐντελέχεια, es lo que Heidegger denomina un tenerse al final (*Sich-im-Ende-Haben*);²⁹² tal como los griegos pensaron la potencia, ésta no es anterior a lo efectivo, sino que es la realidad que se revela como anterior a la posibilidad, puesto que esa potencia responde a un modo de la οὐσία, y la forma más originaria de la misma está en el acto que alcanza su τέλος. En conclusión, aunque la concepción aristotélica de la naturaleza haya rozado una comprensión del ser como lo que se presenta y se oculta, la determinación del esquema de la movilidad a partir de una οὐσία edificada bajo el concepto de εἶδος implica una radicalización ontológica del movimiento bajo el registro de la producción.²⁹³

Desde el primero de estos trabajos, Heidegger observa un camino esencial, en virtud de su lectura fenomenológico-hermenéutica, que va desde la ontología del ente natural a la indagación por la existencia humana, entre la física y la ética, en la medida en que esta última es una explicitación de la actividad del hombre; los escritos aristotélicos sobre lo viviente muestran “cómo entra en escena la intencionalidad [...] como un tipo de actividad en el que se esclarece

²⁸⁹ GA 9, p. 254 / p. 212.

²⁹⁰ GA 9, p. 284 / p. 235.

²⁹¹ GA 22, p. 173 / p. 204/ p. 191.

²⁹² GA 9, p. 286 / p. 236. Cf. también GA 18, p. 320ss.

²⁹³ Cf. Segura Peralta, C. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al “Informe Natorp” de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 150-151.

‘noéticamente’ el trato que la vida tiene con el mundo”.²⁹⁴ En el curso de Friburgo de 1921-1922, cuyo título también hace referencia a la interpretación de Aristóteles pero sin registrar un análisis y lectura pormenorizados de su corpus, Heidegger dedica toda una sección al examen de la vida fáctica (*faktischen Leben*), en la cual despliega un sinnúmero de nociones que serán la antesala de la analítica existencial, o dicho de otro modo: la posibilidad existencial no tendrá lugar sino a través de una profundización en los modos de cumplimiento que se elucidan en el análisis de la vida fáctica. Y esta elucidación tiene un hilo conductor muy claro para el filósofo: “Problema de la facticidad, problema de la *kinesis*”.²⁹⁵ Ahora bien, a diferencia del movimiento de los entes naturales, la movilidad es propia de la vida humana. El término *Bewengheit* refiere, en su sentido no-filosófico, a la afección o conmoción. Sentirse conmovido expresa un movimiento interior donde, como en la κίνησις, hay imbricación entre pasividad y actividad. Pero para Heidegger la actividad humana no tiene carácter procesual como el movimiento físico, y es por ello que no puede vincularse al acto puro. Más aún, la actividad de la vida tampoco es identificable a la praxis aristotélica, en la medida en que la misma todavía está inscrita a un registro de los entes, es una forma de comprensión entre las otras (física, biológica, etc.).²⁹⁶ Carmen Segura Peralta destaca que hay una diferencia importante en torno al uso del término *Bewengheit* entre los cursos de Marburgo y la *Kehre*, donde en la primera época Heidegger expresa una oposición entre movilidad y acto mientras que tras la *Kehre* su lectura los identifica. No obstante, la articulación de la ἐντελέχεια con el εἶδος mantiene la diferencia esencial de la movilidad que caracteriza el trabajo heideggeriano.

La inmersión en la filosofía aristotélica conduce a Heidegger hacia una reflexión sobre la ontología de la vida humana. De hecho, la doctrina del alma apuntaría a una ontología de la vida, porque refiere no a un ente sino a un modo de ser de un ente viviente.²⁹⁷ Examinar la vida fáctica implica examinar su sentido relativo (*Bezugssin*), esto es, los sentidos en los que la vida se relaciona con el mundo, un sentido característico del cuidado (*Sorge*), cuyas categorías presentan una identificación sobre la movilidad: la inclinación (*Neigung*), la distancia

²⁹⁴ DJ6, p. 270 / p. 83.

²⁹⁵ Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einföhlung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt, V. Klostermann, 1994, p. 117. / Versión francesa: *Interprétations phénoménologiques en vue d’Aristote: Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, trad. P. Arjarkovsky y D. Panis, París, Gallimard, 2016, p. 161. Desde ahora, GA 61.

²⁹⁶ Cf. Escudero, J. A. “Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana”, *Taula: quaderns de pensament*, nro. 33-34, 2000, pp. 91-106.

²⁹⁷ GA 22, p. 184 / p. 217 / p. 202.

(*Abstand*), y la oclusión (*Abriegelung*). Todas ellas tienen una expresión dinámica y operan como hilo conductor en la caracterización de la movilidad propia de la vida, en ellas “la vida despliega su ser”.²⁹⁸ En cada una de estas categorías del cuidado, Heidegger incluye otras dos categorías interdependientes para considerar su movimiento interior: la reverberación (*Reluzenz*) y la pre-paración (*Praestruktion*).

La inclinación alude a un peso vital no proveniente del exterior, es un procurarse que responde a un procurar del mundo sobre la propia vida. El ser en inclinación se muestra como algo que se orienta sobre sí mismo, es en el seno de esta orientación que él se cuida; en estos términos, la vida reverbera porque recibe en su dirección hacia sí una iluminación que toma prestada en su inclinación sobre el mundo, en tanto vida que se cuida; y puesto que se procura, la vida es pre-paradora, necesita estructurarse por adelantado en su inclinación, lo cual conduce a un aseguramiento de la misma –en el seno de la cultura, por ejemplo, el obrar de la vida interpreta sus valores de manera cerrada y positiva.²⁹⁹ Este modo de relación constituye un mundo circundante (*Umwelt*).

En segundo lugar, la distancia, estructura co-originaria a la inclinación, conforma el “ante” (*vor*) que la vida tiene en la correlación con el mundo, y en cuyo proceder se implica una disolución de la distancia, ya que “la experiencia del vivir invierte toda distancia”.³⁰⁰ La posibilidad de atribuirle a la vida fáctica esta dimensión anticipatoria no elimina que la reverberación vital vuelva sobre sí misma bajo la forma de un distanciamiento a la medida de un mundo, es de esta forma que toma lugar su cuidado. Según Heidegger, “algunas ciencias pueden tener este origen específico [...] tal como la génesis objetiva, una génesis en relación con una medida del mundo (*spezifisch weltliche*)” que se sedimenta bajo formas como la supremacía de la objetividad o la rectitud intelectual del espíritu.³⁰¹ Esta relación implicará un mundo compartido (*Mitwelt*) en la coexistencia con los otros.

Por último, la inversión de la distancia retorna a su dispersión a través de la otra categoría, la oclusión. La reverberación allí es particularmente determinante para la movilidad, puesto que nos aísla de la vida tal como se la encuentra mediante una pre-paración indeterminada, donde se encuentra un aislamiento que solo procura separarse rápido de lo que se dirige contra sí. La

²⁹⁸ GA 61, p. 117/ p. 161.

²⁹⁹ GA 61, p. 120/ p. 165.

³⁰⁰ GA 61, p. 103/ p. 145.

³⁰¹ GA 61, p. 122/ p. 148.

movilidad de la oclusión, en estos términos, presenta un modo particular “considerando el carácter fáctico de su temporalización (*faktischen Zeitigungscharakter*)”.³⁰² La vida fáctica, así, toma una orientación en su ser como ser saliendo-de-sí (*Von-sich-weg*), un movimiento por el cual “la vida encuentra sus estilos, los de su comercio con el mundo como los de su comercio consigo misma”.³⁰³ Esta temporalización que trae la oclusión enuncia que la vida humana, por tanto, configura sus propias posibilidades, despliega su ser en el cumplimiento del cuidado en un mundo propio (*Selbswelt*). La movilidad de la vida fáctica, entonces, equivale a la facticidad por la cual la determinación categorial del mundo está alrededor (*Um*): “no hay plan previo sino en el sentido del cuidado, es este sentido el que, en efecto, constituye la movilidad de la vida fáctica cuando ésta se procura las posibilidades de reverberación, es él quien se temporiza el ritmo en el seno del mundo y por medio de sus sentidos [...] la vida se mueve de tal forma que la vida fáctica se cuida –literalmente y en todas sus formas posibles– de vivir bien aferrada a su mundo”.³⁰⁴ La vida está en movimiento y participa de su propia movilidad que, paradójicamente, no pertenece a sí, sino que viene del mundo en el que vive.

A través de la noción de movilidad, Heidegger comienza a desarrollar una indagación de la naturaleza humana que ya tiene los rasgos constitutivos de ser-en-el-mundo. Ahora bien, como ha podido observarse, la aprehensión del mundo propio en la oclusión adviene ante una temporalización, es bajo esta modalidad que puede escaparse del esquema de efectividad de la metafísica aristotélica y conducirnos a la posibilidad como la determinación positiva más fundamental del Dasein. La posibilidad no tiene relación con la indecisión de un libre albedrío, sino que es un rasgo ontológico que desvela al Dasein como una posibilidad yecta. El movimiento del Dasein es él mismo la salida del paradigma griego de la *ousia* como presencia constante; pero la existencia humana como movimiento, como ser de una nada, es una relación dinámica en la medida en que es triplemente ek-stática; el ek-stasis temporal no es el número del movimiento, sino el ser mismo del Dasein. La salida del impasse griego en torno al sentido del ser como presencia demanda, para pensar al Dasein como posibilidad existencial, esta primacía de la temporalidad. Como ha señalado Serban, temporalidad y posibilidad parecen ser estructuras recíprocas, la manera de vivir y ser posibilidad para el Dasein; el anticiparse, la dimensión más radical del ser

³⁰² GA 61, p. 123/ p. 169.

³⁰³ GA 61, p. 123/ p. 170.

³⁰⁴ GA 61, p. 130/ p. 178.

posible, revela el ek-tásis del porvenir.³⁰⁵ Es así que el ser-posible deviene el poder del preguntar ontológico y no una mera indicación formal. Aunque la noción de temporalidad parezca ubicarse como fundamento último, toda temporalización es a la vez una posibilización. Es por ello que el análisis del movimiento ontológico permite a Heidegger el desarrollo de su crítica a la metafísica de la presencia como aquella que ha implicado el olvido del Ser, y es la que le permite pensar la consistencia ontológica de la posibilidad en la relación paradójal entre presencia y ausencia.

De todas formas, Heidegger parece descubrir, de manera paralela a Bergson, que el fundamento de la movilidad se halla, en realidad, en el tiempo. ¿Qué ocurre, por lo tanto, con la espacialidad? Didier Franck señala correctamente que el enlace entre la intratemporalidad y la temporalidad ek-stática –a saber, que el concepto vulgar de tiempo como serie de ahora recubre los ek-stásis temporales– sólo está garantizada en el caso que la espacialidad no tenga ningún papel; y no obstante, todas las estructuras de la temporalidad mundana involucran algún tipo de espacio.³⁰⁶ En este sentido, el proyecto heideggeriano que destemporaliza el espacio minaría una comprensión temporal del ser.³⁰⁷ De algún modo, al igual que Bergson, Heidegger ve en el espacio la figura enemiga reivindicadora la presencia por sobre la posibilidad. Tras estos pasos, Patočka observará, en oposición a Heidegger, una primacía del movimiento que no puede ser soslayada y que habilita a pensar en el seno del aparecer un advenimiento de la existencia humana al interior del mundo sin separación y cuya diferencia específica no está en la temporalidad.

II.2.3 Patočka: el movimiento del aparecer. Al igual que Heidegger, Patočka queda fascinado por las implicancias de la física aristotélica. Pero a diferencia de su maestro, no obstante, observará que la dimensión hilética de la sustancia es neurálgica y no meramente heurística para su comprensión y superación. Esto marca cierta anterioridad de la potencia respecto del acto, porque el movimiento de adquisiciones formales procede por emanación de un sustrato material indeterminado; y si este sustrato perdura por sobre las determinaciones, lo potencial nunca se elimina. Lo que guía de manera tan diferente a Patočka y Heidegger es que, mientras éste último denuncia la determinación eidética del

³⁰⁵ Serban, C. *Op. cit.*, p. 149ss.

³⁰⁶ Franck, D. *Heidegger et le problème de l'espace*, París, Minuit, 1986, p. 121.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 123.

ente como un corrimiento de la pregunta por el ser, el primero reclama que no se ha observado la procesualidad del sustrato mismo en tanto material. A partir de aquí, Patočka reintegra la fenomenalidad en el cuadro de una cosmología rompiendo con el modelo heideggeriano de la diferencia ontológica binaria.³⁰⁸

Como fenomenólogo, el filósofo checo distinguirá los movimientos objetivos de los movimientos propios del fenómeno tomando como hilo conductor la corporalidad –teniendo claros conocimientos del trabajo de Merleau-Ponty. El fundamento de las síntesis de la experiencia, lejos de concebir un yo trascendental puro, es una subjetividad encarnada. La experiencia del cuerpo vivido que constituye esta subjetividad es la experiencia de un poder, y este poder es la motricidad. La motricidad o movimiento subjetivo queda radicalmente diferenciada del desplazamiento objetivo, y se define no a partir del movimiento voluntario, sino desde todo movimiento que sea inseparable del sujeto o “cuyo sentido íntimo lo implique”.³⁰⁹ El movimiento presenta una característica alejada de la efectuación perceptiva y la objetivación: mientras la percepción nunca alcanza al ente exhaustivamente, el movimiento plantea o expone la entidad de modo directo, realiza al ente o lo destruye. El movimiento del cuerpo propio cumple “un salto en el ser” que no puede ser reducido a un estado de conciencia, sino que es un recorrido efectivo.³¹⁰ En estos términos, el movimiento inicia la vida subjetiva como tal, al mismo tiempo que significa la coincidencia entre sujeto y objeto. Renaud Barbaras, quien sigue con minuciosidad los pasos de la fenomenología patočkiana, lo resume en estos términos: “el movimiento no es una propiedad del cuerpo: decir esto volvería a hacer de éste un sujeto o sustrato, y del movimiento un simple desplazamiento. Al contrario, el cuerpo es una realización de la vida”.³¹¹ Esto quiere decir que el cuerpo no está dado en el espacio, él mismo produce su propia localización e ipseidad por mediación de la motricidad. Patočka, separándose de Husserl, no observa en la motricidad una dimensión puramente activa: ésta es un poder por encima de lo volitivo, en la medida en que se dispone de este poder, se está comprometido con el mismo.

³⁰⁸ Cf. Vishnu Spaak, Cl. “Heidegger et Patočka: deux herméneutiques phénoménologique de la théorie aristotélicienne du mouvement”, en Frogneux, N. (ed.). *Jan Patočka: liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2012, pp. 195-210.

³⁰⁹ Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Million, 2002, p. 17.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

³¹¹ Barbaras, R. *L'ouverture du monde: lecture de Jan Patočka*, Chatou, De la Transparence, 2011, p. 26.

Ahora bien, el movimiento subjetivo “no tiene interioridad sino en lo que allí está anticipado y retenido”, es decir, responde a una potencia activa que se proyecta a sí misma, no a partir de un fin, en cuanto que “las posibilidades no están allí como falsas vías, sino como apoyos” con el propósito de “determinarse a través de virtualidades para luego permanecer instalado en la determinaciones que se da a sí mismo [...] formarse a sí mismo trabajando en su formación”.³¹² Para Patočka, el proceso no puede reducirse al movimiento local; es cierto que Aristóteles pone a éste como primario, pero la definición carece del concepto de lugar, lo que habilita a que ella pueda aplicarse más al proceso y al devenir que al desplazamiento. Contrariamente a la búsqueda aristotélica, aquello que condiciona no puede ser sino el proceso. Esto no significa, sin embargo, que Patočka asocie el proceso a cualquier tipo de cambio, como la génesis y la corrupción: “el nacimiento y la muerte son análogos a la tesis de la existencia (positiva o negativa), mientras que el proceso lo sería paralelo al juicio calificativo o esencial”.³¹³

El examen que Patočka realiza en torno a la idea de proceso consiste, por tanto, en afirmar que el movimiento es su propio sustrato, y que un examen fenomenológico del mismo obliga a poner a la física como filosofía primera, y dejar a las determinaciones metafísicas –potencia, acto, privación, forma, etc.– como éxtasis derivados y secundarios del movimiento. Si no hay un sustrato determinado y ontológicamente previo al proceso, entonces la manifestación de lo real “no es una manifestación para el sujeto, sino manifestación como entrada en la singularidad, como devenir [...] en la cual las cosas singularizadas están interiormente indiferenciadas en sí mismas”.³¹⁴ El aparecer, para Patočka, es no sólo una apertura dada al desvelamiento humano, sino una apertura primordialmente física. El ente es el que comienza a manifestarse en la retirada, no el ser. La percepción del ente, en este sentido, es un proyecto que el sujeto co-realiza como marco de significación que supera cualquier impresión.³¹⁵ De aquí que el filósofo señale la necesidad de pensar una fenomenología a-subjetiva, es decir, considerar que la subjetividad no es un dato ni absoluto ni apodíctico, sino que deviene en el campo de aparición como uno de sus momentos, lo cual, empero, no equipara la existencia humana con la de los entes intramundanos. La pertenencia del hombre al mundo es mucho más fuerte: “La corporalidad de todo

³¹² Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, op. cit., pp. 25-26.

³¹³ *Ibid.*, p. 46.

³¹⁴ Patočka, J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 100.

³¹⁵ Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 33.

movimiento nos impide perder de vista el hecho que, en tanto que nos movemos, en tanto que actuamos y que, en este “hacer”, comprendemos tanto a nosotros mismos como a las cosas, formamos parte de la *physis*, del mundo omni-englobante, de la naturaleza”.³¹⁶ Hay una hiper-pertenencia de la existencia humana al mundo.³¹⁷ El movimiento implica una no-coincidencia perpetua, está atravesado por la negatividad, y esto cuestiona el estatuto del mundo. Al poner el acento en el proceso, la existencia se pone en juego en un proceso que es el proceso del mundo mismo, un proceso pasivo (en cuanto no pertenece al sujeto), una profundización del ser en el mundo hacia una dirección procesual. De Heidegger a Patočka, se pasa de un ser-en-el-mundo a un ser-del-mundo, resultante del movimiento del mundo.

Haciendo esto, la cosmología y la ontología fenomenológica operan como anverso y reverso de la indagación: “el objetivo que persigue el mundo es el ser mismo, pero en cuanto mundo manifestado”.³¹⁸ Tal proceso carece necesariamente de *terminus a quo* y *ad quem*, pues si el ser se dirige hacia sí mismo, se dirige por estar separado de sí. El movimiento del aparecer opera, así, como proceso delimitante a la vez que indiferenciable: “[e]l movimiento es lo que revela que hay, por un tiempo determinado, un lugar en el mundo para una realidad singular determinada entre otras realidades singulares”³¹⁹. Como señala Barbaras en referencia a este pasaje, el movimiento es un elemento articulador no subsumido a la estructura espacio-temporal, sino generador de la misma: en cuanto descubrimiento de la aparición, el movimiento tiene una dimensión temporal, ya que se revela aquello que está recubierto (el ente); pero, a su vez, toda manifestación, como apertura a un continuo indeterminado, precisa de una delimitación o circunscripción, lo que la espacializa.³²⁰

Es tras este camino de una inscripción cosmológica en el pensar fenomenológico que Patočka diferencia lo que entiende como los movimientos de la existencia humana. El primer movimiento se inicia por el arraigo de la corporalidad a la naturaleza. Este movimiento toma como punto de referencia necesario a lo que Patočka denomina la Tierra –noción ya acuñada por Husserl-. La Tierra no forma el mundo considerado como suma de toda la realidad objetiva, sino que, por el contrario, sirve de punto de apoyo para la revelación de nuestra pasividad originaria y la exigencia cuasi-instintiva para el desarrollo de

³¹⁶ Patočka, J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 107.

³¹⁷ Barbaras, R. *L'ouverture du monde*, op. cit., p. 33.

³¹⁸ Patočka, J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 132.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 103.

³²⁰ Barbaras, R. *L'ouverture du monde*, op. cit., p. 227ss.

sus potencias, y a través de esa referencia se “trasluce el hecho de que la tierra es una *potencia* en permanencia” que nutre a la corporalidad de sus potencias: “En el mundo corporal, la tierra nutricia reina de una manera evidente por aquello que prepara y vuelve posible o imposible de tal manera que somos penetrados por ella –nosotros mismos somos, abstractamente hablando, partes o modificaciones de ella”.³²¹ Junto con la Tierra, Patočka también señala otro punto referencial imprescindible que es el Cielo, punto referencial que dona lo temporal, la posibilidad de proyectarse temporalmente. El arraigo, entonces, corresponde a la aceptación de lo dado para el despliegue de nuestras posibilidades en la articulación de estos dos puntos referenciales. Ante nuestra pasividad originaria –dado que nuestra impotencia física es un hecho existencial y no mero hecho empírico–, la aceptación no es una acción realizada espontáneamente por nosotros. La aceptación proviene exclusivamente del otro, como extensión de la Tierra nutricia, ya que él es quien nos protege y media para el desarrollo de nuestra autonomía: “el rostro del prójimo, su expresión, deviene el rostro del mundo, la mirada que vuelve hacia nosotros las cosas, la manera por la cual las cosas que se manifiestan nos «miran»”.³²² El arraigo instituye entonces la estructura primordial que encuadra el mundo del hombre, muestra el movimiento de la existencia como un movimiento-con.

El segundo movimiento de la existencia es lo que Patočka llama prolongamiento de sí o desasimiento. La existencia toma sobre el mundo una preponderancia sobre la objetivación y una orientación hacia lo instrumental para satisfacer las necesidades del instante presente, lo que conduce al desprendimiento del sí mismo mediante fenómenos de distanciamiento como el trabajo (enfrentamiento ante las cosas) y el conflicto (enfrentamiento ante los hombres). El mundo compartido ahora se vuelve el mundo del trabajo, con nuestro cuerpo transformamos el ambiente en algo inorgánico, la presencia de los otros se advierte también en sus obras, y las cosas que hay en el mundo son definidas principalmente por su referencia instrumental. El enlace del hombre con los otros a partir de necesidades y de utilidad lleva a una inversión del sentido que proveía el movimiento del arraigo: “la posibilidad de utilizar al otro permanece siempre presente –la posibilidad de confinarlo [...] en el rol de ocuparse de sus necesidades, la posibilidad de explotar el encadenamiento de la

³²¹ Patočka, J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 7.

³²² *Ibid.*, p. 109.

vida a sí misma de manera de sujetar a la mediación con las cosas, en fin, la posibilidad de matarlo”.³²³

El movimiento que consolida al hombre, que edifica lo propiamente humano, es el movimiento de avance o de trascendencia, cuya figura primordial está en el sacrificio. En este movimiento, dice Patočka, ocurre un encuentro con el ser propio y su posibilidad total, donde el enlace que establecían los otros movimientos de la vida pasa de hacer alusión a lo singular, a transformar la relación que nos liga al mundo como totalidad y que nos liga a nuestra propia existencia –en este sentido, el movimiento de avance, para el filósofo, es una modalidad de la *praxis*–: “la tierra y el cielo poseen un *trans*, un más allá. Esto quiere decir que no hay en ellos nada que pueda ser dado a la existencia como un apoyo definitivo, [...] un «porqué» válido de una vez por todas”.³²⁴ El Cielo y la Tierra, ante la revelación de la finitud humana, se desestabilizan como apoyo de la experiencia; sin embargo, esto no trae como consecuencia un vaciamiento del sentido, sino una resignificación del movimiento de la vida al liberarse de la encapsulación en la que el desasimiento la había introducido. De acuerdo con Patočka, la vida conquista su finitud y se desaisla solamente mediante el sacrificio: “mi entidad no es definida como un ser para mí, sino como un ser en el sacrificio, una entidad abierta al ser, que vive para que las cosas –y así también uno mismo y los otros– se muestren en lo que ellos son”.³²⁵ El punto capital del sacrificio no se inscribe exclusivamente en una impronta ética –realizar acciones que beneficien al prójimo sin que ellas impliquen beneficio personal. Más precisamente, el sacrificio constituye la perspectiva patočkiana de aquello que Husserl había entablado en la noción de intersubjetividad trascendental. El error de Husserl, según Patočka, fue el de concebir la reducción fenomenológica conducente a esta intersubjetividad como una reflexión egológica, y no como una comunicación de existencias encarnadas. Al lograr esa consumación en el sacrificio, la vida singular se “eterniza”, deviene una “infinitezación a través de la finitud”,³²⁶ se despliega fuera de sí y es testimonio de la totalidad previa que la ha determinado.

Dicho esto, resulta llamativo que Patočka, habiendo partido de una unión entre el hombre y el mundo por la vía del movimiento, acabe separando lo propio del hombre de lo vital. Barbaras no se equivoca al decir que los movimientos de

³²³ *Ibíd.*, p. 116.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 10.

³²⁵ *Ibíd.*, p. 122.

³²⁶ Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 113.

la existencia humana ponen en juego una trascendencia que, aún pensada en términos a-sustanciales, escinde lo humano de lo vital, en cuanto la determinación del sacrificio y la negación de lo dado en la libertad es la afirmación de un más allá de la vida que reintroduce la disyunción entre los ámbitos.³²⁷

Husserl, Heidegger y Patočka ponen en evidencia la importancia de una inspección sobre el movimiento como vector ontológico-trascendental de la experiencia y la propia condición de la existencia, en una escala creciente de importancia. Husserl introduce el movimiento corporal como una potencia condicionante de la subjetividad trascendental que expone la originariedad del yo puedo y sus posibilidades de actualización sobre la experiencia cósmica, en ese mismo manifestar releva el carácter excedente de la posibilidad intencional, en donde la dimensión de la posibilidad acaba encontrando su fundamento en el flujo temporal de la conciencia. Por su parte, Heidegger introduce la movilidad como la dimensión fundamental de la vida fáctica y la clave de bóveda de su elucidación; sin embargo, al encontrar la movilidad humana en la temporalidad eks-tática, la noción de movilidad que le permite extraer la física aristotélica pierde operatividad, subsumiendo el problema del movimiento al problema del tiempo. Sin embargo, Patočka elabora una definitiva fenomenología del movimiento reconduciendo la analítica existencial hacia dicho problema, uniendo aquello que Heidegger creyó haber separado por derecho. Con Patočka, la fenomenología se transforma en una física, en la medida en que ella es la única que puede tratar el movimiento de la existencia y el movimiento del mundo, lo que permite reactivar un nuevo comienzo para la fenomenología. Como lo sintetiza Dragoş Duici en el final de su monumental tesis sobre el filósofo checo: “si somos indudable y fenomenológicamente movimiento, y si nuestro movimiento se adhiere (o crece) a los términos que no son suyos (lo que también es incuestionable fenomenológicamente), también podemos decir (desde una perspectiva física que aún no es metafísica) que hay un movimiento (un proto-movimiento) que nos recibe, o al menos, que nos tolera y nos carga. Detengámonos aquí entonces, en la física y en el umbral de la metafísica: *hay (solamente) movimiento, estamos en él y lo somos*”.³²⁸

³²⁷ Barbaras, R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*, París, Vrin, 2008, p. 118ss.

³²⁸ Duici, D. *Phénoménologie du mouvement: Patočka et l'héritage contemporain*, París, Hermann, 2014, p. 533.

Habiendo examinado en esta sección las reflexiones y las características más relevantes en torno al problema del movimiento que preocuparon a las tradiciones pasadas y contemporáneas, las secciones siguientes expondrán cómo, trazando un campo de análisis entre Merleau-Ponty y Deleuze, es posible pensar una renovación ontológica del movimiento alejado tanto de la proposición sustancialista y teleológica como de una subsunción al esquema modal posible-efectivo. Un análisis pormenorizado de las filosofías merleau-pontiana y deleuziana, que incluirá una tematización del fenómeno del movimiento dentro de las mismas, nos autorizará a sostener que aquél es el principio inmanente que precisa toda metafísica de la naturaleza que no quiera caer en la apología de lo antropomórfico y de la trascendencia entificada; que su posibilidad (o virtualidad) no implica orientación sino diferenciación; que no es espacio-temporal, sino espacio-temporalizante, es decir, que es un trascendental en el sentido problemático y no en el de una forma a priori; que su carácter procesual no indica sucesión, sino tensión; que no es continuidad, sino paradoja y no-coincidencia.

Segunda Parte

Ontologías para el movimiento

CAPÍTULO III

Una ontología de la relación

La filosofía de Merleau-Ponty se desarrolla a lo largo de sus trabajos como una filosofía de la percepción y de la corporalidad a través de la cual se propone realizar una arqueología de la estructura primigenia del mundo. Desde la primera de sus publicaciones, *La estructura del comportamiento*, el filósofo ha intentado dar cuenta de “nuestras relaciones entre la conciencia y la naturaleza”.³²⁹ Este propósito es comúnmente identificado con el de la fenomenología, cuya empresa fundamental, como se ha mencionado, estriba en la tematización de la relación entre la conciencia y el mundo. Pero aunque la clave de bóveda para estas indagaciones sea la percepción y las consecuencias que ésta revela, considerar a Merleau-Ponty como un representante de la tradición fenomenológica francesa, interpretación con la que se lo suele presentar y estudiar, y que habilita la comprensión de su filosofía solamente a la luz de esta herencia y del debate con sus contemporáneos Heidegger y Sartre, no es algo que vaya de suyo. Aquellos términos, la conciencia y la naturaleza, adquieren mutaciones notorias durante la continuidad de esta indagación en su filosofía. En *La estructura del comportamiento*, la fenomenología no conforma la piedra de toque para la explicitación de los órdenes físico, vital y humano, sino el rol protagónico se encuentra en un examen de las nociones de comportamiento y forma. Husserl opera allí solo como una herramienta más para escapar al realismo y al idealismo criticista.³³⁰ Más aún, la modalidad de la relación entre conciencia y naturaleza propuesta por Merleau-Ponty contiene elementos que rechazarían los supuestos

³²⁹ SC, 1/ 19.

³³⁰ Por supuesto, es cierto que estas referencias son las que llevan a Merleau-Ponty a contactarse con Van Breda en 1939 –año siguiente a la finalización de *La estructura*– para estudiar los inéditos de Husserl en Lovaina. Cf. Van Breda, H. L. «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1962), pp. 410-430.

más básicos de la teoría husserliana. ¿En qué sentido, entonces, puede hablarse de una fenomenología merleau-pontiana?

Por otra parte, el itinerario intelectual de Merleau-Ponty es enormemente rico e interdisciplinario: a lo largo de sus obras muestra un inmenso interés por las ciencias empíricas, en especial por la psicología contemporánea, en donde pueden destacarse el psicoanálisis freudiano y en mayor medida la psicología de la Gestalt, ya que ésta última marca a fuego la construcción de su ontología. Además, el filósofo es un lector profundo y crítico de sus predecesores coterráneos, ya se trate de Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Bergson o Ruyer, así como un conocedor profundo del idealismo alemán y del marxismo. Todo este itinerario intelectual no se desprende de su potencial coherencia con la fenomenología, sino en pos de un proyecto propio que se revela como una ontología, especialmente en la última etapa de su pensamiento. En el mismo sentido, es menester preguntar si se puede hablar de una filosofía trascendental, o bien a qué noción de trascendental puede adscribir esta filosofía al cuestionar tanto el formalismo kantiano como la dimensión apodíctica de la subjetividad trascendental. A diferencia de otros sucesores de la corriente fenomenológica como Michel Henry, que toma prestado el trascendental husserliano sin cuestionar su posicionamiento dentro del esquema de la correlación y la donación ni problematizar la relación entre este campo y lo empírico, la noción de trascendental deviene problemática en la filosofía merleau-pontiana. Desde el inicio de su obra se preocupa por lo trascendental y su estatuto bajo la órbita del “campo de trascendencias”, una conceptualización que ataca los cimientos no sólo del aspecto formalista, sino también de la dimensión apriórica y condicionante que lo trascendental tiene sobre el aparecer.³³¹ ¿Qué clase de trascendental puede reponer, entonces, la llamada ontología de la carne?

En lo siguiente, se analizarán los puntos de apoyo de esta filosofía de la percepción. En primer lugar, se buscará delimitar en qué sentido Merleau-Ponty adscribe a la fenomenología y por qué ésta se direcciona hacia una ontología de lo sensible. Luego, se abordará la interpretación merleau-pontiana de la Gestalt como la herramienta conceptual de su trabajo. En tercer lugar, una revisión de su concepción de la dialéctica expondrá su método filosófico y la manera de articular los elementos que le otorga la teoría de la Gestalt. Finalmente, este recorrido permitirá mostrar la naturaleza *a praesenti* del campo trascendental y su determinación como dimensión problemática.

³³¹ PhP, 418/ 375; VI, 223/ 155.

III.1 Entre los límites de la fenomenología, la ontología

La presencia de Husserl y Heidegger y el debate con Sartre son elementos nodales en el pensamiento de Merleau-Ponty. Sus obras, sus póstumos, sus inéditos, sus notas y resúmenes de cursos, abundan en referencias a estos autores. Por otra parte, Merleau-Ponty tuvo la oportunidad de acceder a los Archivos Husserl de Lovaina, lo que le permitió tener una visión mucho más completa de la fenomenología husserliana que aquella que tuvieron sus contemporáneos: ni Sartre ni Emmanuel Lévinas, por ejemplo, pudieron diferenciar un análisis estático de uno genético, y leyeron textos de fenomenología genética –como *Meditaciones Cartesianas*, traducidas por el propio Lévinas– en clave estática. De hecho, este acceso le aportó a Merleau-Ponty nuevas nociones para revisar los resultados de su investigación sobre la conciencia perceptiva. Sin embargo, a pesar de la ubicuidad de Husserl en su corpus, la integración de Merleau-Ponty a la corriente fenomenológica no ha acontecido sin reservas. El Prólogo de su tesis doctoral revela, más bien, una lectura problemática de las nociones fenomenológicas. Aunque su contacto con la obra husserliana fue descrita por él mismo como “una experiencia casi voluptuosa”,³³² esto no equivale a una epifanía filosófica, puesto que la misma idea de la fenomenología “está lejos de ser resuelta”.³³³ Observando la noción de reducción, se puede advertir que Merleau-Ponty no la considera un movimiento relevador del dato apodíctico del yo transcendental, ni que ella consiste en el pasaje de un realismo a un idealismo, así como tampoco el cambio de una actitud natural a una trascendental; por el contrario, “la operación que le es propia es la de desvelar la capa preteórica en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas”.³³⁴ Por supuesto, esto no significa que Merleau-Ponty escape a la reflexión en clave fenomenológica, sino que, ciertamente, lo que se reivindica del trabajo de Husserl es aquello que ha quedado abierto en la etapa genética. La reducción siempre

³³² Según relatan los traductores al inglés del segundo tomo de *Ideas*. Husserl, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, Second book: studies in phenomenology of constitution*, trad. R. Rojcewicz y A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. xvi.

³³³ PhP, I/ 7.

³³⁴ SIG, 208/ 201.

alude a una reducción situada y, en tanto reducción de un ser-en-el-mundo, es esencialmente incompleta, pues completarla la desprendería de su propio sentido. De hecho, en su obra pueden ser considerados, como lo hace Jacques Taminiaux, dos enfoques sobre la reducción que entran en tensión. Por un lado, un enfoque positivista según el cual la reducción consiste en la vuelta a la experiencia antepredicativa y pre-expresiva de la conciencia corporal, y gracias a la cual se desarrolla la noción del cogito tácito de la vida irrefleja –y que, a contramano de sus contemporáneos, Merleau-Ponty encuentra en Husserl. Por otro, un enfoque de la reducción “como arte”, por el cual deviene la producción de significación, es decir, la fuente en la cual la experiencia originaria y la expresión no se diferencian³³⁵ –como ocurre, por ejemplo, en el lenguaje, donde la palabra se despliega como la creación de su propio sentido, y la pretendida vida interior del pensamiento, por tanto, “no existe fuera del mundo y de las palabras”.³³⁶ La pregunta por el carácter problemático de la reducción continúa ciertamente durante el resto de su vida, como se puede apreciar en esta respuesta dada a la exposición de Alfonse De Waelhens durante el Coloquio Husserl de Royaumont en 1957: “No se trata de un problema de hecho, sino de derecho. ¿De dónde procede esta resistencia de lo irreflexivo a la reflexión? No se puede considerar simplemente esta resistencia como una dificultad sin nombre: es el índice de una experiencia que no es la experiencia de la conciencia reducida, tiene valor y verdad en ella misma y de la que, por tanto, habrá que dar cuenta también”.³³⁷ Semejante interpretación de la reducción fenomenológica permite comprender la referencia merleauPontiana a la cuestión del mundo de la vida (*Lebenswelt*), entendido como “este mundo antes del conocimiento del cual el conocimiento siempre habla, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente”.³³⁸

Ahora bien, frente a esta preocupación de origen claramente husserliano se encuentra también un gran desconcierto. Por fuera de las notables páginas del Prólogo, en *Fenomenología de la percepción* no hay un solo capítulo dedicado al problema ni se lo aborda de manera sistemática, si bien es innegable que muchos de los ejes de la obra poseen referencias a los póstumos de Husserl. En estos términos, el motivo fenomenológico se torna profundamente ecléctico. Así, Fabrice Colonna, quien se introduce en la filosofía merleauPontiana desde los

³³⁵ Taminiaux, J. *Le regard et l'excédent*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977.

³³⁶ PhP, 213/ 200 (trad. modificada).

³³⁷ AA. VV. *Husserl. Tercer Coloquio de Royaumont*, trad. Amalia Podetti, Bs. As., Paidós, 1968, p. 143.

³³⁸ PhP, III/ 9 (trad. modificada).

márgenes de la herencia fenomenológica, observa que las preocupaciones provenientes de la filosofía husserliana son más bien orden metafísico.³³⁹ La fenomenología le proporciona al filósofo otro abordaje de los problemas metafísicos tradicionales como la noción de naturaleza, o la relación entre el alma y el cuerpo. Aunque aceptemos que, entre Sartre y Heidegger, Merleau-Ponty era el más cercano a Husserl en su proyecto y quien instaba a sus estudiantes a leerlo de primera mano en lugar de tomar la crítica estándar,³⁴⁰ la inmersión en el trabajo de Husserl no determina la adopción de un método, ni la postulación apodíctica de un sujeto trascendental, menos aún una primacía de la esfera de la inmanencia. Por supuesto, el Husserl genético esbozó un método empírico-trascendental por medio de la intuición de esencias (*Wesenschau*) que entra en sintonía con las preocupaciones merleau-pontianas, pero las presuposiciones metodológicas donde comienza el estudio de estas intuiciones –*Investigaciones lógicas*– impiden que Merleau-Ponty deje de ver en este proceso un logicismo en períodos posteriores y que se desvíen de su interés mayor, las esencias morfológicas.³⁴¹

Ciertamente, el término metafísica adquiere una carga temible bajo los términos del principio de los principios –la intuición es la fuente originaria del conocimiento–, pero no es arbitrario que Colonna haga referencia a él. En primer lugar, si bien Merleau-Ponty adopta la crítica heideggeriana a la metafísica como onto-teología, esto no torna su proyecto anti-metafísico; por el contrario, constituye el impulso para una nueva ontología. En unos de sus primeros textos, titulado *La naturaleza de la percepción* (1934), escrito para la obtención de una subvención, Merleau-Ponty señala que existe un doble interés en la fenomenología husserliana: en el sentido fuerte del término fenomenología, es una filosofía completamente opuesta al criticismo; y, en cuanto opuesta al criticismo, distingue claramente su método del método inductivo sin oponerse a este, con vistas a renovar la psicología “en su propio terreno”.³⁴²

En segundo lugar, Merleau-Ponty se aproxima a estos problemas metafísicos con la mediación de las ciencias positivas, ya sean las corrientes contemporáneas de psicología experimental y las ciencias humanas, como las

³³⁹ Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, París, Hermann, 2014, p. 25.

³⁴⁰ Cf. Zahavi, D. “Merleau-Ponty on Husserl: a reappraisal”, en Embree, L. y Toadvine, T. (eds.) *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Dordrecht, Springer, 2002, pp. 3-29.

³⁴¹ Seguimos, en este sentido, el abordaje problemático la recepción metodológica en los términos planteados por Thomas Seebohm. Cf. Seebohm, T. “The phenomenological movement: a tradition without method? Merleau-Ponty and Husserl”, en Embree, L. y Toadvine, T. (eds.), *op. cit.*, pp 51-68.

³⁴² PRIMAT, p. 22.

teorías biológicas y hasta físicas de su tiempo; algo que no es ajeno a Husserl. Es cierto que el discípulo de Brentano profesaba en *La crisis de las ciencias europeas* un mundo de la vida originario como una vía de solución al problema de la correlación en cuanto aquél está predado a toda experiencia humana y no queda reducido únicamente al ámbito sensorial, ya que también posee significaciones afectivas, axiológicas y estéticas. Estas significaciones aluden a un mundo de la experiencia pre- y extra-científica, “el mundo oculto en lo obvio permanentemente incuestionable de la experiencia sensible”;³⁴³ el mundo de la ciencia moderna parece suplantar, en la objetivación del mundo, la integridad del mundo de la vida con leyes, proceso que es denominado substrucción (*Substruktion*). Esta lectura husserliana no implica una actitud contra-científica sino en la medida en que muestra la verdad científica como resultado de una concreción determinada del mundo de la vida, y no ajena a él. Merleau-Ponty es fuertemente influenciado en este punto para su ataque al análisis reflexivo, pero su reflexión agudiza el rol de las ciencias en la denotación del mundo “antes del conocimiento”. Principalmente en sus últimos trabajos, como los cursos sobre la naturaleza, las tesis y los resultados científicos de la física cuántica, de la biología y la etología contemporáneas son la expresión empírica de la indagación ontológica o de una verdad filosófica que la filosofía misma no ha podido asir por sus propios medios. En este sentido, la forma de apropiación de la ciencia contemporánea es más cercana a la de Bergson, Whitehead, Ruyer, e incluso a la de Deleuze. Ciertamente, ni en Husserl ni Merleau-Ponty es posible establecer una relación unidireccional entre la opinión originaria y el saber científico que vaya de la pureza de lo vivido hacia la objetivación científica –este es uno de los malentendidos más profundos y reiterados en la recepción de la fenomenología, ella, más bien, “mide la brecha entre la experiencia y la ciencia: ¿cómo podría ignorarla?, ¿cómo podría haberla precedido?”.³⁴⁴ Ahora bien, esta solidaridad que se encuentra en Husserl tiene una perspectiva epistémica: “[para Husserl] todo conocimiento válido, adquirido sobre el terreno de los hechos, debe contener, al menos implícitamente, ciertas intuiciones de esencias”.³⁴⁵ La imbricación entre hecho y esencia es heredada a Merleau-Ponty; empero, él no busca mensurar esta brecha, y la preocupación epistémica que denota la *Wesenchau* queda marginada, ya que encuentra en las ciencias la posibilidad de

³⁴³ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* vol. VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 77. / Versión castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 119. / Versión francesa: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, París, Gallimard, 1976.

³⁴⁴ PRIMAT, p. 75.

³⁴⁵ PAR2, p. 85.

indagar más a fondo sobre la experiencia misma con vías a la elaboración de una nueva ontología.

En tercer lugar, la lectura de Bergson otorga lineamientos ineludibles en Merleau-Ponty que lo alejan todavía más de cualquier neocartesianismo. Es cierto que el filósofo encuentra en Bergson un realismo que él jamás adopta, y no es menos cierto que observa en el vitalismo un dualismo ineludible: “El retorno a los «datos inmediatos de la conciencia» se volvería por lo tanto una operación sin esperanza, puesto que la mirada filosófica buscaría un ser que no puede ver por principio”.³⁴⁶ Esta lectura de Bergson, como realista y como psicólogo, aparece tanto en su tesis como en los cursos de la École Normale.³⁴⁷ Sin embargo, con la filosofía bergsoniana diagnostica las dificultades inherentes a su propio trayecto: por un lado, Merleau-Ponty ve que en *Fenomenología de la percepción* no ha salido del impasse dualista con el que acusaba a Bergson; asimismo, observa en *Materia y memoria* una comprensión del ser percibido que “encuentra de nuevo en el corazón del hombre un sentido presocrático y ‘prehumano’ del mundo”,³⁴⁸ es decir, un sentido de la percepción factible para abordar una metafísica y no una descripción psicológica. La noción de coincidencia parcial es fundamental en la interpretación merleau-pontiana de la temporalidad y su noción de pasado arquitectónico, así como la caracterización de la profundidad de la percepción y su lazo con lo no-percibido no se hace eco de la intencionalidad vacía, sino de la noción bergsoniana de lo virtual, y es mediante ella que inscribe la noción de simultaneidad –que será tratada más abajo. En cierto sentido, Merleau-Ponty ha intentado introducir la metafísica bergsoniana más acá del aparecer y lejos del absoluto de la duración pura. En una de sus notas de trabajo para su primer curso en el Collège de France, sostiene que “[e]l tiempo bergsoniano es realidad cultural”.³⁴⁹

Por último, resulta indispensable advertir que en su obra, a diferencia de lo que ocurre con la fenomenología husserliana, acontece un lazo de interdependencia entre fenomenología y ontología. Esta relación acontece explícitamente luego de la presentación de su tesis ante la Sociedad Francesa de Filosofía. Siguiendo las tesis desarrolladas en *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty introduce la percepción como el centro de la conciencia que se

³⁴⁶ PhP, 70/ 78 (trad. modificada).

³⁴⁷ Merleau-Ponty, M. *L'union de l'âme et le corps en Malebranche, Biran et Bergson*, París, Vrin, 2002 / Versión castellana: *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, trad., J. M. Ayuso Díez, Madrid, Encuentro, 2006.

³⁴⁸ SIG, 233/ 226.

³⁴⁹ MSME, p. 190.

muestra no como una actividad interpretante a la manera de una lógica hylemorfista, sino una estructura donde la significación no puede reducirse al orden del concepto, y cuyo sujeto es el cuerpo como campo perceptivo y práctico. Jean Hyppolite, oyente en esta presentación, repara en que el filósofo habla por separado de una descripción de la vida perceptiva y de las consecuencias filosóficas de dicha descripción, lo que propondría una “ontología del sentido”. Merleau-Ponty defiende que esta disociación no es válida; al contrario, su trabajo no se reduce a una descripción fenomenológica de la percepción y su matriz corporal, sino que el mismo ya posee una carga ontológica.³⁵⁰ Otro oyente notable, Jean Beaufret, le señala que su propuesta no involucró la radicalidad necesaria que ameritaba esta investigación, ya que sus descripciones “mantienen en efecto el vocabulario idealista” inherente a la filosofía husserliana.³⁵¹ Aunque Merleau-Ponty argumenta no haber dicho todo y que su exposición presupone la lectura de su tesis, la demostración de una relación entre fenomenología y ontología lo preocupará en la continuación de su pensamiento. Desde el primero de los cursos que dicta en el Collège de France, que versa sobre el mundo sensible y el mundo de la expresión, Merleau-Ponty intenta revisar estas objeciones que harían peligrar el primado de la percepción. La perspectiva esbozada en este curso –fundamental para explorar la renovación del problema del movimiento– busca inaugurar un nuevo punto de partida; es el propio Merleau-Ponty quien reniega de las nociones clásicas de percepción (posición de un objeto), conciencia (donación de sentido hacia el objeto), y síntesis (exigencia de unidad de lo múltiple), que ciertamente ha utilizado en *Fenomenología de la percepción* y *El primado de la percepción*, y las cuales obturarían la especificidad del mundo percibido, no pudiendo enmarcarlo más que de una manera negativa.³⁵² La percepción, lejos de referirse a un primado de lo sensorial como el empirismo clásico, deja paso a “un modo de acceso al ser”³⁵³ que interpela, a su vez, la práctica misma de la filosofía.

Ahora bien, a pesar de los reproches de Hyppolite, Beaufret y del propio Merleau-Ponty, los destellos de esta nueva ontología pueden ser observados en su *Fenomenología*. En el capítulo “El sentir”, tal vez el pasaje más subestimado de la obra por considerarse un haz de descripciones fenomenológicas, se radicaliza el carácter presubjetivo del cuerpo viviente y es allí donde aparecen los primeros

³⁵⁰ Cf. PRIMAT, p. 98.

³⁵¹ Ibid., p. 103.

³⁵² MSME, p. 46. Este reproche continúa durante el resto de su vida, como lo señala una nota de trabajo de julio de 1959: “Los problemas de *Fen. Percep.* son irresolubles porque allí parto de la distinción ‘conciencia’ –‘objeto’” (VI 250/178, trad. modificada).

³⁵³ Ibid.

esbozos de la ontología de la carne. Las sensaciones no son simplemente datos a interpretar, ellas están atravesadas por una significación motriz para el cuerpo propio: “El color, antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de cierta actitud del cuerpo que sólo conviene a él y lo determina con precisión; [...] hay que reaprender a vivir estos colores como nuestro cuerpo los vive, como concreciones de paz o de violencia”.³⁵⁴ Más aún, esta significación motriz no está en ningún sentido pre-dada en el cuerpo a la manera de un organismo apriórico, sino que se revela como un *sensorium commune* perpetuo; este sentido común no substituye a un ego trascendental, es más bien “una potencia que co-nace (*co-nait*) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él”.³⁵⁵ Esta noción de co-nacimiento, esencial a la percepción –que Merleau-Ponty toma prestada de Paul Claudel–,³⁵⁶ no sólo posibilita extender la noción de intencionalidad operante esbozada al inicio de la obra –y que es un tema marginal en Husserl–, también le permite sobrepasar cualquier tentativa de reducir la percepción a un régimen gnoseológico o psicológico. La carga ontológica de la percepción, a pesar de encontrarse atascada en el vocabulario idealista, ya está presente en la orientación fenomenológica de su pensamiento:

“Tenemos experiencia de un mundo, no en el sentido de un sistema de relaciones que determinan por completo cada acontecimiento, sino en el sentido de una totalidad abierta cuya síntesis no puede ser acabada. Tenemos experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho en el trascurso del tiempo. La unidad del sujeto, o la del objeto, no es una unidad real, sino una unidad presuntiva en el horizonte de la experiencia; hay que recobrar, más acá de la idea del sujeto y la del objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto como estados nacientes, la capa primordial donde nacen tanto las ideas como las cosas.”³⁵⁷

Esta capa primordial cercena los límites establecidos en la fenomenología husserliana. En Husserl es conocida la problemática de las ontologías regionales como la definición de los objetos concernientes a cada ciencia que sirven a su fundamentación, y por tanto, que delimita sus alcances y métodos. Aquella

³⁵⁴ PhP, pp. 244-245/ 226-227 (trad. modificada).

³⁵⁵ *Ibíd.*

³⁵⁶ Claudel, P. *Art Poétique*, París, Mercure de France, 1913.

³⁵⁷ PhP, 254 / 235 (trad. modificada).

relación de fundamentación entre la fenomenología y la ontología, tal como nos muestra lo recién citado, no discurre en la obra de Merleau-Ponty. Tomando las palabras de Sartre, Husserl coarta la ontología porque determina el ser por el conocer. El examen merleau-pontiano de la percepción otorga otra relación en la fórmula *esse est percipi*. La cópula “*est*” no es una cópula de esencia, sino una cópula de solicitud dada en el ser mismo. Es decir, el ser no *es* sin manifestación.

Es por esta razón que Merleau-Ponty propone una ontología indirecta criticando la diferencia ontológica heideggeriana: escindir lo ontológico de lo óntico, la filosofía de las ciencias empíricas, impone un formalismo apriórico que desliga al pensamiento de la facticidad, una verdadera hermenéutica de la facticidad “no puede existir sin hechos”.³⁵⁸ Así, una ontología directa implica un retorno a la premisa parmenídea de un ser alejado de todo ente. La relación entre el ser y el ente no puede desplegarse como una relación de prioridad del primero con el segundo, sino a través de una relación de reciprocidad o entrelazamiento. Emmanuel De Saint-Aubert, en un riguroso análisis del corpus merleau-pontiano que incluye textos aún inéditos, indica que el anuncio de una diferencia ontológica sucede principalmente por el debate con la ontología de corte cartesiano: lo óntico alude al dominio de lo sustancial *-res extensa*, Dios como *causa sui, ens necessarium*, etc., mientras que lo ontológico abre el juego en torno al ser preobjetivo por fuera de la autonomía del objeto.³⁵⁹ Este camino indirecto de la ontología, metamorfosis de la ambigüedad corporal, va tras los pasos, no de Husserl, sino del “impensado” husserliano. La descripción que el padre de la fenomenología realiza sobre la experiencia tocante-tocado “conmueve tanto nuestra idea de la cosa y el mundo, como conduce a una *rehabilitación ontológica de lo sensible*.”³⁶⁰

La rehabilitación de lo sensible, reverso de la fenomenología husserliana, es lo que Merleau-Ponty finalmente encuentra bajo la rúbrica de la carne como elemento del ser donde el sentiente y lo sensible no guardan distancia. La carne del cuerpo no es sino la carne del mundo, el sentiente está adherido al mundo; es

³⁵⁸ MSME, p. 47.

³⁵⁹ De Saint Aubert, E. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 136ss. La lectura de la obra de Heidegger, sin embargo, no queda reducida a la crítica sobre el formalismo de la ontología fundamental. El giro que Heidegger realiza en su pensamiento, en donde el ser se vincula a la idea de acontecimiento (*Ereignis*), se aproxima más a los intereses de Merleau-Ponty en vistas de una des-purificación de lo ontológico. Sobre esta relación y una posible comparación, cf. Lucero, J. N. “El modo carnal del acontecimiento: aportes de la *Kehre* heideggeriana a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty”, *Diánoia*, volumen LVII, número 69 (noviembre 2012): pp. 71-100.

³⁶⁰ SIG, 210/ 204 (trad. modificada). La cursiva es nuestra.

tocando que la mano se toca, “sus movimientos propios se incorporan en aquello que ellos [los movimientos] interrogan, son remitidos al mismo mapa que él [lo tangible]; los dos sistemas se aplican uno sobre el otro, como las dos mitades de una naranja”.³⁶¹ Esta adherencia, sin embargo, no puede revestir ningún halo de identidad, así como tampoco afirma al cuerpo como la fuente de una intencionalidad; la carne es reversible, es decir, el carácter tocante de mi mano deviene tocado, aunque ese acceso dado por la reversibilidad sólo transcurre en el orden de la inminencia y nunca en la concreción: “Mi mano izquierda siempre está a punto de tocar mi mano derecha tocando las cosas; pero jamás alcanzo la coincidencia; ella se eclipsa al momento de producirse”.³⁶² En cuanto indirecta, ambigua, oblicua, esta ontología del sentido ofrecida por la percepción no edifica entidades y busca relacionarlas. Por el contrario, el ser de lo sensible es el vínculo: “el vidente está siendo tomado en aquello que él ve, todavía es él mismo a quien ve”.³⁶³ Esto significa que la percepción no es una operación del espíritu. Ni siquiera es una operación del cuerpo en tanto entendamos a éste como el agente que la constituye. En su sentido más originario, convendría interpretar la percepción como un acontecimiento, la manifestación de una relación que es al mismo tiempo vínculo, nacimiento y diferenciación del sentido. En estos términos, la ontología merleau-pontiana se erige, de modo implícito, bajo la órbita de lo que Montebello llama las otras metafísicas, puesto que aquí, como en ellas, el ser es relación.³⁶⁴

¿Qué es lo que posibilita otorgar todos estos rasgos paradójales a la ontología? ¿Qué elementos son los que trazan una filosofía de la percepción alejada del idealismo y cuyo proceder implique un acceso al ser? Dos operadores fundamentales se inmiscuyen en la filosofía merleau-pontiana para ello, de modo omnipresente y a la vez original: la teoría de la Gestalt, que le permitirá modular su pensamiento como una ontología de las formas sensibles; y la dialéctica, que hará posible la articulación de estas formas. Entre estos operadores se edificará una noción de campo trascendental como campo de problematicidad, desviándose por los márgenes de la tradición fenomenológica.

³⁶¹ VI, 174/ 122 (trad. modificada).

³⁶² VI, 191/ 133 (trad. modificada).

³⁶³ VI, 181/ 126 (trad. modificada).

³⁶⁴ “El pensamiento de la relación tiene, como significación común, que se busca seguir un proceso más que detenerse sobre las cosas, captar la emanación que surge de una tensión o una heterogeneidad más que mirar esencias.” Montebello, P. *L'autre métaphysique*, op. cit., p. 29.

III.2 La modulación gestáltica de la ontología

El pensamiento de Merleau-Ponty se encuentra profundamente atravesado por la psicología de la Gestalt y las implicancias de la misma para una teoría filosófica de lo sensible. Las investigaciones experimentales y las conclusiones teóricas de los psicólogos gestálticos están presentes en todos los períodos de su obra. Sin embargo, el canon hermenéutico suele darle al gestaltismo un lugar secundario en vistas de su estatuto no-filosófico; en este sentido, la psicología de la Gestalt no proveería sino de casos empíricos que constatarían el alcance de la reducción fenomenológica y su sujeto trascendental. Como recién se ha visto, una caracterización de este tipo distorsiona la propuesta merleau-pontiana. Por el contrario, es a través de la Gestalt que Merleau-Ponty logra abordar el problema de la percepción; no es un aval científico, sino la caja de herramientas de su ontología. Barbaras ya observaba esta faceta, pero sólo la adscribe al último pensamiento del filósofo.³⁶⁵ Colonna, radicalizando esta línea interpretativa, afirma que el filósofo es un metafísico “porque es gestaltista”.³⁶⁶ Mariana Larison, en una línea similar, sostiene que Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología de las formas sensibles que provee, asimismo, de un cuestionamiento sobre las formas: “el ser que se inscribe en el centro de la nueva red de conceptos ontológicos es él mismo definido como nexos: es ‘forma’ o ‘estructura’”.³⁶⁷ La veracidad de estas posiciones deja implícito lo siguiente: el papel de Gestalt no solo es protagónico, sino de una complejidad creciente.

La psicología de la Gestalt se desarrolla de forma contemporánea a Bergson, quien expone una visión más bien metafísica de la percepción, y a la psicofisiología, que la reduce a un elemento biológico. Esta teoría precisa algunas aclaraciones. Suele establecerse que la psicología gestáltica se inicia formalmente con los *Estudios experimentales sobre la visión del movimiento* de Max Wertheimer. No obstante, el origen de la rica noción debe hallarse en el ensayo de Christian von Ehrenfels *Sobre las cualidades de la forma* de 1890, donde se sostenía la idea según la cual una forma espacial es percibida en razón del complejo de sensaciones dadas por elementos individuales que poseen distintas

³⁶⁵ Barbaras, R. «Merleau-Ponty et la psychologie de la forme», *Les Études philosophiques* 2001/2 (n° 57), p. 151-163.

³⁶⁶ Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, op. cit., p. 85.

³⁶⁷ Larison, M. *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Milán, Mimesis, 2016, p. 295.

determinaciones espaciales, desprendiéndose aquella como un objeto externo directamente asociado a dichos elementos.³⁶⁸ Ahora bien, contrariamente a von Ehrenfels, la escuela de Berlín, integrada por Wertheimer, Kurt Koffka y Wolfgang Köhler, rechaza esta caracterización de la forma como objeto externo. Sus experimentos y conclusiones defienden una forma que adviene con anterioridad a cualquier elemento sensorial individual. La forma tiene la propiedad de trasponerse, es decir, de ser irreductible a la suma de sus elementos. En este sentido, la doctrina de las sensaciones elementales no tiene asidero alguno, no hay ningún carácter sumatorio en lo dado. La percepción, por tanto, se despliega como una totalidad que el espíritu desarrolla espontáneamente. La forma o estructura es una construcción cuyo proceso no se registra, porque ya en su construcción aparece construida, es decir, la organización de los elementos de la forma es contemporánea a la forma misma, se erige en el instante mismo de la percepción. De esto se desprende que, en cuanto fenómeno psíquico, la percepción es un fenómeno de campo donde se impone una relación de isomorfismo entre lo exterior y lo interior que la posibilita. Aquí no hay ni un empobrecimiento de lo exterior en lo interior, ni un mecanismo demiúrgico de lo interior sobre lo exterior. El efecto de campo producido por las formas produce un conjunto muy amplio de leyes particulares de la percepción –leyes cuya particularidad no las exime de interrelación. Entre ellas, es conveniente destacar:

- 1) La organización espontánea de los elementos, esto es, la existencia en el campo sensorial de un proceso no predeterminado agrupado en unidades que interactúan con otras unidades más grandes. Esta regularidad se impone en el marco de otros principios gestálticos básicos, como la proximidad, la similitud, la buena continuidad y la compleción;
- 2) Los conjuntos estructurados que constituyen las formas se expresan como la figura que se destaca sobre un fondo. Entre figura y fondo, no hay independencia, sino todo lo contrario. La figura, por sus propias características, depende del fondo en el cual aparece, el fondo, aunque sea no-estructurado, aunque no imponga una significación, opera como estructura para la aparición figural. La orientación es determinante para la articulación entre figura y fondo, lo que prueba “que hay direcciones principales en el espacio, lo vertical y lo horizontal, y estas orientaciones ejercen una influencia efectiva respecto de los procesos de organización,

³⁶⁸Von Ehrenfels, C. «Über Gestaltqualitäten», *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, 1890, pp. 249-292.

haciendo la organización figural más fácil en las orientaciones principales.”³⁶⁹

3) Percibir una forma es percibir una significación: la verticalidad, la horizontalidad, la irregularidad, lo lleno y lo vacío advienen como totalidades de sentido incluso en el más simple de los campos. Percibir una forma no es sino percibir una configuración significativa. Tal fue una de las investigaciones más relevantes de Wertheimer, en cuya monografía *Investigaciones sobre los principios de la Gestalt* se analizan numerosos principios gestálticos sobre la base de la percepción de series de puntos.³⁷⁰

4) Toda forma está provista de pregnancia, una fuerza de impresión que indica la facilidad con la cual una figura es percibida en relación a un fondo. Esta ley de pregnancia, enunciada por Wertheimer, puede observarse no sólo en casos como la famosa imagen del pato-conejo, sino también en elementos perceptuales mucho más simples, como los geométricos: “El ángulo recto prototípico, por ejemplo, tiene su propio registro: un ángulo de 93° aparece, típicamente, como un ángulo recto algo imperfecto. Los ángulos intermedios tienen un carácter ‘menos pregnante’ (*unprägnanter*); deben ser vistos más fácilmente bajo el patrón de un grado de pregnancia (*Prägnanzstufe*) u otro [...] aquella forma más cercana al grado de pregnancia aparece primariamente como, de alguna manera, una versión más ‘pobre’ de ésta”.³⁷¹ O como Koffka lo ha sintetizado: “la organización psicológica será tan ‘buena’ como las condiciones de prevalencia lo permitan”.³⁷² Un factor asociado a la naturaleza pregnante de la forma es la simplicidad: las formas percibidas siempre resultarán las más simples posibles. La pregnancia instituye, asimismo, la ley de la constancia del campo perceptual.

¿Cómo irrumpe este acontecimiento científico-experimental en la filosofía merleau-pontiana? Una primera observación, inevitable, señala que la Gestalt pone en juego una noción de lo sensible mucho más rica y compleja que lo sensorial. Esta condición necesaria es la que vuelve a la rehabilitación ontológica una revolución en lugar de una restauración. Por otra parte, Merleau-Ponty retoma la teoría gestáltica con el propósito de prolongar su alcance psicológico:

³⁶⁹ Koffka, K. *Principles of Gestalt psychology*, Londres, Kegan Paul, 1936, p. 191.

³⁷⁰ Wertheimer, M. “Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. II”, *Psychologische Forschung*, 4, 1923, pp. 301 - 350.

³⁷¹ *Ibid.* p. 318.

³⁷² Koffka, K. *Principles of Gestalt psychology*, op. cit., p. 110.

“Se dirá que hay forma dondequiera que las propiedades de un sistema se modifiquen para cualquier cambio aportado a una sola de sus partes y se conserven, por el contrario, cuando cambien todas conservando entre ellas la misma relación”.³⁷³ Aquí ya se expone una noción ontológica sumamente llamativa, pues la forma acaba por definir al ser no presuponiendo ni un sustancialismo ni un hilemorfismo, sino mediante la relación. Merleau-Ponty encuentra en este postulado de la Gestalt la clave de bóveda para superar el sustancialismo, y más aún, para alejarse de una ontología *partes extra partes* con la que la ciencia moderna definía la naturaleza. De hecho, el análisis sobre la noción de comportamiento a la luz de la forma es también una posición metodológica: analizar la forma evita la caída en un análisis reflexivo que nos devuelva una conciencia cristalina que atomiza la naturaleza y la reduce a sus partes. Incluso el funcionamiento cerebral puede ser tratado como un fenómeno figural, como un proceso global donde todas las partes del sistema intervendrían bajo el mismo término. Ahora bien, es justamente este camino marcado por la Gestalt lo que le habilita a Merleau-Ponty, desde el inicio, romper con el realismo subterráneo en la teoría:

“Tomada como un ser de naturaleza, existente en el espacio, la forma estaría siempre dispersa en muchos lados, distribuida en acontecimientos locales, incluso si éstos se determinan entre sí; decir que ella no sufre esta división vuelve a decir que no está esparcida en el espacio, que ella no existe a la manera de una cosa, que ella es la idea según la cual se asemeja y resume lo que pasa en muchos lugares. Esta unidad es la del objeto percibido.”³⁷⁴

Podría considerarse que esta ciencia experimental deviene el vector de una fenomenología,³⁷⁵ lo que puede ser verdadero en dos sentidos: por un lado, la forma permite otorgar una significación a la vida por fuera del mecanicismo y del vitalismo; por otro, la forma constituye la búsqueda de una fenomenalidad indiscernible del ser. Así, lo que otorga la forma es una auténtica verdad filosófica, pero una verdad cuya teoría madre no ha sabido desplegar: las formas exhiben un ser del sentido, no en cuanto son objetualidades que otorgan

³⁷³ SC, 50/ 76 (trad. modificada).

³⁷⁴ Ibid. 155/ 205.

³⁷⁵ Barbaras, R. «Merleau-Ponty et la psychologie de la forme», op. cit., p. 154.

significación, sino en cuanto “no existen sino por su sentido”.³⁷⁶ *Fenomenología de la percepción* sigue esta línea sosteniendo que el fenómeno perceptivo está definido por la relación figura y fondo: “el ‘algo’ perceptivo está siempre circundado por otra cosa, participa siempre de un ‘campo’. Una playa homogénea, que no ofrece *nada para percibir*, no puede ser dada a *ninguna percepción*”.³⁷⁷ La Gestalt fue incapaz de poner en evidencia cómo el sistema entre el cuerpo propio y el mundo anima las tensiones en el campo visual, su arraigo a categorías viejas, su persistencia en el pensamiento objetivo, la vuelve “prisionera de las ‘evidencias’ de la ciencia y del mundo”,³⁷⁸ le impide explicar a viva voz el fenómeno perceptivo y su significación. Por ello, siguiendo a Colonna, puede decirse que Merleau-Ponty pone en juego las exigencias anti-psicologistas de la fenomenología y la reinterpretación de Kurt Goldstein para depurar la Gestalt.³⁷⁹ Sostener un realismo de las formas incurre en un formalismo del cual, paradójicamente, la Gestalt permite escapar: sus leyes internas no deben ser consideradas como un modelo según el cual se realizarían los fenómenos de estructura, consisten, más bien, en el acto de concreción de la aparición misma del mundo. La Gestalt hace posible una nueva filosofía sobre los hechos mediante la cual se erigirá una noción del sentido que Merleau-Ponty pule a través de sus cursos: el sentido es la brecha (*écart*) respecto de un nivel.

Esta definición del sentido liga la noción de forma con la de expresión, como se evidencia a partir del curso de 1953. La noción de expresión modifica de manera definitiva el monadismo de la conciencia clásica. Al considerar la expresión como rasgo capital de la percepción, la conciencia manifiesta en sí misma la existencia de algo que la supera: “se entenderá aquí por expresión o expresividad la propiedad que tiene un fenómeno, por un agenciamiento interno, de hacer conocer otro fenómeno que no está o jamás fue dado”.³⁸⁰ Sin dudas, esta noción de expresión es heredera de la espontaneidad realizadora de la forma, la cual es patrimonio de la conciencia perceptiva en confrontación con la conciencia pura. En lugar de elaborar significaciones trascendentes, la conciencia expresiva capta existencias, y dicha captación no refiere a una actividad de donación donde hay un agente y un paciente definidos, sino que la cosa “toma posesión de mi cuerpo para hacerse percibir en él”.³⁸¹ Con la expresividad de la conciencia, acaece una inversión de la ambivalencia de la conciencia clásica: mientras que la

³⁷⁶ SC, 241/ 308 (trad. modificada).

³⁷⁷ PhP, 10/ 26 (trad. modificada).

³⁷⁸ *Ibid.*, 61/ 71.

³⁷⁹ Colonna, F. Op. cit., p. 51.

³⁸⁰ MSME, 48.

³⁸¹ *Ibid.* 49.

conciencia clásica capta a su objeto sin distancia alguna sólo en la medida en que le dona un sentido concebido por ella –lo cual acaba por distanciar irreparablemente la conciencia del mundo–, la conciencia perceptiva es inmanente a lo percibido y no a una significación, así como lo percibido no está clausurado por ella, sino plenamente abierto. En estos términos, el sentido acaece como una figura respecto de un fondo: el círculo percibido no es el círculo geométrico, sino una modalidad de aparición donde la línea “cambia de dirección a cada instante siempre con la misma brecha”.³⁸²

Aunque la indagación gestáltica parece ser abandonada en el curso sobre la institución de 1954 –cuestión sobre la que se volverá más abajo–, la noción de Gestalt no cesa de irrumpir en el trabajo de Merleau-Ponty, y especialmente con vistas a la proposición de una ontología indirecta. En las notas del curso sobre la dialéctica del período 1955-1956, la relación de figura y fondo resurge como el carácter paradójico y dialéctico que la percepción establece en la conformación de la cosa: “figura y fondo” quiere decir que el fondo acontece en la figura y la subtiende en su ser. En la constancia de la figura se constata que el fondo no es un hueco de ser, o un ideal regulativo del conocimiento, sino una realidad inminente de la cosa percibida como tal: “mientras la iluminación amarilla de la electricidad sea visible como amarilla, la constancia de los colores no se establece. Cuando la constancia se establezca, el amarillo se volverá neutro [...] es solamente porque veo el amarillo difuso como “iluminación” que vengo encontrar allí la constancia de los colores”.³⁸³ La inminencia del fondo despliega una condición real de la percepción, ni posible ni necesaria. Con ello, Merleau-Ponty comienza a hablar de la cosa y su carácter figural como un algo (*Etwas*), es decir, como aquel ser en estado naciente desprovisto de idealizaciones y objetivaciones. Esta caracterización se vuelve fundamental en la nueva batería de categorías que impone *Lo visible y lo invisible*. Más aún, la inscripción de la forma no se reduce a la emergencia de lo preobjetivo. En una nota de trabajo de septiembre de 1959, la Gestalt se anuncia como un principio de distribución, como el sistema de equivalencias que modula al ser. El registro ontológico deviene no una meditación sobre las esencias, sino sobre la relación:

“La *Gestalt* no es un individuo espacio-temporal, está lista para integrarse a una constelación que pasa por encima del espacio y el tiempo, –pero ella no

³⁸² Ibid. 56.

³⁸³ DIAL, 14 II 4.

es libre del espacio y el tiempo, no es a-espacial, atemporal, solamente escapa al tiempo y al espacio concebidos como series de acontecimientos en sí, tiene cierto peso que la fija, no sin duda, en un lugar objetivo y en un punto del tiempo objetivo, pero en una región, un dominio que ella domina, donde ella reina, donde ella presente por todas partes sin que jamás pueda decirse: está aquí. Ella es trascendencia.”³⁸⁴

Se advierte aquí un cambio de perspectiva –que no implica, sin embargo, un cambio en el espíritu del trabajo merleau-pontiano. La Gestalt no es sólo la modulación de la percepción mediante la cual ésta accede al ser; es ella misma la modulación del ser, lo que vincula al ser salvaje con los entes percibidos, ella realiza en cuanto tal el *esse* y el *percipi* como estadios del aparecer que advienen solidariamente o co-nacen. Aun así, aunque en la Gestalt haya una clave de bóveda para la caracterización de la carne, ésta todavía precisa de un método, de un modo de uso que revele las conmociones en su interior y que muestre que ese ser como relación es una tensión infinita. Dicho brevemente, la reversibilidad e inminencia de la ontología de la carne precisa ser vista por el cristal de una dialéctica.

III.3 Una ontología impulsada por una hiperdialéctica

En tanto fenomenología de formas sensibles, la ontología merleau-pontiana precisa de una articulación que haga eco del reclamo de expresión figural proporcionado en la percepción. Esta articulación tiene asidero bajo el ala de la relación dialéctica, cuyo estudio, por desgracia, ha sido notoriamente subestimado por los analistas,³⁸⁵ si bien ya se introducía a Merleau-Ponty como uno de los filósofos más influenciados por el hegelianismo.³⁸⁶ Lejos de esta subestimación, la dialéctica impone en Merleau-Ponty el leitmotiv de su

³⁸⁴ VI, 255/183 (trad. modificada).

³⁸⁵ Algo señalado por Larison, M. *Op. cit.*, p. 21ss.

³⁸⁶ Descombes, V. *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979. / *Lo mismo y lo otro: cuarenta años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988.

ontología: “[La dialéctica] no es lo ontológico por exclusión de lo óntico. Ella es conciencia de su relación (el Ser y los entes) [...] coloca, pone en cuestión al ser como paradoja”.³⁸⁷ Para el filósofo, el trabajo emprendido por Hegel ha dejado un vacío filosófico, no solo en el sentido que ha marcado un momento crucial dentro de la historia del pensamiento, sino también porque Hegel inauguraría un momento de la no-filosofía, un momento que se define como “tentativa por explorar lo irracional e integrarlo a una razón ampliada que continúa siendo la tarea de nuestro siglo”.³⁸⁸ Aunque ya en *La estructura del comportamiento* se observan reminiscencias dialécticas en la relación circular y significativa entre el organismo y su medio, y desde ese entonces su atención sobre Hegel se enfocaba en el debate sobre el marxismo y el existencialismo, es a partir de 1955, donde dedica un curso a la filosofía dialéctica en una revisión histórica y crítica de la misma, que aparece una reflexión vital sobre la dialéctica como método con el propósito de encauzar su ontología. La dialéctica, pensamiento de la mediación, pasaje donde el contenido mismo se transforma, permite asir el sentido al modo de la brecha entre la figura y el fondo que modula la ontología indirecta como tal: “Dialéctica - movimiento de las ideas como aparato exterior, pero [sobre todo] movimiento de nuestra experiencia. Movilización de la intuición. Intuiciones articuladas y no [un] esquema lógico”.³⁸⁹ En este marco de análisis, la figura y el fondo constituyen una negación, pero dicha negación no suprime, sino que enlaza, pues, la dialéctica no es ni finalidad, ni superación de los contrarios, así como tampoco simple realización de un ser en otro ser. En el mismo sentido, en tanto pensamiento de los contrarios, la dialéctica no construye una identidad ni expone a los contrarios en una disyunción exclusiva; la negación de la negación hegeliana despliega su movimiento como un movimiento de trascendencia, revela un ser irreductible a su manifestación. Lo que revela la dialéctica “es un ser por principio a distancia, en cuyo reverso hay un vínculo, y con el cual no sabría tener coincidencia”.³⁹⁰

El problema del sentido trae consigo, consecuentemente, el problema de la subjetividad –o más bien, el de su emergencia. Merleau-Ponty analiza dos sentidos de la subjetividad, un pasivo y otro activo, que coartarían el proceso dialéctico. Por un lado, la comprensión de la subjetividad como flujo inmanente

³⁸⁷ DIAL, 155 (12).

³⁸⁸ SNS, p. 109 / 109 (trad. modificada). Sobre la dimensión no sólo no-filosófica, sino “a-filosófica” de la lectura merleau-pontiana de Hegel, cf. Cladakis, M. “Experiencia y “a-filosofía”: una aproximación a la lectura merleau-pontyana de Hegel”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 157-172.

³⁸⁹ DIAL, 30.

³⁹⁰ RÉS, 79/ 64 (trad. modificada).

de las vivencias donde ocurre una coincidencia del sentir, a partir de la cual la cosa emerge. Este sentido de la subjetividad identifica ser con saber: “lo *Rotempfundene* [sentido como rojo] estaría fundado sobre una *Rotempfindung* [sensación de rojo] totalmente comparable a un puro sentir, a un dolor que sería la capa absoluta del saber de sí para sí, de la intencionalidad inmanente, latente, o que sólo reposa sobre sí misma”.³⁹¹ Este flujo inmanente de coincidencia, empero, es un aspecto intermitente de la conciencia. Tras ella hay una apertura cuyas puntuaciones nunca son absolutas; la mismidad de la vivencia, lo que hace a la sensación de rojo o de dolor una sensación propia, no es otra cosa que su inserción en el campo fenomenal, la brecha por la cual surge ante el percipiente algo que lo sobrepasa, algo que él no es. En segundo lugar, se encuentra la concepción de la subjetividad como agente sintetizador. Ante el aparecer escozado de las vivencias, esta concepción remite a una capacidad intelectual de enlace entre los perfiles o perspectivas de la cosa; ya no a una coincidencia del sentir, sino a una coincidencia del pensar. Pero para Merleau-Ponty esta concepción atenta contra el sentido mismo de la inserción del percipiente en el mundo dada por esta brecha, en la medida en que ello “sería transformar a la brecha en negación inseparable de lo que ella niega, en alejamiento respecto de un nivel, en una relación de términos positivos donde uno es la cosa y otro el *Abschattung* [escorzo]”.³⁹² En el mismo sentido que lo sensible, lo inteligible sólo puede ser aprehendido a partir de un campo que lo indica. La contradicción que expone la dialéctica, así, no es aquella proveniente del pensamiento, sino que está instalada en el seno mismo del campo fenomenal, en tanto que la perspectiva está incluida dentro de lo que define al mundo vivido.

Una vez más, instalando la paradoja dentro del mismo mundo, Merleau-Ponty no pretende solamente relativizar la relación sujeto y objeto, sino emprender una directa revisión de las mismas categorías. La subjetividad, como el componente negativo del ser, será comprendida como apertura hacia el mundo. La verdad que muestra la dialéctica, en este sentido, no es otra cosa que el término variante de un proceso histórico de crecimiento: “la verdad dejaría de ser verdad en acto si ella se separase de su devenir, o lo olvidase, o lo colocase verdaderamente en el pasado, todo aún está por pensarse de nuevo para la dialéctica”.³⁹³ La verdad dialéctica se revela como una verdad de emergencia donde lo irreflejo no queda suprimido, una mediación donde lo inmediato le es inmanente en lugar de ser anulado. La circularidad de los términos no es una

³⁹¹ DIAL., 22 III 4.

³⁹² Ibid. 24 III 6 – 25 III 7.

³⁹³ RÉ.S, 81/ 66 (trad. modificada).

circularidad viciosa donde ocurre una exclusión mutua, y por tanto, una circularidad que sólo restituye un sentido único –circularidad que Merleau-Ponty observaría en Spinoza, donde la fórmula *Omnis determinatio est negatio* hace de la negación un defecto de la positividad absoluta. Por el contrario, la circularidad propiamente dialéctica, localizada en Hegel, retoma la premisa spinozista pero transformando el lugar de la negación, integrándola al automovimiento mismo de la verdad: “lo infinito se niega a sí mismo para ser infinito, el movimiento de salir de sí y el movimiento de volver en sí son tan verdaderos el uno como el otro”.³⁹⁴

Aquí retorna la problemática de la reducción. La confrontación entre circularidad viciosa y dialéctica es análoga a la discusión que Merleau-Ponty establecía entre el análisis reflexivo y la reducción. Con la dialéctica, como con la reducción, en lugar de proponernos una significación privilegiada de lo real, se evalúa su lógica y sus movimientos y se advierte que lo elemental no radica en una jerarquía de significaciones, sino en las diferencias entre las mismas. El pensamiento dialéctico no reduce, como si se tratase de un análisis reflexivo, lo irreflejo a la ausencia; por el contrario, introduce lo irreflejo como un problema suscitado por una interrogación. Subyace, como lo mostraría Hegel, un pasaje a la especulación donde la subjetividad situada aparecería fundada sobre una subjetividad absoluta. La mediación del proceso dialéctico puede virar el proceso de la experiencia hacia un retorno a la identidad, donde los términos del proceso recuperan su positividad inicial. La tematización del movimiento dialéctico de *Fenomenología del espíritu* quedaría obturada por el paso a la especulación –como sería el caso de la *Ciencia de la Lógica* o la *Enciclopedia*–, donde la negación de la negación acaba por restablecer la pureza inicial del comienzo, lo cual revive la escisión radical entre lo negativo y lo positivo: “lo especulativo es «lo positivo racional» [...] la razón propiamente dicha es positiva y tema de especulación [...] «Lo absoluto es sujeto» [...] prioridad de la interioridad sobre la exterioridad”.³⁹⁵

Este paso definitivo hacia una ontología es nuevamente revisado en el texto *Interrogación y dialéctica*, donde Merleau-Ponty analiza la pregunta por el pensamiento negativo en torno a la fe perceptiva. El pensamiento negativo evalúa una complicidad entre el ser y la nada. A la intuición del ser se adosa, para el filósofo, una neguintuición –neologismo inspirado en el término neguentropía, que alude a los procesos de un sistema abierto para importar energía y

³⁹⁴ Ibid. 60 4.

³⁹⁵ Ibid. 86 2.

organizarse con el fin de sobrevivir.³⁹⁶ Mediante esta neguintuición, la nada acaba entendiéndose como puro no-ser. Esta absoluta oposición con el ser es lo que torna posible al ser y, por ende, la oposición plena coincide con la indiscernibilidad entre ser y nada. La nada, como impercepción, al mismo tiempo que es lo que no puede aparecer, es el medio mismo del aparecer. En este sentido, Sartre parecería haber alcanzado esta indiscernibilidad del ser y la nada: “en la medida en que el ser carece de... *no es* aquello que carece, captamos en él una negación. Pero si esta negación no ha de desvanecerse en pura exterioridad [...] su fundamento está en la necesidad para el ser que carece de..., de ser lo que carece”.³⁹⁷ La neguintuición o filosofía de lo negativo superaría, en principio, los mecanismos de la filosofía reflexiva al lograr ubicar la reflexión y la espontaneidad en un plano de equivalencia. De este modo, la dialéctica respondería a la exigencia de la reflexión radical que, consciente de su propio operar, trata de reencontrar la experiencia irrefleja del mundo. Sin embargo, el pensamiento de la nada como absoluto no-ser pone a la misma dialéctica del ser y la nada en un estado inestable, gracias al cual el movimiento dialéctico se edificaría en una tesis. La negación es llevada a la positividad pura por la automediación de sí. Sartre reprochaba en esto la absoluta abstracción que Hegel realizaba del ser y la nada en el comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, olvidando que “el vacío es vacío de algo [...] el ser es vacío de toda otra determinación que no sea la identidad consigo mismo [...] Lo que aquí ha de recordarse, contra Hegel, es que el ser es y la nada no es.”³⁹⁸

Este sentido de la positividad plena es aquello que da forma a una mala dialéctica, mediante la cual “las cosas tienen otro sentido del que estamos en condiciones de reconocerles”³⁹⁹. Dicho de otro modo, esta dialéctica procede desituando el sujeto del mundo donde ocurre la misma emergencia del sentido. Con el objetivo de rescatar el sentido naciente de su propia alienación, Merleau-Ponty sugiere una hiperdialéctica: “lo que nosotros rechazamos no es la idea de superación que reúne, es la idea que de ella desemboque un nuevo positivo.”⁴⁰⁰ La hiperdialéctica es el camino necesario para llevar a término una ontología indirecta, elaborando una noción crucial de negatividad como trascendencia. Esta dialéctica radicalizada señala lo inacabado e intotalizable que tiene el pensamiento de por sí: “En el pensamiento y en la historia, como en la vida,

³⁹⁶ VI, 77/ 57.

³⁹⁷ Sartre, J.-P. *L'Être et le néant*, París, Gallimard, 1943, pp. 248-249/ Versión castellana: *El ser y la nada*, trad. J. Valmar, Barcelona, Altaya, 1993, p. 228. Cit. en VI, p. 79/ 58.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 49-50/ 51. Cit. en VI, 77/ 57.

³⁹⁹ VI, 126/ 89 (trad. modificada).

⁴⁰⁰ *Ibid.* 127/ 90 (trad. modificada).

conocemos sólo superaciones (*dépassements*) concretas, parciales, abarrotadas de supervivencias, gravadas de déficits.”⁴⁰¹ De esta manera, el propósito de la hiperdialéctica se cruza con al menos dos puntos del problema de la reducción. En primer lugar, el problema de su inacabamiento. Así como la reducción en tanto situada, en tanto reducción de un ser-en-el-mundo, es por principio incompleta y completarla sería desprender su sentido propio, del mismo modo la hiperdialéctica no puede absolutizar sus superaciones sin alienarse del mundo de donde emerge. En segundo lugar, el proceso dialéctico, así como el movimiento de la reducción, no debe ser confundido con un mero intercambio actitudinal. La actitud natural carga consigo “una verdad superior que hay que encontrar”, y el filósofo que practica la reducción debe siempre estar atento al vaivén constante entre actitudes prerreflexivas y reflexivas, evitando siempre una naturalización de las mismas.

La dialéctica se define a sí misma como el automovimiento donde sus cristalizaciones no son omniabarcantes y su verdad se determina por el devenir en sí mismo. Aquí ya no puede observarse, como sugiere *Fenomenología de la percepción*, ningún tipo de dimensión positivista de la reducción. Si la reducción implicase por sí misma la elucidación de una “experiencia muda” que en su origen carece de expresión, la expresión sólo se desarrollaría como la reafirmación positiva de la experiencia. Allí ya se encuentra implícita la redefinición de la expresión que mencionaba Taminiaux –“este acto de trascendencia que, sin abandonar nunca su situación inicial, no deja de superarla”. Al abandonar esta escisión, la experiencia muda de la percepción ya no es pre-expresiva, sino que contiene significaciones extralingüísticas (*non langagières*), sin que por ello no se entienda que sus significaciones se correspondan con las del lenguaje y se vinculen las unas con las otras.

Estos lineamientos sobre el sentido y tarea de la filosofía son los que reclaman una nueva consideración sobre lo sensible. La reversibilidad de la carne es tanto una estructura figural –espontánea, creadora, transponible– como hiperdialéctica –sus elementos entran en tensión constante, su sentido es producto de una trascendencia inacabable que, no obstante, nunca se cierra y nunca deja de establecer segregaciones y diferenciaciones cada vez más ricas y complejas. Como sintetiza Luca Vanzago, el sujeto merleauPontiano se vuelve el reverso del ser, pero ese reverso sólo puede ser entendido a la luz de la

⁴⁰¹ Ibid.

negatividad, la actividad y la pasividad.⁴⁰² El sujeto mismo deviene una paradoja, y esto abre la pregunta por el campo trascendental como terreno de la indagación filosófica. ¿Qué trascendental ha de servir para indagar las relaciones entre la conciencia y la naturaleza? ¿Qué lugar ha de tener lo trascendental si se toma el camino de una ontología, cuando el surgimiento de la filosofía trascendental reclama abandonar la ontología para “dejar su lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro”⁴⁰³? ¿Qué dimensión apriórica puede proporcionar una filosofía de las formas sensibles?

III.4 Campo trascendental, campo problemático

La indagación sobre lo trascendental no es un camino incidental en el recorrido de Merleau-Ponty; es, al contrario, una interpelación concebida en el seno mismo del movimiento de su pensamiento. Cuando en *La estructura del comportamiento* se señala que los análisis del comportamiento reflejo y de los órdenes físico, vital y humano conducen a una actitud trascendental, entendida como “una filosofía que trata a toda realidad concebible como un objeto de conciencia”,⁴⁰⁴ no se hace únicamente a fin de insistir en la consistencia entre todos esos órdenes, sino también a fin de liberar del realismo la riqueza de los análisis gestálticos. Un posicionamiento trascendental se vuelve ineludible para el filósofo, le “parece una adquisición definitiva como primera fase de la reflexión”,⁴⁰⁵ porque es también el camino para indagar las relaciones entre conciencia y naturaleza tras la noción de estructura. De hecho, allí se torna comprensible uno de los propósitos de *Fenomenología de la percepción*: explicitar el paso de un campo fenomenal a un campo trascendental.⁴⁰⁶ En este sentido, una filosofía trascendental se encauza a un retorno a las estructuras originarias, y su indagación corre un destino muy similar al que padece el estatuto fenomenológico de la filosofía merleau-pontiana: traerá consigo, como la

⁴⁰² Vanzago, L. *The voice of no one: Merleau-Ponty on nature and time*, Szczecin, Mimesis, 2017, p. 42ss.

⁴⁰³ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 338/ p. 354.

⁴⁰⁴ SC, 217/ 280.

⁴⁰⁵ SC, 232/ 297.

⁴⁰⁶ PhP, 77/ 84.

percepción misma, “una paradoja de la inmanencia y la trascendencia”.⁴⁰⁷ La estructura entrega un nuevo orden de reflexión donde, por la depuración –del criticismo primero, y de la fenomenología después–, se tematiza la vida pre-objetiva: “luego de haber conocido la originalidad de los fenómenos respecto al mundo objetivo [...] [la reflexión] es llevada a integrarlos en todo objeto posible y a buscar cómo se constituye a través de ellos”.⁴⁰⁸ En el mismo acto purgativo del realismo, la actitud trascendental expone los límites de sus principios más fuertes, obligando a modificarlos.

Considérese, en primer lugar, la tensión entre la actitud natural y la trascendental. Como señala Frédéric Moinat, la noción de intencionalidad no es ontológicamente neutra en Merleau-Ponty, como si lo sería en Husserl. Esto se debe a que Merleau-Ponty parte de una actitud natural como una perspectiva funcional, a saber, la de un espectador extraño, y es desde allí, sobre la base ontológica de la diferencia entre naturaleza como *partes extra partes* y la naturaleza como Gestalt, que la intencionalidad es tematizada.⁴⁰⁹ Ciertamente, hay un vaivén considerable entre una actitud natural (aquella dada por las ciencias empíricas) y una actitud trascendental. No obstante, Merleau-Ponty defiende el giro trascendental procurando no encapsular la conciencia y la vida en una suerte de En-sí de la naturaleza. En segundo lugar, mientras que la perspectiva trascendental le permite superar las posiciones realistas en torno al comportamiento, el gestaltismo evita la caída en la absolutización de la conciencia trascendental inherente al criticismo y cara a la fenomenología husserliana. La estructura originaria que impone la Gestalt coloca al filósofo ante el umbral de un nuevo trascendental:

“Lo que hay de profundo en la «Gestalt», de donde partimos, no es la idea de significación, sino la de *estructura*, la unión de una idea de una existencia indiscernibles, el arreglo contingente por el cual los materiales se colocan ante nosotros para tener un sentido, la inteligibilidad en estado naciente”.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ PRIMAT, pp. 49-50.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 73.

⁴⁰⁹ Moinat, F. *Le vivant et sa naturalisation: le problème du naturalisme et de la biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*, Dordrecht, Springer, 2012, p. 109ss.

⁴¹⁰ SC, 223/ 286.

Este pequeño pasaje sintetiza todo el espíritu de la posición trascendental merleau-pontiana: un trascendental que se redefine para integrar una realidad del mundo vivido, sin realismo ni idealismo. En primer lugar, la noción de estructura, en cuanto condición de posibilidad del aparecer, no puede delimitarse bajo la órbita de una analítica trascendental, pues si revela una coincidencia entre idea y existencia, no implica el desenvolvimiento de los principios del conocimiento puro del entendimiento aplicables a la intuición. Aunque el criticismo supere algunas dificultades mayores del realismo cartesiano en la relación solidaria entre entendimiento y sensibilidad, la separación entre representaciones puras y empíricas no acaba sino por reproducir las dificultades cartesianas en torno a la relación alma-cuerpo, reponiendo una teoría intelectualista de la percepción guiada por las nociones de forma, materia, dato y pensamiento como componentes del acto perceptivo. En cambio, mediante una estructura que expresa una inteligibilidad naciente, este problema queda profundamente transformado: “ahora será el problema de las relaciones de la conciencia como flujo de acontecimientos individuales, de estructuras concretas y resistentes, y de la conciencia como tejido de significaciones ideales”.⁴¹¹

Así, como segunda observación, si lo que acontece es un arreglo contingente, y no habiendo una distinción originaria entre estructura y contenido sensible, entonces las significaciones ideales no pueden referirse a priori a las existencias del mundo. Sin embargo, esto todavía no barre de un plumazo el carácter apriórico de la estructura. Ciertamente, el a priori invoca las características lógicas de la universalidad y la necesidad, elementos descartados en el retorno de lo vivido. Pero mientras la estructura se transponga y, por tanto, sea una unidad que no puede descomponerse, la misma no dejará de ser originaria y conservará algo de la necesidad. Por otra parte, es claro que Merleau-Ponty continúa, hasta *Fenomenología de la percepción*, acudiendo a la noción de síntesis para buscar una unidad de la experiencia: “la conciencia es el ser de la cosa por la intermediación de mi cuerpo”.⁴¹² Como sostiene Martin Dillon, lo que diferenciaría a Kant de Merleau-Ponty es que este último inferirá los principios de la síntesis en el mundo fenoménico, y no en la estructura de la mente;⁴¹³ el cuerpo propio hace una síntesis del mundo con la unidad funcional de su estilo,

⁴¹¹ SC, 232/ 297.

⁴¹² PhP, 161/ 155-156.

⁴¹³ Dillon, M. C. “Apriority in Kant and Merleau-Ponty.”, *Kant-Studien* 78, 1987, pp.403-423.

es un yo trascendental sensible y no lógico, atiborrado de significaciones variantes y abiertas.⁴¹⁴

Una diferencia de tal calibre, no obstante, es la que pone en juego una paradoja modal en este trascendental, que no es otra que la desplegada en la percepción: sólo en su concreción (su contingencia) se revela su necesidad. Como enfatiza Lucia Angelino, este a priori es tributario de la autonomía gestáltica, y es en esta autonomía que conserva la necesidad, siendo esta necesidad más bien sensible y experimentada en el curso de la percepción.⁴¹⁵ Este a priori de la estructura no es formal, sino *material*, y por ello “la idea que debemos hacernos de la conciencia está profundamente modificada”.⁴¹⁶ Una conciencia que no es ni naturante ni naturada, una conciencia en cuyo análisis no hay un hiato entre la estética y la lógica. A diferencia del kantismo, este trascendental merleau-pontiano no realiza una incisión en la articulación de las facultades, no realiza una división del trabajo según funciones normativas, universales y necesarias, no establece un *Erscheinung* como hecho receptivo de la aparición y un *Phänomenon* como la presentación objetual de una experiencia con sentido. En cualquier caso, la tematización del campo fenomenal en *Fenomenología de la percepción* deja en evidencia que esta concepción de lo trascendental impone una dificultad de principio a la filosofía trascendental tradicional, en razón de la negación de un marco de legalidad de la experiencia, de la negación de condiciones *de iure*. La ley interna de la cual habla la Gestalt no otorga modelos. Lo apriorístico está dado por y para la experiencia misma, o más específicamente, es resultado del co-nacimiento, de la comunión entre sentiente y sensible atravesada por la situacionalidad inherente a la motricidad del cuerpo, asentada en él como haz de potencialidades. Bajo esta renovación de lo trascendental, el filósofo habrá de definir el campo fenomenal como “la aparición misma del mundo y *no su condición de posibilidad*, es el nacimiento de una norma y no se realiza de acuerdo a una, es identidad del exterior y el interior y no la proyección de un interior en un exterior”.⁴¹⁷ Esta fenomenalización del mundo precisa, por tanto, de una estructura que, aunque total y simple, no sea independiente de la experiencia.

⁴¹⁴ PhP, 173ss/ 165ss.

⁴¹⁵ Lucia Angelino. «L’a priori du corps chez Merleau-Ponty», *Revue internationale de philosophie*, 2008/2 (n° 244), p. 167-187, en línea: <http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2008-2-page-167.htm>. Consultado el 18/11/2017.

⁴¹⁶ SC, 186/ 241. Aquí Merleau-Ponty toma el a priori de Scheler, no de Husserl.

⁴¹⁷ PhP, 74/ 81-82 (trad. modificada). La cursiva es nuestra.

En tercer lugar, existe otra escisión fundamental con el kantismo, dada por la mención a la inteligibilidad en estado naciente y que introduce una preocupación totalmente nueva: la génesis de la conciencia. Con ello, se comprende mejor la necesidad de Merleau-Ponty en recurrir a los escritos genéticos de Husserl. El mundo que éstos otorgan, lejos de exponer la explicitación de un ser previo, consiste en “la *fundación* del ser”.⁴¹⁸ Gracias al retorno sobre lo vivido, siempre más acá del mundo objetivo, la filosofía trascendental puede reencontrar su punto de partida:

“El fenómeno de la vida aparecería, entonces, en el momento donde un pedazo de extensión, por la disposición de sus movimientos y por la alusión que cada uno de ellos hace de todos los demás, se repliega sobre sí mismo, se pondría a expresar algo y a manifestarlo fuera de un ser interior. [...] [si] consideráramos el orden humano, no veríamos allí, ante todo, más que la producción de nuevas estructuras. Si la vida es aparición de un ‘interior’ en el ‘exterior’, la conciencia no es sino la proyección en el mundo de un nuevo ‘medio’, irreductible a los anteriores [...].”⁴¹⁹

Puesto que no existe forma viviente que no implique la integración de una forma física, ni forma simbólica que no sea la integración de una forma viviente, la conciencia tiene una localización parcial dentro del ser, es parte del mundo a la vez que constituye la instancia por la cual hay un mundo. Siendo esta conciencia ambigua tomada del mundo y careciendo de estatuto de sobrevuelo, redefinir la filosofía trascendental parece una tarea impostergable. El campo fenomenal no es un hecho de interioridad donde la impresión opera como lazo con el objeto; al contrario, lo que se vuelve inmediato bajo los términos del campo fenomenal es el sentido en cuanto disposición figural espontánea. Esto deja en vilo cualquier sentido apriórico que pueda tener del campo trascendental y reclama uno nuevo⁴²⁰: si el espacio del cuerpo es el ser del cuerpo, si no es su condición de posibilidad, sino su condición de realización, entonces no expresa ninguna necesidad exterior a la motricidad. Si la verdad del a priori solo es posible en la explicitación en los hechos –un indicio necesario de la ontología indirecta–, ¿persiste como un concepto operativo para comprender las

⁴¹⁸ PhP, XV/ 20 (trad. modificada). El subrayado es nuestro.

⁴¹⁹ SC, 175/ 228 (trad. modificada).

⁴²⁰ PhP, 255/ 236.

disquisiciones de este trascendental, aun si pensáramos en un a priori material y no prescriptivo? El desdoblamiento usual con el que Merleau-Ponty describe la corporalidad –cuerpo natural, habitual y actual– desdibuja la operatividad del a priori y habilita a enunciar condiciones de realización no-aprióricas. Estas tres dimensiones de la corporalidad muestran la apertura propia a la estructura sensible. El cuerpo natural, aunque trazado de manera biológica por los antepasados y la especie, no deja de estar atravesado por un proceso de sedimentación y renovación de posibilidades que se fueron heredando. El cuerpo habitual, por su parte, es propietario de una plasticidad con la que puede ampliar, renovar e intercambiar los despliegues del esquema corporal en el espacio –la célebre nota al pie sobre la danza, donde se menciona la sustitución del cuerpo práctico por uno estético, es coherente con estos vaivenes del esquema corporal.⁴²¹ En cuanto al cuerpo actual, el caso del miembro fantasma expone que el cuerpo habitual, en su rol garante de las disposiciones pragmáticas, no puede referirse a priori a lo experimentado: el miembro amputado impone “regiones de silencio” que hacen que esta disposición a actuar no se plenifique,⁴²² o en otras palabras, que pierda toda fuerza como posibilidad de acción.

Dicho esto, una manera más adecuada de caracterizar el campo trascendental merleaupontiano sería considerarlo un trascendental *a praesenti*,⁴²³ puesto que, por un lado, no es prescriptivo aunque tenga la capacidad de sedimentar modos de existencia, y por otro, porque, abandonando la noción de a priori, se evita caer en el problema del límite abierto por la distinción entre usos empíricos y trascendentales de las estructuras originarias. Frente a dichos usos, Merleau-Ponty reclama: “Es ahora, en el presente viviente que es necesario efectuar la síntesis, de otro modo, el pensamiento sería separado de sus premisas trascendentales”.⁴²⁴ Si el verdadero campo trascendental, en cuanto campo fenomenal, no consiste sino en la apertura primordial al mundo que se efectúa mediante el cuerpo propio, entonces no es un campo de inmanencia definido por la conciencia, sino, por el contrario, un campo de trascendencias donde se despliega la vida ambigua que las origina. El cogito tácito, como el cogito que subtiende el descubrimiento cartesiano, anuncia no un trascendental para fundamentar epistémicamente la física, sino un trascendental adscripto a la

⁴²¹ Cf. PhP, 333/ 302 nota.

⁴²² PhP, 97/ 101.

⁴²³ Tomamos la expresión de Gilbert Simondon, quien la utiliza en sus clases sobre la percepción para caracterizar, precisamente, la teoría gestáltica. Cf. Simondon, G. *Cours sur la perception (1964-1965)*, París, De la Transparence, 2006, p. 89. / Versión castellana: *Curso sobre la percepción (1964-1965)*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 88.

⁴²⁴ PhP, 150/ 335 (trad. modificada).

existencia que pregona “el movimiento profundo de trascendencia que es mi propio ser, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo”.⁴²⁵ Nuevamente, esta descripción está lejos de aventurarse a una fenomenología trascendental que coloca a la corporalidad como núcleo, en el sentido más pleno de la afirmación de una conciencia constituyente. No es que el cuerpo, colmado de formas sensibles, module una trascendencia plenamente hilética y vacía de sentido. El sentido está en la brecha, en la relación diacrítica y dialéctica. De hecho, esto es lo que el filósofo encuentra reflejado en las relaciones entre la filosofía fenomenológica y las ciencias empíricas. *Las ciencias del hombre y la fenomenología* reniegan de cualquier escisión entre psicología eidética y psicología empírica a través de una lectura de la crítica al psicologismo por parte de Husserl. Ambas disciplinas son siamesas: en toda psicología, por más experimental que pueda ser, se involucran intuiciones de esencias como conocimiento a priori en la investigación experimental.⁴²⁶ Esta conexión, no obstante, no se sostiene tras bambalinas de una subordinación de lo trascendental sobre lo empírico. La experiencia eidética, más bien, pone al descubierto una dialéctica entre lo empírico y lo trascendental, una dialéctica hallada en el núcleo dormido del gestaltismo que organiza lo real según relación intrínsecas y no extrínsecas. De este modo, la noción de a priori se encuentra sacudida por las determinaciones empíricas que infestan el campo trascendental, es decir, que la investigación de la conciencia no puede ser meramente reflexiva, sino que debe rondar por investigaciones empíricas.

Esta meditación encauza en los problemas fundamentales de la metafísica, pero a condición de diezmar sus entidades clásicas. En el texto conocido como “Un inédito”, Merleau-Ponty comprende que el final de sus investigaciones conducirá a este diezmo en la reflexión sobre el hombre trascendental.⁴²⁷ Por supuesto, sería incoherente observar en ese hombre la subjetividad trascendental. Al contrario, más emparentado con el *Geist* hegeliano que con el cogito, este hombre trascendental participa del conjunto de las significaciones sedimentadas capaces de establecer nuevas relaciones entre sí, y en ese sentido es que puede decirse “yo *constituyo* la conciencia constituyente”.⁴²⁸ El hombre trascendental, el filósofo, es aquel capaz de visibilizar las metamorfosis asidas por la percepción que las categorías tradicionales –Alma, Naturaleza, Razón– se encuentran

⁴²⁵ PhP, 432/ 386.

⁴²⁶ PAR2, p. 94.

⁴²⁷ Ibid., p. 47. El texto expone el recorrido filosófico pasado y futuro del filósofo antes para su aceptación en el Collège de France.

⁴²⁸ VI, 223/ 154 (trad. modificada).

impedidas de explicar. Este es el movimiento fundamental de la filosofía trascendental, la exposición de un campo problemático: una filosofía es trascendental en el momento en el que se considera a sí misma como problema, reconociendo como problema filosófico fundamental la presunción de razón.⁴²⁹ Lo trascendental puede ser comprendido solo en la efectuación o en la conmoción misma del campo fenomenal. Esta conmoción queda sintetizada en una nota de trabajo de 1959:

“El campo trascendental es campo de trascendencias. Lo trascendental, siendo superación resuelta de la *mens sive anima* [mente o alma] y de lo psicológico, es superación de la subjetividad en el sentido de contra-trascendencia y de inmanencia. [...] una reducción suficiente conduce más allá de la pretendida «inmanencia» trascendental, ella conduce al espíritu absoluto entendido como *Weltlichkeit* [mundaneidad], al *Geist* [espíritu] como *Ineinander* [entramado] de las espontaneidades, él mismo fundado en el *Ineinander* estesiológico y en la esfera de la vida como esfera de *Einfühlung* [empatía] y de intercorporeidad”.⁴³⁰

Ante esta radicalización de las posiciones criticista y fenomenológica, ¿qué trascendental, entonces, queda? En este despliegue de una ontología indirecta de la carne, ¿lo trascendental continúa teniendo operatividad real, o su propio movimiento para trazar el problema del límite lo conduce a su agotamiento, volviéndose, como las proposiciones de Wittgenstein, una escalera que hay que arrojar luego de haberla usado? En todo *Lo visible y lo invisible*, las expresiones “a priori” y “síntesis” carecen de una función que no sea opuesta a la ontología de la carne,⁴³¹ no quedan residuos con los que aún se invoque la estructura originaria: aquí el cuerpo expone la paradoja de lo tocante y lo tocado por fuera de una función sintetizadora de la realidad, invocando, por el contrario, “el misterio de su visibilidad dispersa”.⁴³² Así, esta reflexividad inherente a la carne no quiere responder al a priori de la correlación. Más bien, su reversibilidad es la correlación misma de una no-coincidencia que se expondrá como verdad última.

⁴²⁹ PhP, 76/ 84 (trad. modificada).

⁴³⁰ VI, 233-234/ 155 (trad. modificada).

⁴³¹ VI, 22, 66, 68, 89, 97, 115, 127, 201, 261, 290, 309, 317/ 21, 50, 51, 65, 70, 82, 90, 140, 188, 214, 230, 237.

⁴³² VI, 178/ 124.

III.5 El ser es φύσις, lo trascendental es institución

El encuadre de este destino de lo trascendental debe encontrarse en dos nociones cruciales del último Merleau-Ponty: la naturaleza y la institución. Frente a una reflexión sobre la naturaleza bajo la estructura de la mediación –es decir, de cómo la conciencia se encuentra con la naturaleza–, como acaecía sin dudas en su primer trabajo, la tematización de la ontología indirecta obliga al filósofo a abordar de otro modo la naturaleza, encontrando en ella ya no lo que se pone ante la conciencia, sino una dimensión que expresa la creatividad del Ser, el otro lado de lo humano. Esteban García resume esta concepción así: “el sentido filosófico de la naturaleza se relaciona para Merleau-Ponty, en términos un poco enigmáticos, con su carácter de “englobante”, de “suelo” y de “resistencia” a lo humano”.⁴³³ Tal resistencia ya está presente en las aristas de la corporalidad: el mundo natural, al que el cuerpo propio pertenece, está arraigado a “un fondo de naturaleza inhumana”, un suelo de la existencia que repele lo humano, es decir, que no adhiere al ser la subjetividad trascendental como su sentido último.⁴³⁴

Los tres cursos que dicta en torno a este problema desde 1956 a 1960 incursionan en el mismo leitmotiv:

“Hay naturaleza sobre todo donde hay una vida que tiene un sentido, pero donde, sin embargo, no hay pensamiento, de allí el parentesco con el vegetal: es naturaleza lo que tiene un sentido sin que éste haya sido puesto por el pensamiento, es autoproducción de un sentido. [...]

[...] La naturaleza, decía Heráclito, es un niño que juega; ella dona sentido, pero a la manera del niño que está jugando, y este sentido jamás es total.”⁴³⁵

⁴³³ García, E. “El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la *phýsis*”, *Areté*. vol. XVIII, nro. 1, 2006, pp. 51-76, aquí p. 53.

⁴³⁴ PhP, 374 / 337.

⁴³⁵ NAT, 19, 119.

En el abordaje de una buena dialéctica que no construya un sentido abstracto de la naturaleza, Merleau-Ponty reivindica un concepto de φύσις, y si bien propone una imagen antropomórfica con la cita de Heráclito, no es antropocéntrica, y, sobre todo, enaltece el carácter de autoproducción remarcando un carácter inmanente en la creación de la naturaleza en una investigación minuciosa sobre su historia filosófica. La concepción cartesiana de la naturaleza entrega un mecanismo sin posibilidades ocultas, pues toda su esencia es iluminada por la luz natural de la razón; Kant ve en la naturaleza la suma de los objetos de sentido fundamentados por los principios newtonianos. A través de autores como Schelling, Bergson, e incluso Husserl, es posible establecer, por el contrario, las condiciones de una nueva ontología de la naturaleza que supere el dilema entre el mecanicismo y el finalismo, que dé cuenta de una “productividad orientada y ciega”,⁴³⁶ algo de lo que también darán testimonio las ciencias contemporáneas, ya se trate de la física cuántica o de las teorías biológicas de Von Uexkull, Portmann o Coghill. Si la naturaleza es un puro pasaje es, o como sentencia Whitehead, una “presencia operante”⁴³⁷ donde el creador y lo creado son inseparables, cualquier distinción entre lo puro y lo empírico, lo estructural y lo contingente, pierde su demarcación. El campo fenomenal que se infiere de esta caracterización de la naturaleza no es un campo provisto de principios últimos, sino un campo de impureza cuyas concreciones resultantes no rinden cuentas a una estructura previa, porque la integran como tal. Nuevamente, la naturaleza no tiene formato apriórico, sino *a praesenti*.

Todo lo dicho permite formular la siguiente hipótesis: si hay algo de lo trascendental en la rehabilitación ontológica de lo sensible, en el sentido de un campo de problematicidad, adviene ahora bajo la forma de la noción husserliana de institución o fundación (*Stiftung*). Urge en el pensamiento merleaupontiano una indagación sobre la fecundidad de este concepto para superar las dificultades de la filosofía de la conciencia que lo han asediado desde siempre. La institución consiste en el “establecimiento de una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y tendrán una *continuación, una historia*.”⁴³⁸ Este acto que establece experiencias es analizado por Merleau-Ponty en numerosos registros –la vida personal, la vida intersubjetiva, la vida animal, la obra de arte–, mostrando en todos ellos la forma ontológica que permitía desentrañar la percepción: un

⁴³⁶ RÉS, 117/ 91.

⁴³⁷ Whitehead, A. *The concept of nature*, Cambridge, C. U. P., 1920, p. 73. Cit. en NAT, 163.

⁴³⁸ INST, p. 38/ 8.

sentido como apertura, renovación y exigencia de continuación. La institución de un sentido revela una “lógica subterránea” a ese acto que sobrepasa las determinaciones condicionantes de una subjetividad, porque la operación no fluye “como fin o elección, sino operación como estilo”.⁴³⁹ En estos términos, así como el pintor aprende a pintar de otro modo, a generar su propio estilo o a fundar una escuela mediante la imitación de sus predecesores, las diferentes dimensiones de la naturaleza generan nuevos sentidos en su proceder, sentidos no vectorizados por principios innatos, sino por las relaciones o los goznes entre dichas dimensiones, lo cual hace de lo posible una modalidad de ser y no meramente una modalidad del pensamiento: una vez más, el sentido emerge como brecha y no como donación (*Sinngebung*). Como puede apreciarse, esta lógica del sentido se entrecruza con la hiperdialéctica, porque es el análisis de la institución lo que ha conducido a la “revisión del hegelianismo” imponiendo concreciones parciales y en plena tensión.⁴⁴⁰ Asimismo, la lectura de la institución en dimensiones de la expresión humana como la historia, el arte, la ciencia y los sentimientos, es un fiel reflejo del carácter necesariamente indirecto que exige la ontología sin recaer, con ello, en una regionalización a la manera husserliana.

Al colocar la institución y la Gestalt como anverso y reverso de la modulación del ser, la idea de un campo trascendental, como campo que establece condiciones de posibilidad de la experiencia, adquiere un sentido derivado y dependiente de esta modulación; al hablar de génesis del sentido, lo trascendental pierde operatividad en la medida en que sólo adquiere valor bajo una perspectiva estática. En una nota de trabajo de 1960, titulada “Historia, Geología Trascendental...”, Merleau-Ponty deja expresado este carácter secundario de lo trascendental: “se trata de comprender el *nexus* -ni “histórico” ni “geográfico”, -de la historia y la geología trascendental, este mismo tiempo que es espacio, este mismo espacio que es tiempo [...] la *Urstiftung* [institución originaria] que hace que haya un pasaje histórico y una inscripción cuasi-geográfica de la historia. Problema fundamental: la sedimentación y la reactivación”.⁴⁴¹ El campo trascendental, para revelarse como *a praesenti*, deviene un campo de institución. Lo trascendental de la historia -praxis individual- y de la geografía -praxis carnal- funciona únicamente bajo la luz de una institución originaria, es decir, es a través de la institución que las estructuras inherentes y posibilitadoras de sentidos positivos tienen lugar. La institución, empero, no expresa un supra-trascendental, porque ella no escapa al registro empírico, sino

⁴³⁹ Ibid. p. 35/ 5 (trad. modificada).

⁴⁴⁰ Ibid. 126/ 81.

⁴⁴¹ VI, p. 307/ 228 (trad. modificada).

que modula el sentido, es la *continuación de una historia* desde la experiencia, de allí que el problema sea, no purificar la experiencia para encontrar sus estructuras últimas, sino ejecutar la sedimentación y reactivación de las formas moduladas en la institución. La institución es un acontecimiento eminentemente temporal que hace del ser, devenir. Alejándose de una identidad entre ser y presencia, la dimensión *a praesenti* de la institución afirma la co-presencia de las dimensiones imposibles (indivisas) del ser. El campo de trascendencias es un campo de diferencias que se aúnan en esa totalidad temporal simultánea sin fundirse.

La cuestión de la temporalidad, que aquí se muestra central para revelar las determinaciones inherentes a la noción de institución y su remplazo del concepto de trascendental, será abordada en la siguiente Parte del trabajo en relación directa con el problema del movimiento. Hasta aquí se han expuesto cinco de los elementos más importantes para considerar la ontología merleaupontiana una ontología de la relación. Los pasajes a dimensiones más complejas, diferenciadas, o nuevas, precisan de una institución, que no es otra cosa que una reorganización del campo fenomenal. Esta reorganización, esta metamorfosis del aparecer –que lo define como tal–, no puede quedar fundamentada exclusivamente en la temporalidad de la carne como la transferencia de una propiedad de la subjetividad trascendental a una propiedad del ser. La intencionalidad al interior del ser postulada por el filósofo desbarata por completo esta tentativa. Por esta razón, la noción de movimiento se vuelve prometedora para decodificar el punto arquimédico de la filosofía merleaupontiana. Una rehabilitación ontológica de lo sensible reclama una reivindicación ontológica del movimiento.

CAPÍTULO IV

Una ontología de la distribución

Indicar el tema central de la filosofía deleuziana puede volverse una tarea ruinoso, en la medida en que se trata de una filosofía motivada por el descentramiento. Es acertado, con todo, que haya sido caracterizada como una filosofía de la paradoja,⁴⁴² como también puede considerársela una enciclopedia de los movimientos aberrantes.⁴⁴³ Tanto la paradoja como el proceso implicado en los movimientos aberrantes –tema a abordar en la siguiente Parte– conmueven los cimientos de las conceptualizaciones filosóficas más perennes con las cuales la disciplina se desarrolla de modo sistemático, cimientos a los que Deleuze señala bajo la imagen dogmática del pensamiento, es decir, el efecto pre-filosófico que la filosofía toma prestado del sentido común y con el cual determina un modelo de “lo que significa pensar”.⁴⁴⁴ Esta búsqueda por conmover la imagen del pensamiento es una constante en el trayecto de su obra,⁴⁴⁵ y no significa, sin embargo, que Deleuze elabore una anti-filosofía. Combatir la imagen del pensamiento implica instaurar una nueva imagen a través de una crítica inmanente. Esta inmanencia no ha buscado sino abordar, según el filósofo, el comienzo en filosofía. La noción capital de plano de inmanencia pone de relieve no sólo una imagen distinta, sino también la dimensión procesual porque la que ésta surge, aquello que “da que pensar”. Para esta auto-donación del pensamiento es necesario el quehacer filosófico, la construcción de conceptos, pues son ellos los que operan como las concreciones de la intuición que se fija y envuelve los movimientos en el plano de inmanencia. Asimismo, las lecturas deleuzianas de la historia de la filosofía, sus interpretaciones originales e

⁴⁴² Montebello, P. *Deleuze: la pasión de la pensée*, París, Vrin, 2008.

⁴⁴³ Lapoujade, D. *Deleuze, les mouvements aberrants*, París, Minuit, 2014. / Versión castellana: *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016.

⁴⁴⁴ DR, 172 / 204.

⁴⁴⁵ De hecho, en el Prefacio a la edición inglesa de *Diferencia y Repetición*, Deleuze considera que el tercer capítulo, donde que describe la imagen del pensamiento y su modelo, es el más necesario del libro porque es aquél introduce su obra ulterior. Cf. Deleuze, G. “Preface to the English Edition”, *Difference and Repetition*, trad. de Paul Patton, Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. xvii.

incisivas de autores como Bergson, Kant, Nietzsche, Spinoza, son funcionales a esta sacudida de la imagen dogmática y su absolutización, viendo en ellos una aproximación, una línea de fuga hacia otro modo del pensar, lo que define el dominio filosófico de aquello que debe ser pensado, que no puede sino pensarse porque permanece inobjetivable (incognoscible) para el pensamiento. La duración bergsoniana, la Voluntad de Poder nietzscheana, o la Sustancia spinozista, son impensables en la medida en que definen un campo propio inabordable por la imagen dogmática: “no imaginamos ningún gran filósofo del que no se deba decir: él cambió lo que significa pensar”.⁴⁴⁶

Sin soslayar la importancia de la paradoja ni del movimiento aberrante como claves de lectura, un elemento transversal en la filosofía de Deleuze, tan aberrante como paradójico, corresponde a la manera por la cual Deleuze reinstaura la relación más antigua de la filosofía: la relación entre el ser y el pensamiento. Al postular como herramienta de análisis una inmanencia radical, Deleuze releva este vínculo mediante una significación completamente distinta a la que Parménides había iniciado. Ser y pensar mantienen una relación de reversibilidad que intuye y construye el plano de inmanencia como absoluto ilimitado:

“[L]o que define el movimiento infinito [del plano de inmanencia], es un ida y vuelta, porque no va hacia un destino sin volverse ya sobre sí [...] no es, sin embargo, una fusión, es una reversibilidad, un cambio inmediato, perpetuo, instantáneo, un destello. [...] no hay más que un pliegue del uno sobre el otro [...] es en este sentido que se dice que pensar y ser son una y la misma cosa”.⁴⁴⁷

Desde el primer momento, la filosofía de Deleuze está tan cerca como lejos de la creación de un sistema filosófico en un sentido clásico: cerca, porque la necesidad de una ontología está a la base de su sistema para luego ramificarse en distintos problemas (éticos, lógicos, estéticos, semióticos), a diferencia de lo que sucede con contemporáneos como Jacques Derrida –cuya fantología implica un desafío a la ontología como tal– o Lévinas –donde la ética prima sobre la

⁴⁴⁶ QQPH, 52 / 54 (trad. modificada).

⁴⁴⁷ *Ibíd.* 40-41 / 42 (trad. modificada). Montebello enfatiza el concepto de reversibilidad como clave para entender todas las paradojas de Deleuze.

ontología ante la necesidad de pensar al Otro-; lejos, porque el terreno ontológico no opera como filosofía primera a la que se subsumen los demás registros filosóficos, los problemas éticos, estéticos, políticos, tienen una fortaleza propia que, al mismo tiempo, no dejan de expresar la ontología como su clamor –de allí que Deleuze y Guattari utilicen la imagen del rizoma para oponerse al mecanismo de arborescencia que articula la ontología del fundamento.⁴⁴⁸

¿Qué implicancias tiene, entonces, esta relación entre pensar y ser? El descentramiento o desfondamiento (*effondrement*) no tiene un propósito destructivo del fundamento, sino deslegitimador, su propósito es descubrir, detrás de la imagen dogmática, “esta libertad del fondo no mediatizada, este descubrimiento de un fondo detrás de cualquier otro fondo, esta relación del sin fondo con lo no-fundado”.⁴⁴⁹ Este fondo libre de fundamentos, y en particular del fundamento de la representación, es lo que promueve la afirmación del Ser como unívoco, en cuya función no homogeneiza lo real, sino que abre la consideración a otros modos de existencia, o, como se sostendrá aquí, *otros modos de distribución del ser*. Como bien destaca Lapoujade, siendo la cuestión del fundamento una cuestión judicial, fundar no significa sino distribuir según las exigencias de la representación; si “[e]l fundamento no ofrece una tierra al pensamiento sin simultáneamente determinar el *principio* según el cual debe distribuirse esa tierra”, la destitución del fundamento invierte todo el sistema del juicio hacia el sin-fondo diferencial del Ser, por lo que “es preciso dar el ‘salto’ en la ontología”,⁴⁵⁰ un salto que no considera un fundamento alternativo, sino la fuente de las fundamentaciones, los cómo de las distribuciones, la distribución nómada donde el ser toma el aspecto de la diferencia individuante.⁴⁵¹

De allí el interés que suscita la perspectiva trascendental. Deleuze encuentra en el kantismo un laberinto edificado por el condicionamiento de la experiencia posible que distribuye lo real normativamente; pero dentro del mismo análisis trascendental, radicalizando la pregunta por el *quid juris?*, se encuentra también su hilo de Ariadna: el empirismo trascendental. Este empirismo es una empresa para conducir a las facultades a su propia pasión, hacia su propio ser por vía de la génesis interna –*sentendum, cogitandum*, etc. En un sentido, esta radicalización consagra el criticismo porque elimina toda apelación a una trascendencia reguladora –ya no solo la metafísica como raíz de las ciencias–; no sin razón

⁴⁴⁸ MP, 36-37 / 29.

⁴⁴⁹ DR, 92 / 116.

⁴⁵⁰ Lapoujade, D. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit., pp. 28, 61/ pp. 32, 66.

⁴⁵¹ DR, 55 / 74.

Stéphane Lleres ha defendido que Deleuze encuentra su personalidad filosófica en el plan trascendental, ya que con éste habría eludido las dificultades de otras grandes filosofías de la inmanencia –el dogmatismo spinozista, el escepticismo nietzscheano, el subjetivismo bergsoniano.⁴⁵² Por otra parte, se encuentra aquí una encrucijada similar a la que Merleau-Ponty afrontaba: ¿qué queda de lo trascendental y su estructura operatoria cuando su purificación parece consistir en la eliminación de sus notas más distintivas? Si el campo trascendental tiene como principio la intensidad, su naturaleza es pre-personal y plenamente inmanente, ¿qué trascendental queda?

Esta exposición se dividirá en cuatro secciones. En la primera, analizaremos las implicancias inherentes a la univocidad de la ontología deleuziana, un análisis que, en la segunda sección, se complementa con la noción de Idea y su estructura virtual. Estos análisis permitirán conectar la indagación sobre la filosofía trascendental, en cuyo camino se elucidarán algunas de las limitaciones propias a esta caracterización mediante las cuales se intentarán justificar el abandono de esta terminología por parte del filósofo. Ello introducirá, por último, la noción de plan de consistencia, gracias a la cual Deleuze continúa con los lineamientos de la misma y que permite observar más clara y distintamente su ontología de las distribuciones.

IV.1 Ser en la univocidad, ser de la diferencia

En busca de resignificar la ontología y, consecuentemente, rediseñar el andamio de lo que significa pensar, el punto de partida no puede ser externo a la imagen dogmática del pensamiento; por el contrario, debe pertenecer a su interior más pleno. Para Deleuze, esta piedra de toque no puede ser otra que la diferencia, categoría fundamental que colabora en la demarcación de todas las dimensiones del pensamiento, ya que ella “es ese estado en el cual puede hablarse de LA determinación”.⁴⁵³ Esta determinación, sin embargo, no otorga la misma dignidad a toda diferencia. La relación entre las diferencias no se organiza sino pasando por un sentido último. Por ejemplo, la forma se distingue de la

⁴⁵² Lleres, S. *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, París, L’Harmattan, 2011, p. 241ss.

⁴⁵³ DR, 43 / 61.

materia, pero la materia no puede distinguirse de la forma en la medida en que la forma le da su significado. Este aspecto denigrante de la diferencia quedaría expresado con creces en Aristóteles y la relación entre diferencia genérica y diferencia específica, en donde Deleuze encuentra una vía de escape. Cuando en el libro X de la *Metafísica* el Estagirita estudia los sentidos de unidad, semejanza y distintos tipos de oposición, indaga en la naturaleza de lo que llama la diferencia máxima, que no será otra que la diferencia específica. Esta diferencia máxima, empero, se despliega como una conciliación entre la diferencia y el concepto en general, porque sólo es máxima respecto a la identidad de un concepto. Mientras que las diferencias genéricas son sólo diversas sin oposición, como lo animal y lo vegetal, que “están más alejadas entre sí y no son combinables”, la diferencia específica sí se produce mediante contrarios “como términos extremos” donde “hay una oposición en la forma”.⁴⁵⁴ Así, Deleuze encuentra en la diferencia específica “un punto de acomodación para el ojo griego, y aún más, para el ojo griego del justo medio que ha perdido el sentido de los transportes dionisiacos y de las metamorfosis”.⁴⁵⁵ En cierto sentido, Aristóteles pasa por alto la riqueza de las diferencias genéricas, que son mayores que las específicas por no estar supeditadas a la identidad del concepto, son diferencias donde la indeterminación no es una carencia de ser, sino una indeterminación no ligada (nada blanca). Esta evasión no es casual sino central para las tesis aristotélicas: por un lado, la necesidad de evadir el idealismo platónico, lo cual no se conseguiría relevando un estatuto superior al género –en particular, el desarrollo de las aporías sexta y séptima en el libro III de la *Metafísica* busca desechar el género como principio–; consecuentemente, Aristóteles no busca pensar en un ser colectivo como un género del que participaría todo lo real –el ser y lo uno son transgenéricos porque se predicán de todo, inclusive las diferencias–, pero sí hay una ontología que distribuye y jerarquiza, hay una equivocidad para el ser: decir que lo que es se dice en muchos sentidos, se dice siempre “en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que ‘sano’, se dice en todos los casos en relación con la salud”.⁴⁵⁶ El ser se dice según estructuras, las categorías, las cuales tienen un sentido primero –la sustancia– y un sentido común distributivo –lo que es, o es sustancia o bien cualidad, cantidad, lugar, relación, tiempo, o ha de actuar, padecer, poseer.

⁴⁵⁴ *Met.* X, 4 1055a5-8, 9 1058b11-14 / pp. 405 y 421 / pp. 546 y 573.

⁴⁵⁵ DR, 48 / 66.

⁴⁵⁶ *Met.* IV, 2 1003a33-35 / pp. 162-163 / pp. 176-177.

Este concepto de ser, al persistir en la diferencia genérica por vía de la diferencia específica, no puede emerger como clave de bóveda para la diferencia en sí misma, puesto que la construye como una diferencia determinable más general. La equivocidad ontológica, en estos términos, deviene cómplice de la representación orgánica para Deleuze, conduciéndolo a apropiarse de la interpretación escolástica de la equivocidad como analogía de proporcionalidad: la metafísica de la sustancia, al igual que el juicio de analogía, da una medida común a lo que es. Pensar y ser son lo mismo en la medida en que el primero coarta la diferencia para hacer el segundo pensable, recluyendo (o mediatizando) a la diferencia en un cuadrilátero: identidad del concepto, oposición de los predicados, analogía del juicio y semejanza de la percepción.

Tras esta denuncia, sostener que la única proposición ontológica sea “el Ser es unívoco” no puede significar sino lo siguiente: la aprehensión de las metamorfosis dionisiacas, soslayadas en beneficio de una diferencia abstracta, solo puede ser alcanzada por la univocidad. La univocidad ontológica rehace esta relación. Allí Duns Escoto surge como la gran referencia. El Doctor Sutil hallaba debilidades supinas en la analogía de proporción en lo referente al conocimiento de Dios, siendo aquélla sólo funcional al conocimiento de la realidad material. Por esta razón, establece las bases de una metafísica a través de la univocidad: “llamo unívoco a aquel concepto de tal manera que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto”, esto es, un término que en todos sus empleos significa exactamente la misma cosa.⁴⁵⁷ Como señala la lectura principal de Deleuze sobre el escotismo, Étienne Gilson,⁴⁵⁸ el corazón de esta propuesta parte de la filosofía aviceniense, en donde la esencia no pertenece ni al orden de lo universal ni de lo singular, debido a que éstas no son más que determinaciones que el pensamiento atribuye –y por tanto, son accidentales. En este sentido, la esencia es neutra respecto de sus determinaciones posibles, es un objeto distintivo del pensamiento cuya definición se basta; si tomamos en sí mismo el concepto de “animal”, se advierte que éste no es ni universal por sí, puesto que ningún animal podría ser singular, ni singular, ya que ese singular poseería la animalidad por derecho, lo que haría imposible que otro singular fuese también animal. Bajo esta influencia pueden diferenciarse tres estados escotistas de la esencia: la esencia física en lo real singular; la esencia lógica,

⁴⁵⁷ *Ordinatio* (Quaestionum Libri Primi Sententiarum) I, d. III q. II, en *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, tomo IX, ed. L. Vivès, París, Bibliopolam Editorem, 1893, p. 18a / Versión castellana: en Fernández, C. (ed. y trad.) *Los filósofos medievales: selección de textos*, tomo II: Escoto Eriugena-Nicolás de Cusa, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, p. 861.

⁴⁵⁸ Gilson, É. *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952. En particular, remitimos al capítulo I, sección III “El ser común” (pp. 84-115).

concebida como universal por el pensamiento; y la esencia metafísica, desprovista de todas las determinaciones y tomada en sí misma, lo que es en tanto es en su sentido más pleno. Con la esencia tomada en su perspectiva metafísica, Duns Escoto no hace otra cosa que radicalizar la definición aristotélica de la sustancia –aquello que no se dice de un sujeto ni está en un sujeto– lo que lo sumerge en el debate sobre el conocimiento de Dios: Dios no es cognoscible de manera análoga a la creatura, el intelecto puede captar la existencia de Dios sin saber si éste es infinito o finito, creado o increado, ya que el concepto de Dios “es neutro de por sí (*ita neuter ex se*), pero se incluye en cada uno de ellos (lo finito e infinito, creado e increado); luego es unívoco”.⁴⁵⁹ Es necesario que todo lo que lleva el nombre “ser” lo lleve en el mismo sentido y en virtud de la misma definición. La analogía tomista no puede cumplir con este proyecto porque sólo instancia una dimensión del ser, el ente singular físico, y un estado metafísico del ser, que expresa plenamente la idea del ser en tanto ser, debe indicar un ser unívoco. El ser, en cuanto objeto primero e inmediato del conocimiento, debe poseer algo más que la quiddidad de la cosa material, caso contrario existe el riesgo, en palabras de Gilson, de caer en “un agnosticismo metafísico incurable, puesto que esta ciencia enseña a la vez que ella se centra en ‘el ser en tanto que ser’ y que, siendo ‘el ser del sensible’ lo único accesible a nosotros, ella nunca alcanza el primero en sí mismo, sino que debe contentarse con hablar de él por analogía con el segundo”.⁴⁶⁰ Fuera de la analogía, existe un concepto de ser distintivo cuya verdad depende de sí, el ser infinito:

“[...] el concepto más perfecto y a la vez el más simple a nosotros posible, es el de ser infinito. En efecto, tal concepto es más simple que el de ser bueno, el de ser verdadero, o de otros semejantes, pues ‘infinito’ no es a modo de un atributo o propiedad, o del sujeto de quien se dice, sino que implica un modo intrínseco de aquella entidad, de suerte que, cuando digo ‘ser infinito’, no tengo un concepto como por unión accidental, de sujeto y propiedad (*ex subjecto et passione*), sino un concepto verdaderamente uno en cierto grado de perfección, a saber, el de la infinitud, como la blancura intensa no dice un concepto por accidente como la blancura visible; la intensidad más baja es un grado intrínseco de la blancura en sí”⁴⁶¹

⁴⁵⁹ *Ordinatio* I, d. III q. II, op. cit., p. 18a / p. 861.

⁴⁶⁰ Gilson, É. *op. cit.*, p. 91.

⁴⁶¹ *Ordinatio* I, d. III q. II, op. cit., p 33a-b / pp. 885-886 (trad. modificada).

Cierta reminiscencia del pasaje de la *Metafísica* sobre la equivocidad del ser no pasa por alto. La imagen de la blancura que utiliza el Doctor Sutil, empero, desarticula cualquier intento de equivocidad: el blanco como *quale*, como accidente de un cuerpo, no tiene un sentido primero de blancura, sino que expresa un grado intrínseco de la blancura, esto es, un grado que no se distingue de la blancura misma; cuando se observa un objeto más blanco que otro, esa superioridad es intrínseca a la blancura misma, esto es, se dice blanco de ambas. De la misma manera, el infinito es un modo intrínseco del ser, es el concepto puro y simple de ser. Y así como la blancura se dice de todas sus diferencias, de todos los blancos como modos intrínsecos, el ser infinito también ha de decirse de todo lo que es, lo cual despliega dos caras de la univocidad. Primero, su cara comunal, según la cual “la comunidad del ser es tal que desborda, y por así decirlo, inunda el dominio entero de lo inteligible”.⁴⁶² El individuo, la especie, el género son del ser en cuanto siempre hay un sentido donde es verdadero decir de ello que es. Esta expansión total sobre todas las esencias no instancia, sin embargo, sus determinaciones, de allí que la univocidad tenga una cara relativa, según la cual el ser se dice, por un lado, esencialmente de las diferencias últimas de los entes (acto, potencia, causado, no causado), en el sentido que éstas están incluidas en algunos de los entes y no en todo lo que es, y por tanto se distinguen del ser en tanto ser, y por otro, virtualmente incluidas como los trascendentales (uno, bueno, verdadero), que no son ni propiedades ni modo intrínsecos.⁴⁶³

Esta índole de la univocidad expresa una cuestión fundamental para resignificar la diferencia. Deleuze lo sintetiza en una de sus clases en la Universidad de Vincennes: “La única diferencia concebida desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia [...]. Todo lo que es remite a un grado de potencia”.⁴⁶⁴ La importancia de la univocidad ontológica estriba entonces en la univocidad de los designantes o expresantes del ser; la forma del juicio ha de reemplazarse por la forma de la proposición. Esto supera cualquier comparación con el análisis entre sentido y referencia, puesto que no se trata ni de analogía ni se presupone un sentido primero de ser. Incluso debe desecharse la enumeración que la propia escuela escotista hizo entre las distinciones –esencial, real, formal, modal–, entendiendo que con ellas se orbita en torno a un problema gnoseológico (cómo conocer lo

⁴⁶² Gilson, É. *op. cit.*, p. 105.

⁴⁶³ *Ibíd.* p. 99.

⁴⁶⁴ Deleuze, G. *Derrames: entre capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 286.

divino) y teológico (como afirmar la univocidad evitando el panteísmo). Una distinción formal, es decir, una distinción de acuerdo a los conceptos quiditativos, ya no se clasifica por fuera de una distinción real entre elementos separables, como un objeto y su color; con la univocidad debe afirmarse una distinción real no numérica.⁴⁶⁵ En una clara intertextualidad con el texto escotista, Deleuze afirma que “estas diferencias no tienen la misma esencia y no varían la esencia del ser, así como el blanco se refiere a intensidades diversas pero sigue siendo el mismo blanco [...]. El Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice, pero difiere de aquello de lo que se dice: se dice de la diferencia misma”.⁴⁶⁶

Si el camino de la diferencia se encauza por el camino de los grados de potencia, la jerarquía dada por la imagen dogmática del pensamiento se ve sustituida por una jerarquía “demoníaca”.⁴⁶⁷ Ya no se reparte de modo afín a la representación, a lo ya distribuido según un sentido último de determinaciones fijas y proporcionales, *llenando* el espacio; *se distribuye* el espacio mismo, hay una distribución nomádica de un espacio abierto e ilimitado. En esta distribución haciéndose no hay una escisión entre un ser y lo que puede. Así, el ser unívoco se vincula directamente con factores individuantes como “lo contemporáneo del proceso de individuación, no menos capaz de disolver y destruir a los individuos que de constituirlos temporariamente”.⁴⁶⁸ Esta vinculación, acto habilitado por la univocidad escotista que desarticula la individuación de la especificación, se consagra con un gesto simondoniano que reclama una individuación que preceda por derecho a la forma, la materia, el género y la especie: “es el ser el que es Diferencia en el sentido en que él se dice de la diferencia”.⁴⁶⁹ Es por ello que, trazando una historia de la univocidad, el ser como diferencia no puede quedarse ni en la neutralidad escotista, por las razones ya explicadas, ni tampoco en la afirmación pura donde la sustancia spinozista, en la medida en que una relación asimétrica persiste –la sustancia es independiente de los atributos y éstos dependen de ella. La univocidad llega a su maduración mostrando la reversibilidad entre el ser y el pensamiento por una teoría de la expresión,⁴⁷⁰ enunciando el devenir, haciendo del sentido expresado el nuevo modelo de la proposición. El devenir inscribe una simultaneidad que escapa al presente, a la identidad por sobre la diferencia; cuando en la literatura de Lewis Carroll el

⁴⁶⁵ SPE, 56 / 59.

⁴⁶⁶ DR, 53 / 72, traducción modificada.

⁴⁶⁷ DR, 54 / 74.

⁴⁶⁸ DR, 56 / 76.

⁴⁶⁹ DR, 57 / 77.

⁴⁷⁰ Montebello, P. *Deleuze, la passion de la pensée*, op. cit., p. 79.

personaje de Alicia crece, deviene más grande de lo que era en la misma medida en que deviene más pequeña de lo que será, es decir, “no soporta la distinción entre el antes y el después”.⁴⁷¹

La clave para recuperar estas metamorfosis dionisiacas olvidadas se encuentra en el Eterno Retorno nietzscheano, donde son los modos –lo finito y lo infinito, lo grande y lo pequeño– los expresantes del ser, donde el ser del devenir adviene como repetición o lo idéntico que se dice de lo diferente. Una de las virtudes inherentes al Eterno Retorno subyace en su anti-finalismo: retornar no consiste en un haber devenido, devenir no es devenir algo: “Si es algo devenido, ¿cómo ha podido comenzar a devenir?”.⁴⁷² Se introduce, con él, una respuesta a la pregunta del devenir puro. Si lo que retorna es el ser del devenir, retorna “lo que es extremo, excesivo, lo que traspasa dentro del otro y se vuelve idéntico [...], el volver, expresa el ser común de todas las metamorfosis, la medida y el ser común de todo lo que es extremo, de todos los grados de potencia en tanto que realizados”.⁴⁷³ Lo que retorna, entonces, no es una esencia, una forma, un carácter fijo y determinado, sino el ser haciéndose, diseminándose en lo múltiple y encontrando su unidad inalterable, distribuyéndose. Para Deleuze, el Eterno Retorno ya no solo afirma, sino que realiza la identidad entre Ser y Diferencia, porque el ser se repite como devenir.

Con ello, la reversibilidad del ser y el pensamiento se muestra como lo más lejano a la tesis parmenídea: la repetición del ser se produce a partir de la diferencia, y la diferencia se selecciona a partir de la repetición. Asimismo, esta circularidad entre ser y diferencia superaría cualquier consideración dualista entre el ser y la nada, que a los ojos de Deleuze continúa en la filosofía hegeliana: “lo que rechaza la filosofía de la diferencia: *omnis determinatio negatio est...* se rechaza la alternativa general de la representación infinita: o bien lo indeterminado, lo indiferenciado, o bien una diferencia ya determinada como negación implicando y envolviendo lo negativo”.⁴⁷⁴ A contrapelo de la visión merleauPontiana, Deleuze no ve en la negación hegeliana la afirmación del ser como paradoja, sino una herramienta reivindicadora de la representación. La filosofía deleuziana hablará no tanto de un no-ser como contrario, sino de ser

⁴⁷¹ LS, 9 / 25

⁴⁷² NPH, 53/ 70.

⁴⁷³ DR, 60/ 80.

⁴⁷⁴ DR, 74/ 95-96.

como campo problemático, cuestión que el filósofo, a pesar del hegelianismo, advierte en los trabajos de Merleau-Ponty.⁴⁷⁵

De hecho, *Lógica del sentido* efectúa una tensión entre ser y extra-ser. Al cambiar la analogía del juicio por el modelo de la proposición, Deleuze se inmiscuye en la expresión de la diferencia. Frente a las otras dimensiones de la proposición, el sentido adviene como la expresión de la paradoja. La designación hace que la proposición se refiera a un estado de cosas. La manifestación enuncia deseos y creencias. La significación relaciona la proposición con nociones universales y generales. Tomando como fuente la filosofía estoica, Deleuze invoca al sentido como la expresión del acontecimiento, esto es, la indicación, en esa expresión, de una manera de ser, de un modo intrínseco que influye en los cuerpos como acciones ejercidas sobre ellos, pero sin transformarse en una cualidad de los mismos ni modificar o constituir su esencia. En estos términos, el sentido no es productivo, está suspendido entre la afirmación y la negación, es estéril y neutro. Esta neutralidad se debe a que no convoca lo designado, permanece idéntico en proposiciones donde la designación puede ser opuesta – la neutralidad escotista, como se observa, no ha sido abandonada. Émile Bréhier, fuente interpretativa de esta lectura, explica: “[La forma del hecho incorporal] no constituye una parte de su esencia [de la esencia del cuerpo] [...]. De la misma manera, la acción de un cuerpo y su fuerza interna no se agotan en los efectos que él produce: sus efectos no son una despensa para él y no afectan nada a su ser. El acto de cortar no agrega nada a la esencia del escalpelo”.⁴⁷⁶ Al nunca agregar nada a la esencia de los cuerpos ni volverse un significado de la proposición, el sentido, como el ser, prolifera indefinidamente; o dicho de otro modo, el sentido siempre expresa un doble sentido, como el personaje de Alicia que crece y empequeñece. Esa expresión del acontecimiento “se encuentra de algún modo en el límite, en la superficie del ser”.⁴⁷⁷ El sentido nunca se dice, sino que insiste en la proposición como extra-ser, “es un *aliquid* que conviene al no ser”.⁴⁷⁸ Este no ser no puede ser otro que el ser en su sentido problemático, y esta insistencia hace de la lógica del sentido el reverso de la univocidad ontológica: el ser es un *eventum tantum* de todos los acontecimientos, lo que solo puede conjugarse como acontecimiento, como “una sola insistencia para todo lo existente”.⁴⁷⁹ Con la insistencia del sentido queda explicitada una operación

⁴⁷⁵ DR, 90 / 113.

⁴⁷⁶ Bréhier, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, Vrin, 1928, pp. 12-13.

⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 12. La cursiva es nuestra.

⁴⁷⁸ LS, 45 / 53.

⁴⁷⁹ LS, 211 / 186.

fundamental de la univocidad: la síntesis disyuntiva, siendo el ser la voz de las existencias disyuntas (*membra disjoncta*), los acontecimientos no quedan separados por su imposibilidad, sino que se comunican a través de ella, dado que en la distancia entre dos acontecimientos hay una afirmación de lo que los distancia: “dos determinaciones son afirmadas por su diferencia, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa”.⁴⁸⁰

La lógica del sentido, entonces, consagra la filosofía de la diferencia como ontología. El sentido implica extra-ser en relación a la ontología modal de lo posible. Mientras la posibilidad divide el ser de lo posible en las formas de las significaciones y el ser de lo real en las designaciones, el sentido, siendo neutro, incluye lo real, lo posible y, sobre todo, lo imposible.⁴⁸¹ Para comprender correctamente la ontología deleuziana, por lo tanto, debe abordarse la estructura modal que reclama la diferencia en sí misma: la estructura virtual y actual.

IV.2 Lo virtual contra lo posible

Una de las distinciones más célebres de la filosofía deleuziana es el par modal virtual-actual. Distinción tan célebre como osada, porque a través de ella Deleuze busca no solo desplegar el ser como diferencia sin recubrirlo de atributos, iluminando sus modos intrínsecos, ni solo purificar lo trascendental, sino que con ella da consistencia a su caracterización del ser como campo problemático. Aquí se introduce la renovación de otro concepto histórico de la filosofía, la Idea. Deleuze construye una Idea para la diferencia, lo que demanda una Idea fuera del idealismo y del realismo. Las Ideas no son unidades sino multiplicidades que no precisan de unidad para formar un sistema. Lo virtual es propuesto como la modalidad de la Idea, su manera de ser que expone su conexión con el ser unívoco en tres aspectos: como problemática, como diferencial y como genética.

⁴⁸⁰ LS, 202/ 179.

⁴⁸¹ LS, 49 / 56.

En primer lugar, cada Idea tiene un “objeto trascendente”⁴⁸², entendiendo por ello su problematicidad y no una entidad con rasgos distintivos. Lo problemático caracteriza “objetivamente la naturaleza ideal como tal”;⁴⁸³ la Idea es una estructura de multiplicidad objetiva e inconsciente que evoluciona en un proceso auto-organizado. La noción de lo problemático en la Idea es una herencia kantiana en donde la unidad de la misma se considera sólo proyectiva y no dada “sino sólo como problema”.⁴⁸⁴ En dicha línea, Deleuze definirá el problema como “un campo sistemático y unitario que se orienta y subsume las investigaciones e interrogantes, de tal manera que las respuestas, a su manera, forman precisamente casos de solución”.⁴⁸⁵ Kant descubre la naturaleza problemática de la Idea y su imposibilidad de reducirla a sus soluciones, pero su defecto consistió, sin embargo, en entregar las ideas a una facultad (la razón) y dejarles un estatuto subjetivo y unificador sin deducción objetiva. Por otra parte, el carácter problemático también se presentaba en la Idea platónica. Deleuze sostiene que hay allí una potencia oculta, una línea de fuga respecto de la naturaleza problemática de la Idea, pues hay algo a mitad de camino de la mediación de la representación, un camino que no renuncia en principio a un concepto de la diferencia en sí misma. Contrariando la crítica aristotélica, Deleuze ve que la dialéctica platónica posee como movimiento iniciático la selección de las diferencias, es decir, no un ordenamiento entre géneros y especies, sino un trabajo sobre “la materia lógica indiferenciada, un material indiferente, un mixto, una multiplicidad indefinida que representa lo que debe ser eliminado para descubrir la Idea como estirpe pura”.⁴⁸⁶ Sin embargo, los movimientos subsiguientes de esta dialéctica –el círculo mítico, la instauración del fundamento, posición del problema– conectan la diferencia a la mismidad representacional. De allí la necesidad de invertir el platonismo y abandonar el primado del modelo sobre el simulacro. Imponer como protagonista al simulacro será lo que conduzca a la imbricación del ser con la diferencia tal como manifiesta el Eterno Retorno: todo lo que es, no existe sino retornando, la copia proviene de una infinidad de copias. Este es un aspecto fundamental para mostrar cómo Deleuze exige como principio trascendental la intensidad. A la luz de esa inversión, la Idea no desaparece, cambia su fisionomía, abandona los rasgos de la semejanza, la participación y la inmutabilidad para entregar su sentido a la

⁴⁸² DR, 187 / 221. Cuando Deleuze refiere a “trascendente”, hace referencia directa al ejercicio trascendente de una facultad, es decir, a su uso por fuera del ejercicio empírico –lo que Kant llama uso trascendental.

⁴⁸³ DR, 343 / 395.

⁴⁸⁴ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 689/ p. 701.

⁴⁸⁵ DR, 219 / 258.

⁴⁸⁶ DR, 84/ 107 (trad. modificada).

disparidad continua de los simulacros, son ellos lo que “nos parece ahora dar forma la Idea”.⁴⁸⁷

Esta nueva fisionomía de la Idea deleuziana es tomada del cálculo diferencial. El uso del cálculo diferencial en la obra deleuziana responde a una “historia esotérica” escindida de las prácticas matemáticas contemporáneas, en particular aquella tangencial a la aritmetización del cálculo que lo ha depurado de intuiciones geométricas y preocupaciones metafísicas;⁴⁸⁸ por ejemplo, el matemático Jean Baptiste Bordas-Demoulin sostenía que la continuidad implicaba no un pasaje entre cantidades, sino un pasaje de lo particular a lo universal, donde no hay distinciones cuantitativas sino, como sintetiza Gonzalo Santaya, una “*expresión universal de la sucesión de infinitos estados que se confunden unos con otros*”.⁴⁸⁹ Siguiendo esta impronta fuera de la exigencia técnica, Deleuze encuentra en dx (el símbolo diferencial) una propuesta filosófica sin rodeos: “ dx es la Idea –la Idea platónica, leibniziana o kantiana, el ‘problema’ y su ser”.⁴⁹⁰ El uso del diferencial permitirá caracterizar la Idea como multiplicidad al mismo tiempo que la dotará de un vínculo vital con lo real: “la Idea de plata subsume su objeto como una continuidad líquida de metal fino. Pero es verdad que el continuo debe estar vinculado a la Idea y a su uso problemático, esto es, con la condición de ya no ser definida por caracteres prestados por la intuición sensible o incluso geométrica”.⁴⁹¹ La Idea es diferencial porque siempre supone la posición de un problema que presenta las condiciones para soluciones que nunca, empero, pueden ser plenas, pues éstas –las existencias reales– advienen como respuestas parciales asediadas por el resto.

Esta fisionomía diferencial es afín a la naturaleza genética de la Idea y lo virtual. El ser, unívoco, diferenciante, haciéndose, carga una génesis interna de sus concreciones. Una de las numerosas ilustraciones que aparecen de la Idea genética corresponde a la luz blanca que guarda consigo los elementos genéticos de todos los colores, actualizándose en diversos colores y sus espacios. Como

⁴⁸⁷ DR, 93 / 116.

⁴⁸⁸ DR, 221 / 260.

⁴⁸⁹ Santaya, G. *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Deleuze y las Fuentes de su filosofía, vol. IV, Buenos Aires, RAGIF, 2016, p. 114. El libro en su conjunto analiza con fineza y claridad tanto las diferencias entre la historia oficial y la esotérica del cálculo diferencial, como las fuentes diferenciales que toma Deleuze (Bordas-Demoulin, Salomon Maïmon, y Józef Wronski) y su respectiva influencia en la descripción de los momentos de la Idea (indeterminado, determinable, determinación).

⁴⁹⁰ DR, 222/ 261.

⁴⁹¹ *Ibíd.*

señala Henry Sommers-Hall,⁴⁹² esta figura es intertextual del texto de Bergson *La vida y obra de Ravaisson*, donde este ejemplo clarifica el concepto mismo de filosofía en el pensador espiritualista: “el objeto de la metafísica es recomprender en las existencias individuales, y seguir hasta la fuente de donde emana, el rayo particular que, confiriendo a cada una de ellas su matiz propio, la aproxima por él a la luz universal”.⁴⁹³ No se observan, examinando los movimientos de la Idea, estructuras arquetípicas se reflejen imperfectamente en la realidad material y yazgan “en potencia” en ella. Al contrario, se observa cómo el ser se actualiza, cómo se encarna creándose desde el vaivén de los simulacros que *perplexican* en lugar de replicar.⁴⁹⁴

Estos tres rasgos despliegan el concepto de virtualidad en su dimensión más positiva; pero Deleuze necesita desvincular lo virtual de un concepto que asedia al devenir y la estructura de la realidad desde Aristóteles: lo posible. La relación modal entre lo posible y lo efectivo es partenaire a la representación. El pasaje de lo posible a lo real constituye una barrera entre concepto y existencia por la cual las dimensiones del ser son jerarquizadas y definidas según el buen sentido y el sentido común. Contra lo posible, lo virtual tiene plena realidad, no es lo irreal o lo “aún-no”, sino una realidad de elementos y relaciones diferenciales, de una estructuración: “lo que llamamos virtual no es algo que carece de realidad, sino que se compromete en un proceso de actualización siguiendo el plan que le da su realidad propia [...] se actualiza en un Objeto y un Sujeto a los cuales se le atribuye”.⁴⁹⁵ Si lo virtual corresponde a la estructura problemática y no a una analítica, es inconmensurable con lo posible: lo posible no se produce sino reproduciéndose, duplicando sus rasgos distintivos en el dominio de la efectividad (*Wirklichkeit*); lo virtual no se actualiza sino diferenciándose, cambiando completamente de naturaleza. Las referencias a la embriología buscan sustentar esa relación ontológica entre virtual y actual; no es lo genérico lo que determina la actualización de un organismo sino la dimensión virtual y diferencial del campo: “en lo viviente, el proceso de actualización se presenta, a la vez, como diferencia local de partes”,⁴⁹⁶ pero esa diferencia no va de lo más

⁴⁹² Sommers-Hall, H. *Deleuze, Hegel and the critique of representation*, Londres, CUNY, 2012, p. 121ss.

⁴⁹³ Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., 1456.

⁴⁹⁴ Este término puede sugerir la coexistencia y funcionamiento conjunto de las multiplicidades ideales, ya que el prefijo “per-” refiere, tanto en la lengua francesa como en el latín, a aquello que presenta completación o ubicuidad (*perfection*), por un lado, como lo que se hace a través de algo (*percutané*) o durante un proceso (*peropérateur*), por otro. Cf. DR, 242/284, 266-267/311, 324-325/376, 359/414.

⁴⁹⁵ DRF, 363 / 350.

⁴⁹⁶ DR, 272 / 317.

general a lo más particular, sino que en ella “se descubren –se distribuyen, podría decir Deleuze– puros dinamismos espacio-temporales [...] que conciernen a las cualidades y partes constituidas”.⁴⁹⁷ El organismo de un viviente, como actualización de un virtual, no es más que una solución al problema del campo. Frente a éste, lo posible introduce un dilema de todo o nada: la semejanza como proceso, marcando estrictamente el orden del que puede existir y lo que no, acaba por no dejar diferencias reales entre lo existente y lo inexistente –irónicamente, no hay distinción real entre lo posible y lo efectivo. Lo virtual permite romper, de este modo, con el proceso de semejanza y deja abierta una creación ilimitada. Es así que dos modos de la diferencia se presentan: la diferenciación de lo virtual (*différentiation*), que no deja nunca de mostrar el exceso por el que es relanzado, y la diferencia en la actualización (*différenciation*), porque se actualizan los dinamismos espacio-temporales en dominios empíricos. Este examen quedará profundizado al momento de abordar el problema del movimiento.

Aún resta un análisis más para entender el alcance y originalidad de la ontología deleuziana. La naturaleza diferencial y genética de la Idea es consecuencia del descentramiento de la imagen del pensamiento, que erige una relación reversible entre el ser y el pensamiento, dando lugar a una lógica del sentido. El descubrimiento de esta lógica necesitó de una crítica inmanente del pensamiento como tal, cuestión que ha sido erigida virtuosamente en la indagación trascendental iniciada por Kant. Para desarraigar a esta crítica del suelo de la imagen dogmática de la que sigue dependiendo en Kant, es preciso radicalizarla y purificar a su creatura privilegiada, el campo trascendental. Sólo tras este camino el sentido que insiste en lo existente será el propósito y meta de la filosofía trascendental.⁴⁹⁸

IV.3 Una purificación del trascendental

La noción de campo trascendental posee una presencia muy fuerte en las obras principales del pensamiento deleuziano. La propuesta de un empirismo trascendental ha calado fuerte por su atractivo, estando la misma no solo presente

⁴⁹⁷ DR, 277 / 323-324.

⁴⁹⁸ LS, 128 / 120.

en *Diferencia y Repetición*, sino incluso en la última publicación, *La inmanencia, una vida*. La presencia de esta caracterización en la maduración y fin de su obra empuja a una interpretación general de su obra como un empirismo trascendental. ¿Puede decirse, sin embargo, que existe una investigación trascendental a lo largo de su filosofía; o bien que la perspectiva trascendental conforma uno de los momentos de la ontología de la distribución?

Por supuesto, la investigación trascendental se inicia en su libro sobre Kant. Deleuze allí destaca la importancia con la que el kantismo invoca la noción de facultad. Un primer sentido de facultad corresponde a la relación entre la representación y lo representado; un segundo sentido, por el contrario, designará una fuente determinada de representaciones. Es por ello que en *Diferencia y Repetición* el uso del término facultad se amplía y transforma, ya no tratará solamente de sensibilidad, imaginación, entendimiento y memoria, sino también de la locución, la sociabilidad, la vitalidad. Cada facultad, en este sentido, tiene entonces un carácter legislador por el cual produce representaciones de manera independiente al resto de las facultades, aunque este rol entra en conformidad con el resto: con el propósito de conocer, la imaginación y la sensibilidad actúan “conforme a las tareas determinadas por el entendimiento”.⁴⁹⁹ Desde aquí, lo que llama la atención de Deleuze no es la determinación de las condiciones de posibilidad, consecuencia catastrófica del par modal posible-efectivo, sino la relación entre las facultades, pues lo trascendental está directamente asociado al problema de la relación: “Trascendental designa el principio en virtud del cual la experiencia está necesariamente sumida a nuestras representaciones *a priori*”.⁵⁰⁰ Esta relación es la que responde a la pregunta por el *quid juris?*, mientras que la exposición metafísica no afirmarían sino la existencia de *a priori* facultativos, las intuiciones puras y las categorías.

Al poner el ojo en la relación, Deleuze sin embargo no niega que en el esquema kantiano sobreviene un condicionamiento perteneciente al sentido común, es decir, a un acuerdo entre las facultades. El sentido común en cuestión proviene de la tercera *Crítica* y vuelve comprensible todo el sistema kantiano. Según Kant, los juicios del gusto se forman mediante un principio incondicionado; éste “determina únicamente por sentimiento” y no por conceptos, y puede llamárselo sentido común (*Gemeinsinn*) respecto al

⁴⁹⁹ PHCK, 17 / 26 (trad. modificada).

⁵⁰⁰ PHCK, 22 / 30 (trad. modificada).

entendimiento común (*gemeiner Verstand*)".⁵⁰¹ Siendo un sentimiento, el sentido común no puede ser sino una simple norma ideal. De hecho, Kant define el sentido común como "un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón humana, y así, evitar la ilusión que, nacida de las condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio".⁵⁰² Esto significa que el sentido opera también a la manera de un principio de buen sentido entre las facultades, gracias a la cual ellas funcionan en concordancia y armonía con las otras, lo que no vale solamente para el juicio estético. Al contrario, este gesto está en el corazón del criticismo kantiano, es por esto que Kant buscó abandonar el uso especulativo de la razón sometiéndola a la legislación del entendimiento (sentido común lógico), lo mismo que puede pensarse respecto al sentido común moral (un acuerdo entre el entendimiento y la razón donde, esta vez, la razón legisla). Ahora bien, en este principio del sentido común estético, subjetivamente universal, existe una característica que se aleja de los otros acuerdos. A propósito del juicio de lo bello, Kant hace una distinción entre la belleza libre y la belleza adherente. Mientras la última retoma el objeto contemplado en el concepto para evaluar su perfección, la primera evoca una apreciación sin concepto. En esta apreciación, "la libertad de la imaginación, la cual, por decirlo así, juega en la observación de la figura, vendría a ser sólo limitada".⁵⁰³ De acuerdo con Deleuze, allí puede verse un acuerdo de un género completamente diferente: un acuerdo entre una imaginación libre y un entendimiento indeterminado. Más aún, la imaginación incurre sobre otra divergencia en la experiencia de lo sublime, donde "todo ocurre, entonces, como si la imaginación estuviese confrontada a su propio límite".⁵⁰⁴ Con lo sublime, la imaginación y la razón están en desacuerdo, y es en este momento discordante donde el sentido común (de lo sublime) es engendrado.

Deleuze observará en este desacuerdo genético la clave de bóveda del trascendental. En Kant, las ilusiones de la razón provienen de sí misma a causa de un dominio particular de su ejercicio, a saber, el uso especulativo. Aunque la solución fuese, en estos términos, abandonar este uso de las ideas de la razón, Kant nunca alcanza este objetivo según Deleuze: cambiar el uso cognitivo por

⁵⁰¹ Kant, I. *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 168. / Versión francesa: *Critique de la faculté de juger*, tr. Fr. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1995, p. 218 (§20).

⁵⁰² *Ibid.* p. 234 / pp. 278-279.

⁵⁰³ *Ibid.* p. 159/ p. 209.

⁵⁰⁴ PHCK, 73 / 90 (trad. modificada).

otro moral no conduce más que a la renovación del especulativo trascendente.⁵⁰⁵ Este rechazo de toda apelación a la trascendencia es presentado antes de *Diferencia y Repetición*. Deleuze venera el trabajo de David Hume y Friedrich Nietzsche por haber logrado una crítica inmanente más allá de las proposiciones trascendentales: el primero habría sabido ver la conformación del sujeto por la experiencia⁵⁰⁶, el otro marcó la voluntad de poder por una genealogía y no según un principio trascendental, porque “los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna”.⁵⁰⁷ Ahora bien, como Lleres remarca, existe un problema que asedia a Deleuze en torno a estas dos monografías: la superación del psicologismo, también deseada por Kant. La posición de un “plano empírico” en Hume no podría evadir el psicologismo desde el momento en que la creencia es una superación subjetiva de lo dado a lo no-dado: “todo discurso deviene la expresión de creencias, y éstas son necesariamente subjetivas, y de nuevo, ya no hay más que sujetos respecto de los cuales todo discurso, toda creencia, es relativa, es decir *inmanente*”.⁵⁰⁸ Dicho de otro modo, la posición de un plan puramente empírico no conducirá a la conquista de la inmanencia, porque no deja de introducir la trascendencia heredada del psicologismo. La única proposición que Deleuze encuentra en la historia de la filosofía que busca borrar el psicologismo tanto como la metafísica de la trascendencia es el criticismo, incluso si este no ha podido tocar más que la superficie de su descubrimiento. Por ende, solamente un plano trascendental podría ser capaz de llevar la crítica kantiana hasta sus últimas consecuencias. Si bien es cierto que, a los ojos de Deleuze, este campo nunca puede ser el dado por Kant, este rechazo no es en razón de toda proposición trascendental, sino que es la imagen del pensamiento utilizada para la distribución entre lo empírico y lo trascendental lo que es necesario juzgar.

La filosofía deleuziana es trascendental denunciando las ilusiones o mitos inherentes al pensamiento que ocultan el plano de su proceso, el plano de inmanencia, por la vía de principios exteriores a éste. El camino trascendental adviene como el reverso necesario de la ontología univocista, al igual que ella, reclama que “una posibilidad de vida se evalúa en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que ella crea sobre el plano de inmanencia”.⁵⁰⁹ El análisis de la univocidad mostraba el oscurecimiento de la diferencia en sí

⁵⁰⁵ DR, 179 / 212.

⁵⁰⁶ EMP, 90ss / 91ss.

⁵⁰⁷ NPH, 104/ 129.

⁵⁰⁸ Lleres, S. Op.cit., p. 15.

⁵⁰⁹ QQPH, 72/ 76 (trad. modificada).

misma a través de un sentido primero por la estructura de la analogía; en este enfoque, en cambio, se revela la introducción de la trascendencia en la inmanencia –lo Uno platónico, los cogitos cartesiano y kantiano, la intersubjetividad y el objeto intencional fenomenológicos–, lo que tergiversa la verdadera naturaleza de la vida trascendental, puesto que, bajo dicha distribución, se produce un calco de los principios trascendentales sobre las formaciones empíricas, como la misma repartición kantiana sostenía: “Kant calca las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es inducida directamente de una aprehensión empírica, etc.”⁵¹⁰ Este sería entonces el mito principal al interior de la filosofía: creer que el plano de inmanencia es inmanente a otra cosa.

Para trazar el verdadero trascendental, es necesario pasar de las condiciones de la experiencia posible a las condiciones de la experiencia real, del condicionamiento a la génesis de las existencias. Dos metodologías siamesas abren esta vía: el método de la dramatización y el empirismo trascendental. La dramatización busca desplegar las actualizaciones propias de la Idea por fuera de la pregunta “¿qué es?”, busca definirla de acuerdo a su potencia, y por tanto, a la determinación de la misma como multiplicidad: por fuera de la mediación, la dramatización reclama superar el dimensión empírica de la realidad, constituida por extensiones cualidades que las recubren, para echar luz sobre una inmediatez que despliega una multiplicidad de dinamismos espacio-temporales producidos al interior del campo trascendental, cuya característica será no la extensión, no la cualidad, sino la intensidad, el desarrollo inherente a la individuación que manifiesta una diferencia generadora de las individuaciones. La intensidad siempre expresa multiplicidades “implicadas” inasimilables por el resultado de actualización (la extensión y las cualidades) y, en este sentido, dramatizar no consiste en realizar aquello que es posible.

La noción de intensidad es nodal porque tomará el lugar del principio trascendental. Su tematización es polimórfica, pero esta polimorfía se destaca un rasgo común: su propiedad genética. Por un lado, la intensidad tiene origen en la distinción termodinámica entre propiedades extensivas e intensivas. Mientras que las primeras dependen del tamaño del sistema y son aditivas, como la materia, el volumen, la energía, las segundas son propiedades del sistema mismo independientes del tamaño, como la temperatura o la presión. Las primeras al ser divididas se modifican, las segundas no: si divido un cuerpo, su volumen se verá

⁵¹⁰ DR, 176-177/ 209.

afectado, pero su temperatura será la misma para cada parte dividida. Esto implica que toda forma de energía es el producto de dos factores, uno intensivo y otro extensivo –por ejemplo, la temperatura y la entropía son factores necesarios para la energía calórica–; y más aún, que cualquier fenómeno físico es resultante de una disimetría en los factores intensivos. Si agregamos un litro de agua a 90°C a otro litro de agua a 15°C, el volumen del nuevo sistema, por un lado, surge de la suma de los dos volúmenes, pero la temperatura no es aditiva, sino que presenta una diferencia interna en cada sistema (cada volumen de agua), diferencia que el movimiento molecular y el intercambio de temperatura equilibran hacia un nuevo estado. Aunque el fenómeno entrópico contraría la propuesta filosófica deleuziana, pues anula la diferencia en función de una mismidad, lo que muestra la termodinámica, a su propio pesar, es la creatividad de la diferencia intensiva que no puede visualizarse en el dominio empírico: “la intensidad es diferencia, pero esta diferencia tiende a negarse, a anularse en la extensión y bajo la cualidad.”⁵¹¹ La entropía, así, cae en una paradoja, según la cual es un factor extensivo implicado en la intensidad y que no existe más allá de esta implicación, por lo que el segundo principio de Carnot sería producto de una “ilusión trascendental”.⁵¹²

Esta no-empiricidad de lo intensivo tiene como basamento filosófico las lecturas del neokantismo. Kant observaba que, además de la magnitud extensiva, era posible afirmar a priori que “en todos los fenómenos, lo real, que es objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, es decir, un grado”,⁵¹³ esto es, que toda sensación tendrá una medida (distinta a cero) con la cual llena el sentido interno. Ahora bien, mientras que Kant ve que la magnitud extensiva era lógicamente anterior a la intensiva, Hermann Cohen entiende no solo que la anterioridad es opuesta, sino que la intensidad no es exterior sino interior al entendimiento: la magnitud extensiva no puede proveer de la unidad necesaria porque es una magnitud de comparación; la magnitud intensiva es aquello que otorga realidad a lo real, de ella resulta el dominio empírico como tal.⁵¹⁴ Asimismo, esta intensidad deviene diferencial a través de la lectura de Maïmon, que analizaba el espacio y el tiempo como formas a priori de la diferencia y

⁵¹¹ DR, 288 /335.

⁵¹² DR, 295 /343.

⁵¹³ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 263/ p. 270.

⁵¹⁴ Cohen, H. *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885 (2da ed.). / Versión francesa: *La théorie kantienne de l'expérience*, trad. É. Dufour y J. Servois, París, Les Éditions du Cerf, 2001. Sobre este punto y la influencia en Deleuze, particularmente en lo concerniente a la cuestión de la espacialidad –tema que se tocará en la siguiente Parte–, cf. Pachilla, P. “Hermann Cohen y la intensidad trascendental”, en Ferreyra, J. (comp.). *Intensidades deleuzianas: Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 17-32.

observaba la experiencia según un conjunto de elementos infinitesimales. Maïmon consideraba que el espacio y el tiempo no son únicamente intuiciones, sino que su carácter puro radica en “su fundamento en las formas universales de nuestro pensamiento”, visto que la condición del pensar en general consiste en dar unidad a lo diverso, es decir, son síntesis producidas por el entendimiento.⁵¹⁵ No son parte constitutiva de los conceptos empíricos, sino “el lazo” sin el cual serían conceptos abstractos. A su vez, Maïmon observa que este lazo del entendimiento precisa de una relación dada en los componentes de las intuiciones, y los cuales se asimilan al cálculo diferencial en la medida en que éste, a su entender, no representa objetos sino el modo en el cuál surgen; los elementos de la intuición, que también denominará ideas del entendimiento, devienen entonces los diferenciales genéticos de todo objeto de la experiencia que entregan al entendimiento lo que produce como fenómeno, lo que Maïmon llama sin rodeos noúmenos.⁵¹⁶ El diferencial, en palabras del maestro de Deleuze y fuente esencial en la interpretación de Maïmon, Martial Guérault, aparece como “no siendo lo dado, sino su ley de producción idéntica a todos los grados de intensidad que éste puede tomar”.⁵¹⁷

Con este relevamiento mínimo de la noción de intensidad, se comprende que la dramatización acabe dibujando el proyecto trascendental de la génesis, el empirismo trascendental. El método que calca lo trascendental a partir de lo empírico constituye un modelo del reconocimiento, el cual no es más que el resultado de la analogía del juicio impuesta por la imagen dogmática, es decir, una universalización del procedimiento de la *doxa* para llevar a ésta al ámbito de lo racional, instituyendo así una imagen prefilosófica del pensamiento dentro la filosofía misma. De este modo, la representación construye una doctrina de las facultades que da una función específica a cada una de ellas (buen sentido) y cuyo ejercicio las canaliza sobre un objeto que “se supone es el mismo” (sentido común).⁵¹⁸ Este modelo impide reevaluar la relación entre ser y pensar y, en consecuencia, observar el comienzo en la filosofía, lo que fuerza o da a pensar. La génesis del pensamiento no puede impulsarse en la representación porque en ella no hay conmoción o violencia alguna, hace del pensamiento una acción voluntaria y deliberada, mientras que “todo parte de una misosofía”.⁵¹⁹ Este

⁵¹⁵ Maïmon, S. *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. fran. J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, p. 42.

⁵¹⁶ *Ibid.* p. 50.

⁵¹⁷ Guérault, M. *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, París, Félix Alcan, 1929, p. 60. Al respecto, cf. Santaya, G., *op. cit.*, p. 119ss.

⁵¹⁸ DR, 174 /206-207.

⁵¹⁹ DR, 182/ 215.

aspecto misosófico del pensamiento se alcanza fuera del modelo, con lo que Deleuze denomina encuentro. El empirismo trascendental se apoya, en confrontación con la representación, sobre un encuentro con lo que fuerza a pensar que conlleva una paradoja destituyente del sentido común entre las facultades y, en lugar de aniquilar el orden entre las mismas, las comunica de acuerdo a la potencia (la pasión) que les es propia, “su diferencia radical y su eterna repetición”.⁵²⁰ Ante esta pasión, la desarticulación de las facultades se inicia por la sensibilidad. En el marco del reconocimiento representativo que el empirismo trascendental busca expulsar, el ser de lo sensible permanece arraigado a una referencia a los objetos conocidos y a los órganos cognoscentes; pero desprovista de la representación, elevado en su uso trascendente, revela una síntesis asimétrica que “fuerza a pensar”, en la medida en que en este encuentro hace nacer la sensibilidad en sí misma, un encuentro entre lo que debe ser sentido y lo que no puede serlo: “esto no es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo cual lo dado es dado”⁵²¹. El empirismo trascendental abre el juego del campo problemático de las facultades. Deleuze hablará del signo para mostrar un acto no-mimético, no emergente de una realidad preexistente gracias al cual la sensibilidad afronta su ser; al contrario, el signo viene a resolver el conflicto que fuerza a pensar; el signo expresa lo desigual en sí propio a lo sensible, “fulgura en el intervalo”.⁵²² Anne Sauvagnargues señala que el signo tiene una fuerte impronta simondoniana, ya que el signo escapa al hylemorfismo y es un elemento de disparidad y problematicidad.⁵²³ El signo propone la intensidad como su contenido trascendental sin réplica en el dominio empírico, pues no se constituye sino a través de la contradicción (se deviene más duro de lo que era deviniendo, asimismo, más suave de lo que será), pero siempre continuando a su zaga –pues, el ser es retornando. Esta naturaleza del signo, sin embargo, no puede adscribirse a la herencia de Simondon sin pasar por la lectura de la obra de Proust, donde el signo deviene el primer motor del pensamiento. Como Deleuze advierte en la obra de Proust, el signo es una relación de heterogeneidad donde no se aprende nunca haciendo *como* alguien, sino *con* alguien. La intensidad como nuevo principio trascendental y contenido del signo indica que no puede ser sino diferencia de intensidad. La profundidad afirma esta característica cuando se constituye a través de la matriz de la extensión espacial: “Es la profundidad la

⁵²⁰ DR, 186 / 221.

⁵²¹ DR, 182 / 215.

⁵²² DR, 31/ 48.

⁵²³ Sauvagnargues, A. «Simondon et la construction de l’empirisme transcendantal», *Cahiers Simondon*, nro. 3, 2011, pp. 7-30.

que se explica en la derecha y la izquierda en la primera dimensión, en el arriba y el abajo en la segunda, en forma y fondo en la tercera dimensión homogeneizada [...] son como las marcas disimétricas de su propio origen”.⁵²⁴

Resulta extraño para una filosofía trascendental hablar del ser de lo sensible, del ser de lo pensable, etc., cuando el camino trascendental se propone, a contrapelo, barrer todas las consideraciones metafísicas u ontológicas. No obstante, al desplazarse de las condiciones de la experiencia posible a las de la experiencia real, el pensamiento ontológico y el campo trascendental ya no se oponen. Lleres remarca dos puntos para esta ausencia de oposición. Por un lado, todos los problemas concernientes al plan de inmanencia son de tipo crítico y no metafísico: una crítica es inmanente en su rechazo del psicologismo y no para evitar todo enunciado sobre el ser. En segundo lugar, existe un motivo claramente crítico a la base de la ontología deleuziana, de origen bergsoniano, por el cual se busca disolver las ilusiones de la inteligencia cuyos mixtos –como decía Bergson– aparecen en la experiencia, reclamando así un retorno a las condiciones mismas de la experiencia.⁵²⁵ Por lo tanto, el abordaje de una ontología univocista precisa de un camino trascendental.

Deleuze avanza sobre la purificación de lo trascendental en *Lógica del sentido*. El campo aquí ya no es un campo de condicionamiento, sino el campo de una génesis dentro del cual lo dado es dado. La génesis allí queda dividida entre una estática y una dinámica. La génesis estática precisa el principio trascendental de intensidad mediante la noción de singularidad. De acuerdo con el filósofo, una primera característica de esta génesis corresponde a la autonomía del efecto respecto de la causa por su diferencia de naturaleza, lo cual hace del efecto un doblez contradictorio: el efecto es impasible en relación a los estados de cosas y, asimismo, es una potencia genética. Por ello, esta singularidad es tanto pre-individual como individuante. La fenomenología supo descubrir la impasibilidad y neutralidad del sentido a partir de su concepto de expresión (*Ausdruck*) como la orientación del sentido noemático.⁵²⁶ Lo que le ha impedido ver la plena impasibilidad del sentido ha sido su recurrir a la *Urdoxa*. La búsqueda por un campo trascendental impersonal y pre-individual demanda, por tanto, el abandono de toda posible concepción concienical de lo trascendental. Esto marca una distinción nada menor dentro del recorrido

⁵²⁴ DR, 295-296/ 343 (trad. modificada).

⁵²⁵ Cf. Lleres, S., *op. cit.*, p. 124ss.

⁵²⁶ Cf. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 295ss / Versión francesa: *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fran. P. Ricœur, París, Gallimard, 1950, p. 417ss.

deleuziano. *Lógica del sentido* no promueve ningún uso de la doctrina de las facultades, pues ya se ha entrado al dominio genético; de hecho, sólo hablará de ella a la hora de hablar de la impotencia kantiana y husserliana para abandonar el sentido común.⁵²⁷ Curiosamente, esta nueva concepción de lo trascendental tiene un primer atisbo en Sartre. En *La trascendencia del Ego*, Sartre comprende la conciencia trascendental como una espontaneidad impersonal y prerreflexiva que no exige un ego para poseer unidad, su cohesión pasa por las síntesis pasivas del flujo temporal (retenciones y protensiones puras). Según Sartre, la creencia en un correlato trascendental del Yo (*Moi*) es por demás errónea: la conciencia se define por la intencionalidad, es decir por la exteriorización de sí, mientras que el ego es un productor de interioridad que resulta de un acto de reflexión. Así, Sartre sentenciaba: “El yo trascendental no tiene ninguna necesidad de ser”.⁵²⁸ Con todo, por más que Sartre haya tenido éxito en abandonar toda referencia yoica, no dejó de defender un orden de lo trascendental dado por la conciencia a través de la unidad temporal. Un concepto como el de unidad de la conciencia temporal impone algunas dificultades para comprender el campo trascendental en su pureza: si el trascendental está atravesado por la diferencia pura, por lo desigual en sí, es necesario abandonar toda concepción de un núcleo inmutable, y lo trascendental debe tomar el camino de la génesis, no el del condicionamiento. Esto quiere decir que las formas-madre propuestas por las filosofías trascendentales no son fundadoras, sino fundadas.

La influencia de Simondon se fortalece al barrer con la doctrina de las facultades. El campo trascendental es pre-individual en el sentido en que constituye un “sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad, consistiendo no solamente en sí mismo”⁵²⁹; sobre él no hay más que singularidades cuyas emisiones gozan de “un principio móvil inmanente de autounificación por distribución nómada”.⁵³⁰ Esta emisión es absolutamente diferente de las síntesis de la conciencia; más bien, las singularidades se organizan sobre un sistema metaestable –según Simondon, relativo a la energía

⁵²⁷ LS, 96/95, 118-119 /113 (trad. modificada): “[el sentido común] es un órgano, una función, una facultad de identificación que relaciona una diversidad cualquiera a la forma de la Mismo [...] Husserl piensa la génesis [...] a partir de una facultad originaria del *sentido común* encargada de dar cuenta de la identidad del objeto cualquiera [...] Lo que ya aparecía tan netamente en Kant vale todavía para Husserl” (trad. modificada).

⁵²⁸ Sartre, J.-P. *La transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, París, Vrin, 1992, p. 23. Versión castellana: *La trascendencia del Ego*, trad. O. Masotta, Buenos Aires, Caldén, 1968, p. 20 (trad. modificada).

⁵²⁹ Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2013, p. 25. / Versión castellana: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2015 (2da. Ed.), p. 11.

⁵³⁰ LS, 124-125 / 118.

potencial del sistema- cuyo proceso es siempre cambiante a partir de un elemento paradójico sobre las series. No están en un interior, asedian la superficie, y es allí donde tiene lugar el sentido, lo cual hace de la distribución de las singularidades nada menos que un campo problemático. En otros términos, la génesis trascendental se muestra como el proceso de individuación que viene a resolver un problema sobre el campo, y todas estas condiciones, y no otras, son las de una verdadera génesis. Aquí se trasluce el concepto de modulación, el cual explica la individuación a través de un devenir sobre un plano de fuerzas. Con Simondon, Deleuze observa toda una nueva concepción de lo trascendental, puesto que el análisis de la individuación bajo la modulación elucida el campo como “agente y teatro de la individuación: su devenir es una individuación permanente, o más bien, una continuación de accesos de individuación que avanzan de metaestabilidad en metaestabilidad”.⁵³¹ El campo trascendental es problemático en todo su esplendor, pero ha quedado desprovisto del vocabulario filosófico tradicional, como la noción de idea o la de síntesis.

Para consolidar la bisagra que *Lógica del sentido* establece, Deleuze confiesa allí que la cuestión de cómo el trascendental debe ser determinado es compleja. Pero la complejidad no quiere aquí invocar la idea de una empresa difícil, esta complejidad es la solicitación del destino propio de toda filosofía trascendental, porque el error que ellas han tenido fue el concebir el campo trascendental “a imagen y semejanza de lo que se pretende fundar”.⁵³² El proceso de purificación del trascendental demandado por Deleuze posee, a fin de cuentas, un doble movimiento. Es verdad, por un lado, que Deleuze desea conducir la crítica inmanente hacia su compleción. Por otra parte, la crítica debe borrar cualquier rasgo de referencia concienal. No obstante, habiendo alcanzado la purificación, el camino trascendental parece haber llegado a su fin: es notable cómo Deleuze, en ningún momento, se enuncia explícitamente como un filósofo trascendental, y cuando dedica importantes páginas a los filósofos trascendentales, él no deja de señalar sus debilidades. Es verdad que la filosofía trascendental ha sabido reconocer la bidimensionalidad del sentido como impasible y productor; empero, reemplazando las esencias metafísicas por el criterio de la conciencia (aunque sea conciencia pre-personal y no-tética), ella ubica al pensamiento en un falso dilema, el mismo que se identificó más arriba como propio de la categoría de posibilidad: “o bien un fondo indiferenciado, sin fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades –o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de este Ser o de esta Forma, no

⁵³¹ Simondon, G. *L'individuation*, op. cit., p. 29 / p. 16.

⁵³² LS, 128/ 121.

encontrarán más que caos”.⁵³³ El rechazo de las condiciones impuestas por la filosofía trascendental exige abandonarlas todas. Este recorrido deleuziano buscó una obra mayor, la de llevar lo trascendental a la superficie; pero, como el filósofo mismo expresa, en esta nueva repartición “nada sube a la superficie sin cambiar de naturaleza”.⁵³⁴ Siendo ahora un plano de inmanencia plenamente desilusionado, el campo trascendental explicita más bien un problema concerniente a la superficie metafísica o pensamiento puro a través del cual las génesis estáticas lógica y ontológica se unen y separan: “se llamará superficie metafísica (campo trascendental) a la frontera que se instaura entre los cuerpos tomados en conjunto y en los límites que los envuelven, por un lado, y a las proposiciones cualesquiera, por otro”.⁵³⁵ Deleuze analizará, por medio de esta superficie, el lenguaje, la castración, el fantasma en relación al sentido, enunciando una génesis dinámica, contra-proceso de la génesis estática que va de los estados de cosas al acontecimiento, “de la profundidad a la producción de superficies”.⁵³⁶ He aquí, entonces, la razón por la cual Deleuze abandona posteriormente el uso del término trascendental: habiendo encontrado las condiciones de la génesis, toda otra investigación trascendental supondría un originario, un ἀρχή que reordenaría las fuerzas en el plano de inmanencia, que remplazará a la formamadre. Veronique Bergen, en su libro dedicado a la ontología deleuziana, arma un curioso cuadro que otorga a cada escrito un campo trascendental, un operador diferencial y una actualización;⁵³⁷ pero esta esquematización distorsiona el sentido propio del *quid juris?* deleuziano, que ha dejado de pertenecer a la esfera trascendental de manera exclusiva para devenir una pregunta propiamente ontológica. Cuando la última publicación de Deleuze aborda nuevamente la noción de campo trascendental, lo que intenta la misma es restablecer el problema del comienzo desdibujado la imagen dogmática del pensamiento. De cualquier manera, este reinicio no pone a lo trascendental como expresión última: “El campo trascendental *se define por* un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida”.⁵³⁸

Más allá de este abandono, la individuación y la distribución no dejan nunca de ser un problema. Siguiendo a Montebello, la noción de plano de consistencia vendría a ubicarse sobre el campo que el trascendental ha debido

⁵³³ LS, p. 129/121 (trad. modificada).

⁵³⁴ LS, 193/ 173.

⁵³⁵ LS, 150/ 138.

⁵³⁶ LS, 217/ 192.

⁵³⁷ Bergen, V. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2001, pp. 544-547.

⁵³⁸ DRF, 361/ 348-349. La cursiva es nuestra.

abandonar,⁵³⁹ donde hay individuaciones no-sustanciales y no-formales, las *ecceidades*. El problema pasará de la investigación de un trascendental a la investigación de una consistencia que no pierde el infinito encontrado. Este plano de consistencia definirá su movimiento y distribución por medio de diagramas y expresiones, conceptos que permitirán comprender mejor la concepción del devenir. Aunque lo trascendental haya perdido su operatividad, la empresa deleuziana sigue siendo crítica, y la relación entre consistencia y distribución lo afirma.

IV.4 La consistencia como expresión última de la ontología

En el último capítulo de *Mil Mesetas*, que funciona como un glosario de la obra, Deleuze y Guattari definen el plano de consistencia, que denominarán indistintamente también plano de composición o planómeno, del siguiente modo:

“El plan de consistencia o de composición (planómeno) se opone al plan de organización y de desarrollo. La organización y el desarrollo conciernen a forma y sustancia: desarrollo de la forma y, a la vez, formación de sustancia o de sujeto. Pero el plan de consistencia ignora la sustancia y la forma: las *ecceidades*, que se inscriben en ese plan, son precisamente modos de individuación que no proceden ni por la forma ni por el sujeto. El plan consiste abstractamente, pero realmente, en las relaciones de velocidad y lentitud entre elementos no formados, y en las composiciones de afectos intensivos correspondientes (“longitud” y “latitud” del plan). En un segundo sentido, la consistencia reúne concretamente los heterogéneos, los heteróclitos, como tales; asegura la consolidación de los conjuntos difusos, es decir, de las multiplicidades del tipo rizoma.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Montebello, P. *Deleuze: la pasión de la pensée*, op. cit., p. 126ss.

⁵⁴⁰ MP, 632/ 516.

Aunque oscuro, este sintético pasaje sintoniza el proyecto de esta obra con la ontología de la distribución. Ante todo, es preciso destacar que Deleuze y Guattari juegan constantemente con el término *plan*, que en francés vale tanto para la idea de plan como de plano; el plano, entonces, no es algo dado sino una tarea del pensamiento. Por otra parte, la propuesta metodológica ya no está considerada como dramatización, sino como cartografía, la cual, oponiéndose al modelo del calco, sostendrá la demanda deleuziana de no trazar lo trascendental a partir de lo empírico. Así, con la noción de consistencia se prepara un suelo para la génesis, donde la revele como virtual, desligándola de cualquier presupuesto: consistir significa “la abolición de toda metáfora, todo lo que consiste es Real”; es decir, lo Real carece de un sentido eminente al cual deban responder las existencias. Ahora bien, el modo intrínseco de todas las diferencias y diferenciaciones no se traduce solo en la misma voz, sino también una misma consistencia o densidad para subir a la superficie. El plan de consistencia torna el idealismo deleuziano en un materialismo, pero este materialismo no tiene nada de hilozoísta, porque expulsa cualquier principio organizativo, contraría al plan de organización que estructura la naturaleza como organismo, forma y sustancia, sin revelarse en ellas más que a la manera de una trascendencia o Inconsciente.⁵⁴¹ El plano de organización oculta la consistencia bajo los estratos, esto es, los mecanismos de estructuración y limitación de la naturaleza que instalan “formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas”.⁵⁴²

Por oponerse a la concepción orgánica como tal, Deleuze y Guattari acuden a la figura artaudiana del Cuerpo sin Órganos (CsO), consagrándola como la heurística para responder al *quid juris*? El verso “Los organismos son los enemigos del cuerpo”⁵⁴³ no implora una extracción de las unidades orgánicas *per se*, implora atender el problema del registro, el modo de asentamiento y acomodación que radica en una concepción del cuerpo en relación a un todo trascendente: “el plan, es decir, el modo de conexión, proporciona el medio para eliminar los cuerpos vacíos y cancerosos que rivalizan con el Cuerpo sin Órganos”.⁵⁴⁴ El CsO se ubica como la condición repulsiva de cualquier articulación o registro que quiera sedimentarse sobre él. Reintroduce la relación entre ser y pensamiento bajo el modo de la praxis, para que la ontología unívoca continúe como ontología práctica. El plan de consistencia sostiene así una

⁵⁴¹ MP, 348/ 287.

⁵⁴² MP, 197/ 164.

⁵⁴³ Artaud, A. “Poema sin título”, en 84, no. 5-6, pp. 1947-1949.

⁵⁴⁴ MP, 633 /517.

consigna límite, una búsqueda que demanda una desorganización desde la cual acaezcan aproximaciones experimentales a lo vital en tanto inorgánico o desestratificado, ingresando en organizaciones no antropológicas de la vida (organizaciones animales, vegetales, minerales, etc.), sin que ellas se sedimenten: “instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá las conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuums* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra”.⁵⁴⁵ Lo inorgánico en Deleuze signa una expresión del pensamiento como invención de nuevas posibilidades de vida. Hay un desfondamiento inherente al interior de los estratos que facilita esta praxis. Por ejemplo, en el estrato biológico, la mutación orgánica sostiene un margen de descodificación, ya que una mutación en un individuo desafía la estructura misma de una especie orgánica dejando abierta la posibilidad de nuevas funciones y modos de existencia. La mutación es un epistrato dentro de los estratos, un desequilibrio inminente dador de anomalías.⁵⁴⁶ Hacer un CsO quiere decir, no derribar todos los estratos que cubren la inmanencia, sino extremar sus condiciones para recuperar la inorganicidad inmanente de la Naturaleza.

De aquí no debe llamar la atención que los filósofos apelen a la noción de Tierra como otro nombre privilegiado del plan de consistencia. Esta Tierra poco tiene que ver con el suelo originario de la experiencia husserliana. Este suelo está plagado de conmociones, de movimientos aberrantes: los términos territorio, desterritorialización, reterritorialización inscriben esas conmociones de la Tierra como figura liminar –como lo absolutamente desterritorializado. Posicionando a la Tierra como terreno para y por el pensamiento, la ontología práctica del plan de consistencia muestra su imbricación fundamental con lo político: “antes del ser, está la política. La práctica no acaba luego de la ubicación de los términos y sus relaciones, sino que participa activamente en el trazado de las líneas, enfrenta los mismos peligros y las mismas variaciones que ellas.”⁵⁴⁷ Anterioridad que, en realidad, manifiesta la reversibilidad; no ocurre que la distribución nómada del ser quede supeditada al poblamiento de los estratos en la Tierra, más bien indica

⁵⁴⁵ MP, 199 / 165-166 (trad. modificada).

⁵⁴⁶ En el sentido que Georges Canguilhem lo entendía: una irregularidad de complejidad creciente que permite interpretar la variabilidad en términos de normatividad vital o desarrollo de nuevas formas de vida. Cf. Canguilhem, G. *Le normal et le pathologique*, París, P.U.F. Quadrige, 2013 (1966), p.81ss. / Versión castellana: *Lo normal y lo patológico*, trad. R. Potschart, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 91ss.

⁵⁴⁷ MP, 249 / 207 (trad. modificada).

que el ser, como elemento puro, es el grado cero de la intensidad, lo absolutamente indiferenciado que postulaba el camino del fundamento como vía alternativa a la determinación plena. La política de la Tierra no desdeña la ontología, al contrario, la corona como unívoca y práctica, por un lado, y desproveye al pensamiento de la perspectiva humana, por otro: los devenires posicionan el pensar y el sentir fuera de la estructura cognitiva humana, a la manera en que lo había hecho Bergson, ponen la percepción en las cosas. Es esa relación la que vuelve al ser, diferencia.

Bajo estos términos, los modos de individuación en el plano de consistencia se denominarán ecceidades, individuaciones sin sujeto que definen a los cuerpos del mismo modo que un día, una estación, una hora, enmarcadas por el trazo de sus longitudes y latitudes, las relaciones entre lo extensivo y lo intensivo, es decir, “el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los cuales es capaz bajo tal poder o grado de potencia (latitud)”.⁵⁴⁸ Dicho de otro modo, las ecceidades son la manera de señalar la individuación en el ser como devenir y diferencia, resultantes de una cartografía hecha sobre el plano de consistencia. A través de las ecceidades se piensan nuevos modos de existencia, ellas son la dimensión última de los diferenciadores, en ellas el ser se constituye, distribuyéndose, no como formas y sustratos, sino como acontecimientos.

El vocabulario novedoso y desafiante presente en los textos deleuzo-guattarianos no tiene como consecuencia, por lo visto, el abandono de la reflexión ontológica, sino que la agudiza por otros medios, sean estos políticos, semióticos, o estéticos. En *Conversaciones*, cuando se le pide una respuesta a la declaración de Foucault “tal vez un día el siglo será deleuziano”, el filósofo sostiene que su par quizás lo consideraba ingenuo, alegando que, en sus palabras, “creo que la filosofía tiene su propia materia prima, que le permite mantener relaciones exteriores, tan necesarias, con esas otras disciplinas”.⁵⁴⁹ En los volúmenes de *Cine*, se desarrolla una historia teórica del séptimo arte y una clasificación semiótica, pero no sin pasar por una relectura densa y profunda de la ontología

⁵⁴⁸ MP, 318 / 264.

⁵⁴⁹ PP, 122/ 144.

bergsoniana. A pesar de la ausencia del término de modo sistemático, Deleuze no deja de hacer ontología, así como no deja de hacer crítica.

No obstante, esta ontología no puede quedar satisfactoriamente elucidada sin considerar su plegamiento con el devenir. La indagación sobre la repetición pura alcanza su cima en el análisis de las síntesis temporales, y más precisamente en aquella donde, citando al personaje de Hamlet, “el tiempo está fuera de sus goznes” liberándose de las determinaciones representacionales. Este es otro problema histórico que asedia el pensamiento de Deleuze, y que vuelve a emerger con todas sus fuerzas en el concepto de imagen-tiempo como el descubrimiento más alto del cine. Introducirse en la repetición pura como síntesis temporal tiene como consecuencia retornar al empirismo superior, puesto que el encuentro que el predica irrumpe en la concepción de la espacio-temporalidad como forma pura de la sensibilidad. El espacio y el tiempo son resultantes de la diferencia, o más precisamente, de un diferenciante. La repetición, el ser haciéndose en su retorno, tiene como disparador esencial, como este diferenciante, la disparidad de sí, disparidad que solo puede explicarse por el movimiento forzado o aberrante. Es menester una elucidación de ese movimiento, donde lo que se mueve es pre-móvil –en tanto lo móvil atraviesa un espacio y tiempo, y este movimiento es espacializante y temporalizante en el mayor de los sentidos. Sin comprenderlo, no se comprende que el ser solo pueda ser deviniendo o diferenciándose. Por ello la ontología de la distribución se confunde –o necesita confundirse– con una ontología de la movilidad.

Tercera Parte

Reivindicar el movimiento

CAPÍTULO V

Movimiento como organización del campo

La ontología de la relación no apuntala el retorno a lo fenomenal bajo el esquema del objeto, pero tampoco según el dato inmediato. A los ojos de Merleau-Ponty, el inmediato de Bergson es cómplice de la introspección psicológica que, dándole un territorio cercado a la conciencia, escapa a toda tentativa de expresión. Una ontología modulada por la Gestalt muestra, al contrario, un fenómeno capaz de expresividad, lo cual tiene una consecuencia notable: “desde ahora, lo inmediato ya no es la impresión, el objeto que no hace más que uno con el sujeto, sino el sentido, la estructura, *el arreglo espontáneo de las partes*”.⁵⁵⁰ Tanto en la estructura gestáltica como en la reversibilidad carnal, el aparecer naciendo, haciéndose, instituyendo su sentido, es el que entra en escena. Este inmediato del campo fenomenal, al no ser apriórico, tampoco es estático, sino una concreción procesual, un arreglo espontáneo atravesado, de principio a fin, por una movilidad que lo edifica ontológicamente. ¿En qué consiste, sin embargo, esta movilidad? Si hay un carácter ontológico en el movimiento, ¿se desarrolla en el mismo sentido que lo hizo Aristóteles? Ciertamente, no. Las dimensiones de la inmovilidad aristotélica tan fundamentales para su física y afines a su teleología, como el lugar natural y el motor inmóvil, trastabillan en una consideración del movimiento fenomenal.

Por supuesto, el modelo humano que toma el aristotelismo inspira la recuperación del movimiento como vida. Heidegger y Patočka expresan esa vitalidad de la física aristotélica en una reapropiación que, en realidad, reconfigura radicalmente la relación entre el *terminus ad quo* y el *ad quem*. En cualquier caso, la filosofía merleau-pontiana habilita una reivindicación ontológica del movimiento distinta a la de sus contemporáneos: los análisis de la motricidad y el movimiento percibido no acuñarán exclusivamente una antropología. Incluso en Patočka, donde la noción de movimiento está a la base de su filosofía, su esbozo cosmológico está al servicio de la existencia humana.

⁵⁵⁰ PhP, 70/ 79 (trad. modificada). La cursiva es nuestra.

La ontología de la carne recalca, por el contrario, que este proyecto no es antropológico: el cuerpo nunca puede devenir un sujeto en un sentido cartesiano o neocartesiano, porta la percepción como el gozne de la misma, y en ese sentido “no hace más que concertar el misterio de su visibilidad dispersa. No cabe duda de que nos hallamos ante una paradoja del ser, y no del hombre”.⁵⁵¹ Si la paradoja de la percepción no es una paradoja de la conciencia, el movimiento no se reduce al problema del moverse humano, ni como facultad cognoscitiva ni como acontecimiento de apercepción. Es numerosa la literatura que escinde los períodos de la filosofía merleauPontiana quebrando cualquier reflexión ontológica sobre la motricidad.⁵⁵² Aunque el sentir y el moverse se consideren como el anverso y reverso de la corporalidad, esta literatura ha menospreciado y supuesto la significación del movimiento dentro de ella, ligándola de manera acrítica al análisis husserliano de las cinestesis.⁵⁵³ El cuerpo ve, toca y se mueve, pero sus movimientos y percepciones no quedan supeditados a una suerte de *subjectum*, son parte de la función única, el movimiento de existencia, que “los orienta hacia la unidad intersensorial de un ‘mundo’”.⁵⁵⁴ Aun concediendo que Merleau-Ponty haya estado provisto de conceptos aún clásicos, trasladar la percepción al campo de la corporalidad reforma de manera irreversible el problema de la relación y el rol del movimiento: si “el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo”⁵⁵⁵ y sólo se expresa moviéndose, él es más que el vehículo del ser-en-el-mundo, él vehicula la relación misma entre los términos antes del advenimiento de los términos, la cual tiene lugar por el movimiento.

Así, la motricidad como medio de expresión del cuerpo no revela solamente una determinación ontológica del mismo, más bien revela el ser del campo fenomenal como tal; y como paradoja del ser, la percepción del movimiento revela la potencia (el ser) del esquema corporal como el ser del mundo. Un quiebre histórico notable surge aquí. En primer lugar, esta determinación no acaece sobre entes dados sino que da paso al aparecer de los entes como tales, lo

⁵⁵¹ VI, 178/ 124 (trad. modificada).

⁵⁵² En este sentido, seguimos aquí la interpretación continuista de García, E. “La phénoménologie de l'expérience corporelle au-delà du sujet et de l'objet”, en *Chiasmi International*, No 9, 2007, pp. 381-411.

⁵⁵³ Puede resaltarse el trabajo de Caterina Di Fazio, la única autora que ha incursionado seriamente en la cuestión del movimiento y ha hecho un rastreo de la evolución de este problema en los textos Merleau-Ponty. Sin embargo, Di Fazio procura realizar una interpretación de Merleau-Ponty más cercana a la problemática patočkiana del movimiento de la existencia humana, interpretación de la que este trabajo busca separarse. Cf. Di Fazio, C. “The free body. Notes on Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of movement”, en *Chiasmi international*, nro. 17, 2016, pp.327-344.

⁵⁵⁴ PhP, 160/ 154 (trad. modificada).

⁵⁵⁵ PhP, 171/163 (trad. modificada).

que desdibuja la dependencia de la κίνησις con la sustancia y su diferencia con la generación. Por otra parte, la noción de traslación queda reformulada en la crítica al pensamiento objetivo, en la medida en que lo que se mueve, no será un móvil en el sentido moderno del término –cuerpo que se desplaza en un espacio vacío. *El móvil funciona como la dimensión figural del fenómeno o la generación de un sentido*. Siendo el otro lado del sentir, el movimiento es el otro lado del sentido; por ello, la mejor definición que da Merleau-Ponty del movimiento, aparecida en *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, es la que lo señala como la “tensión al interior de mi nivel”.⁵⁵⁶

El movimiento presenta un rol ontológico que debe ser reconsiderado para asir el valor de la filosofía merleau-pontiana. Para esto, es preciso incursionar en varios momentos. Ante todo, si se acepta como la mejor definición la tensión dentro del nivel, es menester analizar la lectura principal sobre este asunto: los trabajos de Wertheimer. En la misma medida en que la noción de Gestalt cimienta su ontología, los *Estudios experimentales sobre la visión del movimiento* demuestran una importancia cabal para considerar el problema del movimiento percibido y la espacialidad, lectura que se ha marginado en los estudios del filósofo francés con la excepción de Colonna –quien releva la notoria fuerza del concepto de nivel que proviene del escrito wertheimeriano.⁵⁵⁷ Dicho texto tornará comprensible la discusión que Merleau-Ponty tiene con los resultados de esos experimentos y también con el debate sobre el movimiento en torno a la historia de la filosofía, la cual es sintetizada por el filósofo en las posiciones objetivista y subjetivista en torno a la percepción del movimiento. Se verá cómo, frente a ellas, la noción de movimiento fenomenal busca superar sus aporías y lograr una comprensión de la movilidad misma produciendo la espacialidad, la temporalidad y su nexos como sus dimensiones. La indivisión entre espacio y tiempo se clarificará de manera indirecta: buscando un movimiento con la nervadura de la institución, el tiempo y el espacio no serán objeto de exposiciones metafísicas, sino de una hiperdialéctica entre ambos. El mejor modo de abarcar esta interacción se presenta en las breves pero intensas reflexiones sobre el estatuto del cine. Sin embargo, el cine no puede abarcar toda la naturaleza inherente a la tensión dentro del nivel porque es indispensable, para ello, elaborar un sentido de la inmovilidad que resulta dificultoso al séptimo arte. La movilidad de la carne conlleva como su reverso endógeno una inmovilidad que no se le opone, y que puede entenderse a través de la noción de inminencia propia a la reversibilidad.

⁵⁵⁶ MSME, 99.

⁵⁵⁷ Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, op. cit., p.183ss.

V.1 Despertar de un sueño dogmático sobre el móvil: Wertheimer

Se sabe que Merleau-Ponty conocía en su juventud la monografía del psicólogo de 1912, la misma aparece citada en el proyecto de tesis *La naturaleza de la percepción* y constituye una fuente bibliográfica constante durante varios cursos del Collège de France. De ella, dos elementos encauzan en la reflexión filosófica: uno expreso, el análisis del movimiento aparente, y otro textualmente marginal –Wertheimer lo señala únicamente en un anexo–, el nivel espacial. El movimiento aparente consiste en la visión de movimiento provocada por dos estímulos estáticos, fenómeno en ese entonces conocido a partir de los trabajos del fisiólogo Sigmund Exner.⁵⁵⁸ Sin embargo, Wertheimer es el primero en otorgar a aquél la relevancia capaz de sugerir una nueva concepción de la mente, realizando también su propia investigación empírica. Allí, denominará movimiento ϕ a la percepción de movimiento que ocurre en el intervalo entre los estímulos que se ubican en diferentes puntos del campo visual. Los experimentos tenían en consideración numerosos factores, como la duración de los estímulos, el intervalo entre ellos, la distancia, su forma, su color, su orientación, la inclusión de un tercer estímulo, así como la consecuencia de una exposición prolongada al experimento. Todos esos factores tienen una influencia en la percepción del movimiento.

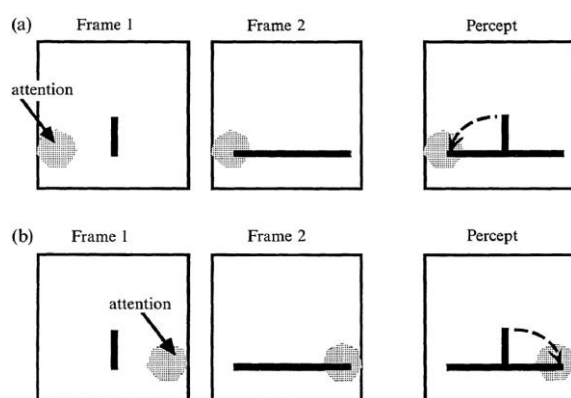
Una de las tesis inferidas del trabajo experimental sostiene que existe una gran dificultad para distinguir un movimiento efectivo de un movimiento aparente. Si bien se afirma que una exposición prolongada a los experimentos hace posible distinguirlos, la distinción no se realiza “designando a uno como movimiento y al otro como no-movimiento, sino estableciendo un tipo de diferencia cualitativa entre los movimientos percibidos”.⁵⁵⁹ Más aún, esta diferencia cualitativa, en muchos casos, otorgaba más intensidad y energía al movimiento aparente que al movimiento efectivo. Tampoco es menospreciable

⁵⁵⁸ Exner, S. «Über das Sehen von Bewegungen und die Theorie des zusammengesetzten Auges», *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Klasse, Abteilung 3*, 72, 156–190.

⁵⁵⁹ Wertheimer, M. “Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung”, in *Zeitschrift für Psychologie, Abteilung I*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1912, pp. 173-174.

la perspectiva epistemológica de base fenomenológica, algo que no era ajeno al ambiente científico e intelectual de la época. En muchísimos pasajes del trabajo, el psicólogo procura descartar el criterio entre lo ilusorio y lo real, así como entre lo estático y lo dinámico, para sostener que lo relevante de los experimentos realizados está en aquello que es psicológica, perceptual, o bien fenomenológicamente dado en ellos.⁵⁶⁰ Para descartar el carácter secundario o derivado del movimiento aparente, Wertheimer distingue las condiciones de experimentación –el hecho de que el movimiento consista en la secuencia discreta de estímulos estáticos que cambian de lugar en el campo perceptivo– de aquello que es dado a los sujetos de los experimentos. A su vez, descarta que sea el sujeto quien completa el haz de estímulos con una ilusión de movimiento. Se trata, por el contrario, de algo “específicamente dado”.⁵⁶¹ Este fenómeno, por la posibilidad que tiene de manifestarse incluso en la reiteración del experimento, se muestra como algo que no es explicable como un error de juicio (si así lo fuese, debería poder corregirse en la reiteración de la experiencia).⁵⁶²

Con este criterio, el psicólogo elimina varias hipótesis relativas el movimiento aparente, entre las que se destacan dos. La primera consiste en que



el movimiento en el campo visual no acontece por el movimiento ocular (§4), pues: 1) los movimientos que pueden aparecer en el campo experimental son multidireccionales, mientras que el movimiento ocular es unidireccional; 2) aun si se centra la atención en un punto fijo del campo visual, el movimiento no deja de ser

visto. Más aún, la atención en un punto local determinado favorece la captación del movimiento. Por ejemplo, si ante un par de campos (IMAGEN 2), uno con una franja vertical corta y el siguiente con una franja vertical larga, se presta atención a un punto local en la izquierda, se observará un movimiento hacia la izquierda. Lo mismo ocurre si se focaliza en la derecha del campo visual.

Una segunda hipótesis, más importante aún, trata de la visión de un movimiento por la identificación entre los estímulos estáticos. Según Wertheimer, si la percepción del movimiento es algo de índole fenomenal, el

⁵⁶⁰ *Ibíd.* pp. 162, 166, 168, 186, 191, 213, 226, 234, 240.

⁵⁶¹ *Ibíd.*, p. 186.

⁵⁶² *Cf. Ibíd.*, pp. 240-241.

problema no ha de centrarse en el desplazamiento de un objeto que en un momento se encuentra en un punto del espacio y luego en otro. La identidad de aquello que se ve no depende de lo efectivamente experimentado (los estímulos), “no fluye directamente de la experiencia perceptiva”.⁵⁶³ De este modo, visión del movimiento e identificación del objeto son experiencias distintas. Si bien bajo experimentos con ciertos intervalos temporales hay una identidad del objeto, no puede inferirse el movimiento de la identidad entre los estímulos; al contrario, en algunos casos es desde el movimiento que se infiere la identidad de los estímulos. Surge de allí la idea del movimiento ϕ como un fenómeno de puro pasaje donde no se encuentra un grupo de posiciones-estímulos intermedios entre dos estímulos (estadio óptimo). Muchos sujetos experimentales afirman: “la franja [...] no pasó a través del campo. El fondo era absolutamente fijo y estático. Pero el movimiento ocurrió”.⁵⁶⁴ Encontrándose con resultados tan fuertes desde el punto de vista psicológico, Wertheimer sostendrá la siguiente afirmación que hará eco en *Fenomenología de la percepción*:

“Uno puede elegir ignorar la atención en el sentido usual del término, con respecto a la claridad y distinción, y creer sobre fundamentos puramente lógicos que un «evento» debe ser considerado como un ‘evento de algo’. Contra esta posición, hay que decir que no está basada en descubrimientos psicológicos, ¿y por qué no debería haber allí fenómenos puramente dinámicos? No hay una razón fundamental a priori para asumir que lo psicológicamente ‘dinámico’ surja de lo ‘estático’”⁵⁶⁵

De manera contemporánea a Bergson, Wertheimer parecería sugerir la versión psicológica de la movilidad pura que proponía el autor de *Materia y Memoria*. No obstante, esto sería sobreinterpretar la tesis del psicólogo. Lo que señala su trabajo no es la existencia psicológica de una continuidad movediza, sino que la identidad de las cosas o bien no determina la percepción del movimiento, o bien es resultante de esta percepción. Que no haya base psicológica para determinar lo dinámico a partir de lo estático no sostiene la inexistencia de una identificación. Ahora bien, Wertheimer, antes que Husserl – al menos en lo que respecta a la percepción del movimiento–, despierta a

⁵⁶³ *Ibíd.*, p. 187.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 223.

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 245.

Merleau-Ponty del sueño dogmático que implica la objetivación científica en general, y la matematización del movimiento en particular. El móvil que aparece en el campo fenomenal no es un cuerpo con un estado accidental adherido.

El segundo de los elementos aparece curiosamente en el anexo del trabajo, donde se trata la orientación espacial. La orientación espacial está normalmente compuesta de tres ejes: 1) dirección vertical; 2) extensión horizontal; y 3) nivel. El movimiento es generalmente experimentado con una orientación espacial que permanece y que posibilita la experiencia del anclaje psicológico perceptual, definido por Wertheimer como “el encontrarse a uno mismo en una orientación espacial firme”, un factor “biológicamente importante”.⁵⁶⁶ Si se establece, mediante un juego de espejos, la posibilidad de observar una habitación inclinada a 45° donde un hombre realiza distintas actividades (sentarse, caminar, etc.) y durante esa observación se fuerza la caída de un objeto, esta caída será vista diagonalmente en contraste con la dirección vertical que posee la orientación espacial, lo cual conduce a una inestabilidad espacial que, en muchos casos, ocasiona una sensación de bamboleo o mareo. En una percepción continuada de la habitación, acontecerá un cambio perceptual donde el sujeto, volviendo a observar un objeto que se cae en la habitación, no lo verá caer diagonalmente, sino verticalmente. Esto ocurre debido a que la orientación está sostenida por un nivel, el cual, a pesar de no estar definido *stricto sensu* por Wertheimer, se entiende como la capacidad adaptiva de la mente para ajustar la orientación espacial a su contexto. En este sentido, los eventos o bien se ajustan al nivel dado, o bien, como en la habitación inclinada, lo modifican.

V.2. Tensión del nivel, revelación del ser

La estructura del comportamiento no sugiere ninguna teoría sobre el movimiento como tensión al interior del nivel. Al hablar del organismo como “melodía cinética”,⁵⁶⁷ la preeminencia del todo sobre las partes es más fuerte que una referencia al carácter dinámico del viviente. En cambio, el propósito de *Fenomenología de la percepción* introduce, de manera necesaria, la problemática del

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, p. 253.

⁵⁶⁷ SC, 117/ 186.

movimiento por vía del espacio. La arqueología de la estructura de la percepción identifica la existencia con el movimiento, pues, la intencionalidad original se clarifica en la percepción como una intencionalidad motriz donde la conciencia se define mediante un “yo puedo”, tal como expresan los entonces textos inéditos de Husserl. Ahora bien, esta intencionalidad motriz va a constituir un “pacto” con el espacio, “pacto” no puede considerar a este último ni como espacio espacializado (es decir, como un espacio se relacione con las cosas al modo del continente-contenido), ni espacio espacializante (como forma pura a priori de la sensibilidad). Es necesario considerar un espacio que instituya una potencia universal de las conexiones cuya forma de síntesis sea completamente diferente a la que proponen el idealismo y el realismo. Adentrándose de lleno en la espacialidad, el movimiento pasará de una perspectiva motriz a una cosmológica, pues la espacialidad involucra tanto el movimiento del cuerpo propio como el movimiento del mundo. Ello no pondrá en juego sólo la discusión con el gestaltismo, sino con la historia de la filosofía, en la que se defiende la ausencia de prioridad del espacio respecto del movimiento.

Para ello, se necesita desplegar la noción de nivel apropiada por la ontología indirecta. En el capítulo “El espacio”, el filósofo busca demostrar la ineficacia explicativa que el intelectualismo y el empirismo poseen sobre la percepción espacial mediante el experimento de George Stratton sobre la inversión retiniana. Al invertir la imagen retiniana a través de unos lentes, la visión queda invertida, pero, progresivamente, esta percepción va retomando su orientación anterior, y posteriormente lo hace el cuerpo. Si el sujeto de prueba se quita los lentes, aunque éste ya no considere que el mundo está visualmente al revés, sí mantiene una inversión motriz –por ejemplo, cree extender el brazo derecho cuando está extendiendo el izquierdo. Mientras que el empirismo explica el fenómeno por la distribución efectiva de las sensaciones –a saber, consideraría que la reversión de la inversión porque “la masa de sensaciones se pone cabeza abajo”–, lo cual no explica la inversión motriz resabiada en el experimento, el intelectualismo apelaría a un punto de referencia exterior como determinación del arriba y abajo, pues, dado un eje de coordenadas, éste no está situado sino gracias a otro punto de referencia, que conduciría a una regresión al infinito de referencias.

Debido al realismo inherente en la concepción espacial de Stratton, este experimento funciona solo como la *pars destruens* de la argumentación. La *pars construens*, que propondrá un tercer alternativo al plenamente espacializado y al espacializante, busca un “absoluto en lo relativo”.⁵⁶⁸ La descripción de

⁵⁶⁸ PhP, 287/ 263.

Wertheimer sobre el nivel espacial le proporciona a Merleau-Ponty un elemento positivo para este absoluto; de acuerdo con el filósofo, el experimento pone de relieve una orientación constituida por un acto que supera la dicotomía materia-forma, un acto de índole global cuyo nivel espacial es pre-dado y entra en tensión con los puntos de anclaje establecidos en una habitación derecha. Ahora bien, Merleau-Ponty redobla la apuesta del nivel espacial y lo traslada hacia un terreno que Wertheimer no pudo desarrollar. Como él, el nivel merleau-pontiano no corresponderá a la orientación del cuerpo en tanto dato sensorial, puesto que la orientación del campo visual puede diferir de la del cuerpo. A diferencia de él, el nivel quedará definido con la idea de cuerpo virtual como sistema de acciones posibles. Lo que permite el cambio de nivel, es decir, que el cuarto torcido se enderece, es la posesión de un cuerpo que está en conexión con el mundo. Esto pone al nivel a la base del sentido, en un régimen lejos de la conciencia husserliana e incluso de la hermenéutica heideggeriana: el nivel, proviniendo de un entramado gestáltico, posee una carga ontológica, pues abre paso a “un nuevo prototipo del ser, ofrecido fenomenalmente” al punto que podría sugerirse que “más que la carne, es el nivel es que ‘no tiene nombre en ninguna filosofía’”.⁵⁶⁹ Las orientaciones que toma el cuerpo ante un objeto, entonces, implican una actitud definida por el nivel. Con ello, Merleau-Ponty se lanza a la postulación un nivel primordial, un horizonte de la orientación que yace en un cuerpo anónimo y que subtiende los niveles emergentes de los anclajes a los medios contextuales: “La constitución de un nivel espacial no es sino la constitución de un mundo pleno: mi cuerpo hace presa del mundo (*est en prise sur le monde*) cuando mi cuerpo me ofrece un espectáculo tan variado y claramente articulado como posible, y cuando mis intenciones motrices, al desplegarse, reciben del mundo las respuestas que ellas esperaban”.⁵⁷⁰ En la argumentación sobre la profundidad ocurre el mismo paso argumentativo. La profundidad, lejos de ser una anchura de perfil que precisaría de ubicuidad, es la dimensión por la que las cosas se envuelven unas a otras, por la cual acontece una “simple abertura de la percepción a un fantasma de cosa apenas cualificado”.⁵⁷¹ Como el arriba, el abajo, la derecha, y la izquierda, la profundidad, dimensión existencial por antonomasia, se define con relación a un nivel de las distancias y las magnitudes. El mareo aparente que cobra la inestabilidad espacial no sucede incluso en la percepción normal de la profundidad: “Un cambio muy fuerte y repentino, luego

⁵⁶⁹ Colonna, F. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, op. cit., pp. 223, 250. La paráfrasis corresponde a la conocida frase “lo que nosotros llamamos carne, esta masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía” (VI, 191/ 133).

⁵⁷⁰ PhP, 289-290/ 265-266 (trad. modificada).

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 308.

de una adaptación duradera a la profundidad normal, se modifica abruptamente a una profundidad anormalmente percibida [...]. Estos hechos apuntan a algo más general: si uno está ajustado a cierto nivel, un cambio, un evento, puede tanto funcionar como evento dentro de ese nivel como puede causar el cambio de uno".⁵⁷² La impronta existencial que Merleau-Ponty le otorga al nivel es la antesala para pensar la percepción como apertura al ser. Más aún, la noción de dimensión, que nombra la articulación de lo real en sus diferencias bajo el sistema de equivalencias –la percepción es siempre de una dimensión–, como la de institución, pueden verse como prolongaciones del nivel.⁵⁷³ La ontología indirecta no buscaba sino pensar en las cosas como sistemas de referencias que nos permiten acceder (fundar) al ser, y en la misma medida, el ser es “el nivel del mundo”.⁵⁷⁴

Con la concepción de este tercer espacio, Merleau-Ponty encara el análisis del fenómeno del movimiento, refutando dos tesis sobre el movimiento bajo las figuras del lógico y el psicólogo. La versión objetivista del lógico, heredada de las paradojas eleáticas, es descartada de plano: el análisis reflexivo separa al movimiento del móvil y vuelve al primero un cambio accidental de relación con el medio circundante del móvil, lo cual elimina el fenómeno mismo del movimiento. Ahora bien, un análisis psicológico, enfocado en el sujeto perceptor, como el de Wertheimer, permite otras consecuencias. Merleau-Ponty refiere al siguiente experimento (IMAGEN 3): a la disposición del ángulo a 90° para la rotación óptica idéntica de a y b se añade, en el campo de exposición B, por los 45° , una franja corta c del mismo color, a cierta distancia del vértice de rotación. Esto pone a c en un lugar que la franja tendría que cruzar completando las etapas intermedias. Sea que se fije en el final de la franja c , sea entre el espacio entre el vértice y la franja, la atención no modifica sin embargo la percepción de la rotación. Este experimento mostraría el movimiento φ como puro pasaje. Merleau-Ponty compara este resultado con el movimiento de ladrillos que hacen los obreros de una construcción: “veo el brazo del obrero en su posición inicial y en su posición final, no lo veo en ninguna posición intermedia, y no obstante tengo una percepción viva de su movimiento”.⁵⁷⁵ De esta manera, el psicólogo

⁵⁷² Wertheimer, M. “Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung”, Op. cit., p. 260.

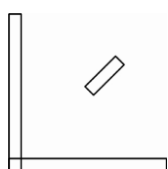
⁵⁷³ INST, 61/ 31.

⁵⁷⁴ NCCF, 113.

⁵⁷⁵ PhP, 312/ 285.

logra identificar al movimiento como algo distinto de una serie de posiciones, a diferencia de la posición del lógico.

La disputa se encuentra, entonces, en la aparente repulsión entre móvil y movimiento. Es llamativo que Merleau-Ponty utilice dos Wertheimer diferentes para alcanzar la posición fenomenológica como superación. Wertheimer, en cuanto figura del análisis psicológico, terminaría exponiendo una descripción



que no dice nada, ya que la base psicológica para afirmar que el movimiento es movimiento de algo es cuestionada en su obra. Merleau-Ponty acude imperiosamente a la necesidad del móvil, el movimiento adviene solo si se relaciona a algo idéntico que se mueve, so pena de que se busque repeler la movilidad del móvil, lo que introduce las mismas dificultades que la posición del lógico. Aunque no haya estímulo intermedio, “es necesaria una relación interna entre lo que se desvanece (*anéantit*) y lo que nace”,⁵⁷⁶ es decir, la percepción del movimiento no puede ser meramente del acto de moverse, sino que debe tomar una significación anterior a la del movimiento y reposo. Wertheimer, con todo, no plantea la ausencia absoluta de una identidad en la percepción del movimiento: muestra que la identidad, o bien no determina la percepción del movimiento, o bien es resultante de esta percepción. La figura del psicólogo está a mitad del camino del planteo de Wertheimer, más bien es una alusión a las tesis bergsonianas cuyo fenómeno indiviso hace las veces del dato inmediato aislado en la interioridad.⁵⁷⁷ Al contrario, lo que permite el gestaltista es considerar que el movimiento no depende del móvil en cuanto identidad expresa como la que afirma el lógico – “una percepción de móvil aquí, después allá, y luego una identificación que enlazaría nuevamente estas posiciones en la sucesión” –,⁵⁷⁸ el mismo tejido del fenómeno es construido tanto por uno como por el otro. Allí aparece una segunda lectura de Wertheimer, más fiel a su monografía: “El psicólogo aceptaría sin duda que en todo movimiento se da, sino un móvil, cuando menos un motor (*mouvant*), a condición de no confundir este motor con ninguna de las figuras estáticas que pueden obtenerse parando el movimiento en un punto cualquiera del trayecto”⁵⁷⁹. Los sujetos experimentales afirmaban no poder decir nada sobre la característica de los objetos sin negar el movimiento. Merleau-Ponty adopta un criterio semejante con la idea de motor. Ese motor no tiene una identidad en el sentido de que en el trayecto se aprehende la razón de una serie de apariciones,

⁵⁷⁶ *Ibíd.*, 313/ 286 (trad. modificada).

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, 319/ 291, nota al pie.

⁵⁷⁸ *Ibíd.*, 315/ 288.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*

sino que tiene un estilo. El pájaro en su vuelo no se percibe mediante la determinación de sus notas distintivas, sino a partir de su manera de pasar, y es esa manera de pasar la que hace la unidad del movimiento. El movimiento queda caracterizado como la “modulación de un medio contextual (*déjà familier*)”,⁵⁸⁰ un fenómeno de nivel cuyo sistema de relaciones emana del cuerpo:

“Lo que da a una parte del campo valor de móvil, a la otra parte valor de fondo, es la manera por la cual establecemos nuestras relaciones con ambas por el acto de la mirada. La piedra vuela en el aire, ¿qué quieren decir estas palabras, sino que nuestra mirada instalada y anclada en el jardín es solicitada por la piedra y, por así decir, echa sus anclas? La relación del móvil al fondo pasa por nuestro cuerpo”⁵⁸¹

Nuevamente, la apropiación de los conceptos gestálticos conlleva una reelaboración de los mismos para depurar las dificultades de su realismo. El vínculo entre lo aparente y lo real que el trabajo de Wertheimer acarrea colisiona la visión merleauPontiana de la alucinación. Según ésta, la ilusión y la alucinación se diferencian de la percepción natural en un sentido estructural, pues las primeras son efímeras, privadas, sin profundidad espaciotemporal ni remisión intencional (están horadadas). El fenómeno del movimiento aparente parece, en estos términos, adecuarse a los rasgos de lo ilusorio –el movimiento ϕ carece de remisión, y sería difícil describir el vínculo existencial con el percipiente, pues, no lo invita a una observación más detallada por su instantaneidad. Por otro lado, Wertheimer sostenía que los sujetos experimentales no sólo ven el movimiento como algo no privado –todos los sujetos ven el movimiento–, sino que tienen verdaderas dificultades para distinguir la naturaleza de los movimientos reales de la de los aparentes, y hasta asignan más intensidad a los segundos. Si la verdad y la falsedad de las percepciones deben ser intrínsecas a éstas, el movimiento aparente reclama una revisión de este carácter intrínseco, dado que, aun careciendo de espesor y legitimación, constituyen una percepción que no se presta a corrección.

Una dificultad de tal índole se amalgamó de manera instantánea luego de su presentación en la Sociedad Francesa de Filosofía y se fusionó con la

⁵⁸⁰ *Ibíd.*, 319/ 291 (trad. modificada).

⁵⁸¹ *Ibíd.*, 322/ 293 (trad. modificada).

problemática de la expresión. El modo en el que esta ontología del sentido –la brecha respecto de un nivel– puede explicitarse es por la vía de la expresión. Entrar en la esencia de la expresión lleva a comprender la esencia del sentido, y esta entrada, según *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, solo se vuelve accesible de una manera: “Servirme del ejemplo del movimiento para determinar la esencia de la expresión”.⁵⁸² No se trata de un solo de acceder a un fenómeno, sino también de un modo de hacerlo; el análisis reflexivo se muestra incapaz de relevar la expresividad del movimiento: “deducir es ir ciegamente de un contenido al otro por combinación –lo que nosotros tenemos que exponer es contrario a los contenidos: si el lugar es tensión particular en la dinámica mundo-yo, el lugar ya es movimiento a tal punto de ser un concepto subordinado –es de lo que carecíamos en la deducción – único método: retomar directamente la intuición del movimiento”.⁵⁸³ La meditación contra la imagen de la razón, contra la figura del lógico, ha de ser más rigurosa si quiere evitar la encrucijada con el vocabulario idealista. Como se observa en las notas preparatorias, la crítica a la posición objetivista no dista de la dada en la obra de 1945: si el movimiento no es una propiedad intrínseca al móvil, entonces éste último en realidad nunca se mueve, del mismo modo que las paradojas eleáticas lo mostraban. Aunque se entienda que esta serie de localizaciones corresponden a un realismo o bien a un idealismo, este análisis no puede aprehender el movimiento como acción, sino como una cualidad accidental del móvil adherida a él retrospectiva o prospectivamente. La claridad del movimiento objetivo no hace más que dejar un revestimiento de lo que el movimiento es arguyendo que éste solo puede pensarse por coordenadas espacio-temporales fijas, “sin nada de sospechoso, sin mezcla de cuerpo y espíritu, sin carne, sin mezcla del antes y el después, del aquí y del allá”⁵⁸⁴. Con todo, la necesidad de estudiar los planteos tiene otra fortaleza más que la simple crítica. Ciertamente, uno de los motivos para estudiar su planteo proviene de la confrontación con la posición bergsoniana. Ahora bien, por un lado, el objetivo de estas notas preparatorias del curso no radica en denunciar la inconsistencia de las paradojas, sino elucidar cómo las distinciones radicales de origen científico subsumirían el sentido del mundo percibido al sentido del mundo objetivo. Por otro lado, las paradojas del movimiento dan el pie, mediante esa extrapolación conceptual, a la tematización de las condiciones del fenómeno de una manera ausente en *Fenomenología de la percepción*: además de la necesidad de que el movimiento sea interno al móvil, esta relación interna debe expresarse como un *empiètement* (intrusión), tanto en los caracteres internos

⁵⁸² MSME, 188.

⁵⁸³ MSME, 88-89.

⁵⁸⁴ MSME, 89.

del móvil como en la relación entre la conciencia expresiva y su mundo.⁵⁸⁵ Es notable que la noción de *empiètement* aparezca en este curso, ya que ella funda el rasgo de promiscuidad en la ontología: “Es en la estructura universal ‘mundo’ – intrusión de todo sobre todo, ser de promiscuidad– en la que se encuentra el reservorio de donde proviene esta nueva vida absoluta”.⁵⁸⁶ Así, huelga decir que si la intrusión, que marca la pauta de una ontología de la relación en detrimento de una clasificación y repartición de las entidades de la totalidad –como las distinciones entre lo inteligible y lo sensible, lo inmaterial y lo material, etc.–, es un requisito de la movilidad propiamente dicha, entonces el problema del movimiento está en los umbrales mismos de la noción de carne: su comprensión como fenómeno trae aparejada la comprensión del ser del fenómeno en un sentido general en cuanto es posible “por una suerte de mezcla entre las ‘cosas’ y ‘yo’”.⁵⁸⁷

La intrusión, elemento esencial en la intuición del movimiento, también debe acontecer entre el espacio y el tiempo, y esto es lo que no logra la concepción subjetivista del movimiento, puesta en la figura de Bergson. Se ha visto que para Bergson el movimiento, al igual que la duración, debe ser entendido como un acontecimiento en sí mismo indivisible. La subsunción del movimiento a la homogeneidad del espacio, dada por la imaginación y la inteligencia, impiden comprender el movimiento real como acto indiviso, pues la identificación de aquél con la sucesión de posiciones lo torna indefinidamente divisible. El bergsonismo propone una concepción del movimiento donde hay *empiètement*, pues, la duración real, cuyos momentos están introducidos unos sobre los otros, también se inmiscuye en el espacio a partir del movimiento, tal como lo mostraría el ejemplo del movimiento del brazo de *Materia y Memoria*. Más aún, los ejemplos de motricidad corporal para probar la indivisibilidad esencial del movimiento, son a su vez, aquello que le permiten a Merleau-Ponty especificar el tercer requisito para la existencia del movimiento: la duración sólo se manifiesta en el movimiento es través de un mediador entre ella y la homogeneidad espacial, a saber, el cuerpo propio, es él quien “va hacer irradiar la indivisión en las cosas y vuelve posible el movimiento” por su facultad de habitar el espacio y su capacidad de percibir sus actos como unitarios.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ MSME, 90.

⁵⁸⁶ VI, 287/ 207 (trad. modificada).

⁵⁸⁷ *Ibíd.*

⁵⁸⁸ MSME, 91.

A pesar de que la posición subjetivista escinda el movimiento del espacio recorrido, causa de la destrucción del primero, integrándolo a la duración, éste se quedaría a mitad camino: entrelazando movimiento y temporalidad, la concepción irrecusablemente objetiva del espacio que se mantiene no realiza la aprehensión del movimiento como fenómeno. Por más que Bergson haya tomado el cuerpo como referente en el análisis del movimiento, Merleau-Ponty observa que no se profundiza auténticamente la importancia del movimiento corporal para esa unidad:

“al no ser esto [el cuerpo] tematizado por él, su teoría del movimiento permanece ‘conciencial’, él advirtió la condición sin la cual no habría movimiento (participación de mi duración) sin proporcionar la condición por la cual hay movimiento (extensión de mi duración), él no se instaló en el orden de los fenómenos, i. e., en las cosas en tanto ellas me son presentadas como cosas”⁵⁸⁹

La exigencia de una participación de la conciencia en la duración del movimiento no conduce en el análisis de Bergson hacia un auténtico *empiètement* entre lo espacial y lo temporal. Aunque la condición necesaria del movimiento haya sido elucidada, no la ha sido del mismo modo la condición suficiente, pues, no puede aprehenderse la intromisión inherente al mover sosteniendo una concepción objetiva de la espacialidad. La carencia de un examen de la corporalidad vivida le imposibilitaría espacializar la indivisibilidad del movimiento, dado que dicho examen de “la máquina viviente” (*machine à vivre*) impondría un sentido nuevo de la espacialidad, el cual ni se superpondría a la concepción del tiempo, ni lo escindiría de éste volviendo el movimiento una donación de la conciencia. No hay una superación del objetivismo, sino una recaída en él. La intrusión, por tanto, no confluye como una propiedad subjetiva, sino que debe darse y estructurarse en el aparecer de lo moviente como tal. El concepto de movimiento fenomenal, en contra de ambas posiciones, impone un *empiètement* entre lo espacial y lo temporal. El aparecer del movimiento supone, antes que una traslación, una autoconformación del sentido de lo que aparece: una tensión al interior del nivel.

⁵⁸⁹ MSME 92.

Esta tensión intrínseca es elucidada, una vez más, a partir del par figura-fondo que proponen los experimentos gestálticos, desempolvando en la artificialidad de los experimentos la estructura de los movimientos naturales. En la lección séptima del curso, para demostrar la autoorganización del fenómeno, Merleau-Ponty se detiene en cuatro ejes. El primer eje reconsidera el valor del movimiento estroboscópico. A pesar de las condiciones artificiales propias a los experimentos estroboscópicos, lo que brinda este movimiento no es una mera ilusión. Por el contrario, como fenómeno liminar donde hay ausencia de móvil, el movimiento estroboscópico revela la estructura del mover. La descripción de Rubin indaga sobre la atención o fijación en los contornos para que el objeto móvil devenga el fondo de la imagen, y viceversa; más allá de los estímulos recibidos por el observador, tanto el movimiento aparente como el real presentan la misma “organización endógena”.⁵⁹⁰ Este carácter endógeno de la relación figura-fondo es lo que hace del movimiento el devenir de una figura y no una traslación de ella a través del espacio: hay tensión al interior de un nivel porque existe la posibilidad inminente de la modificación figural.

El segundo eje establece que el movimiento es un momento de la figura. Para ello retoma los experimentos de Wertheimer y los de Ternus. Los movimientos φ y β proponen una experiencia autorganizada del movimiento cuya identidad no está dada por un objeto móvil concebido en reposo: “Cuando miro mi lápiz en traslación lateral, lo veo en movimiento exactamente en la medida donde no veo las posiciones sucesivas”.⁵⁹¹ El tipo de identidad que implica este móvil se clarifica mediante los experimentos de Ternus.⁵⁹² En la figura A (IMAGEN 4), se puede observar la ilusión de un movimiento pendular, dado que *a* se mantiene en el mismo lugar. En B, por el contrario, *b* se traslada al lugar de *a* y *a* pasa a *c*. La traslación de los puntos en B está implicada por la posibilidad interna de la figura, fluye de su propia estructura; más aún, “la estructura de la figura no es permanente sino por medio del movimiento”,⁵⁹³ es decir, son las posibilidades motrices internas a la figura las que le dan su especificidad. Esto se aúna a un tercer grupo de experimentos que Merleau-Ponty retoma, los movimientos inducidos de Duncker, que consisten en la percepción de un objeto en reposo al moverse el fondo. Estos últimos serían la última prueba del holismo que posee la identidad del movimiento: el movimiento es “*Etwas*

⁵⁹⁰ MSME, 97.

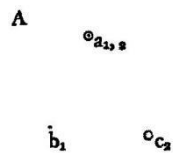
⁵⁹¹ *Ibíd.*

⁵⁹² Koffka, K. *Principles of Gestalt Psychology*, op. cit., pp. 299-300.

⁵⁹³ MSME, 98.

perceptivo”, en la medida en que la estructura del mismo solo es tal por una relación ineludible de tensión con su medio fenomenal.

El tercer eje deja en evidencia el carácter ontológico del movimiento figural.



El movimiento revela el ser de lo que se mueve. Los efectos de lanzamiento expuestos en el trabajo de Albert Michotte proponen que la existencia de relaciones causales

entre el lanzador y lo lanzado proviene del acto mismo del movimiento de acuerdo a su velocidad. Por ejemplo, una bola de billar golpea a otra, y ésta continúa en la misma trayectoria que la primera. En un acto así, dice Michotte, “es la tendencia a la unidad del movimiento la que determina la unidad aparente del objeto a pesar de la diferencia de colores.”⁵⁹⁴ Los objetos móviles, a través de los cambios de velocidad, se vuelven en esta percepción unitaria agentes de segregación (entre movimientos) y de polarización (entre lo móvil y lo inmóvil). Así, no es el movimiento una cualidad externa de la cosa, sino algo propio a su estilo de manifestación. Cuestión que ocurre con gran fuerza en la locomoción animal. Uno de los experimentos ya había sido descrito por Merleau-Ponty en sus charlas radiales de 1948:

“[s]i dos rasgos verticales y paralelos se alejan uno de otro, y luego, mientras el primero prosigue en movimiento, el segundo invierte el suyo y vuelve a ubicarse, respecto del primero, en la posición de partida, irresistiblemente tenemos el sentimiento de asistir a un movimiento de reptación aunque la figura ante nuestras miradas nada se asemeje a una oruga ni pueda evocar su recuerdo”⁵⁹⁵

En la locomoción, como en la propulsión, un cambio de forma marca el origen de la traslación donde “se produce, además, una organización interna notable del objeto”.⁵⁹⁶ No hay meramente un desplazamiento de un mecanismo, sino que la modificación interna de la forma animal es lo que produce su movimiento. Este experimento, más que en cualquiera de los otros, prueba el

⁵⁹⁴ Michotte, A. *La perception de la causalité*, Lovaina, P. Universitaires de Louvain, 1954, p. 44.

⁵⁹⁵ CAU, 38/ 41.

⁵⁹⁶ Michotte, A. *Op. cit.*, p. 182.

rasgo del trascendental *a praesenti* del movimiento. Sin su operación, la aprehensión del estilo de lo percibido no puede darse: “el movimiento de un avión en el horizonte es otro que el de un insecto cercano, y no lo es por cálculo: es otra potencia agresiva, potencia agresiva oculta, enmascarada”.⁵⁹⁷

El último eje enfatiza el proceso de autoorganización del sentido que acaece en el fenómeno del movimiento, donde se subtiende el concepto de institución: “es necesario, de hecho, que reintroduzcamos, además de los momentos figurales, en efecto abstractos y operantes solamente en caso de formaciones lábiles y poco centradas en nuestra vida, otros momentos, históricos, que definan nuestra situación no sólo como situación de laboratorio sino *como momento de un cierto drama personal*”.⁵⁹⁸ El carácter heurístico de los experimentos precisa acuñarse a una temporalidad sedimentada. Si se tomara la situación de laboratorio como la real, se caería nuevamente en las dificultades del bergsonismo, i. e., se extraería la movilidad del móvil. Sólo un movimiento que deja inmiscuida la situacionalidad del percipiente puede ser fenomenal. Al ser endógenos y figurales, tanto el sentido como el movimiento son aprehendidos directa y holísticamente por la percepción, y ésta no es la imposición categorial de un Cogito puro y trasparente, sino la modulación de una situación. Sólo retroactivamente puede reconstruirse el acontecimiento de la percepción como la interpretación de un sujeto pensante, pero el sentido de lo percibido es en sí mismo percibido, y no un medio para la percepción, “la organización no está ni en primera ni en tercera persona”.⁵⁹⁹

El movimiento sirve para determinar la naturaleza de la expresión, ya que ambos manifiestan en sí mismos algo que los supera, ambos son remisión permanente. Sin lugar a dudas, es una determinación ontológica. ¿De qué tipo de determinación se trata? Saint-Aubert, en el prólogo de la edición del curso, entiende que el movimiento y la expresión implican una proyección antropológica sobre las cosas, ya que “en todos los casos de movimiento está la huella de un ‘comportamiento’” con la cual el mundo se exhibe como otra carne, como un alter-ego.⁶⁰⁰ Esta proyección, no obstante, no debe confundírsela con una subordinación del movimiento intramundano al movimiento del esquema corporal; más bien, es a partir de la percepción del movimiento intramundano que pueden desvelarse las posibilidades motrices del esquema corporal. El

⁵⁹⁷ MSME, 102.

⁵⁹⁸ MSME, 103. La cursiva es nuestra.

⁵⁹⁹ MSME, 104.

⁶⁰⁰ Saint-Aubert, E. “Conscience et expression”, en MSME, p. 23ss.

movimiento es proyección antropológica en tanto se vuelve una clave para constituir la humanidad de la “máquina viviente”. La intencionalidad que constituye el movimiento como movimiento de algo no es irradiada de una conciencia de sobrevuelo; por el contrario, aflora como una intencionalidad al interior del ser. De alguna manera, el movimiento es la forma más clara de esta intencionalidad ontológica, y es a causa de ello que el movimiento se identifica cabalmente con la génesis del sentido para una conciencia expresiva.

Por otra parte, siendo determinación ontológica, corre la tentación de adscribir esta concepción a la aristotélica. De hecho, algunos comentadores ven una afinidad importante con las nociones de percepción de *De Anima*.⁶⁰¹ Más aún, Lucia Angelino sostiene que el movimiento, en cuanto es expresión primordial, es una fuerza formante que comprende los dos sentidos de la δὐναμις (actividad y pasividad).⁶⁰² Aunque no es una tesis falsa, esta concepción circunscribe la meditación merleau-pontiana del movimiento al arco intencional como relación entre un *desde* y un *hacia*, la estructura teleológica que las ideas mismas de organización endógena e institución cuestionan, incluso si el análisis del movimiento y la percepción parte de la idea de comportamiento. No solo comprende lo pasivo y lo activo, también los modifica radicalmente. La alusión a ποιησις (actividad) y πάθος (pasividad) en Aristóteles no busca confundir la actualidad del móvil y el motor. Merleau-Ponty ve la pasividad impregnada de actividad y la actividad impregnada de pasividad, sin constituir estados opuestos sino dimensiones interpenetradas. Más aún, presenta una pasividad con plena dignidad ontológica: lejos de un modo deficiente de la actividad, la pasividad, careciendo de un motor externo que la actualice, se identifica con el campo fenomenal que se organiza endógenamente, con el arreglo espontáneo de las partes. La noción de estructura, así, contraría el esquema aristotélico para el movimiento: no hay transferencia de un εἶδος por la vía de una causa eficiente (de un motor a un móvil), sino desarrollo de un campo, la concreción de una figura sobre un fondo. Por eso, el modelo del devenir de la naturaleza no está en la figura del artesano, sino en la del organismo y, particularmente, en el embrión. Por más tentador que sea analogar la noción de comportamiento al modelo antropomórfico con el que el Estagirita diseña su cosmología, aquél, trazado por una organización espontánea y no por un τέλος, es completamente diferente. Con

⁶⁰¹ Annick, S. “Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l’ontologie de la perception héritée d’Aristote?”, *Les études philosophiques*, nro. 62, 2002/3, pp. 317-331; Pagni, E. *Corpo viviente mondo : Merleau-Ponty e Aristotele a confronto*, Florencia, Firenze University Press, 2012.

⁶⁰² Angelino, L. “Drawing from Merleau-Ponty’s conception of movement as primordial expression”, *Research in Phenomenology*, vol. 45, Issue 2, 2015, pp 288-302.

el embrión, el desarrollo implica un comportamiento mediante “esbozos”.⁶⁰³ Es a partir de aquí que la idea de melodía cinética con la que se describía el organismo queda atravesada por el movimiento. El organismo se desarrolla como una unidad melódica, aquella metáfora de Von Uexküll para quien las relaciones entre el organismo y su mundo circundante (*Umwelt*) se establecen a la manera de “una melodía que se canta a sí misma”.⁶⁰⁴ La idea de la melodía viene a interpretar la estructura relacional de lo viviente. Así como el estilo de lo viviente se define por su relación con el medio, con su capacidad de afectar y ser afectado, en una melodía la primera nota carece de sentido sin las siguientes; las notas, su duración, su ejecución, están coordinadas, es decir, “constituyen, por su misma reunión, un todo que tiene su ley propia”.⁶⁰⁵ Esa ley propia desbarata cualquier teleología para el movimiento fenomenal: “No hay en absoluto prioridad del efecto sobre la causa. Al igual que no puede decirse que la última nota sea el fin de la melodía, y que la primera sea el efecto de ella, tampoco se puede distinguir un sentido aparte donde se expresa. Como dice Proust, la melodía es una Idea platónica que no puede verse fuera de ella. Es imposible distinguir en ella el medio y el final, la esencia y la existencia”.⁶⁰⁶ Merleau-Ponty anticipa la crítica de su discípulo Simondon al hilemorfismo: pensar la individuación sin suponer la existencia de un principio previo o externo a la individuación misma no se aleja de pensar la génesis del sentido –la institución del sentido, de una vida, de un sentimiento– por fuera de un fin colocado de antemano.⁶⁰⁷ No parece en vano que Simondon haya dedicado *La individuación* a la memoria de Merleau-Ponty.⁶⁰⁸

⁶⁰³ INST, 51.

⁶⁰⁴ Cit. SC, 172/ 225; NAT, 228.

⁶⁰⁵ SC, 96/ 133 (trad. modificada).

⁶⁰⁶ NAT, 228.

⁶⁰⁷ Cf. Simondon, G. *L'individuation*, op. cit., p.48 /p. 40: “El verdadero principio de individuación es la propia génesis mientras se efectúa, es decir, el sistema que deviene, cuando la energía se actualiza”.

⁶⁰⁸ Merleau-Ponty conoció la tesis de Simondon, defendida en 1958. De hecho, una de las notas inéditas de los cursos de 1959 refieren directamente a la teoría de la individuación: “El punto de vista de Simondon es trans-perceptivo: la percepción es, según él, del orden de lo interindividual, incapaz de dar cuenta del verdadero colectivo –hay algo de verdadero allí: establecer todos los problemas en términos de percepción, es todavía la actitud fenomenológica en el sentido que Fink critica. No percibimos constantemente, la percepción no es coextensiva a nuestra vida –sin embargo, ya no sabemos de qué hablamos si nos instalamos en lo metaperceptivo. Es necesario una filosofía con muchas entradas, pero que haya *entradas*” (Notas de Trabajo inéditas, Bibliothèque Nationale de France, vol. III, folio 318). Se traduce esta nota a partir de la publicación de la misma en *Chiasmi International*, vol. 7: *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, Milán, Mimesis, 2005, p. 40.

Entre los pocos textos dedicados a la afinidad teórica entre los filósofos, los trabajos de Xavier Guchet intentan explicar cómo Simondon inicia su reflexión en donde la obra

El movimiento fenomenal organiza lo real de acuerdo a una problematicidad (la tensión) considerada a partir de una institución. No hay movimiento *en* el campo fenomenal sino campo fenomenal *gracias* al movimiento. En estos términos, el movimiento evade el papel de un simple mediador o un punto correlacional para el espacio y el tiempo: “el movimiento implica un espacio –lo que no quiere decir prioridad cronológica o trascendental. Van juntos”.⁶⁰⁹ Lo mismo ocurre con el tiempo: éste no sólo es visible a través del movimiento –como expresaba la definición aristotélica–, sino que el movimiento inscribe el tiempo en el campo fenomenal.⁶¹⁰ Tomando las palabras de Vanzago, el análisis del movimiento no edifica meramente una ontología dinámica, sino que hace del carácter del ser (*Beingness*) una categoría procesual en sí misma.⁶¹¹ Tratándose de una ontología indirecta, no es posible comprender las implicancias espacio-temporales que produce el movimiento más que a través del movimiento mismo. Sin embargo, Merleau-Ponty no profundiza la naturaleza del espacio y el tiempo a través de experimentos psicológicos; ha subrayado la importancia de la dimensión instituyente en el movimiento, la necesidad de introducirlo dentro de un “drama personal”. El gran modelo explicativo para articular el movimiento y la institución se halla en una expresión humana única, “expresión universal por el movimiento”⁶¹²: el cine.

V.3 El cine como modelo ontológico

Al comienzo de la Primera Parte de *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty enuncia lo que parecería ser una división contundente e inconciliable entre la visión natural y lo que aparece en una película:

merleaupontiana acaba, por ejemplo: “Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty”, *Les études philosophiques*, 2001/2 (nro. 57), pp. 219-237.

⁶⁰⁹ MSME, 26.

⁶¹⁰ MSME, 189.

⁶¹¹ Vanzago, L. *The voice of no one*, op.cit., p. 152.

⁶¹² MSME, 95.

“Cuando en una película la cámara apunta hacia un objeto y éste se acerca hacia nosotros apareciendo en primer plano, podemos recordar que se trata del cenicero o de la mano de un personaje, [pero] no lo identificamos efectivamente. Es que la pantalla no tiene horizonte. Al contrario, en la visión, yo apoyo mi mirada sobre un fragmento de paisaje, él se anima y se despliega, los otros objetos se alejan al margen y entran en sueño, pero ellos no dejan de estar allí. [...] El horizonte es, entonces, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración”.⁶¹³

A partir de este fragmento, en el capítulo IV de *La imagen-movimiento*, Deleuze escinde la naturaleza del cine de la teoría fenomenológica, pues, ésta última establece como norma la percepción natural y sus condiciones que operan como “coordenadas existenciales”, mientras que el cine contraría la fórmula de la intencionalidad “toda conciencia es conciencia de algo” para hacer un mundo “que deviene su propia imagen”.⁶¹⁴ Esta extrapolación continúa siendo sostenida incluso por autores fenomenológicos como Daniel Giovannangeli, quien en *La demora de la conciencia* pone al cine como una frontera, y sostiene que el séptimo arte manifiesta una coexistencia entre pasado y presente por encima de una sucesión o flujo del tiempo que defendería la concepción fenomenológica de la temporalidad: “en efecto, el cine opone a la temporalidad fenomenológica –a la forma del *presente viviente* que la domina– una formidable resistencia”.⁶¹⁵ Sin embargo, es desafortunado afirmar que para el filósofo el cine carece sin más del horizonte espacial que da identidad a lo percibido y articularlo con su medio circundante. Durante el mismo año de publicación de su tesis, Merleau-Ponty reflexiona sobre la cuestión del cine en busca de una conexión con su investigación. En marzo de ese año dicta en el flamante IDHEC (Institute des Hautes Études Cinématographiques) la conferencia *El cine y la nueva psicología*, y en octubre aparece en la revista *L'écran français* un breve artículo suyo donde continúa algunas ideas de la conferencia.⁶¹⁶ Las notas preparatorias de *El mundo sensible y el mundo de la expresión* poseen asimismo unas menciones atendibles sobre el problema del cine que lo alejan definitivamente de cualquier concepción a-horizónica. Resulta desafortunado, entonces, seguir sosteniendo una carencia de horizonte. Los fines del pasaje de *Fenomenología de la percepción* parecen heurísticos, a fin de introducir la relevancia del concepto de horizonte que

⁶¹³ PhP, 82/ 88 (trad. modificada).

⁶¹⁴ IM, 84/ 88.

⁶¹⁵ Giovannangeli, D. *Le retard de la conscience*, Bruselas, Ousia, 2001, p. 95.

⁶¹⁶ Merleau-Ponty, M. “Cinéma et psychologie”, *L'écran français*, nro. 17, 24/10/1945, pp. 3-4.

propone la obra. El hecho que el curso de un film disponga de lo aparece o deja de aparecer en él no permite derivar de suyo una ahorizonticidad, sino que los elementos fácticos del cine — la cámara, la pantalla, etc. — son útiles para mostrar lo que la percepción supera. Como ha sostenido Benjamin Labé sobre este pasaje, la supuesta falta de horizonte en el primer plano aísla lo que se presenta en él del resto, pero ello no anula ni una continuidad ni una remisión de lo percibido en el montaje.⁶¹⁷ El cine, por el contrario, se mostrará como una expresión artística capaz de clarificar la naturaleza de la percepción y, por sobre todo, mostrarse como un aliado de la ontología. Debe replantearse la posición sobre el estatuto ontológico del cine: ¿se opone éste, en sentido estricto, a la temporalidad fenomenológica? ¿El cine es sólo un medio artificial para reproducir movimiento? Ambas preguntas tienen respuestas negativas: un film escapa a su condición tecnológica como representación del movimiento para devenir “una nueva manera de simbolizar el pensamiento, un *movimiento de la representación*”.⁶¹⁸

El cine, como lo hace la Gestalt, propone una caracterización holista de la percepción. El amor, la ira, o la decepción “ya no son un hecho ‘espiritual’ oculto en el fondo de un alma, son una cierta manera de tratar con el mundo y los otros, un comportamiento legible en los gestos, sobre un rostro, y aprehensible desde fuera”.⁶¹⁹ A diferencia de la novela, el cine triunfa en su objetivo prescindiendo de descripciones introspectivas. Para exponer el odio o el amor de un hombre, en lugar de describir figurativamente los sentimientos, utiliza comportamientos que traducen esa vida interior al plano del fenómeno.

La concepción holista despliega el problema de la temporalidad. En la conferencia del '45 Merleau-Ponty considera que puede aplicarse a la percepción de una película lo que se aplica a la percepción en general. Esto no quiere decir meramente que una película es un objeto frente al sujeto de la percepción; más aún, un film es una forma temporal que se caracteriza por una unidad melódica.⁶²⁰ Esta asociación directa entre el cine y la melodía otorga indicios de la similitud en la estructura temporal existente entre el cine, lo viviente y la

⁶¹⁷ Labé, B. “Le cinéma selon et à l’insu de Merleau-Ponty”, en Carbone, M. (ed.). *L’empreinte du visuel: Merleau-Ponty et les images aujourd’hui*, Ginebra, Metis Presses, 2011, p. 147.

⁶¹⁸ RÉS, 20/ 17.

⁶¹⁹ Merleau-Ponty, M. “Cinéma et psychologie”, p. 3.

⁶²⁰ SNS, 96/ 98.

percepción natural.⁶²¹ Una de las preguntas directrices del capítulo “La temporalidad” de *Fenomenología de la percepción* es aquella por la aprehensión del paso del tiempo en cuanto pasaje, dado que la concepción clásica como “serie de horas”, o “serie de relaciones según el antes y el después”, acaba por ser una reconstrucción del resultado y no una descripción de la vivencia temporal. Según el filósofo, el lugar de esta experiencia del tiempo apareciendo se halla en lo que Husserl llamaba “campo de presencia” (*Präzenfeld*) donde “yo no me represento mi día, él se carga sobre mí con todo su peso, todavía está allí, no evoco ningún detalle de él, pero tengo el poder próximo de hacerlo, aún lo tengo ‘a mano’”.⁶²² Una paradoja se advierte en este campo de presencia: el aparecer de la sucesión, o la sucesión tal como es vivida, sólo puede darse bajo el marco de la simultaneidad, bajo el marco del tener aún *a mano*. Del mismo modo que en la percepción de un objeto cualquiera coexisten escorzos que no están efectivamente presentados, el presente de una situación coexiste con su pasado, aunque éste último existe de modo presentado.

La paradoja de la simultaneidad en la sucesión involucra en la temporalidad el problema del espacio. Lo simultáneo alude a lo que originariamente no está separado y acecha como lo latente en cuanto tal, el *totum simul*. Así, la simultaneidad refiere directamente a la noción de la profundidad y, por ende, ella no consiste simplemente en una sincronía. Colonna comprende que el pensamiento de lo simultáneo es una herencia directa del bergsonismo y de la poesía de Paul Claudel que toman relevancia en última etapa de la obra merleau-pontiana a la hora de pensar el tiempo: Merleau-Ponty está relejendo el esquema husserliano de las retenciones y protenciones bajo una lente nueva que les otorga a aquellas una coexistencia paradójica de imposibles.⁶²³ Ciertamente, Merleau-Ponty se separa de Husserl al no comprender la constitución de la simultaneidad arraigada al presente como identidad del ahora para dos o más contenidos constituidos de la conciencia.⁶²⁴ No es necesario, sin embargo, acudir a los últimos escritos para ello, lo simultáneo como la condición de la sucesión bajo la matriz de una espacialización del tiempo ya se encuentra

⁶²¹ Sobre el vínculo entre la melodía y la noción de lo viviente, cf. Umbelino, L. “The melody of Life. Merleau-Ponty reader of Jacob von Uexküll”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: *Razón y vida*, 2013, pp. 351-360.

⁶²² PhP, 476/ 424 (trad. modificada). Husserl ilustra la idea del *Präzenfeld* como un cometa, donde el núcleo conforma el ahora y su cola las retenciones ligadas. Cf. Husserl, Edmund. *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, pp. 51ss.

⁶²³ Colonna, F. “Merleau-Ponty et la simultanéité”, *Chiasmi International*, vol. 4, Paris, Vrin/Mimesis, 2002, pp. 211-237.

⁶²⁴ Husserl, E. *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, op. cit., p.137ss.

en la tesis doctoral, como lo ha señalado García.⁶²⁵ En primer lugar, la espacialización es explícita, una vez más, en la crítica a la duración bergsoniana. Aunque Bergson sostenga la coexistencia esencial entre pasado y presente en la duración pura, ésta reclama una desespacialización del tiempo, dejando una temporalidad puramente introspectiva ajena a la espacialidad vivida y una aprehensión del tiempo que no sale del realismo: “Cuando dice que la duración hace ‘bola de nieve consigo misma’, cuando acumula en el inconsciente unos recuerdos en sí, él construye el tiempo con el presente conservado, la evolución con lo evolucionado”.⁶²⁶

En segundo lugar, existe una ininterrumpida utilización de metáforas espaciales para referirse al tiempo vivido: el “campo de presencia”, la “capa” del tiempo, el “espesor”. En ello, el punto más fuerte aparece es la importancia que adquiere la profundidad. La caracterización del fluir temporal en esa simultaneidad de las dimensiones está elucidada en el concepto de transparencia. El análisis del esquema de red husserleano utiliza la idea de transparencia con el fin de analogar el fluir temporal con la profundidad espacial: “Lo que se me da es A visto por transparencia a través de A', y este conjunto a través de A'' y así sucesivamente, como veo el guijarro a través de las masas de agua que se deslizan sobre él”.⁶²⁷ De allí que García sostenga que el tiempo “no es otra cosa más que el despliegue de la profundidad espacial misma”⁶²⁸, algo que no sólo se evidenciaría en lo visual, sino que es plenamente sinestésico: la música, el olfato, el sabor, también están arraigados a este tiempo vivido de modo tal que nos permiten rehabilitar los espacios que nuestro cuerpo ha habitado, así como proyectarnos hacia próximos espacios. Esa transparencia del tiempo sería lo que, por un lado, nos salva de caer en la indiscernibilidad de las dimensiones temporales que negaría al tiempo mismo –como lo haría Bergson–, y por otro, permite no confundir la sucesión con una suma de instantes, sino que muestra “un solo tiempo que se confirma a sí mismo”⁶²⁹ y con el cual se genera la imagen de la eternidad.

Para explicar la noción de forma temporal como unidad melódica Merleau-Ponty utiliza como ilustración el experimento de Poudovkine, comúnmente conocido como efecto Kouleshov (IMAGEN 5). Este experimento consta de tres

⁶²⁵ García, Esteban. “El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty”, en *Eikaisia*, nro. 48, marzo 2013, pp. 21-46.

⁶²⁶ PhP, 474/ 423 nota.

⁶²⁷ PhP, 478/ 425. Cit en García, E. “El primado del espacio”, Op. cit., p. 26.

⁶²⁸ García, E. “El primado del espacio”, Op. cit., p. 27.

⁶²⁹ PhP, 481/ 428.

montajes donde se involucra el fotograma de un rostro con tres fotogramas diferentes. En el primer montaje aparece el primer plano del rostro impassible de un hombre y posteriormente el cuadro de una niña muerta en un ataúd; en



segundo lugar, al mismo cuadro del rostro le sigue el cuadro de un plato de sopa; y por último, el mismo primer plano del hombre se combina con el de una mujer sentada provocativamente en un diván. Este primer plano del rostro acaba por presentar una variedad de expresiones a pesar de ser uno y el mismo, pues, lo que da sentido a cada montaje es la combinación, su sucesión y la duración de cada plano donde se “crea una realidad nueva”⁶³⁰ irreductible a una suma de elementos: sin la imagen del plato de

sopa, el rostro del hombre no expresaría el hambre; sin la imagen de la niña muerta, el mismo rostro no expresaría el horror; asimismo, sin la imagen de la mujer, no se expresaría el deseo. A este entrelazamiento de las imágenes se debe sumar el entrelazamiento con el sonido. El sonido, como decía el compositor Maurice Jaubert, contribuye a “una ruptura del equilibrio sensorial”⁶³¹ en donde se integra la creación o recreación del sentido de lo que aparece en la pantalla. La inclusión de música en una escena crucial, y hasta la inclusión o exclusión de las voces de los personajes puede intensificar, aminorar o modificar el sentido de lo visto.⁶³² En este punto, el cine permite observar una articulación de las imágenes y los sonidos que no implica una fundición.

⁶³⁰ SNS, 97/ 98.

⁶³¹ Cit. en SNS, 101/ 101.

⁶³² Esta importancia ya está señalada en *Fenomenología de la percepción*: “Cuando asisto a la proyección de un film doblado, no constato solamente un desacuerdo entre la palabra y la imagen, pero de repente me parece se dice otra cosa por debajo y, mientras que la sala y mis orejas están cubiertas por el texto doblado, este ni siquiera tiene para mí una existencia acústica, no tengo oídos más que para esta otra palabra silenciosa que de la pantalla viene. Cuando una avería del sonido deja de pronto sin voz al personaje que continúa gesticulando, no es solamente el sentido de su discurso lo que de pronto se me escapa: también el espectáculo cambia. El rostro, hace un instante animado, se espesa y se tesa como el de un hombre aturdido, y la interrupción del sonido invade la pantalla bajo la forma de una especie de estupor” (PhP, 271/249, trad. modificada).

La unidad melódica del séptimo arte también propone una transparencia. Merleau-Ponty compara las escenas de un film a una pintura: “la idea [de una escena] es devuelta a su estado naciente, emerge de la estructura temporal del film como en un cuadro [emerge] de la coexistencia de sus partes”.⁶³³ Gracias a la disposición de las imágenes una profundidad queda destacada. Esto quiere decir que el sentido de una película no aparece sino por la transparencia, es decir, por la facultad que tiene la propia imagen patente de exponer su sentido mediante su remisión a lo latente de las imágenes anteriores: el rostro del hombre en el efecto Kuleshov es un rostro lujurioso y adquiere su sentido como tal en su relación con el fotograma de la mujer en el diván. Solo allí el rostro cobra espesor.

Lo que aparece en la pantalla, por ende, posee un horizonte. El movimiento del film dispone de un cuadro de acción posible y articula lo presente en la pantalla mediante el montaje, a partir del cual la imagen efectiva cobra profundidad. En este sentido, el cine funciona a modo de una contra-prueba de la naturaleza de la percepción: aun siendo la película una construcción mediante diversas técnicas que superan ciertas condiciones de la percepción natural, aún en ella se revela la naturaleza del tiempo vivido. Tal característica toma un cariz más fuerte si se considera en el film la estructura de una síntesis pasiva por excelencia. Al final del capítulo de la temporalidad, Merleau-Ponty introduce una respuesta a la naturaleza de esta síntesis, algo que al comienzo del mismo capítulo sólo veía como la rúbrica para un problema. La síntesis pasiva no implica la unificación de representaciones, pero asimismo tampoco implica que ella, por ser pasiva, no concierna a la subjetividad y sea sólo el advenimiento de algo extraño; más bien, ella significa que “lo múltiple es penetrado por nosotros y, sin embargo, no somos quienes efectuamos la síntesis en él”.⁶³⁴ El tiempo alberga la situacionalidad mediante la cual se desenvuelven el cúmulo de posibilidades y decisiones, el entrecruzamiento del afectado con el afectante, de la actividad con la pasividad. Los elementos del film, los montajes, las panorámicas, los encuadres, los personajes y los diálogos “se dirigen a nuestro poder de descifrar tácitamente el mundo o los hombres y coexistir con ellos”.⁶³⁵ Más aún, el cine, entregando la autoafección y autoconfirmación constante del tiempo y la subjetividad, devuelve el asombro ante lo percibido, ya que lo que ocurre en la pantalla “ocurre en un mundo más exacto que el mundo real”.⁶³⁶ El espectador no se encuentra como el agente que sintetiza las imágenes en la pantalla; se

⁶³³ SNS, 103/ 104 (trad. modificada).

⁶³⁴ PhP, 488/ 434 (trad. modificada).

⁶³⁵ SNS 103/ 104 (trad. modificada).

⁶³⁶ *Ibíd.*

inmiscuye en la película sin componer su sentido, éste se dona en el proceder de la misma, en la unidad melódica, en su *tempo*. El cine invoca un tiempo extático en lugar de un movimiento de introspección.

Este solapamiento entre lo temporal y lo espacial que otorga la profundidad cinematográfica se concreta en *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, poniendo a prueba la naturaleza del movimiento fenomenal. Merleau-Ponty propone un pasaje del problema del movimiento hacia la expresión inspeccionando modos prelingüísticos de ella: la pintura y el cine. Estos modos son utilizados como contra-pruebas de la percepción del movimiento. El argumento pasará por diferenciar lo que entrega la pantalla más allá de las condiciones técnicas por las que se produce. Ciertamente, el cine surge como un dispositivo técnico que reproduce movimiento, pero lo que otorga la percepción de una película “pone en marcha una dialéctica donde el movimiento se transforma”,⁶³⁷ esto es, donde pasa de ser una mera reproducción de traslaciones a exponer la emergencia del sentido. Para ello, el filósofo retoma algunas ideas del historiador del arte Pierre Francastel. Francastel entiende la función imprescindible que posee el contexto de comportamiento para distinguir la espacialidad de la pantalla de una mera ilusión: “leemos el gesto fílmico tanto porque seguimos el impulso de los actores, como porque percibimos exactamente los desplazamientos de sus miembros”.⁶³⁸ No hay sólo sucesiones de imágenes en una pantalla, acaecen a su vez ritmos, intenciones, duraciones y distintas articulaciones dadas por las técnicas cinematográficas. De esta forma, el cine muestra que su movimiento implica una “relación de *Fundierung* [fundación] con la expresión: sin duda él [el movimiento] la carga, le da existencia, pero él está interiormente animado por ella, el desplazamiento local sólo es visto a través de una red de signos cuyo sentido es ultra-espacial”.⁶³⁹ En primer lugar, a pesar que el cine posea un mecanismo técnico por el cual genera una ilusión de movimiento mediante cortes estáticos, no debe inferirse la artificialidad del resultado de la de los medios. Por otra parte, llama la atención la utilización del concepto de *Fundierung*, proveniente de la tercera de las *Investigaciones Lógicas*, y el cual determina la dependencia entre entidades, y más específicamente, en este pasaje se alude a una fundación recíproca, como la que sucede entre el color y la superficie.⁶⁴⁰ Concepto sintónico al de institución, y a diferencia de

⁶³⁷ MSME, 168.

⁶³⁸ Francastel, P. *L'image, la vision et l'imagination*, París, Denoël-Gonthier, 1983, p. 183. Cit. en MSME, 169.

⁶³⁹ *Ibíd.*

⁶⁴⁰ “Un contenido de la especie α está fundado en un contenido de la especie β cuando un α , por esencia (es decir por una ley en virtud de su carácter específico) no puede existir sin que también lo haga

Investigaciones Lógicas, es dinámico en lugar de estático, y expone la génesis misma del sentido: “los contenidos visuales son retomados, utilizados, sublimados al nivel del pensamiento por una potencia simbólica que los supera, pero es sobre la base de esta visión que esta potencia puede constituirse”.⁶⁴¹El cine deviene una contraprueba por ser un caso de movimiento fenomenal: lo que ocurre en la pantalla pasa a tener carácter instituyente, es decir, deviene una “interrogación de mi ser en el mundo, natural y social, mediante brechas (*écarts*)” que resulta de la fundación.⁶⁴²

Para poner de manifiesto esta naturaleza del film, Merleau-Ponty se refiere particularmente a una escena del conocido medimetro de Jean Vigo *Cero en conducta*. El film trata sobre la opresión que padecen unos niños dentro un instituto pupilo que, no sin cierta impronta libertaria, acaban por rebelarse contra las autoridades escolares. En la escena mencionada por Merleau-Ponty, donde se inicia la revuelta y una guerra de almohadas, Vigo utiliza dos recursos para contrastar la situación de libertad de la situación de opresión: la cámara lenta y la música invertida. Estos recursos hacen de dicha escena un lugar de fundación:

“Impresión de irrealidad – Ahora bien, es precisamente [lo que ocurre con] la música de la escena en cámara lenta (IMAGEN 6) de *Cero en conducta*: impresión de irrealidad. Tanto la cámara lenta como la música invertida disocian la fisonomía o la dinámica del movimiento en tanto que está ligado a un cierto tempo perceptivo (imagen) y a una cierta línea de intensidad (sonido). Se percibe entonces el movimiento, su sentido, su velocidad característica, por las posibilidades motrices del cuerpo propio. La huella es reveladora del movimiento como el sonido lo es del soplo, en su esencia misma”⁶⁴³

Dos observaciones son pertinentes para lo citado. Primeramente, el ejemplo expone la idea central que aparece en el resumen del curso: el cine no es una representación de movimiento, sino un movimiento de la representación que sostiene la apertura al mundo. El movimiento puede manifestar otra cosa que sí

un β ” (Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*, tomo II, trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1999, p. 411 / Versión francesa. *Recherches logiques, tome II*, tr. fr. H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1959, 265).

⁶⁴¹ PhP, 147/ 143 (trad. modificada). Sobre el papel del concepto de *Fundierung* y su relación con la génesis de la idealidad, cf. Robert, F. “Fondement et fondation”, en *Chiasmi International*, vol. 2, Milano, Vrin, 2000, pp. 351-372.

⁶⁴² MSME, 170.

⁶⁴³ MSME, 119.

mismo, es decir, expresar, gracias a este gozne existencial entre el percipiente y



lo percibido, y esto no ocurre meramente por una especie de identificación; al contrario, es la propia disociación entre los movimientos de la escena y nuestras posibilidades motrices aquello que otorga el sentido propio del film. Del mismo modo que lo hacía la

pintura de Cézanne, para Merleau-Ponty las técnicas cinematográficas pueden brindar un mundo de naturaleza inhumana, es decir, un estado de cosas desprovisto de familiaridad.⁶⁴⁴ La escena del film de Vigo no omite el contexto de comportamiento y utiliza la desviación, la tensión dentro del nivel de normalidad en el que se desarrollaba la trama: frente al movimiento normal del clima represivo en el instituto, surge una nueva posibilidad motriz en la cámara lenta, donde no hay meramente traslación, sino un cambio cualitativo al interior de ese cuadro de acción posible.

En segundo lugar, este contrapunto de la escena anticipa las preocupaciones de lo que Merleau-Ponty denomina lo invisible. De acuerdo con Anna Caterina Dalmaso, el análisis de la imagen fílmica propone “una inversión de los términos de la relación intencional, con la cual el propósito específico de Merleau-Ponty es mostrar que el mundo que percibimos *se pone a significar*”.⁶⁴⁵ Como puede observarse en la escena, el cine logra poner en juego un descentramiento constante de la percepción. En este sentido, el cine es un “espejo-esquema”⁶⁴⁶ que abre paso a lo invisible: con sus diferentes técnicas (montaje, travellings, panorámicas, etc.) espeja la manera por la cual emerge el sentido en la percepción natural, aun cuando lo que surja en la pantalla se desvíe de lo que podemos percibir o hacer –es decir, aun cuando se instituya algo nuevo–, y es esquemático en cuanto constituye un sistema de equivalencias intersensorial (la conjugación entre música y visión) cuya totalidad prescribe el sentido a sus partes, y no al revés.

⁶⁴⁴Cf. también CEE, 78/ 58.

⁶⁴⁵ Dalmaso, A. C. «Il rilievo della visione: movimento, profondità, cinema ne *Le monde sensible et le monde de l'expression*», in *Chiasmi International*, nro. 12, Paris/Milano, J. Vrin/Mimesis, 2010, pp. 77-104 (aquí, p. 93).

⁶⁴⁶ Ibid. p. 98.

El séptimo arte enuncia a viva voz que el problema del movimiento no es secundario. Superando las visiones objetivista y subjetivista del movimiento, se abandona cualquier regulación externa del movimiento. Éste no está condicionado por el espacio, la prioridad del espacio sobre el movimiento es una ilusión del pensamiento objetivo; tampoco está condicionado por la duración, no es un símbolo de ella, sino que la duración integra las dimensiones del movimiento. ¿Hay oposición, entonces, entre el tiempo fílmico y el tiempo fenomenológico? Si se sigue a Merleau-Ponty, el movimiento fenomenal inscribe la huella del tiempo, pero ello no conlleva una *Fundierung* unilateral, sino recíproca: “el movimiento es a la huella lo que el soplo es al sonido, y se lee en ella como el soplo en el sonido”.⁶⁴⁷ Esta fundación mutua queda señalada mediante el concepto musical de *tempo*, tradicionalmente definido como la velocidad por la que una pieza ha de ser ejecutada –expresión que aparece en la conferencia del '45 pero que ahora toma más protagonismo. El sentido, así, no sólo requiere de la distribución del movimiento; también reclama que haya un cierto *tempo* a realizar. El *tempo* afirma el cómo del aparecer del movimiento, consiste en la cadencia fundamental para que el movimiento produzca sentido. Ni la velocidad ni la lentitud del movimiento van ligadas a la traslación, sino que se presentan como las formas de temporalización al constituir cierto campo temporal. Y particularmente a propósito de la cámara lenta, Merleau-Ponty invoca uno de los ensayos de Jean Epstein, donde se observa una degradación de las formas en dicho efecto: “cuando ya no hay movimiento visible en un tiempo lo suficientemente estirado, el hombre se vuelve estatua, lo viviente se confunde con lo inerte, el universo involuciona en un desierto de materia pura, sin rastros de espíritu”.⁶⁴⁸ A través de la conciencia expresiva, el sentido no es meramente un resultado en torno a un anclaje espacial; es un acontecimiento que abre el tiempo, que lo franquea. Y más importante aún: no es el presente viviente. Sostener el presente como la forma del tiempo es, precisamente, aquello de lo que se busca escapar, es decir, del ensimismamiento de la conciencia pura y del atomismo del sentido. Dicho de otro modo, como el sentido del esquema corporal es sostener el sentido de las partes en el todo, el sentido del tiempo está en la simultaneidad y coexistencia de las dimensiones temporales, y no en la sucesión. Hay fundación recíproca porque ni el presente es pura positividad, ni el pasado pura negatividad.⁶⁴⁹ Esta coexistencia en las dimensiones temporales no es, a la manera bergsoniana, la de una duración pura, sino que involucra a la institución. De hecho, en las notas de trabajo afirma: “el tiempo bergsoniano es realidad

⁶⁴⁷ MSME, 113.

⁶⁴⁸ Epstein, J. *Écrits sur le cinéma 1921-1953*, Tome 1, Paris, Seghers, 1974, p. 288.

⁶⁴⁹ Robert, F. “Fondement et fondation”, op. cit., pp. 367-368.

cultural".⁶⁵⁰ Es la institucionalidad inherente al tiempo, es decir, la adopción variante del sentido que ha sido sedimentado, lo que vuelve al tiempo un tiempo del fenómeno y no de la conciencia. El ralenti de *Cero en conducta* propone un *tempo* donde la velocidad del estado de opresión escolar se encuentra reasumida por la revuelta, en cuyo modo de aparecer hay, en lugar de una sucesión de hechos, dos modos de habitar el mundo que coexisten mediante brechas –la velocidad “humana” y la opresión, el ralenti y la libertad. O más precisamente: esta imagen desdobra dos *tempos*, de los cuales el presente (el ralenti) sólo cobra su sentido a partir de un pasado con el que paradójicamente coexiste. Con él aparece un movimiento aberrante. De esta manera, aquella resistencia formidable que propone la imagen cinematográfica no es, en realidad, una oposición. Ese presente viviente está condicionado por la simultaneidad, por un “pasado arquitectónico”.⁶⁵¹

Tal vez lo dicho baste para encontrar en el cine un modelo ontológico, dado que muestra el camino para comprender la espacialidad y la temporalidad, fuera de una estética trascendental que aísla las formas puras de la exterioridad y la sucesión, sino iniciada por una evaluación de la significación ontológica del movimiento y cómo este se vuelve el otro lado del sentido, ilustrando el nacimiento mismo de la reversibilidad. El propio Merleau-Ponty decía por ello que el séptimo arte estaba lejos de haber dado todo lo que podemos esperar de él.⁶⁵² No obstante, el cine pone en juego una problemática que él no puede aún agotar por sus propias condiciones. Si en los experimentos de Michotte y Wertheimer la modificación de la velocidad implicaba una modificación en la percepción de movimiento –percepción óptima, percepción de uno o más movimientos, percepción de etapas de un mismo movimiento, etc.–, si una escena ralenti cobra sentido a partir de otras escenas conmoviendo las características de la percepción natural, si incluso el lugar es ya movimiento, si el movimiento, en suma, es expresión primordial, éste incluye a lo inmóvil, pero no en un sentido relativo, sino en uno absoluto, donde movilidad e inmovilidad se yuxtaponen. Esta inmovilidad traza la contextura de la tensión al interior del nivel, releva su carácter expresivo. Es preciso un análisis sobre lo inmóvil para afirmar que el arreglo espontáneo del campo es siempre inminente.

⁶⁵⁰ MSME, 190.

⁶⁵¹ VI, 291/ 215.

⁶⁵² RÉS, 20/ 17.

V.4 (In)movilidad e inminencia

El primer análisis de la inmovilidad puede encontrarse en la pintura. Si el cine es expresión universal por el movimiento, la pintura es expresión del movimiento por lo inmóvil. Ella sirve para desentrañar esa inmovilidad inherente al movimiento fenomenal, dado su papel para mostrar el sentido haciéndose: “La pintura moderna, como el pensamiento moderno en general, nos obliga a admitir una verdad que no se parece a las cosas, que existe sin modelo exterior, sin instrumentos de expresión predestinados, y que sea, sin embargo, verdad”.⁶⁵³ Aunque entregue un fondo de naturaleza inhumana, la pintura no entrega signos, siendo éstos un “reemplazo del movimiento irrepresentable por [un] criterio de movimiento”.⁶⁵⁴ Si diera signos de movimiento, la pintura no sería otra cosa que una confirmación del movimiento conforme a la posición objetivista. La pintura da una expresión actual del movimiento, tal como lo hace la percepción. La expresión pictórica, por ende, se despliega como el significado en la actitud pintada, y no como la evocación de un movimiento pasado o ausente. Para ello, hay una fuerte referencia a las entrevistas que Auguste Rodin mantuvo con Paul Gesell:⁶⁵⁵ con en su escultura San Juan Bautista, o en *El Derby de Epsom* de Géricault (IMAGEN 7), existe la presencia de un movimiento como metamorfosis de una actitud: “el movimiento = desarrollo de un devenir en una actitud, y no evocación intelectual de un movimiento ausente, [...] intencionalidad del cuerpo del caballo, sentido inmanente de la “metamorfosis”, sentido gestual para un cuerpo que conoce la sintaxis de gestos, síntesis sin análisis. Lo que hemos llamado huella (*trace*) del movimiento.”⁶⁵⁶ Como destaca Angelino, lo móvil en la inmovilidad de la pintura es una estrategia para unir el movimiento al sentir, para hablar de la movilidad inherente al sentir *per se*, lo que pone en relieve que el movimiento es primigeniamente expresión y secundariamente desplazamiento, en cuanto lo que representa la pintura no es, de manera paradójal, movimiento, sino lo invariable del movimiento, es decir, su potencia como un movimiento aún no concretado o rechazado. El movimiento pictórico es un movimiento “ya comenzado”, es decir, opera como el pasado activo de la percepción. Esto sugiere, para Angelino, la anterioridad de un

⁶⁵³ SIG, 72/ 69 (trad. modificada).

⁶⁵⁴ MSME, 165.

⁶⁵⁵ Rodin, Auguste. *L'art. Entretiens réunis par Paul Gesell*, París, Grasset, 1911,76ss.

⁶⁵⁶ MSME, 166.

movimiento afectante en el sentir proveniente de un contacto afectivo-impersonal con el mundo, el cual se desdobra en movimiento receptivo y movimiento espontáneo:⁶⁵⁷ “El movimiento es la energía que habita naturalmente una línea como los movimientos del agua habitan un torbellino por más que dibuje una figura constante”.⁶⁵⁸ La línea, a partir de la pintura modernista, modula una espacialidad, no genera de manera ficticia una tercera dimensión en un lienzo en blanco; más bien, en su contemplación, el lienzo presenta una infinidad de dimensiones.⁶⁵⁹ Eso que habita en el cuadro y que



vuelve posible visualizar un movimiento donde no hay traslación alguna es la discordancia interna que habita el espacio del lienzo donde se observa una cohesión de tiempos y no un mero instante.⁶⁶⁰ El curso del Collège de France *La ontología cartesiana y la ontología actual* toma, en esta línea, una identificación

entre movimiento e invisible: “para comprender esta pregnancia de lo invisible en lo visible, esta carne de lo imaginario (*visibilidad inminente*), es necesario elucidar nuestra carne [...] Ver y moverse son dos caras de un mismo fenómeno”.⁶⁶¹

La reciente cita permite que, yendo más allá de la pintura, se observe el vínculo entre el movimiento y la carne, particularmente a través de la noción de inminencia. Lo que define esta reversibilidad es pensado en términos de una inminencia, la unidad entre sentiente y sentido es “siempre inminente y jamás realizada de hecho”. Se presenta aquí un irrealizable, una trascendencia que no está justificada por una negatividad. La inminencia es el ser en suspenso. Si bien el término aparece solo una vez para referirse al movimiento fenomenal,⁶⁶² en los cursos sobre la naturaleza la inminencia define “la estructura del movimiento percibido”.⁶⁶³ En *Lo visible y lo invisible* este término permanece con un lugar

⁶⁵⁷ Angelino, L. *Entre voir et tracer, Merleau-Ponty et le mouvement vécu dans l'expérience esthétique*, Milano, Mimesis, 2014. Sin embargo, como se ha señalado, la autora concibe una interpretación excesivamente aristotélica del trabajo merleau-pontiano.

⁶⁵⁸ MSME, 166.

⁶⁵⁹ NCCF, 170.

⁶⁶⁰ CEE, 79, 84/ 60, 63.

⁶⁶¹ NCCF, 173. La cursiva es nuestra.

⁶⁶² MSME, 106.

⁶⁶³ NAT, 205. Saint-Aubert advierte por primera vez la relevancia de este concepto, aunque con el fin de clarificar la idea de promiscuidad. Cf. Saint Aubert, E. «La «promiscuité» Merleau-Ponty

relevante. En varias notas de trabajo de 1960, Merleau-Ponty coloca al automovimiento (*sich bewegen*) directamente en la contextura de la carne: la reflexividad de la carne es un automovimiento que atestigua la apertura correspondiente a lo invisible de la visión y a lo intangible del tacto.⁶⁶⁴ Así, la trascendencia hacia el mundo toma la forma de una segregación donde las cosas se comprenden “como diferencia, i.e., como trascendencia, i.e, como siempre ‘detrás’, más allá, lejanas”.⁶⁶⁵ Automovimiento y segregación de la carne afirman una organización endógena del campo de aparición poniendo a la subjetividad como un relieve del ser. Pero este relieve del ser no queda reducido a la nada: la subjetividad, como resultado o concreción de la reversibilidad de la carne, deviene la clave de bóveda para comprender el ser como proceso, como organización y como diferenciación padecida también por el sujeto, lo que resulta de la identidad inminente entre movimiento y percepción. Una nota de trabajo de enero de 1960 echa luz sobre ello:

“Para esta misma filosofía –aquella que ve el movimiento geoméricamente–, entonces, los fenómenos ‘parciales’ (aquí *Veränderung* [cambio], allí *Unveränderung* [inalteración]), no han de considerarse como positivos, representarse por un esquema geométrico donde las líneas positivas sobre un fondo neutro alcanzasen puntos positivos. Al contrario, cada una de estas líneas, cada uno de estos puntos, resultan, por diferenciación y objetivación, del movimiento de *Übergang* [transición] y de la intrusión intencional que barre el campo. Primacía absoluta del movimiento, no como *Ortsveränderung* [desplazamiento], sino como inestabilidad instituida por el mismo organismo (cf. F. Meyer), como fluctuación organizada por él, y entonces por ello mismo, dominada. Mi movilidad es el medio de compensar la movilidad de las cosas, y entonces de comprenderla y sobrevolarla. Toda percepción es movimiento por principio.”⁶⁶⁶

La referencia a la obra de epistemología *Problemática de la evolución* de François Meyer elucida las formas en la que la perspectiva endógena entre percibir y mover acontece. Según Meyer, los métodos referentes a la distribución

à la recherche d'une psychanalyse ontologique », *Archives de Philosophie*, 2006/1 Tome 69, p. 11-35.

⁶⁶⁴ Cfr. VI, 297-305/ 219-227.

⁶⁶⁵ VI, 246/ 175.

⁶⁶⁶ VI, pp. 279-280/ 204 (trad. modificada).

de estabilidad en los sistemas biológicos son insuficientes para comprender sus variaciones; por el contrario, sería necesario asumir la idea de una improbabilidad creciente, dado que los sistemas biológicos cargan una alianza paradójica entre estabilidad e inestabilidad.: “El sistema biológico presenta el carácter de una limitación draconiana y de una compensación sistemática de las fluctuaciones dentro de ciertos límites [...], pero también presenta el aspecto opuesto de inestabilidad, el cual manifiesta, en cierta forma, uno de los aspectos del sistema fluctuante”.⁶⁶⁷ Esta alianza, observa Merleau-Ponty, está presente entre la percepción y el movimiento. Lejos de un mero desplazamiento empírico, establece una “intrusión intencional que barre el campo” y que al mismo tiempo es compensada por una fluctuación organizada; así, el reposo y el cambio tienen como fuente común una única serie graduada de brechas, de aperturas, que no son sino lo in-sentido de lo sensible cuya negatividad no tiene un reverso positivo.

Si bien la inminencia es el modo vital de la apertura, ésta no puede identificarse sin más con el deseo como un trascendental de la carne.⁶⁶⁸ Una figura que ayuda a comprender esta diferencia es la del torbellino, que aparece con cierta repetición en los últimos años del filósofo. Anabelle Doufourcq toma esta figura para hablar de una conmoción originaria (*bougé originaire*) que engendra el espacio y el tiempo, y mediante la cual asocia movimiento e imaginario. El torbellino tiene fuerza centrípeta y centrífuga, representa un cambio desde la totalidad y no desde las partes, y su vórtice está definido por sus propios dinamismos y no antes de éstos. Esta imagen posibilita colocar encima del desplazamiento espacial al movimiento imaginario, que no es sino la inmovilidad no opuesta al movimiento. Lo imaginario responde a la estructura de lo real irrumpiendo en la dicotomía entre presencia y ausencia: entre los entes y el ser hay una operación imaginaria, pues, el ser los rodea sin poder reificarse en ninguno de ellos; en este sentido, lo imaginario es tanto un modo de cohesionar el ser sin objetivarlo ni abstraerlo, como otro nombre de la ambigüedad, que está presente al mismo tiempo que se ausenta (que se trasciende) “es la verdadera *Stiftung* del Ser de los cuales la observación y el cuerpo articulado son variantes especiales.”⁶⁶⁹ Lo imaginario tiene, entonces, las

⁶⁶⁷ Meyer, F. *Problématique de l'évolution*, Paris, P. U. F., 1954, p. 213.

⁶⁶⁸ Aquí nos separamos de la interpretación de Barbaras sobre la relación intrínseca entre deseo y movimiento, cuestión a la que se volverá con detalle en las Conclusiones.

⁶⁶⁹ VI, 310/ 231 (trad. modificada). Sobre lo imaginario y su rol ontológico, cf. Doufourcq, A. Merleau-Ponty, *une ontologie de l'imaginaire*, Phaenomenologica 204, Dordrecht, Springer, 2012.

características de la inminencia, de la vibración y la irradiación.⁶⁷⁰ El sentido del movimiento, nuevamente, es producto de la desviación respecto del fondo. Desde este lugar, el deseo no opera de manera esencial al movimiento. Por supuesto, esto no significa que la percepción no esté atravesada por el deseo en la medida en que ésta se dirige a un cumplimiento que fracasa, pero éste deseo tiene un lugar derivado: “Toda la arquitectura de las nociones de la psicología (percepción, idea, afección, placer, deseo, amor, Éros) todo eso, todo este entrevero (*bric-à-brac*) se esclarece de repente cuando se abandonan como *positivos* a todos estos términos (de lo espiritual, más o menos espeso) para pensarlos, no como negativos o negatidades (porque esto recoge las mismas dificultades), sino como diferenciaciones de una sola y masiva adhesión al Ser que es la carne”.⁶⁷¹

El movimiento, percibido, efectuado, imaginario, implica la creación de sentido, la fundación del ser. Revelando el ser de las cosas, el movimiento invoca una ontología absolutamente procesual, donde lo que es, es no-coincidencia, donde el cambio efectivo y el reposo son modalidades de esa no-coincidencia, porque detrás de ambos está la inminencia, la tensión dentro del nivel que reabre el sentido. En el plano del aparecer, que no es un plano anti-metafísico, el movimiento constituye “un torbellino de ontogénesis que *proyecta y distribuye* los espacios y los tiempos”.⁶⁷² La filosofía de Deleuze continuará esta reivindicación ontológica por la vía del movimiento aberrante.

⁶⁷⁰ Doufourcq, A. «Mouvement originaire et mouvement imaginaire dans la philosophie de Merleau-Ponty», en Hieronimus, G. y Lamy, J. (éds.) *Imagination et mouvement : autour de Bachelard et Merleau-ponty*, EME éditions, 2015, pp. 71-87.

⁶⁷¹ VI, 318/ 238.

⁶⁷² NCCF, 200. La cursiva es nuestra.

CAPÍTULO VI

Movimiento como distribución creadora

En numerosas ocasiones, Deleuze destaca que uno de los logros más impactantes del kantismo consistió en liberar el tiempo de su subordinación a los movimientos cosmológicos, abandonando la función de número de la naturaleza que medía sus cambios.⁶⁷³ En la Primera Parte se ha mencionado que Galileo, en el mismo acto que emancipa al movimiento de la metafísica, independiza el tiempo, lo que lo revela como condición para la caracterización del fenómeno –el tiempo es una magnitud continua que permite dar inteligibilidad a los movimientos en el matrimonio de tiempo y velocidad. Ya con Galileo, por lo tanto, el tiempo precede al movimiento. Es cierto, sin embargo, que esta anterioridad *de iure* inherente al tiempo se realiza con vistas a una función medidora, a la capacidad de afirmar el movimiento como un estado de los cuerpos; extirpando la dignidad ontológica del movimiento, el tiempo cambia de rango sin ser relevado de sus funciones. No va de suyo, en cualquier caso, que la liberación kantiana sea más interesante: considerar el movimiento como descripción de un espacio por vía de la síntesis de la imaginación equivale a identificar el movimiento con el espacio recorrido, es decir, equivale a no salirse un centímetro fuera de los dominios del movimiento objetivado. Más aún, las síntesis de las formas puras de la sensibilidad para trazar el movimiento advienen por un condicionamiento, porque la misma se hace en el acuerdo de las facultades. Kant, como Galileo, libera el tiempo del movimiento, pero no de la legislación de la razón.

Por fortuna, esto no conduce a la filosofía deleuziana hacia un callejón sin salida sobre el problema de la movilidad que trae la problemática de la diferencia. Ante todo, la forma elogiosa con la que Deleuze adscribe al kantismo esta liberación es propedéutica. Por un lado, la tercera síntesis del tiempo que elabora en *Diferencia y Repetición* es la reafirmación de la inversión del platonismo: el

⁶⁷³ DR, 119ss/ 145ss. De hecho, Deleuze ha dictado en 1978 un curso sobre la cuestión: *Kant y el tiempo*, trad. Equipo Editorial, Buenos Aires, Cactus, 2008.

encuentro con la forma vacía del tiempo es, no la inserción del tiempo en la conciencia, sino el desquicio de la medida. Frente a la primera síntesis (el hábito) y la segunda (el pasado puro y su coexistencia paradójica con el presente), esta tercera síntesis, la forma vacía del tiempo, es resultado de la dramatización de las dimensiones temporales; la apelación al verso shakesperiano “el tiempo está fuera de sus goznes” (*Hamlet*, acto I, v.89.) es una alusión dramática al encuentro con lo nuevo que Hamlet ha de reiniciar vengando a su padre. Esta forma liberada, entonces, es la forma que da lugar a la repetición del simulacro, la que la vuelve una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión humana. Desde el dominio de la representación es una forma estática, pues, “el tiempo ya no está subordinado al movimiento; la forma más radical del campo, pero la forma del cambio que no cambia. Es la cesura, el antes y el después que ella ordena de una vez por todas, que constituye la fractura del yo”.⁶⁷⁴ Aunque Deleuze sostenga un vocablo kantiano como “síntesis”, no se trata allí de la capacidad espontánea de la mente para enlazar representaciones entre sí, sino de la asunción de la fractura para el advenimiento de lo nuevo, la revelación de la diferencia de intensidad.

En segundo lugar, el movimiento no es un problema desechado sino renovado y vuelto a insertar en el orden de lo real. El papel vincular del movimiento en el dominio empírico, como conexión del espacio y el tiempo, muta a un papel productor. La actualización de lo virtual, la *différenciation*, consiste en dinamismos espacio-temporales. Así, para cada síntesis temporal también acaece una síntesis espacial: “la explicación de la extensión reposa sobre la primera síntesis, del hábito o del presente; pero la implicación de la profundidad reposa sobre la segunda, de la Memoria o del pasado. Y es necesario aun presentir en la profundidad la proximidad y el burbujeo de la tercera síntesis que anuncia el ‘desfondamiento’ universal”.⁶⁷⁵ La filosofía del tiempo en Deleuze, de un cambio que “no cambia”, no busca alejarse del devenir del mundo en su concreción más plena, en las condiciones de su experiencia real; al contrario, a sabiendas de la reversibilidad entre ser y pensamiento, la reflexión de la temporalidad exige una teoría sobre la espacialidad. Deleuze coloca sobre su espalda el hiato bergsoniano entre una temporalidad creadora y un espacio objetivo represor del devenir, proponiendo una espacialidad propia a la diferencia. Como Merleau-Ponty, la movilidad no puede ser considerada fuera

⁶⁷⁴ DR, 120/ 146 (trad. modificada). Una lectura clarificadora de las síntesis del tiempo puede encontrarse en Williams, J. *Gilles Deleuze's philosophy of time: a critical introduction and guide*, Edimburgo, Edimburg University Press, 2011.

⁶⁷⁵ DR, 296/ 344 (trad. modificada).

de la espacialidad a la vez que no está a merced de ella: el movimiento tiene una dimensión más allá del pensamiento objetivo, es un movimiento que temporaliza en la misma medida que espacializa. Esta línea coincide con la renovación del empirismo que propone Deleuze, aquel misticismo de los conceptos: “los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los ‘predicados antropológicos’”.⁶⁷⁶ Aquí hay otra conexión con el autor de *Lo visible y lo invisible*. El origen de la expresión “predicados antropológicos” es merleau-pontiano, alude a la determinación de la experiencia perceptiva por la mediación del cuerpo propio.⁶⁷⁷ Esta alusión, empero, es realizada con vistas a la superación de la encrucijada del empirismo clásico –la determinación del ser por el percibir–, direccionándose más allá de la flamante imagen dogmática del pensamiento que suscita la fenomenología de la percepción.⁶⁷⁸ Merleau-Ponty, entonces, ya avizoraba el estado salvaje de la cosa que busca el empirismo deleuziano: “la cosa se presenta a eso mismo que la percibe como cosa en sí y que ella ubica en el problema de un verdadero en-sí-para-nosotros. No nos percatamos de ello porque nuestra percepción, en el contexto de nuestras ocupaciones, se coloca sobre las cosas mismas lo suficiente para encontrarles presencia familiar y no lo suficiente para redescubrir lo que esconde allí de inhumano. Pero la cosa nos ignora”.⁶⁷⁹

La liberación deleuziana, entonces, salta por encima de la “descripción de un espacio” escindiéndose de las condiciones de la experiencia posible. Ese tiempo de la repetición, liberado del espacio objetivo, de las determinaciones empíricas, exige otra operación distinta a la de un cambio de roles: no una mera subordinación del movimiento al tiempo, sino un nuevo sentido del movimiento que no subordine ni sea subordinado al tiempo. El movimiento que impregna la ontología de la distribución es, justamente, su principio máximo, una distribución que se hace, una distribución creadora: falso movimiento o movimiento aberrante, aquellos que “plantean sin cesar el problema de los límites. [...] Desplazar los límites es instaurar un nuevo derecho, decidir una nueva repartición de lo legítimo y lo ilegítimo”.⁶⁸⁰ El movimiento no tiene nada de metafórico: se reivindica ontológicamente, no de acuerdo a la significación simple del devenir –como “todo pasa”–, sino según un cambio de naturaleza en

⁶⁷⁶ DR, 3/ 17.

⁶⁷⁷ PhP, 369/ 334.

⁶⁷⁸ DR, 179/ 212: “¿No hay que decirlo también de la fenomenología? ¿Ella no descubre un cuarto sentido común, fundado esta vez en la sensibilidad como síntesis pasiva, y que por constituir una *Urdoxa*, no queda menos prisionero de la forma de la *doxa*?” (trad. modificada).

⁶⁷⁹ PhP, 372/ 336 (trad. modificada).

⁶⁸⁰ Lapoujade, D. *Deleuze, Les mouvements aberrants*, op. cit., pp. 292-293/ pp. 307-308.

el límite, comunicando las disparidades, reuniendo los imposibles, llevando a la superficie la no-coincidencia entre lo virtual y lo actual.

En lo que sigue se buscará analizar todos los nombres de esta distribución creadora. En primer lugar, será necesario clarificar las nociones siamesas de movimiento real y movimiento forzoso, las cuales nominan a la esencia misma de la repetición, pero son frecuentemente soslayadas en las exégesis del pensamiento deleuziano. Con ellas, se verá que la movilidad no es una preocupación advenida en *La imagen-movimiento*, sino que está a la base del proyecto deleuziano. En segundo lugar, una incursión sobre las nociones de devenir y ritornelo que Deleuze y Guattari asientan en *Mil Mesetas* permitirá descifrar una continuación y refinamiento del movimiento forzoso como ontología de la distribución. Este recorrido habilitará finalmente un examen de las nociones de imagen-movimiento e imagen-tiempo, signos últimos de la intimidad entre el ser y el pensamiento. A través de la caracterización de las mismas, sostendremos, por un lado, la coherencia con el movimiento real y el devenir, refutando la difundida interpretación del deleuzianismo como una filosofía donde prima el tiempo. Por otra parte, esto nos permitirá comparar las funciones del cine con Merleau-Ponty ya trabajadas en el Capítulo anterior, a fin de mostrar una pertinencia poco abordada por los especialistas.

VI.1 Movimiento forzosamente real

La vasta literatura en torno a Deleuze ha omitido una interpretación sobre la cuestión del movimiento en su conjunto, relegando la reflexión a la imagen-movimiento como única dimensión posible de este análisis. Contra estas lecturas, es preciso ver que el movimiento ya ostenta su importancia en la filosofía de la diferencia a través de la dramatización, método con el que se propone la caracterización de un movimiento real: “el teatro es el movimiento real, y de todas las artes que utiliza extrae el movimiento real.”⁶⁸¹ Esta noción tiene orígenes disímiles. Ante todo, parte de un eco bergsoniano oculto, ese movimiento real de *Materia y memoria*: indivisible, absoluto, que hace de la

⁶⁸¹ DR, 18/ 33.

materia una continuidad movediza y que la resuelve “en conmociones sin número, todas enlazadas en una continuidad ininterrumpida”.⁶⁸² En Deleuze, la inscripción del movimiento real aparece con el propósito de tematizar la repetición sin concepto. En la búsqueda de una repetición que se oponga a la generalidad, el filósofo invoca otras dos influencias sustanciales para este concepto, Nietzsche y Søren Kierkegaard, como aquellos que rechazan la visión hegeliana de un movimiento mediatizado por la negación, que no haría del movimiento más que una abstracción: “en lugar del movimiento de la *Physis* o de la *Psyché*, Hegel sustituye la verdadera relación del singular y del universal en la Idea por la relación abstracta del particular con el concepto en general.”⁶⁸³ Que el movimiento real se identifique con la esencia de la repetición, llama a la búsqueda por hacer el movimiento en vez de representarlo. Ya se ha subrayado más arriba (Capítulo IV) la importancia del Eterno Retorno nietzscheano para la identificación entre ser y diferencia. Pero la influencia de Kierkegaard no es para nada menor. El filósofo danés sentencia la efectuación del movimiento de lo infinito a partir de la pasión, instancia predecesora de la fe, en contraposición a la reflexión hegeliana que mediatiza y acaba por hacer del movimiento una quimera, dado que “en ninguna reflexión puede producirse movimiento”.⁶⁸⁴ El movimiento real es un hacer que subtiende las reiteraciones, los ejercicios y ensayos con vistas a una ejecución exitosa de un trayecto –que pueden, por ejemplo, practicar un actor o una actriz–, constituye el proceso de la dramatización componiendo un teatro donde “se piensa en el espacio escénico, en el vacío de este espacio, en la manera por la cual se llena, determinado, por signos y máscaras”.⁶⁸⁵ Bajo esta luz, este movimiento también se opone, como el de Bergson, a la articulación entre un espacio geométrico u objetivo y cuerpos contenidos en él, y se vuelve una piedra de toque para determinar la repetición como afirmación de la diferencia, porque se muestra como el proceder esencial de la repetición rompiendo cualquier lazo vital con la generalidad.

Ahora bien, si el movimiento real está en el meollo de la dramatización, también se halla en el corazón del empirismo trascendental. El empirismo trascendental, apoyándose sobre una paradoja que destituye del sentido común, comunica las facultades según su *pasión*, según aquello que permite dar el salto hacia su movimiento infinito. Desde aquí hay que tener en cuenta otra

⁶⁸² Bergson, H. *Ceuvres*, op. cit., p. 343.

⁶⁸³ DR, 18/ 34 (trad. modificada).

⁶⁸⁴ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, trad. J. Gringberg, Buenos Aires, Losada, 1958, p. 32ss. / Versión Francesa: *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, París, Aubier, 1946, p. 33ss.

⁶⁸⁵ DR, p. 19/ 34 (trad. modificada).

expresión, aún más osada que la del movimiento real, que es la del movimiento forzoso.⁶⁸⁶ Aquí podemos observar una reapropiación de una dicotomía aristotélica conducida a su disolución. El Estagirita entendía que todos los movimientos o bien era naturales o bien violentos;⁶⁸⁷ pero la noción de fuerza no debe verse aquí como algo exterior al pensamiento mismo, como un factor de trascendencia. No hay determinación de un trayecto hacia un fin, sea éste un fin natural o un fin violentado. Este movimiento forzoso no está orientado, conforma algo inevitable o compulsivo ante la destitución del buen sentido y el sentido común. Así, lo forzoso se presenta como lo más natural, porque el pensamiento no es nada sin algo que lo fuerce, no hay nacimiento alguno de la reversibilidad entre él y el ser sin ese encuentro.⁶⁸⁸ De la dimensión forzosa del movimiento se infiere una tesis doble, fundamental al recorrido filosófico deleuziano: la filosofía de la movilidad es la filosofía de los movimientos forzosos, pero la filosofía de la movilidad es, a su vez, la filosofía de los signos. En el Capítulo IV se adelantó que los signos vienen a resolver un campo problemático que revela su contenido trascendental: “esto no es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo cual lo dado es dado”.⁶⁸⁹ El movimiento real es signitivo, en cuanto su móvil es el signo que lo expresa sin agotarlo, porque agita el pensamiento para que acople lo real de otro modo, para que dé nuevas posibilidades de existencia. Hay en el empirismo trascendental una empresa tan crítica como proustiana: “El *leitmotiv* [motivo conductor] de *El*

⁶⁸⁶ La edición española traduce *mouvement forcé* como “movimiento forzado”. Sin embargo, preferimos aquí emplear el término “forzoso”, siguiendo las definiciones de la Real Academia Española. Mientras que “forzado” se define como “ocupado o retenido por la fuerza”, lo que incluye un elemento exterior en el acto, “forzoso” como aquello “ineludible o inevitable” y “obligado por circunstancias imprevistas”, lo cual es más coherente con el concepto deleuziano.

⁶⁸⁷ Fis IV, 215a1-5.

⁶⁸⁸ Al respecto, es interesante la continuidad de esta lectura que Deleuze hace en su texto en homenaje a François Châtelet, donde identifica el movimiento natural con el movimiento de la inmanencia: “El movimiento forzado [aquí sí vale el término] viene siempre de arriba, de una trascendencia que le da un fin, de una ‘mediación’ del pensamiento abstracto que le fija una trayectoria y que no deja de recomponerla con líneas rectas incluso antes de haberla emprendido: entonces no se reclama una Razón supuestamente universal sin entrar en un desastre que afecte el universo hasta que recomencemos, tan abstractamente, tan mortalmente. Es lo contrario del movimiento natural que no se compone sino de singularidades y no acumula sino vecindades, que se despliega en un espacio que crea a la medida de sus desvíos y o sus inflexiones, procediendo por conexiones que nunca son preestablecidas, yendo de lo colectivo a lo individual y a la inversa, de lo voluntario a lo involuntario y al revés. Exploración de vecindades, emisión de singularidades, decisión, son actos de la razón. Si la razón puede ser considerada como una facultad natural es precisamente como un proceso, en tanto que ella no se encuentra a sí misma más que en ‘movimientos todos singulares, producidos por trayectorias entrelazadas’ que construyen un ‘espacio voluminoso que viene de allí, avanza, se repliega sobre sí, se diluye, explota se aniquila, se despliega’” (*Périclès et Verdi: la philosophie de François Châtelet*, París, Minuit, 1988, pp. 22-23).

⁶⁸⁹ DR, p. 182/ 216 (trad. modificada).

tiempo recobrado es la palabra forzar: impresiones que nos fuerzan a mirar, encuentros que nos fuerzan a interpretar, expresiones que nos fuerzan a pensar”.⁶⁹⁰ Una relación heterogénea se establece entre movimiento y sensibilidad: el movimiento real no puede ser sino forzado en virtud de la naturaleza asimétrica de lo sensible; un movimiento no provocado, “una aventura propia de lo involuntario”,⁶⁹¹ ligada a la dimensión compulsiva de la repetición, que desborda las series provenientes de los dinamismos espacio-temporales al límite de lo vivible. No por nada la expresión “movimiento forzoso” aparece con frecuencia en el capítulo de las síntesis temporales, ni tampoco es en vano que se acerque asintóticamente a la pulsión de muerte, cuya vuelta a lo inorgánico –para utilizar la definición freudiana más elemental– expresa el principio trascendental de la intensidad y la forma más certera de la tercera síntesis “cuyo orden, formal, estático, riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente la pulsión de muerte”.⁶⁹²

A este lazo vital entre un movimiento signitivo y un tiempo liberado no deja de pertenecer una teoría del espacio, de la que carecía el bergsonismo. El cuadro del campo trascendental conducido por la intensidad pone como reflejo de las síntesis temporales a las síntesis espaciales puras. En un coqueteo con la filosofía merleau-pontiana, la tercera síntesis también sostiene la liberación de un espacio, aquél que es concebido como cantidad intensiva, el *spatium*, que se identifica con la profundidad: “no se juzga la profundidad ni las distancias por la magnitud aparente de los objetos: por el contrario, la profundidad envuelve en sí misma las distancias que se explican a su vez en las magnitudes aparentes que se desarrollan en la extensión”.⁶⁹³ Wambacq lo remarca con claridad: ambos autores observan en la profundidad una dimensión temporal; pero esta profundidad está muy lejos de proveer una estructura de conciencia temporal, sino que es propiamente un movimiento de alteración o cambio cualitativo: “las cosas no ocurren en el tiempo, sino que el tiempo está en las cosas mismas”.⁶⁹⁴ Asimismo, tanto la lectura de Cohen para la reinterpretación de las magnitudes intensivas, como la determinación de realidad de lo real, ayudan a Deleuze a darle espacialidad a la intensidad: *Spatium* significa que la intensidad consiste en un sistema de relaciones diferenciales sin ninguna cualidad extensiva pero que da lugar al fenómeno, el ser de un fenómeno cuyo campo problemático tiene tanto

⁶⁹⁰ PROUST, 117/ 179 (trad. modificada).

⁶⁹¹ PROUST, 116-117/ 178.

⁶⁹² DR, 147/ 175 (trad. modificada).

⁶⁹³ DR, 296-297/ 345.

⁶⁹⁴ Wambacq, J. “Depth and Time in Merleau-Ponty and Deleuze”, *Chiasmi International*, nro 13, 2011, pp. 327-348 (aquí 339).

un estatuto espacializante como temporalizante.⁶⁹⁵ El movimiento forzoso, siendo signo de la diferencia de intensidad, demanda un ejercicio trascendente de la sensibilidad por encima del espacio-tiempo como esquema de análisis: “la diferencia en profundidad se compone de distancias, puesto que la *‘distancia’* nunca es una cantidad extensiva, sino una relación asimétrica indivisible, de carácter ordinal e intensivo, que se establece entre series de términos heterogéneos y expresa, en cada caso, la naturaleza que no se divide sin cambiar de naturaleza”.⁶⁹⁶ El movimiento forzoso no es sólo real porque supera la mediación de la representación, sino porque es el corazón mismo de lo virtual, y lo virtual desborda, no es sino actualizándose, y no se actualiza sino diferenciándose. Así como para Bergson la inteligencia “zenonizaba” el tiempo, el movimiento real podría significar la “bergsonización” de la espacialidad; lo desigual en sí que agita la sensibilidad no es un dato inmediato de la conciencia, sino un “resto natural” de la materia del cambio. El movimiento *despliega un espacio en lugar de desplegarse en uno*.

Interior a lo virtual, el movimiento real no puede visitar el movimiento ontológico aristotélico. Si bien la noción de ἐνεργεῖα ἀτελής podría reinterpretarse en Deleuze como la infinidad del proceso de actualización, los operadores modales que articulan el proceso se diferencian radicalmente –como se ha visto en la Segunda Parte–: el movimiento no puede expresar la actualidad de lo potencial en cuanto tal, sino una relación, un gozne (diferencial) entre lo virtual y lo actual. El movimiento real ilustra la integridad imposible del ser como virtual y actual, la *différent/ciation*. Lo virtual facilita un movimiento real no definido por una semejanza preexistente sino por una diferencia imposible entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*. Siendo lo virtual real, teniendo la realidad en la estructura, la potencia que resulta del movimiento forzoso no puede ser la misma que la δύναμις aristotélica, incluso si la noción misma de κίνησις expresa lo paradójico del fenómeno como actualidad de lo que es en potencia. Lo virtual rechaza el sistema hilemórfico de la κίνησις. Uno de los axiomas más importantes de la mecánica antigua, recuérdese, sostiene que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, el movimiento se inicia por un contacto entre motor y móvil donde el primero aporta un εἶδος que es su principio y causa.⁶⁹⁷ Así, la potencia de un móvil proviene de una forma que le aporta una

⁶⁹⁵ DR, 298/ 347: “la intensidad como principio trascendental no es simplemente la anticipación de la percepción, sino el origen de una génesis cuádruple, la de las *extensio* como esquemas, la de la extensión como magnitud extensiva, la de la *qualitas* como materia que ocupa la extensión, la del *quale* como designación de objeto”.

⁶⁹⁶ DR, 306/ 355. La cursiva es nuestra.

⁶⁹⁷ Fís. III 2, 202a10 /p. 32 /p. 132.

naturaleza externa y que opera como un atributo del cual éste se apropia. Siendo lo virtual no un reflejo idealista de las concreciones empíricas sino sus intensidades envolventes, en el movimiento real no acontece la potencia como una propiedad transferida de un ser a otro. No hay analogía, hay univocidad. Tampoco hay *conatus*, si se entiende por ello la perseverancia de un ser determinado. La potencia deleuziana, por el contrario, es no solamente el empuje de la intensidad que no divide, no individua, sin cambiar de naturaleza, sino el grado más eminente de la realidad, porque no es el objeto concreto, extendido, cualificado, sino el ser como devenir.

Este a-teleología, esencial para el movimiento de la ontología unívoca, echa unas raíces profundas en las obras posteriores, que definen la creación en todas sus maneras. En la conferencia de 1987 dictada en el FEMIS (Fondation Européenne des Métiers de l'Image e du Son), *¿Qué es un acto de creación?*, sostiene la tesis de la creación como acto de resistencia, un acto que no comunica –es decir, no transfiere una propiedad ya constituida– sino un acto creador de sentidos, que resiste en la medida en que abre paso a una nueva consideración de la existencia, a un nuevo modo de distribución –por eso, “no hay obra de arte que no apele a un pueblo que aún no existe”.⁶⁹⁸ Para entender este sentido ontológico-práctico del movimiento, resulta entonces necesario un análisis de la multidimensional noción de devenir, que afina y amplía las incursiones del movimiento real.

VI.2 Devenir para retornar

En la entrevista de 1985 titulada “Los intercesores”, Deleuze reclama una inspección del “entre” al que se ha negado la filosofía, inspección que se ilustra ni más ni menos que con una concepción del movimiento:

“Los movimientos cambian también al nivel de las costumbres o de los deportes. Hemos vivido mucho tiempo con una concepción energética del movimiento: o bien hay un punto de apoyo, o bien se es una fuente de

⁶⁹⁸ DRF, 302/ 281.

movimiento. Carreras, lanzamiento de peso, etc.: se trataba de esfuerzo, de resistencia, siempre con un punto de origen, con una palanca. Pero vemos que hoy el movimiento se define cada vez menos mediante un punto de apoyo. Todos los deportes nuevos – el surfing, el windsurfing, el ala-delta – *se basan en la inserción en una ondulación preexistente*. Ya no hay un origen como punto de partida, sino un modo de ponerse en órbita. Se trata fundamentalmente de situarse en el movimiento de una gran ola, de una columna de aire ascendente, de “colocarse entre”, y no ya de ser el origen de un esfuerzo.

“Ello, no obstante, en filosofía se vuelve a los valores eternos, a la idea del intelectual como guardián de los valores eternos.”⁶⁹⁹

Esta búsqueda por abordar el *entre*, y en particular el entre como significación del movimiento real, queda consagrada en el devenir. El devenir es la operación del sentido porque trae a la luz el acontecimiento, un modo de ser que no se cristaliza entre las entidades que transcurre. El devenir no puede ilustrarse por la determinación procesual de una transformación esperable o posible, sino por la desterritorialización –que no es un desplazamiento, sino una elucidación de la Tierra como plan de consistencia– de los afectos pasivos y activos bajo la forma de una cartografía: “Devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en el límite, una identificación. [...] Devenir no es progresar ni regresar siguiendo una serie. Y, sobre todo, el devenir no se hace en la imaginación, incluso si la imaginación alcanza el nivel cósmico o dinámico más elevado [...] *el devenir no produce otra cosa que sí mismo*. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es”.⁷⁰⁰ Así como el movimiento real abarrotado de signos y máscaras el escenario sin la mediación de una representación, el devenir no es mimesis, ni correspondencia de relaciones, no tiene otro sujeto que sí mismo, lo que parece continuar los elementos centrales del movimiento real bajo la estructura de lo virtual y lo actual, pero como una alianza entre heterogeneidades o entre reinos imposibles que no se concretiza porque no produce otra cosa que sí mismo. Esto que produce es una desterritorialización: si los devenires no se proyectan como nuevas estratificaciones, dado que no tiene como consecuencia un traslado hacia un nuevo estrato de organización, sino que instalan relaciones evanescentes entre los términos, se hace entonces patente una zona de indiscernibilidad entre

⁶⁹⁹ PP, 165-166 / 193-194. La cursiva es nuestra.

⁷⁰⁰ MP, 291 / 244. La cursiva es nuestra.

el término que deviene y el término devenido. Esta zona de indiscernibilidad implica una conflagración asimétrica o dispar entre dos reinos o estratos (humano-animal, animal-vegetal, etc.) que quedan modificados en dicha relación. La exposición de los devenires-animales es fundamental para despejar toda dimensión mimética. En el devenir-animal se configuran relaciones de otra índole que las similitudes conductuales o las referentes a categorías cognitivas, se vivencia el propio límite entre lo humano y lo animal. Cuando se habla de un niño-lobo –como se puede hablar de la dramatización–, Deleuze y Guattari insisten en remarcar que no hay metamorfosis, ni semejanza, ni siquiera “se trata de una metáfora simbólica, como si el niño autista, abandonado o perdido, sólo hubiese devenido el ‘análogo’ de un animal”, sino que se despliega algo “común e indiscernible” entre lo animal y lo humano, algo que introduce cantidades intensivas propias de lo animal en las magnitudes extensivas humanas.⁷⁰¹ Los devenires, en el hombre, conforman posibilidades no antropomórficas de existencia a partir de una desterritorialización doble: una desterritorialización del sujeto que deviene esa posibilidad de existencia y una desterritorialización del elemento devenido. Así, el devenir no hace otra cosa que ofrecer un *spatium*, la liberación de un nuevo sentido. El devenir es la operación primordial de la praxis CsO, es el nombre deleuziano de la pulsión de muerte, “es el proceso del deseo”.⁷⁰² El deseo de la ontología de la distribución no es el de la búsqueda por suplir una carencia, una necesidad incompleta, sino que es productivo, no busca un objeto “como una pulsión indiferenciada, sino que resulta él mismo de un montaje elaborado, de un *engineering* [ingeniería] de altas interacciones”.⁷⁰³ El deseo como producción considera una teoría alternativa del inconsciente en contra de la clínica psicoanalítica (Inconsciente maquínico y no teatro de representaciones reprimidas), pero también expresa el anti-aristotelismo más pleno: desear es producir porque, en vez de actualizar una potencia, se vislumbra una nueva distribución del ser.

Esto no significa que devenir sea exclusivamente asunto de la praxis humana en busca de lo inhumano, ni tampoco algo del orden de lo excepcional. En primer término, este devenir procura iluminar el mismo proceso del plan de naturaleza subterráneo a todas sus estratificaciones. Un ejemplo favorito de Deleuze es el que describió el biólogo Rémy Chauvin al respecto del comportamiento reproductivo de la avispa con la orquídea como una “evolución a-paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver uno con el otro,

⁷⁰¹ MP, 335/ 275.

⁷⁰² MP, 334/ 275.

⁷⁰³ MP, 262/ 219 (trad. modificada).

y de los cuales uno –al menos, la orquídea– no parece poder vivir sin el otro, o al menos poder perpetuarse”. Incapaz de auto-fecundarse, con un polen aglomerado en masas y careciendo de néctar para atraer a las abejas, una orquídea forma la imagen de una avispa, imperceptible para el ojo humano, con el propósito de ser copulada por ella; por supuesto, esta copulación falla, pero en el acto sexual los genitales de la avispa se atiborran de polinias que con alta probabilidad llegarán al pistilo de una segunda orquídea para lograr su reproducción.⁷⁰⁴ Acaece una doble captura, una alianza heterogénea entre seres de órdenes distintos. La vida, como plan de consistencia, es un proceder de los devenires, del continuum tras los estratos. Es por esta razón que el devenir nada tiene de excepcional o contingente. Con el movimiento real guiando la repetición sin concepto, Deleuze ya había deshecho la grieta entre los movimientos naturales y los violentos. La comunicación entre la avispa y la orquídea es aberrante para los reinos animal y vegetal considerados como sustancias, pero esa comunicación es la que da existencia a la orquídea –como dice Chauvin, aunque este comportamiento tenga aires de perversión, éste es un término que debe manejarse con cautela. Los movimientos del devenir, por tanto, no son sólo aberrantes respecto de la imagen dogmática del pensamiento; asimismo, en cuanto son hechos absolutos, forzosos, ineludibles, devienen normales, no con respecto a una anticipación del contenido, de su *terminus ad quem*, sino respecto de su inminencia perenne para romper con la representación y generar nuevas posibilidades de pensar y existir. El movimiento aberrante o real es paradójico por definición: tan frecuente como excepcional, tan imposible como necesario.

De este modo, el devenir pone en juego la distribución que genera las individuaciones como ecceidades en el plano de consistencia. Una ecceidad se traza de acuerdo a una longitud y una latitud –“el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los cuales es capaz bajo tal poder o grado de potencia (latitud)”.⁷⁰⁵ Deviniendo, se desterritorializa una latitud y una longitud, es decir se realiza una nueva interacción entre lo intensivo y lo extensivo. Es a partir de este entrecruzamiento que Deleuze y Guattari reafirman el carácter ontológico crucial del movimiento como ser de la percepción:

⁷⁰⁴ Chauvin, R. "Récents progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux ", en Aron, M., Courrier, R. y Wolff, E. (dir.), *Entretiens sur la sexualité*, Pars, Plon, 1969, pp. 201-217 (aquí pp. 204-205).

⁷⁰⁵ MP, 318/ 264.

“El movimiento mantiene una relación especial con lo imperceptible, es por naturaleza imperceptible. [...]. Los movimientos, y los devenires, es decir, las puras relaciones de velocidad y de lentitud, los puros afectos, están por debajo o por encima del umbral de percepción. Los umbrales de percepción son sin duda relativos [...]. Por eso el movimiento como tal *continúa* produciéndose en otra parte [...]

“Y sin embargo es necesario corregir inmediatamente: el movimiento también ‘debe’ ser percibido, sólo puede ser percibido, lo imperceptible también es el *percipiendum*.”⁷⁰⁶

El movimiento es la pasión kierkegaardiana propia a la percepción que sirve de límite a la relación entre percipiente y percibido. La figura del caballero de la fe de *Temor y temblor*, aquél capaz de hacer el movimiento del infinito saltando la mediación racional, no es la figura de un ser que admira la trascendencia, sino que designa un plan inmanente, pues, el movimiento de la fe se efectúa en “virtud del absurdo” que introduce un nuevo sentido de la existencia; esta fe no es un impulso estético, sino “la paradoja de la vida”.⁷⁰⁷ Por supuesto, la pasión deleuziana implicada el devenir no responde únicamente a un elemento subjetivo-individual. Los devenires, así como las excepciones, son multiplicidades libres de unidad, pero unificadas por la coincidencia de coordenadas (latitudes y longitudes). Y, más aún, tampoco implica una renuncia absoluta (resignación): “¡experimenta en lugar de interpretar y significar!”, la consigna de la ontología práctica dada por el CsO, establece una desterritorialización que no puede ser absoluta, consiste en extremar las condiciones de los estratos –confrontarlos con su propio límite– para recuperar la inorganicidad de la consistencia; como en Kierkegaard, el devenir, y particularmente el devenir-imperceptible del movimiento real, acontece “de manera de no perder el mundo finito, sino por el contrario ganarlo integralmente”.⁷⁰⁸

Luego de haber examinado la reivindicación ontológica del movimiento en Merleau-Ponty, no parece llamativo asociar el movimiento a lo inmóvil y a lo imperceptible. Sí es atendible, en cambio, observar cómo Deleuze asocia el

⁷⁰⁶ MP, 344-345 /282.

⁷⁰⁷ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, op. cit., p. 39/ p. 41.

⁷⁰⁸ *Ibíd.*, 29 /31.

devenir a la extracción de relaciones de velocidad y lentitud puras, extracción con la que el movimiento entrelaza lo intensivo y lo extensivo. En la longitud que define a un cuerpo las velocidades se determinan extensivamente, esto es, bajo las formas y funciones determinadas por un estrato. El devenir hacia esas velocidades es puro en un doble sentido. Por un lado, es puro en sentido intensivo, es decir, es un elemento genético carente de equivalencia empírica. Por otra parte, una velocidad que se deviene es pura por estar desprovista del régimen orgánico propio a aquello a lo que se deviene. De este modo, generar una zona de vecindad entre lo animal y lo humano, entre lo masculino y lo femenino, etc., evita la adquisición de la organización que opera como la resistencia que contraría la velocidad. En una dramatización, un actor no ejecuta un personaje de acuerdo a una mimesis, la caracterización fisionómica es secundaria respecto a la captación de las velocidades del personaje que se desarrolla: “El actor De Niro, en una secuencia de película camina ‘como’ un cangrejo, pero no se trata, dice, de imitar al cangrejo; se trata de componer con la imagen, con la velocidad de la imagen, algo que tenga que ver con él”.⁷⁰⁹ Además, Deleuze hace una referencia interesante al germen de la noción física de aceleración, el movimiento “disformemente disforme”, tomando en cuenta el trabajo de Oresme.⁷¹⁰ Mientras que un movimiento uniformemente disforme da cuenta de un aumento de la intensidad (la velocidad) donde la trayectoria es afín a la longitud (como la caída de un cuerpo grave), el movimiento disformemente disforme, el devenir, extrae la configuración de la latitud para cruzar hacia otra longitud. Deleuze otorga de esta manera un estatuto metafísico a la velocidad que ya no concierne al plano de una variable geométrica: la velocidad pura no trata de la relación entre un tiempo y un espacio recorrido, porque los términos de la relación no están antes que ella. *La velocidad no se identifica, por tanto, con el estado determinable de un cuerpo, sino con el principio de individuación de aquél.*

A partir de aquí, se entiende la importancia supina que adquiere la cuestión del ritmo, fundamental para comprender el movimiento aberrante. Todo movimiento despliega un carácter rítmico en tanto despliega heterogeneidades puras, e irrumpe como “lo desigual o lo Inconmensurable, siempre en un estado de codificación”.⁷¹¹ Por ello, Deleuze se interesa en la música, porque ésta le permite pensar una espacialización y una temporalización fuera del orden humano. “Toda la tesis de Deleuze sobre la música, dice Montebello, vuelve efectivamente a ello: la música es una ampliación de la percepción, la ampliación

⁷⁰⁹ MP, 336/ 276 (trad. modificada).

⁷¹⁰ Deleuze toma la referencia de la obra de Duhem *El sistema del mundo* (MP, 310/ 258, nota).

⁷¹¹ MP, 385/ 320.

de un espacio infinitamente extendido y de un tiempo no subjetivo, puesto que excede la memoria subjetiva, los recuerdos o reminiscencias personales”.⁷¹² La función que Deleuze y Guattari otorgan al arte, la extracción de afectos y perceptos de cualquier referencia subjetiva y objetiva, tiene nacimiento en la interpelación que genera el tiempo musical. La poética de Pierre Boulez es de una alta significación ontológica. El tiempo musical no se basa sino en un tiempo no pulsado. Éste no solo representa la interpenetración de heterogeneidades cualitativas como la duración bergsoniana, la liberación de la medida; en ese tiempo nace la liberación de un material sin forma sonora mediante el cual “está a cargo, por su cuenta, de volver sonoras o audibles fuerzas que por ellas mismas no lo son”.⁷¹³ Esa sonorización no carece de un espacio, sino que con ella adviene uno nuevo, ya no el espacio recto que reproduce las frecuencias de base en todos los ámbitos audibles (espacio estriado, donde se mide para efectuar relaciones), se trata de un espacio curvo con módulo variable y susceptible de muchos núcleos (espacio liso, donde se establecen relaciones sin medida).⁷¹⁴ Advirtiendo la importancia filosófica de las reflexiones boulezianas, Deleuze y Guattari desarrollan la noción de ritornelo. El ritornelo en el lenguaje musical consiste en la repetición de un fragmento de la obra, pero los filósofos se lo apropian con el propósito de mostrar la solidaridad entre el tiempo de la repetición y la Tierra. El tiempo es producto de la territorialización de los medios y ritmos, hay territorio cuando hay expresividad del ritmo, es decir, “cuando adquiere una constancia temporal y un alcance espacial”.⁷¹⁵ La expresividad es la que crea el territorio, la marca cualitativa. Así, el ritornelo es el conjunto de la materia de expresión que traza un territorio y que se desarrolla en motivos territoriales, “un cristal de espacio-tiempo” que fabrica el tiempo. Pero el ritornelo no es sólo una nueva expresión para la forma vacía del tiempo que permite deshacerse del vocabulario más clásico –como los conceptos de forma y síntesis–, sino que reúne todo el proceso de su expresión: buscar reunir el territorio con la tierra, habitar el territorio donde aparece el caos, desterritorializarse fuera del caos – “desterritorializar el ritornelo”⁷¹⁶– e incluso reterritorializar luego de la desterritorialización –a un territorio que, repitiéndose, no puede sin embargo ser el mismo. El ritornelo, así, busca atravesar y explicar todo lo que transcurre en el

⁷¹² Montebello, P. *Deleuze, esthétiques –la honte d’être homme*, Dijon, Les presses du réel, 2017, p. 91.

⁷¹³ Deleuze, G. *Lettres et autres textes*, París, Minuit, 2015, p. 243.

⁷¹⁴ Boulez, P. *Penser la musique aujourd’hui*, Saint-Armand, Denoël/Gonthier, 1963, p. 93ss. / Versión castellana: *Pensar la música hoy*, trad. E. Laínza, Murcia, Colegio de Arquitectos De Murcia, 2010. Sobre la noción de espacialidad en Boulez en relación al problema físico del continuo, cf. Montebello, P. *Deleuze, esthétiques –la honte d’être homme*, op. cit., p. 87ss.

⁷¹⁵ MP, 387/ 321.

⁷¹⁶ MP, 370, 431/ 300, 353.

plano de consistencia, es el concepto que logra aunar todos los procesos del ser como diferencia enfatizando que no hay una medida trascendente para él: el devenir, las comunicaciones aberrantes entre reinos naturales, las prácticas políticas y sociales, el trazo de las excepciones, todas están atravesadas por ritornelos. Trayendo un nuevo ritmo a lo dado, el ritornelo *mueve*, fuerza a pensar.

El devenir no deja, por ende, de constituir una filosofía del signo que precisaba la movilidad real, no hace más que enfatizarla. Puede entenderse por qué la pesquisa exhaustiva que Deleuze hará sobre el cine no es una ocurrencia accidental, sino fundamental en su filosofía. No se trató solamente de releer a Bergson, sino de encontrar una fuente concreta para una semiótica del movimiento. El cine y su historia han permitido proporcionar esa semiótica, una que va desde la variación universal a la inversión entre el tiempo y el movimiento.

VI.3 Signos del movimiento

Con el estudio de las relaciones entre el cine y el pensamiento, Deleuze se coloca de manera explícita ante este problema –o al menos, eso es lo que siempre se ha considerado– en un análisis y clasificación de sus imágenes o signos. No es una relación sin embargo menor, pues la preocupación por repensar el movimiento de otro modo es paralela al nacimiento del cine, incluso si los filósofos no prestaron la atención adecuada al fenómeno.⁷¹⁷ Tanto *La imagen-movimiento* como *La imagen-tiempo* no sólo proponen una semiológica de las imágenes producidas por él, sino que acaban haciendo del séptimo arte una expresión cabal de la reversibilidad entre el ser y el pensamiento: “Solamente cuando el movimiento deviene automático la esencia artista de la imagen se efectúa: *producir un choque sobre el pensamiento, comunicar las vibraciones al córtex, tocar directamente el sistema nervioso y cerebral*. Porque la imagen cinematográfica ‘hace’ ella misma el movimiento [...] ella convierte en potencia lo que antes era posibilidad”.⁷¹⁸ Aquí no hay ni más ni menos que un nuevo circuito para el

⁷¹⁷ PP, 82/ 95.

⁷¹⁸ IT, 203/ 209 (trad. modificada).

pensamiento, ¡ni más ni menos que un nuevo caballero de la fe para dar el salto! Este choque hacia donde salta el cine no es producto prefabricado, sino que resulta de un combate con la percepción natural y de una trasmigración de una expresión indirecta del tiempo (imagen-movimiento) a una expresión directa (imagen-tiempo).

Deleuze toma como aparato conceptual básico para el abordaje del cine la metafísica bergsoniana, algo completamente antiintuitivo para los bergsonistas. El propio Bergson evaluaba negativamente el mecanismo cinematográfico, considerándolo la metáfora perfecta de la inteligencia filosófica, enorgullecida de detener el cambio y explicarlo a partir de instantes estáticos. Mientras que la antigüedad recortaba el cambio y lo explicaba a partir de momentos privilegiados de la historia de una cosa –el ser en acto, su forma, su lugar natural, etc.–, la modernidad explicaba el cambio a partir de instantes cualesquiera –estudiar un movimiento uniformemente acelerado de un cuerpo no precisa de un instante privilegiado. Recortar instantáneas y ponerlas en una sucesión con cierta velocidad para reconstruir el movimiento, eso mismo es lo que haría el cinematógrafo: “el procedimiento consiste, en suma, en extraer de todos los movimientos propios a todas las figuras un movimiento impersonal, abstracto y simple [...] y en reconstruir la individualidad de cada movimiento particular por la composición de este movimiento anónimo con las actitudes personales. Tal es el artificio del cinematógrafo. Y tal el de nuestro conocimiento también”.⁷¹⁹ Ahora bien, lo que Deleuze encuentra al respecto es que la metáfora bergsoniana infiere la artificialidad del resultado a partir de la artificialidad de los medios.⁷²⁰ En este sentido, parece claro que el cine sería un lacayo del movimiento falso de la ciencia y la metafísica moderna. No obstante, lo importante a la hora de investigarlo no son sus mecanismos materiales, sino la experiencia tal como aparece en la pantalla. Y para esa experiencia, la ontología bergsoniana provee una caja de herramientas fructífera y sintónica con la experiencia estética del séptimo arte. El problema radica en el aparecer en el plano de inmanencia, y la noción bergsoniana de imagen es el vehículo indicado para pensarlo.⁷²¹

⁷¹⁹ Bergson, *Œuvres*, op. cit., p. 753.

⁷²⁰ IM, 10/ 15.

⁷²¹ La originalidad de esta tesis, ampliamente difundida en la actualidad, tiene un antecedente –desconocido por Deleuze– en un joven Sartre, que con de apenas 19 años, en un trabajo monográfico, observaba que el cine provee “la fórmula de un arte bergsoniano; [el cine] inaugura la movilidad en estética”. Cf. Sartre, J.-P. “Apologie du cinéma. Défense et illustration d’un art universel”, en *Écrits de Jeunesse*, París, Gallimard, 1990, pp. 388-404.

En su sentido general, toda imagen fílmica es una imagen-movimiento. Esta noción no debe ser confundida con la homónima que aparece en los trabajos de Freud en torno a la vivencia de satisfacción (*Bildbewegung*) para señalar el proceso neuronal que produce un movimiento.⁷²² Por el contrario, la estructura de la imagen-movimiento no es la de una relación causal, sino la de una identidad plena. Además de identificar las nociones de imagen y de movimiento, articula éstas con las de materia y luz. Aquí la lectura de Bergson es crucial, porque Deleuze ve esa misma identificación al interior de *Materia y Memoria*. Bergson veía en la imagen una existencia fundamental “a mitad de camino” tanto de la representación como de la cosa. Deleuze, en consecuencia, invoca la noción de imagen como el lugar donde el ser y el aparecer no se diferencian. Hay un explícito “Aparecer en sí” en la filosofía deleuziana del cine, el plano de consistencia revela una Luz que no se revela a nadie –no es una luz de la razón natural.⁷²³ Por tanto, este concepto constituye la pieza fundamental de una ontología del plano de inmanencia: todo lo que fluye, se cristaliza y perece en el plano de inmanencia no es más que imágenes, de tal modo que cada una de ellas “no es, en fin, más que un camino por el cual pasan, en todo sentido, las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo”.⁷²⁴ Si el ser de la imagen corresponde a un conjunto de acciones y reacciones entre las demás imágenes, entonces ella es equivalente al movimiento, pero no al movimiento confundido, a la manera objetivista, con el espacio recorrido, o más exactamente, el conjunto de posiciones que subordinan el tiempo del movimiento a un corte inmóvil, sino un movimiento que corresponde a lo que Deleuze llama un corte extensivo o móvil de la duración, entendiendo a ésta como un Todo abierto.⁷²⁵ Todo movimiento, por más que constituya empíricamente una traslación espacial, es ante todo un cambio cualitativo, un cambio referido a la duración; allí se halla la identidad con la materia, por ser el plano para las actualizaciones que se generan por las acciones y reacciones entre imágenes.

⁷²² Freud, S. *Proyecto de psicología para neurólogos*, en *Obras completas*, Tomo I, trad. J. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 362ss: “la imagen mnémica deseada [por el niño] es la imagen del pecho materno y su pezón en visión frontal, y la primera percepción, una vista lateral de ese objeto sin el pezón. En el recuerdo del niño se encuentra una experiencia, hecha por azar al mamar: la de que con un determinado movimiento de cabeza la imagen frontal se muda en imagen lateral. La imagen lateral ahora vista lleva al movimiento {a la imagen-movimiento} de cabeza; un ensayo muestra que tiene que ser ejecutado su recíproco, y se gana la percepción de la visión frontal” (p. 374).

⁷²³ IM, 88-89/ 92-93. Sobre el Aparecer en sí como atributo del plan de inmanencia y las paradojas que conlleva, cf. Montebello, P. *Deleuze: la pasión de la pensée*, op. cit., p. 213ss.

⁷²⁴ Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. 186. Cit en IM, 86.

⁷²⁵ IM, p. 18/ 22.

La luz corresponde entonces al “factor intensivo del movimiento”⁷²⁶ con el cual éste determina su amplitud y la relación entre las imágenes. Esta es la primera idea que conduce a Deleuze a hacer un quiebre entre la imagen cinematográfica y la imagen perceptiva, propia a la percepción natural. Deleuze trae así una antinomia entre las caracterizaciones de la conciencia. La conciencia erigida por la psicología separa imagen y movimiento poniendo a la primera en la conciencia y al segundo en la exterioridad. Esa separación es abolida por el bergsonismo y por la fenomenología. Pero mientras Bergson expone con su ontología de imágenes a la luz como factor intensivo, animando la sentencia “toda conciencia es algo”, y por tanto, demoliendo el estatuto especial que la conciencia tiene para devenir una imagen más entre las otras y no la fuente absoluta del sentido,⁷²⁷ la fenomenología realiza un paso en falso sobre la unión entre imagen y movimiento: “ella confiere a la percepción natural que hace que todavía el movimiento siga vinculado a las *poses* (simplemente existenciales en lugar de esenciales); de ahí que se acuse al movimiento cinematográfico de ser infiel a las condiciones de la percepción”.⁷²⁸ El Capítulo anterior dejó en claro que esta lectura a partir de Merleau-Ponty es injusta, tan injusta como la que Bergson mismo tuvo con el cine y que Deleuze supo rescatar. En todo caso, Deleuze comprende que la percepción fenomenológica, aun determinada de manera profundamente distinta a la psicología clásica, es incapaz de comprender la identidad entre imagen y movimiento porque privilegia una perspectiva espacial o pre-cinematográfica por sobre una temporal. El privilegio de la perspectiva espacial no quita *stricto sensu* espacialidad a la imagen cinematográfica, aquella es asimilada a la búsqueda de un anclaje o punto de reposo. La perspectiva pre-cinematográfica contiene por ello una lógica de estratos y organizaciones prefijados, en un movimiento que pasa de un espacio a otro, de una pose a otra, de un corte inmóvil de la duración a otro. La imagen-movimiento escapa a los espacios estriados, sigue la lógica del devenir. De hecho, cuando Deleuze inicia esta investigación sobre el cine en sus cursos en la Universidad de Vincennes durante 1981, continúa expresándose con la terminología de *Mil Mesetas*: “la imagen cinematográfica está desterritorializada. Por eso el movimiento adquiere continuidad y heterogeneidad”.⁷²⁹ La imagen-movimiento constituye, entonces, la universal variación de las acciones y reacciones, “un movimiento de traslación

⁷²⁶ Deleuze, G. *Cine II: los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 457ss.

⁷²⁷ De allí que Deleuze cite incansablemente esta frase de Bergson: “la fotografía -si la hay- ya está tomada, ya está sacada en el interior mismo de las cosas y para todos los puntos del espacio” (Bergson, H. *Ceuvres*, op. cit., p. 188).

⁷²⁸ IM, 85/ 89.

⁷²⁹ Deleuze, G. *Cine I: Bergson y las imágenes*, trad. S. Puente y P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 85.

que relaciona objetos determinados –por el encuadre– a un Todo, y que relaciona ese Todo a los objetos en los cuales entonces se divide”.⁷³⁰

Es sorprendente que, en vistas a una tipificación de las imágenes-movimiento, Deleuze utilice la noción de brecha (*écart*), término clave en la ontología de la relación merleau-pontiana. Sus distintas variantes son producto de una brecha que direccionará, de acuerdo a su modo, el tipo de imagen. Aunque sea mencionado fugazmente en *La imagen-movimiento*,⁷³¹ en los cursos en Vincennes no quedan dudas sobre su importancia. Las tres variantes de la imagen-movimiento –imagen-percepción, imagen-afección e imagen-acción– se describen a partir de tres implicancias de la brecha entre las relaciones de acción y reacción de estas imágenes, a causa de las cuales surgen “imágenes especiales”: la sustracción-selección, que genera la imagen-percepción, la división, que conduce a la imagen-afección, y la elección, que provoca la imagen-acción. El primer tipo de imagen merece atención ya que las siguientes están, según Deleuze, complicadas en ella. La selección es el proceso por el cual una brecha convoca una imagen que sólo recibe acciones de las demás sobre una de sus caras, sin poder agotar el trabajo de las que accionan sobre ella:

“[L]a imagen-percepción es una imagen menos algo, es una imagen que sufrió la selección y la sustracción que acabamos de ver. Este el primer carácter. Segundo carácter: es una imagen que presenta la acción virtual de la cosa sobre mí.

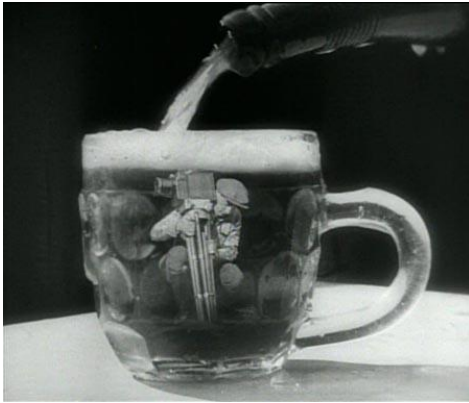
Tercer carácter [...] es una imagen en tanto presenta mi acción posible sobre la cosa. Como dice Bergson todo el tiempo, mi percepción es sensorio-motriz”.⁷³²

De este modo, la percepción ya no constituye un acto que trasciende desde un interior hacia el exterior, sino que es inmanente a la imagen misma en el sentido más fuerte posible. Tener conciencia, es algo y no un acto *con respecto a* algo. La imagen-percepción hace de la percepción una imagen en sí misma, liberando al *esse* del *percipi*, presentándose como semisubjetiva, es decir, comparable al discurso indirecto libre que profesaba Pier Paolo Pasolini,

⁷³⁰ Deleuze, Gilles. *Cine I: Bergson y las imágenes*, op. cit., p. 68.

⁷³¹ IM, 91ss/ 94ss.

⁷³² Deleuze. *Cine I: Bergson y las imágenes*, op. cit., p. 168.



logrando en la imagen cinematográfica “una reflexión de la imagen en la conciencia de sí-cámara”.⁷³³ Esta reflexión alcanza un grado eminente, según Deleuze, en la propuesta del cine-ojo de Dziga Vértov, para quien, a través del montaje, la percepción se desprende de las cosas mismas y no desde el ojo humano (IMAGEN 8), conduciendo al “desciframiento de la vida tal y como es”.⁷³⁴

Sin embargo, hay imágenes que no pueden ser abarcadas por esta clasificación. Es la propia clasificación semiótica la que conduce forzosamente a las imágenes-tiempo. Si la percepción, aunque en la pantalla, es sensorio-motriz, aún permanece una dimensión orgánica entre las imágenes a pesar de su traspaso hacia las cosas. La imagen-movimiento misma permite advertir esta línea de fuga. La imagen-acción, entendida como la brecha propia a dos esquemas (acción-situación-acción y situación-acción-situación), ha dado pie a un cine del comportamiento orgánico. Pero el cine de la posguerra, particularmente el neorrealismo italiano y la *nouvelle vague*, emprende otro tipo de imagen procurando divorciarse de la impronta sensorio-motriz para traer un mundo menos antropomorfizado aún: “La acción falsa pasa a ser el signo de un nuevo realismo, por oposición a la verdadera acción de lo antiguo. Torpes encuentros cuerpo a cuerpo, puñetazos y disparos desajustados, todo un desfase de la acción y la palabra sustituyen los duelos demasiado perfectos del realismo americano”.⁷³⁵ Aquí resurge la virtud ontológica de los simulacros bajo la perspectiva de la potencia de lo falso que otorga el cine. Se pasa de un régimen orgánico a un régimen “cristalino” que deja traslucir el virtual en la medida en que lo actual abandona sus conexiones motrices.⁷³⁶ El neorrealismo italiano quiebra la estructura sensorio-motriz propia a las imágenes-movimiento,



pasando de un universo de variación con rasgos táctiles a uno con imágenes ópticas y sonoras puras (opsignos y sonsignos). En una escena como la que se encuentra en *Umberto D.* de Vittorio De Sica (IMAGEN 9), cuando la

⁷³³ IM, 110/ 116.

⁷³⁴ Vértov, D. *Kino-eye*, Los Angeles, California University Press, 1992, p. 66. IM, 97-98.

⁷³⁵ IM, 288/ 297 (trad. modificada).

⁷³⁶ IT, 166ss/ 171ss.

mucama, luego de hacer unos movimientos rutinarios en la cocina se toca el vientre retomando la conciencia de que está embarazada, adviene un quiebre “como si naciera toda la miseria del mundo” para su personaje, en donde no hay reacción o respuesta posible, sólo el encuentro entre los ojos y el vientre, una situación óptica pura gracias a la cual “el personaje deviene una suerte de espectador. Por más que se mueva, corra, se agite, la situación en la cual está desborda todas las partes de sus capacidades motrices”⁷³⁷. Reaparece con este desasimiento de la imagen-acción la dignificación de los simulacros bajo el régimen cristalino de la imagen, los elementos componentes de las imágenes no dejan de cambiar con las relaciones de tiempo en las que se insertan. Frente a la narración verídica, que se propone dar unidad e identificación a los elementos, la potencia de lo falso en las imágenes sonoras y ópticas puras forcluye esa identidad, ellas no pueden separarse de una multiplicidad irreductible.⁷³⁸

Con la imagen-tiempo se inmiscuye, una vez más, la cuestión del tiempo liberado. En la estructura sensorio-motriz persiste un tiempo subordinado al movimiento espacializado, sea físico, o se trate de las poses existenciales. La imagen-tiempo invierte esta subordinación presentando, en comparación a la inversión dada en *Diferencia y Repetición*, un carácter mucho más bergsonian, pues otorga a la temporalidad la potestad del devenir:

“La imagen-tiempo no implica la ausencia de movimiento (aunque frecuentemente comporta en ella la rarefacción del mismo), pero ella implica la inversión de la subordinación; ya no es el tiempo quien está subordinado al movimiento, sino el movimiento el que está subordinado al tiempo. No es el tiempo quien se desprende del movimiento, de su norma y de sus aberraciones corregidas, sino el movimiento como ‘falso movimiento’, como movimiento aberrante, que depende ahora del tiempo. La imagen-tiempo se volvió directa, así como el tiempo descubrió nuevos aspectos, el movimiento se volvió aberrante por esencia y no por accidente [...]”⁷³⁹

Si pasamos de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo porque la primera expresa en sí la duración a un todo, es tentador observar allí, en un gesto

⁷³⁷ IT, 8-9/ 13 (trad. modificada).

⁷³⁸ IT, 174ss/ 181ss.

⁷³⁹ IT, 355-356/ 360 (trad. modificada).

plenamente bergsoniano, un movimiento que es mero símbolo de la duración. Algunos exegetas han observado que, si la idea de un *spatium* es la de una pura cantidad intensidad parece haber en Deleuze una primacía del tiempo, o más precisamente, una fundación del espacio en el tiempo, dejando al espacio desprovisto de toda diferencia e interés filosófico.⁷⁴⁰ Por eso algunas aclaraciones fundamentales deben hacerse para despejar la aparente recaída en una duración pura a-espacial que parece provocar este pasaje, el cual sin embargo entrega un desciframiento. Las imágenes-tiempo provocan un cristal del tiempo a través del cual aparece un pasado o recuerdo puro que coincide con una imagen virtual, es decir, una imagen que responde a una de las dimensiones –rostros, dice Deleuze– de dicho cristal en un circuito interior.⁷⁴¹ Montebello destaca con acierto que lo que ahí se encuentra es, en realidad, una ruptura radical con la percepción bergsoniana, dado que esta noción impide introducir una verdadera imbricación entre cine y pensamiento. La imagen-cristal no busca “en el pasado lo que sirve de acción presente” sino “formar en el cine imágenes donde *ya no se sabe qué es actual y qué es virtual, qué es imaginario y qué es real*”.⁷⁴² Con el cristal del tiempo hay un desdoblamiento perpetuo del tiempo, una co-extensión del pasado, el presente y el futuro. En *El ciudadano Kane*, las capas del pasado que los testigos tratan de reconstruir en torno al significado de “Rosebud” no muestran al pasado de todos los pasados desnudo, sino en coexistencia con un presente que perpetuamente se direcciona hacia el pasado y el futuro. La obra de Orson Wells, afirma Deleuze, introduce una mutación metafísica en el cine que corresponde al tiempo y no al movimiento en la medida en que éste permanece fiel a la narración verídica por poseer invariantes –puntos de gravedad, puntos privilegiados, puntos de fijación por los cuales la narración transcurre.⁷⁴³ No obstante, se ha asentado que no se trata de la traslación de móviles lo que constituye el movimiento real y el devenir, sino de caracterizar aquello que escapa a la traslación empírica –entendiendo por ella tanto la identificación del móvil en localizaciones, como la clasificación de tópicos invariantes en el hilo de una narración.

Es innegable el esfuerzo deleuziano por desespacializar la imagen, pero no puede evitar observarse una espacialidad tácita en esta desapropiación espacial, dado que las acciones y reacciones que acaecen entre las imágenes precisan una

⁷⁴⁰ Burchill, L. “The topology of Deleuze’s *spatium*”, *Philosophy Today*, 51, 2007, pp. 154-160.

⁷⁴¹ IT, 92/ 98.

⁷⁴² Montebello, P. *Deleuze, philosophie et cinéma*, París, Vrin, 2008, pp. 115-116.

⁷⁴³ IT, 186/ 192.

distancia para tener alguna relación.⁷⁴⁴ El giro hacia la imagen-tiempo requiere el paso hacia lo que el director Pascal Auger denominada un “espacio cualquiera”, el cual constituye el afecto que rompe con las relaciones métricas y la conexión entre las partes propia de un espacio geométrico, un espacio singular que ha perdido su homogeneidad, es un espacio que ha sido des-estratificado: “las tinieblas y la lucha del espíritu, el blanco y la alternativa del espíritu: tales son los primeros procesos a través de los cuales el espacio deviene espacio cualquiera y se eleva a la potencia espiritual y luminosa”.⁷⁴⁵ El espacio cualquiera no es sino la figura cinematográfica de la Tierra desterritorializada, un proceso de eliminación de las cualidades propiamente extensivas que descubre cualidades o potencias puras, reparando en el elemento genético de la imagen.⁷⁴⁶ Un espacio cualquiera no es una mera abstracción, sino una individuación concreta que tiene por sí misma un valor, que define en sus latitudes y longitudes las metamorfosis de los elementos de la imagen.

La aceptación de este espacio como registro de apertura hacia la imagen-tiempo no solamente pone en duda una inmediata primacía de la temporalidad en Deleuze. La dificultad para distinguir las dimensiones en virtud de su carácter genético deja la alternativa de pensar otro elemento originario –si bien esta palabra resultaría odiosa para el filósofo–: no hay forma vacía del tiempo ni espacio cualquiera sin movimiento aberrante. Ya no se trata de símbolos de la duración, sino de *signos del movimiento*. La inspección sobre las condiciones de la experiencia es del orden de la experiencia real y no de la experiencia posible, lo cual impide pensar en una anterioridad metafísica del tiempo como entidad separada. Liberar el tiempo, purificar las imágenes, no consiste en desproveerlas de materialidad, sino justamente en desproveerla de formas, de invariables que atosigan la materialidad, que es imagen, movimiento y luz: “*El movimiento fundamentalmente descentrado pasa a ser falso movimiento, y el tiempo fundamentalmente descentrado pasa a ser potencia de lo falso que se efectúa ahora en el falso movimiento*”.⁷⁴⁷ El tiempo está forzado a actualizarse, a no detenerse, a distribuir de otro modo la materia; no retorna si no se efectúa en el movimiento aberrante. Y ello no acontece sin una reconfiguración espacial como su reverso, sin un “vértigo de espaciamento”.⁷⁴⁸ Por supuesto, esto no habilita a sostener

⁷⁴⁴ Al respecto, cf. Hême de Lacotte, S. *Deleuze : philosophie et cinéma*, París, L’Harmattan, 2001, pp. 21-24.

⁷⁴⁵ IM, 165/ 171 (trad. modificada).

⁷⁴⁶ IM, 169/ 174.

⁷⁴⁷ IT, 186-187/ 193.

⁷⁴⁸ IT, 235/ 241.

una primacía del espacio.⁷⁴⁹ No ocurre únicamente que el movimiento se vuelva aberrante por esencia gracias a la imagen-tiempo, sino que es la imagen-tiempo la que constituye el signo más interesante de este movimiento aberrante real, paradójicamente imposible y necesario, tal como deslindaba la praxis del devenir. Si hay una anterioridad del tiempo frente al movimiento, es aquella que afirma la movilidad imperceptible del devenir. Lo cual se reafirma en su relectura de Leibniz y el concepto de pliegue, justamente porque Deleuze hará un énfasis en los movimientos del pliegue, en las ondulaciones. El pliegue que trae el barroco es un pliegue hacia lo infinito que desborda los cuerpos, es una operación constante de repliegues y pliegues que constituye una nueva armonía espacial. Por ejemplo, un traje barroco “amplio, de ola hinchable, tumultuosa, burbujeante, más que traducir los pliegues del cuerpo, rodeará a éste con sus pliegues autónomos, siempre multiplicables”.⁷⁵⁰

A partir de aquí, resulta pertinente comparar las interpretaciones merleau-pontiana y deleuziana sobre el cine, ya que ambas lo encuentran como un modelo ontológico interesante que pone en perspectiva la reivindicación del movimiento. Si la imagen-percepción se opone flagrantemente a la fórmula “toda conciencia es conciencia de algo”, ¿la conciencia expresiva puede cumplir con esta fórmula? Con la noción de expresión y la fundamentación en el movimiento fenomenal, tener conciencia es tener conciencia de algo, pero sin escindir el sentido (la luz) del mundo (materia). Al menos, por tres razones. En primer lugar, la conciencia expresiva sólo surge como brecha respecto a un nivel, y esta brecha sólo conforma el sentido parcial de la cosa. La conciencia es conciencia de algo en la inmanencia de la cosa; en el mismo sentido que la fotografía, está en las cosas. En segundo lugar, si el movimiento fenomenal siempre está en relación a un fondo o es la tensión sobre un nivel, la relación a un Todo (fondo) con los objetos (figura) no parece estar muy distante. Como el movimiento expresa la autodonación de sentido en la experiencia, el nivel u horizonte no se percibe como un Todo cerrado. La brecha, entonces, conforma, mediante su relación diacrítica con el nivel, una suerte de corte sobre el Todo. Por supuesto, el par figura-fondo resulta un elemento filosófico cuestionable para la filosofía deleuziana, ya que ésta no comprende el rol del fondo sino como un mecanismo

⁷⁴⁹ Así lo sugiere Arun Saldanha. Saldanha, A. *Space after Deleuze*, Londres, Bloomsbury, 2017, p. 205ss.

⁷⁵⁰ PLI, 164/155.

de la extensión donde la intensidad está esfumada, y por tanto, donde la diferencia está anulada.⁷⁵¹

Al respecto de esta aclaración surge otra coincidencia problemática: el estatuto del movimiento estroboscópico. La imagen-movimiento tiene la tendencia a extraer del movimiento la movilidad en su estado puro. Deleuze expresa durante una de sus clases de 1981 que la tendencia propia de la imagen cinematográfica no tiene ningún parentesco con el movimiento estroboscópico.⁷⁵² Por desgracia, no hace más que sentenciar la falsedad de esa relación sin analizarla –de hecho, en los libros la cuestión ni siquiera aparece. Ahora bien, si se toma el movimiento estroboscópico en su técnica, esto es, como la utilización de secuencias determinadas de imágenes estáticas para generar la ilusión de movimiento, entonces afirmativamente éste no tiene conexión alguna con la imagen cinematográfica. Algo que Merleau-Ponty mismo resalta: la artificialidad del movimiento estroboscópico impide advertir la institución del tiempo que lo acompaña. Empero, si se toman, como lo hace Merleau-Ponty, las consecuencias de la manifestación en esta técnica, el movimiento estroboscópico pone en *epojé* al móvil revelando la organización endógena del fenómeno. En este sentido, el movimiento estroboscópico trasluce la movilidad del móvil.

Un tercer aspecto consiste en la relevancia de la simultaneidad como matriz del movimiento ontológico, sea éste fenomenal o aberrante. Además de la primacía de la percepción natural, Deleuze ha criticado las implicaciones temporales que la fenomenología parece otorgar al cine, como aquellas que se leen en la obra de Albert Laffay *Lógica del cine*, quien, inspirado en la ontología sartriana, ve en el tiempo cinematográfico un presente puro sin referencia al pasado ni al futuro: lo que ocurre en la pantalla “si existe en sí, sin hueco, sin intervalo, sin memoria, [...] es porque he introducido en él cierta insuficiencia [...] no está presente sino por un retroceso, por una negativa de identificarme con él”.⁷⁵³ Se ha enfatizado en el capítulo anterior la posición simultaneísta en el análisis del movimiento fenomenal. Un pasaje del curso del '53 sostiene esta posición:

⁷⁵¹ DR, 296/ 344.

⁷⁵² Cf. Deleuze, G. *Cine I: Bergson y las imágenes*, Op. cit., p. 136.

⁷⁵³ Laffay, A. *Logique du cinema*, París, Massan, 1964, pp. 52-53. / Versión castellana: *Lógica del cine: creación y espectáculo*, Barcelona, Labor, 1966, p. 57.

“[H]ay pasaje empírico, por aumento de la velocidad de sucesión, de la sucesión al movimiento óptimo y a la simultaneidad (esto no quiere decir que la esencia del movimiento no sea original, que no se instale algo nuevo con el estado óptimo, sino que el filósofo está obligado a comprender el contexto genético, que el movimiento es la respuesta a la situación experimental intermediaria entre lo que da sucesión y lo que da simultaneidad [...] giro de una totalidad sucesiva hacia una simultánea”.⁷⁵⁴

En la percepción, no es la traslación lo que vuelve visible el movimiento de algo, lo que vuelve visible el movimiento es el agenciamiento interno de los elementos que integran el campo fenomenal. Se precisa de una fundación recíproca: “el movimiento es a la huella lo que el soplo es al sonido, y se lee en ella como el soplo en el sonido”.⁷⁵⁵ Esta fundación mutua queda señalada mediante el concepto de *tempo*. El sentido, para la conciencia expresiva, no es meramente un resultado en torno a un anclaje espacial, sino un acontecimiento que franquea el tiempo. Por su parte, la imagen-cristal propone un desdoblamiento perpetuo del tiempo con el cual hay una coextensión de las dimensiones temporales. Es decir, la imagen-cristal expresa la forma trascendental del tiempo, pero no la expresa fuera de una relación con imágenes actuales: “Una potencia de lo falso reemplaza y desentroniza a la forma de lo verdadero, pues plantea la simultaneidad de presentes imposibles o la coexistencia de pasados no necesariamente verdaderos”.⁷⁵⁶ Por supuesto, la fundación de la imagen merleauPontiana carece en toda ocasión de una forma vacía o trascendental del tiempo, se trata de una forma institucional. Adoptar una forma vacía del tiempo impediría, para el autor de *Fenomenología de la percepción*, una verdadera realización del movimiento, siendo que “el tiempo bergsonianos es realidad cultural”.⁷⁵⁷ Es la institucionalidad inherente al tiempo, es decir, la adopción variante del sentido que ha sido sedimentado, lo que vuelve al tiempo un tiempo del fenómeno y no de la conciencia. En cuanto a Deleuze, él no tendría dudas de que, aun aceptando los puntos mencionados, Merleau-Ponty erige una imagen-movimiento incapaz de dar el salto hacia el movimiento aberrante de la imagen-tiempo. Esta carencia no es la dimensión cristalina que puede tener el análisis merleauPontiano; de hecho, el ralenti de *Cero en conducta* se desdobra en dos tempos. El problema yace en la estructura narrativa. Considerando las etapas

⁷⁵⁴ MSME, 97.

⁷⁵⁵ MSME, 113.

⁷⁵⁶ IT, 171/ 177-178.

⁷⁵⁷ MSME, p. 190.

históricas del cine, Merleau-Ponty permanece arraigado a la estructura narrativa verídica que propone el cine realista, donde el conjunto de los elementos en el encuadre “ocurre en un mundo más exacto que el mundo real”.⁷⁵⁸ En Deleuze es la potencia de lo falso, la construcción del pensamiento desprovisto de una imagen de lo que significa pensar, lo que hace posible dar ese salto al movimiento de lo infinito.

Este movimiento de lo infinito, presente en el pensamiento del francés de cabo a rabo, es una explicitación del comienzo, lo que ha conducido a una nueva identidad entre ser y pensar: “no hay sino un pliegue de uno sobre el otro. Es en ese sentido que decimos que pensar y ser son una y la misma cosa. O, más precisamente, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser materia del ser”.⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ SNS, 104/ 104.

⁷⁵⁹QQPH, 41/42.

Conclusiones

C.1. Recapitulación

La Primera Parte de este trabajo se esforzó por visibilizar el trayecto que condujo el movimiento de un problema de filosofía primera a una cuestión perfectamente mensurable y explicable a través de la investigación científica, resultado que formó parte del deseo por encontrar una solución racional a las famosas paradojas eleáticas. Fuera de esta posición racionalista, se ha enfatizado que el legado de Zenón de Elea no consiste en la defensa de una metafísica del ser que se oponga al devenir. Zenón es más bien un nihilista que usa la razón griega para colocarnos ante su límite; o dicho de otro modo, las paradojas del movimiento exponen la imposibilidad de comprender a priori el movimiento, o de comprender el devenir en tanto que devenir.

El movimiento ontológico aristotélico procura asir este devenir y construir una verdadera ciencia del movimiento como vía de acceso para una auténtica comprensión de la naturaleza. La definición, única en la historia de la filosofía por su precisión y amplitud, es paradójicamente incapaz de recibir una matematización adecuada. Esto es algo que no aquejaría al Estagirita, quien observa correctamente que su definición –la actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal– daba operatividad a las categorías con las que se propone explicar el cambio en la realidad, al mismo tiempo que las pone en una tensión compleja –la presencia actual de una potencia, el entrecruzamiento entre lo pasivo y lo activo. Esa tensión, en cualquier caso, queda paliada a través de tres inmovilidades fundamentales, la de la sustancia –todo se traslada, se altera, aumenta o disminuye respecto de una sustancia–, la del lugar natural, y la del motor inmóvil, postulado que interpreta la causa primera del movimiento físico bajo el trasfondo humano del deseo.

En el germen de esta filosofía natural ya se encuentra, sin embargo, una posibilidad para acabar con el valor ontológico del movimiento. Si el movimiento más eminente consiste en el desplazamiento, la búsqueda por construir una ciencia exclusiva del movimiento local se vuelve una necesidad que, junto con los nuevos desarrollos técnicos, sociales y filosóficos acaban en la *successio* o la *forma fluens* del desplazamiento, cuyo fin, el *terminus ad quem*, no las determina. Duns Escoto subraya este movimiento sin móvil para el cielo. Galileo, por el contrario, logra extirpar cualquier rasgo teleológico de todos los modos de desplazamiento. Se ha visto que su mecánica destroza cualquier forma de procesualidad en el movimiento para darle la investidura de un estado de la

materia. Ante la capacidad de un cuerpo para quedarse indiferente e incierto entre el movimiento y el reposo, y siendo ellos determinados a través de las velocidades sobre un espacio recorrido, el movimiento pierde todo estatuto ontológico: puede continuar indefinidamente –si no hay elementos externos que lo impidan– porque ese móvil no se dirige hacia un lugar natural, así como tampoco una forma ha sido transferida a él ni él ha de transferir una forma a otro cuerpo. Descartes, salvando las distancias, lleva este mecanicismo del movimiento hacia la misma definición de la vida, y Newton ha perfeccionado este impulso para levantar una ciencia matemática de la naturaleza eficaz y convincente.

Se ha insistido, con todo, que este camino no parece enfrentar genuinamente esa imposibilidad señalada por Zenón y dedica a afirmarla reduciendo el fenómeno a patrones y variables inteligibles. La filosofía francesa, en un giro teórico profundo dado por el espiritualismo, habilita una resignificación del movimiento como un elemento constituyente de la existencia. Esta resignificación se consagra con Bergson. El “hecho irrecusable de la experiencia” no puede pasar por el prisma de la inteligencia que lo reduce a posiciones espaciales, sino que es un acto indivisible que expresa la duración pura. Este mismo fenómeno es el que le permite al autor de *Materia y Memoria* pasar de una duración de la conciencia a una duración del cosmos; de este modo, lo real se constituye como una continuidad movediza que expresa estados –esenciales en lugar de eventuales– en un Todo. El movimiento, sin embargo, tiene su esencia fuera de sí, la movilidad se presenta en la más pura duración y su realidad al interior del espacio no puede ser más que transfigurada. No poniendo en el espacio más que un límite al impulso vital, el movimiento queda supeditado a la duración y se define por él.

Aunque de modo diferente, la fenomenología también revitaliza la cuestión del movimiento. Husserl observaba la dimensión colaborativa de las cinestesis en la constitución del aparecer, una constitución que vale tanto para la significación de los objetos trascendentes como para la apercepción del cuerpo propio como praxis originaria. De todas formas, en Husserl resiste una primacía de la temporalidad por sobre la movilidad –el “yo me muevo” es un elemento maleable, no así el flujo temporal– del mismo modo que resiste una subjetividad incorporal como punto apodíctico. Con Heidegger adviene un *revival* de la *Física* de Aristóteles y la significación ontológica de la κίνησις en la búsqueda de una nueva antropología filosófica. En contra de la movilidad de los entes, la movilidad de la vida humana está atravesada por una potencia existencial, un

poder ser que no es actualizable. La caracterización aristotélica coloca a Heidegger en los umbrales de su analítica existencial a partir del examen de la vida fáctica, cuyas expresiones –inclinación, distancia y oclusión– revelan la estructura temporal del existente humano. La aprehensión del mundo propio en la oclusión adviene ante una temporalización, y es bajo esta modalidad que puede escaparse del esquema de efectividad provisto por la metafísica aristotélica y conducirnos a la posibilidad como la determinación positiva más fundamental del Dasein. Pero a diferencia de Heidegger, Patočka emprende un examen de la física aristotélica para encontrar la interpenetración entre el hombre y el mundo, o como dice Barbaras, para mostrar su hiperpertenencia. Este enfoque diferente conduce al filósofo checo a centrarse en una idea de un movimiento cuyo sustrato es su propio proceso, y que por tanto se despliega más allá del desplazamiento. Esta procesualidad que rescata Patočka es lo que vuelve a la apertura del aparecer una apertura cosmológica, donde el sujeto es una de las dimensiones que participa del proceso del mundo y no su fundamento. Aquí hay una evidente reivindicación ontológica del movimiento, el movimiento expresa un ser que se dirige hacia sí porque está separado de sí, “[e]l movimiento es lo que revela que hay, por un tiempo determinado, un lugar en el mundo para una realidad singular determinada entre otras realidades singulares”.⁷⁶⁰ Patočka ha sabido, como ninguno de sus predecesores, dotar al movimiento de una fuerza creadora y de una capacidad fenomenalizante que no está fundamentada en un elemento exterior a sí. Sin embargo, esta reivindicación está al servicio de un humanismo, al servicio de determinar la naturaleza humana en un movimiento de trascendencia implicado por una libertad negativa, una libertad que introduce el χωρισμός.

La Segunda Parte del trabajo analizó e interpretó los sistemas filosóficos de Merleau-Ponty y Deleuze con una perspectiva exclusivamente ontológica, buscando delimitar el campo teórico para probar la tesis de una reivindicación del movimiento con vistas a una cosmología. En primer lugar, se abordó la ontología merleau-pontiana interpretada bajo la noción de relación. Hay en Merleau-Ponty una apropiación de la corriente fenomenológica que tiene poco de metodológica y nada de dogmática, y cuya herramienta ontológica fundamental reside en la noción de Gestalt. La Gestalt permite pensar la modulación de lo real como una relación que auto-configura los elementos que relaciona en lugar de presuponerlos. Aunque el propio Merleau-Ponty considera que *Fenomenología de la percepción* era aún prisionera del dualismo sujeto-objeto,

⁷⁶⁰ Patočka, J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 103.

se demostró que, ya para el caso del sentir, se postula una capa primordial de donde emerge el sentido antes de cualquier sujeto y objeto. Esa capa primordial, no obstante, está lejos de ser una ontología pura sobre el Ser, sino que se trata de una ontología indirecta que va tras los pasos de lo impensado en Husserl, la rehabilitación de lo sensible, la cual se expresa en la noción de carne y su operación, la reversibilidad. En la reversibilidad prima una apertura que nunca se cierra, que nunca se concreta en una forma objetiva, que es inminente por derecho. La Gestalt merleau-pontiana configura un ser que no presupone ni un sustancialismo ni un hilemorfismo, sino una relación, un sentido como el *écart* respecto de un nivel, y sobre todo, como la modulación del ser a través de los entes. La relación de esta ontología tiene asidero bajo el ala de la dialéctica, que impone su leitmotiv relacional superando la mala dialéctica que construye absolutos positivos. La hiperdialéctica, al contrario, carga una *Aufhebung* que no recae en un nuevo positivo, sino en un automovimiento, donde sus cristalizaciones se determinan por su propio devenir.

Asimismo, tras esta ontología se despliega un camino trascendental muy particular, pues contrarresta las nociones más elementales de lo que Kant establece como trascendental. Un trascendental que no es normativo ni apriórico, sino reactivo y *a praesenti*, en cuyas condiciones necesarias aflora la propia encarnación de la experiencia, en “la aparición misma del mundo y *no su condición de posibilidad*, es el nacimiento de una norma y no se realiza de acuerdo a una”.⁷⁶¹ Más aún, este campo trascendental no es un campo de la esfera de la inmanencia subjetiva, sino un campo problemático de trascendencias. Por ello, Merleau-Ponty acaba, si bien de modo poco explícito, por mostrar un agotamiento de la reflexión sobre lo trascendental al no poderse dividir clara y distintamente lo trascendental de lo empírico. Por esta razón, el filósofo empuñó la noción de institución como una solución para trazar las condiciones reales de la experiencia por fuera de la inoperancia que se le presentaba en la distinción trascendental-empírico. El encuadre de este enfoque también se refleja en la exigencia por repensar el ser a partir de la naturaleza, en la que observa la fuente de un sentido que se encuentra tanto por fuera de los esquemas mecanicistas y finalistas, como por fuera de aquello que hace frente a la conciencia. La naturaleza, en estos términos, nombra la productividad misma del ser.

En segundo lugar, se decidió afrontar la filosofía deleuziana como una ontología de la distribución. La interpretación se centró en la manera mediante la cual Deleuze identifica ser y pensamiento. Ser y pensar mantienen una relación

⁷⁶¹ PhP, 74/ 81 (trad. modificada). El subrayado es nuestro.

de reversibilidad que intuye y construye el plano de inmanencia como absoluto ilimitado. A través del examen de la ontología unívoca, se comprendió cómo el ser se adviene como devenir a través de la determinación de sus diferencias de intensidad que se distribuyen o se crean sin un principio productor, sino articulados bajo la órbita de un nuevo operador modal, lo virtual. Lo virtual es diferencial, carga un elemento genético e intensivo que se opaca en las cualidades y extensiones de su inevitable actualización (*différenciation*), pero que siempre está reverberando en las condiciones de la experiencia real (*différentiation*). El examen de las condiciones de la experiencia real conduce a Deleuze hacia una purificación radical del campo trascendental, eliminando cualquier estructura tomada de la representación y, en su remplazo, tomando a la diferencia de intensidad como único principio, pues es la intensidad la que hace nacer la pasión de cada facultad y la coloca ante su ser. Ahora bien, el camino del empirismo trascendental dirige la crítica inmanente hacia tal radicalidad –el campo trascendental impersonal y atiborrado de singularidades pre-individuales– que el mismo propósito trascendental queda vaciado, en la medida que toda reflexión trascendental recae en el peligroso sendero que otorga una forma-madre a las condiciones de la experiencia real; dicho de otro modo, una forma que vuelve a lo trascendental condición de lo posible. Por eso, se observó que la noción de plano de consistencia viene a ubicarse sobre el campo que el trascendental ha debido abandonar, un plano que, sin embargo, no elimina la radical crítica inmanente, sino que le otorga otro formato, donde la ontología de la distribución se imbrica con una ontología práctica para preparar un nuevo suelo para la génesis, posicionando a la Tierra como terreno para y por el pensamiento.

Habiendo realizado este recorrido, la Tercera Parte se analiza el problema del movimiento. El propósito general de los dos capítulos que la componen consistió en mostrar la construcción de un movimiento ontológico distinta a la presentada por la física aristotélica, atendiendo a los siguientes puntos: el ateologismo del movimiento, la utilización de un esquema conceptual diferente al par potencia-acto, y la crítica a una primacía de la espacialidad y/o de la temporalidad como condición del movimiento. En el capítulo dedicado a Merleau-Ponty se propuso mostrar que el movimiento constituye una problemática bisagra para la elaboración de su noción de Carne. El campo fenomenal, al no ser apriórico, tampoco es estático, sino una concreción procesual. Esta rehabilitación del movimiento es distinta a la de sus contemporáneos porque no se trata de una reconfiguración entre el *terminus a quo* y el *ad quem*. Los análisis de la motricidad y el movimiento percibido no acuñan exclusivamente un proyecto antropológico, sino que apuntan hacia una

“paradoja del ser”. El movimiento consiste en la tensión al interior de un nivel, lo que promueve un móvil que funciona como la dimensión figural del fenómeno, es decir, como la generación de un sentido. Frente a las figuras del lógico y del psicólogo, que introducen respectivamente un móvil sin movimiento y un movimiento sin móvil, el movimiento fenomenal desentraña la naturaleza de la expresión según una organización endógena que manifiesta el ser de aquello que se mueve. Hay aquí una separación con el movimiento ontológico aristotélico, en cuanto: a) la organización endógena no se adecúa a una estructura teleológica; b) no hay transferencia de una forma de un móvil sustancial a otro, sino un arreglo espontáneo de las partes del campo fenomenal; c) hay una modificación radical en la relación pasividad-actividad; d) no hay una prioridad del lugar para determinar un movimiento, porque no hay movimiento *en* el campo fenomenal, sino campo fenomenal *gracias* al movimiento; e) el modelo del cambio, aunque se encuentra en la noción de comportamiento, nada tiene que ver con el modelo antropomórfico del deseo humano, sino con la figura del organismo. También se presentó un modelo, en apariencia marginal, a través del cual el filósofo logra mostrar el *empiètement* entre lo espacial y lo temporal dado por el movimiento: el cine, expresión universal donde hay un tiempo de la simultaneidad y un espacio de la sucesión. A su vez, se vio que al interior de ese movimiento figural existe una inmovilidad que no se le opone, y que lo inmóvil aparece como un movimiento ensimismado en la noción de inminencia, con la que se enfatizaba un aspecto fundamental del movimiento –y así, de la carne–: la imposibilidad de una coincidencia.

En el capítulo dedicado a Deleuze, se estudió cómo la preocupación por el movimiento está en el corazón mismo de su ontología. Se trazó un linaje que conducía desde el movimiento real al forzoso, del forzoso al devenir, y de éste al movimiento aberrante, nociones que lograban espejar distintas caras de la ontología de la distribución. El movimiento real tiene dos influencias fundamentales para introducirlo en la esencia de la repetición: la continuidad movediza bergsoniana y el caballero kierkegaardiano. Con ellos, el movimiento real emana de la dramatización misma, lo que involucró al empirismo trascendental en esta operación. El movimiento real se desliza así hacia un movimiento forzoso donde acontecía una *reductio ad absurdum* de la distinción aristotélica entre movimientos naturales (la piedra cae) y violentos (la piedra sube), *reductio* dada porque no hay una determinación de un trayecto hacia un fin, o dicho de otro modo, porque el movimiento se muestra inevitable ante la destitución del buen sentido y el sentido común; lo forzoso se presenta como lo más natural, y el pensamiento no es nada sin algo que lo fuerce. Esto sugiere que

no hay sólo una liberación del tiempo como forma pura, sino también una liberación del espacio como cantidad intensiva creadora en la figura de la profundidad. El movimiento, por tanto, corresponde a la esencia de lo virtual, y es en este camino que se elabora la noción de devenir, como la caracterización del *entre* que va de una organización a otra, la movilidad como tal. El devenir es la entrada hacia la génesis interna por fuera de sus concreciones, atraviesa a su sujeto con otras posibilidades de existencia, o bien la posibilidad de desplegar un cristal de espacio-tiempo, esto es, un ritornelo. Ahora bien, este despliegue dado por el devenir nos obligó a revisar la inversión entre tiempo y movimiento que establecería la imagen-tiempo, en la medida en que esta liberación del tiempo no implica, por un lado, una desespacialización sino la visualización de un “espacio cualquiera”, y por otro, que esta inversión subordina al movimiento en cuanto esquema sensorio-motriz, pero no en cuanto movimiento aberrante distribuidor.

C.2. Una intersección necesaria

En la Introducción se ha remarcado que el encuentro entre las filosofías de estos pensadores ha sido mayormente desdeñado. Por supuesto, esto no es parte de un hecho arbitrario, sino de la interpretación de la filosofía merleau-pontiana que Deleuze deja asentada desde mediados de los '80. En el *Foucault*, el filósofo sostiene que Merleau-Ponty, a pesar de “haber mostrado cómo una visibilidad radical, ‘vertical’, se plegaba en un viéndose (*Se-voyant*), y volvía así posible la relación horizontal de un vidente y un visible”, no hizo más que transferir la intencionalidad de la conciencia hacia el Ser como pliegue.⁷⁶² El hecho de inscribir una “intencionalidad interior al ser” no escaparía al modelo del reconocimiento, la carne avalaría y garantizaría un sentido común para las facultades, ejecutaría “la última transformación [*avatar*] de la fenomenología” que opera como “termómetro del devenir”.⁷⁶³ Esto quiere decir que la independencia del devenir quedaría atrapada y unificada por el tejido de la carne fenomenológica. Sin embargo, como destaca Seggiaro, Deleuze considera en la carne una equivalencia

⁷⁶² Deleuze, G. *Foucault*. París, Minuit, 1986, p. 118.

⁷⁶³ QQPH, 169/ 181.

entre fenomenología y estética que omite la radicalidad del concepto, la que justamente clama en Merleau-Ponty un más allá de la fenomenología.⁷⁶⁴

Aunque no se establezca en esta comparación una coincidencia entre las filosofías, en el tratamiento específico del fenómeno del movimiento y su renovación ontológica puede apreciarse, sin embargo, la necesidad para dicho encuentro. Hay en ambos un terreno labrado de manera similar, aunque con herramientas distintas, para otorgar nuevamente dignidad al movimiento. En primer lugar, como ha señalado Wambacq, tanto Merleau-Ponty como Deleuze establecen una relación tradicionalmente antiintuitiva entre ontología y filosofía trascendental,⁷⁶⁵ colocando las condiciones del pensamiento en la inmanencia, siempre que entendamos por inmanencia la concepción deleuziana, es decir, aquellas condiciones ni inmutables ni externas que imponen una norma sobre lo real, sino un proceso involuntario independiente de condiciones externas. En estos términos, el sentido común que Deleuze le adscribe a *Fenomenología de la percepción* –el *sensorium commune* del cuerpo– está más cerca del encuentro, del ser de lo sensible, que del reconocimiento. Por supuesto, el registro de lo virtual, diferencial, intensivo, podría haber sido considerado por Merleau-Ponty algo ajeno al plano de la propia experiencia. Sin embargo, el empirismo deleuziano, a pesar de su vocabulario, piensa en lo real más allá de los “predicados antropológicos”. Merleau-Ponty sugiere un más allá de la supuesta imagen dogmática del pensamiento que suscita la fenomenología de la percepción, un estado salvaje de la cosa, elemento motivador del empirismo deleuziano. Más aún, ambos proyectos trascendentales acaban por definir su campo como campo problemático, es decir, un campo donde el propio condicionamiento es juzgado. La ontología de la relación no entra en contradicción con la filosofía de la diferencia, en ambas existe una simultaneidad entre lo condicionante y lo condicionado. Asimismo, no parece tan aventurado sostener que, por vías opuestas, Merleau-Ponty y Deleuze alcanzan cierto agotamiento de la problemática trascendental en su misma adopción. Merleau-Ponty introduce condiciones de la experiencia impura, no descomponibles en elementos formales, y donde el a priori se ha vaciado de sentido para dar lugar a los procesos de institución, históricos, lábiles, parciales, es decir, necesariamente contingentes. Deleuze agota de otro modo el trascendental, pues ataca con la misma crítica inmanente las determinaciones que el condicionamiento ha impuesto: un verdadero trascendental no puede tratar de una extracción de estructuras aprióricas de la experiencia real, pues ello sería leer las condiciones bajo los

⁷⁶⁴ Seggiaro, *Op. cit.*, p. 197ss.

⁷⁶⁵ Cf. Wambacq, J. *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, op. cit., p. 38.

términos de lo condicionado y no lo condicionante; un verdadero trascendental aborda la génesis interna del ser, pero en tanto que génesis interna, la misma no puede ya pertenecer a lo trascendental como camino de análisis, en cuanto el trascendental sigue manteniendo formas-madre.

Respecto del problema particular del movimiento, ambos autores van a contracorriente de las caracterizaciones clásicas del tiempo y el espacio. Este trabajo ha dejado en claro que el movimiento es ontológico porque no está determinado por la experiencia de la traslación, si bien tras ella todavía se *expresa* su secreto. No hay movimiento, ni móviles, a causa de un espacio-tiempo como su condición de posibilidad donde transcurre. Merleau-Ponty y Deleuze no dejan disponible sino un papel para el movimiento, un carácter esencialmente espacio-temporalizante, ni más allá ni más acá del espacio y el tiempo. Ambos conciben un movimiento que supera la aporía bergsoniana de la espacialidad, un movimiento preñado de espacialidad y temporalidad. Tanto uno como el otro han dejado abierta una verdadera liberación del movimiento.

C. 3. Movimientos de la ontología

Si una liberación del movimiento ha sido probada en este trabajo, entonces resulta válida una intervención de sus resultados por fuera de un estudio comparativo entre dos sistemas filosóficos. De hecho, puede considerarse, de manera inicial, un análisis en torno a dos corrientes filosóficas actuales que dominan el ámbito académico francés: la fenomenología y el realismo especulativo.

C.3.1. Vivir, entre deseo y movimiento. Es necesaria una reformulación del problema del movimiento dentro de la fenomenología de la vida porque el mismo se impone como una matriz de análisis. O así, al menos, es como lo presenta Barbaras. *Introducción a la fenomenología de la vida* reelabora de modo novedoso el problema del a priori de la correlación sosteniendo que éste debe encontrarse en un retorno al concepto de vida, concepto que nunca habría sido considerado con propiedad. Entre los conceptos de estar vivo (*leben*) y vivenciar (*erleben*), es necesario reconsiderar la vida bajo una matriz que opere como el punto de

articulación entre ambos. Este pensamiento de la vida en sí misma lograría superar tanto un sentido “metafórico” del vivir, mediante el cual la subjetividad trascendental se define como viva tomando las estructuras de la vida empírica, así como superar un sentido “propio” donde la vida está reducida al plano biológico como mera sobrevivida –autoconservación del organismo.

El sentido de este vivir unitario y considerado en sí mismo es lo que Barbaras denomina deseo. El punto de partida para la consideración del deseo como esencia de la vida se encuentra en la experiencia de la libertad negativa elaborada por Patočka con más exhaustividad en su texto *El platonismo negativo*. De acuerdo con Patočka, por fuera de la experiencia pasiva que constituye la mera sensorialidad, existe una experiencia que carece de cualquier índole de contenidos positivos; por el contrario, “contiene originariamente un carácter negativo: el carácter de la distancia, del alejamiento, de la superación de toda objetividad, de toda representación o sustrato”.⁷⁶⁶ Allí la libertad aparece como una experiencia de insatisfacción ante lo dado, una experiencia de la trascendencia que Barbaras identifica con el quehacer filosófico, en general, y con la epojé fenomenológica, en particular, pues la motivación de la misma es producto de la insatisfacción que suscita lo dado en la actitud natural. Esta libertad no tiene, por tanto, el estatus de una experiencia insólita; al contrario, debe comprenderse como la condición de toda experiencia por su doble naturaleza de sentimiento de insatisfacción y movimiento de superación.

Una estructura conceptual de este tipo iniciaría la comprensión del vivir por fuera de los dualismos. Aun cuando insatisfacción y movimiento puedan plantearse como elementos de una terminología dualista, esta distinción solo sería nominal: “nos comprometemos en la vía de superación de este dualismo en el instante en el que lo describimos en los mismos términos de superación y distanciamiento”.⁷⁶⁷ Dos cuestiones pueden destacarse en este pasaje respecto al movimiento. En primer lugar, la noción de movimiento atiende no solo al estado de superación constituyente del vivir, sino también a una neutralidad propia que no permite encuadrarlo dentro del intercambio de términos dualistas que impone la ontología de la muerte (el movimiento puede designar lo espacial o lo temporal, lo psíquico o lo corporal). En segundo lugar, este movimiento ni es distinguible ni tiene asidero por fuera de la insatisfacción. La insatisfacción

⁷⁶⁶ Patočka, J. “Negativní platonismus”, en *Péče o duši I*, Sebrané spisy Jana Patočky vol. 1, Oikoymenth, Praga, 1996, p. 325. / Versión castellana: “El platonismo negativo”, en *Libertad y Sacrificio*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 88. / Versión francesa: *Liberté et sacrifice: écrits politiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, pp. 83-84.

⁷⁶⁷ Barbaras, R. *Introduction à la phénoménologie de la vie*, París, Vrin, 2008, p. 277.

inherente a la experiencia de la libertad no es una insatisfacción vivida como aquella dada en el orden de la experiencia pasiva –la falta o ausencia de algo-, ella ordena el vacío donde lo dado es dado. Ahora bien, el concepto de libertad no constituiría la mejor expresión del sentido propio del vivir –ya ha sido mencionada la crítica barbarasiana al respecto. Por eso, el filósofo encuentra en el concepto de deseo la expresión unitaria y esencial de la vida detrás de la dicotomía *leben-erleben*. La vida desarrolla este incumplimiento inherente a sí misma. Una unidad “más profunda” de la vida implica analizarla por fuera de la lógica que rige a los entes intramundanos, lo cual manifiesta la forma del vivir: vivir es vivir en lo abierto, entendiendo como abierto a aquella dimensión pre-espacial indistinta e indiferenciada del advenimiento. Este Abierto es aquello que siempre está detrás del vivir y mediante el cual logra la “eclosión” del mundo, porque el vivir es fundamentalmente movimiento.⁷⁶⁸ El vivir de lo abierto es una visibilización de lo viviente. La vida, más allá de lo orgánico (satisfacción de necesidades), es un “hacer ver” estas vidas orgánicas.

Si la vida es vida en lo Abierto, vida que permite el aparecer el mundo y que es inaprehensible en el mundo salvo como su constante incumplimiento, lo Abierto sólo es tal para el deseo: “Si lo propio de lo Abierto es el retirarse tras el mundo, no puede haber allí una relación con lo Abierto que no sea de insatisfacción”.⁷⁶⁹ Esta insatisfacción es del orden de una experiencia negativa, lo cual diferenciaría al deseo de la necesidad propia a la sobrevida: la necesidad siempre es “de algo”, su falta es el reverso de una positividad, es decir, la constitución de la vida como sobrevida presupone un sujeto constituido el cual obtendría su completitud una vez que ese objeto de la necesidad sea alcanzado; el deseo, por el contrario, constituye un movimiento-hacia que no presupone un sujeto, sino que lo funda. Incluso el concepto de pulsión se revela insuficiente al definir al viviente y no a la vida, al enmarcarse en un correlato y no en la correlación. La imposibilidad de plenificar el deseo yace no sólo en su incompletitud esencial sino en lo que Barbaras expresa como el “exceso indeterminado de su aspiración como tal respecto de la forma bajo la cual ella se realiza”.⁷⁷⁰ El deseo puntúa una paradoja: ser una trascendencia que se decepciona siempre ante lo deseado, pues, si lo deseado no tiene positividad alguna, el deseo nunca cierra su apertura, sino que ésta se afirma en él.

⁷⁶⁸ *Ibíd.*, p. 265.

⁷⁶⁹ *Ibíd.*, p. 282.

⁷⁷⁰ *Ibíd.*, p. 289.

Siendo el deseo el movimiento en lo Abierto, conforma asimismo la forma de la receptividad anterior a cualquier forma del espacio y el tiempo, haciendo de ellos la manifestación finita de lo infinito y la manifestación de lo infinito en lo finito, respectivamente.⁷⁷¹ Aun así, esto no constituye la noción de movimiento como el gozne de lo espacio-temporal ni la esencia del vivir, sino que la misma está en el deseo propiamente dicho: lo que determina la esencia de dicha efectuación es el deseo que “no penetra en el mundo sino para trascenderlo incesantemente, pues, nunca se reconoce allí, y el movimiento no es más que esta trascendencia en el seno del mundo, que nunca se detiene, pero que nunca se supera”.⁷⁷²

Esta relación entre deseo y movimiento parece detener la embestida original que convenía a la noción barbarasiana de vida. En primer lugar, la distinción entre deseo y necesidad no parece tan radical como el filósofo propone marcar, ya desde Aristóteles la paradoja del acto de la propia potencia o de la unión entre lo pasivo y lo activo es propia al movimiento, pero no va de suyo que este trascender de la exterioridad y a la exterioridad del vivir se sostenga en una insatisfacción, o que *haya* Abierto por la insatisfacción. La necesidad está constituida por un movimiento-hacia con un objeto positivo, el movimiento del deseo carecería en cambio de esa positividad, pero en la medida en que el movimiento de la vida se da por una insatisfacción ante la retirada de lo Abierto, no resulta evidente que se haya evadido la relación necesidad-objeto, así como tampoco que la pulsión haya sido superada. Lo único explícito es el reemplazo del *terminus ad quem* positivo por una negatividad pura. Si esto es así, hay un modelo del vivir que toma prestado categorías fuera de sí para definirse, porque parte de lo viviente y no de la vida. Barbaras reclama evitar un sentido metafórico de la vida, pero retorna al mismo por otros medios: aunque no haya objeto del deseo, aunque aquello deseado (*désiré*) no tenga tematización alguna, Barbaras no deja en ningún momento de considerar al deseo como investidura (*investissement*), término que corresponde en el psicoanálisis a la unión entre la moción pulsional y una representación. En este sentido, parece propicio retomar la recomendación que Jean-Christophe Goddard hace al respecto de esta teoría: convendría abandonar la noción de pulsión para sólo hablar de una apertura que toma lugar en una trascendencia pura que permite la aparición como tal.⁷⁷³ Aun

⁷⁷¹ “el tiempo [se dice] en el espacio si se acentúa la dimensión negativa del inacabamiento (*in-acabamiento*); el espacio en el tiempo si se acentúa la dimensión positiva (*in-acabamiento*)”. *Ibíd.*, p. 352.

⁷⁷² *Ibíd.*, p. 363.

⁷⁷³ Cf. Goddard, J-Ch. “Pulsion et réflexion chez Fichte”, en Goddard, J-Ch. (dir.) *La pulsion*, Paris, Vrin, 2006, p. 45.

así, el reverso de este movimiento nunca deja de ser la insatisfacción. En cualquier caso, Barbaras retoma nuevamente la cuestión del movimiento y su naturaleza en su posterior *Dinámica de la manifestación*. Puesto que el deseo es revelador de la manera constitutiva de la connivencia ontológica del sujeto con el mundo, tiene en consecuencia una heteronomía ontológica, es decir, es él mismo que se separa de sí mismo.

Tras esta afirmación del deseo como fuente del vivir y la aparición, Barbaras sostiene la necesidad de una postulación cosmológica como sostén y reverso de la fenomenología del deseo. En esta cosmología es necesario postular la noción de archi-movimiento, por la cual se establece que el mundo es un proceso de diferenciación o mundificación, comprendida como la salida fuera de un fondo, así como la resistencia del fondo. Este archi-movimiento es un proceso sin progreso que, sin embargo, implica una inmovilidad fundamental, porque es movimiento a condición de no poder dejar de serlo: “cómo pensar esta reserva interna del movimiento, reserva por la cual extrae (*tire*) su dinamismo, esta dimensión interior al movimiento que lo excede se distinguirse de él, sino como su potencia, o más bien como la potencia por la cual extrae su movilidad propia”.⁷⁷⁴ Aquí hay que resaltar la noción de potencia, como un reflejo cosmológico de la noción de insatisfacción, el fondo indiferenciado que sostiene al archi-movimiento del mundo.

Una segunda cuestión atendible yace en la misma crítica barbarasiana a Patočka. Patočka postula una trascendencia que separa lo humano de lo vital, lo cual haría de la experiencia de la libertad algo insuficiente para comprender la vida en sí misma. ¿En qué medida esta separación no está constituida por la insatisfacción? Si se sigue la lectura que el filósofo hace sobre los movimientos de la naturaleza humana propuesta por su par checo, deberíamos sostener que el lugar de la $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ es la insatisfacción. En ese caso, esta fenomenología del deseo aún tiene la carga de la prueba para sostener que la insatisfacción que propone no divide lo humano de lo vital. Por más que Barbaras renueve y rearticule de manera interesante, crítica y original muchos elementos de la tradición fenomenológica y filosófica contemporánea, su respuesta al problema de la vida exacerba la carga semántica que el concepto de deseo posee desde el psicoanálisis.⁷⁷⁵ De hecho, en el más reciente *El deseo y el mundo*, Barbaras ha

⁷⁷⁴ Barbaras, R. *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 192.

⁷⁷⁵ Esto también conduce a exponer una concepción del vivir visiblemente monolítica que está separada su propio resultado, es decir, de los vivientes, como afirma de Souza Ramos. Cf. De Souza Ramos, S. “A experiência da falta e o mistério do desejo”, en *Cuadernos Espinozanos*, vol. XXVII, 2012, pp. 159-178.

buscado revertir este equívoco definiendo el deseo por fuera del marco de la insatisfacción y en claro debate con el psicoanálisis y la noción de pulsión, aunque no abandona el postulado de la potencia indiferenciada.⁷⁷⁶

Contra una posición que establezca una suerte de principio causal, Merleau-Ponty y Deleuze permiten abordar un sentido del movimiento que lógicamente precede al deseo. En Merleau-Ponty, el deseo no compone sino una de las “diferenciaciones de una sola y masiva adhesión al Ser que es la carne”.⁷⁷⁷ Barbaras ha procurado en sus trabajos conducir la filosofía merleau-pontiana a una interpretación que da pie a su fenomenología del deseo,⁷⁷⁸ pero esta interpretación dista de los resultados del presente trabajo: pensar el deseo como trascendental de la carne sostiene una negatividad en el seno de la ontología confinada a un modelo de la conciencia, y no a un arreglo contingente autoconformado del aparecer. En Deleuze, su teoría del deseo como producción, y en la misma medida del devenir como proceso del deseo, expresa el anti-aristotelismo más pleno, cuestión que, por el contrario, se reivindica en la fenomenología barbarasiana: desear es producir porque, en vez de actualizar una potencia, se vislumbra una nueva distribución del ser. Es cierto que Barbaras establece una ontología del mundo como archi-movimiento. El mundo no es sino su movimiento, una potencia a-teleológica que consiste en aparecer sin agotarse en ese aparecer. Ahora bien, Barbaras comprende que su fenomenología dinámica –la que considera al sujeto como movimiento– se supera en una dinámica fenomenológica –todo movimiento es fenomenalizante–, lo que abre un camino hacia una cosmología. Esta cosmología está atravesada, no obstante, por el modelo del sujeto que encuentra la fenomenología dinámica, lo que no permite separar la potencia del mundo de los caracteres del deseo. El mundo es lo que no puede ser idéntico a sí, porque es más “potente” que sí,⁷⁷⁹ y en tanto que no es idéntico a sí, el mundo está estructurado por la vía del deseo.

C.3.2. *El escollo del correlacionismo.* El grupo de teorías agrupadas bajo el nombre de realismo especulativo sostiene desde principios de este siglo la necesidad de considerar una ontología sin rastros antropomórficos, o en otros términos, pensar un ser en sí por fuera de cualquier acceso que pueda considerarse subjetivo.

⁷⁷⁶ Barbaras, R. *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016.

⁷⁷⁷ VI, 318/ 238.

⁷⁷⁸ Por ejemplo : Barbaras, R. *L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991; «Les trois sens de la chair», *Chiasmi international*, vol. 10, 2008, pp. 19-32.

⁷⁷⁹ Barbaras, R. *Dynamique de la manifestation*, op. cit., p. 194.

Quentin Meillassoux describe y critica un presupuesto transversal a la historia reciente de la filosofía en lo que llama correlacionismo: sin importar que se trate de una fenomenología trascendental, de una copertenencia como la del *Ereignis*, o de una propuesta “posmoderna”, los polos sujeto y objeto nunca pueden ser considerados de manera independiente, lo que genera una primacía de la relación sobre los términos relacionados. Para Meillassoux, esta primacía acaba por enclaustrar lo real, por provocar un “extraño sentimiento de encierro” en donde “este espacio del afuera no es sino el espacio que nos enfrenta, y que no existe sino a título de un ‘cara a cara’ de nuestra propia existencia. [...]. Podría ser, en efecto, que los modernos tengan la burda impresión de haber perdido irremediablemente el Gran Afuera, el Afuera absoluto de los pensadores precríticos”.⁷⁸⁰ La correlación conduce a una grieta insoldable entre el acceso humano sobre lo real y una caracterización de lo real por fuera de cualquier dimensión antropológica y antropomórfica. El archi-fósil o ancestralidad, que refiere a la tematización del mundo antes de la manifestación del mismo, siempre acaba por considerarse bajo la referencia humana dentro del correlacionismo: lo ancestral es un pasado puro, no vivido e invivible, pero que ha de postularse bajo una referencia, bajo un “como si”, sea a través de una subjetividad trascendental, un *Dasein*, una duración a la manera bergsoniana, etc. En estos términos, Meillassoux sostiene que, antes que un anti-realismo, el correlacionismo acude a un profundo anti-absolutismo; retomando la distinción kantiana entre pensar y conocer, el círculo correlacional no sólo impediría el conocimiento de cualquier absoluto o En-sí, sino incluso su pensamiento. Sin embargo, esta búsqueda por desabsolutizar el ser acaba por absolutizar la correlación, donde siempre tiene como consecuencia que “un término intelectual, concienical, o vital será de este modo hipostasiado [...] El enfrentamiento de las metafísicas de la Vida y las del Espíritu cubre, por tanto, un acuerdo profundo heredado del trascendental: lo que es, desde todo punto de vista asubjetivo, no puede ser”.⁷⁸¹ Con esta absolutización de la correlación, el filósofo encuentra un principio que escapa al círculo correlacional, el principio de factualidad: todo lo que es, es *necesariamente* un hecho, por lo cual, el mismo principio no es fáctico, o dicho de otro modo, el principio de factualidad consiste en la necesidad de la contingencia. Así, la facticidad se vuelve un absoluto que encierra un tiempo o “hiper-caos” donde hasta el devenir mismo de las cosas es lo suficientemente frágil y contingente como para ser destruido, donde lo fugaz y lo sempiterno son igualmente

⁷⁸⁰ Meillassoux, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, París, Du Seuil, 2006, p. 21. / Versión castellana: *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2015, p. 32 (trad. modificada).

⁷⁸¹ *Ibíd.*, pp. 51-52/ p. 65.

contingentes, un devenir de ninguna fijeza y una fijeza de ningún devenir. Es por ello que el asunto principal de su realismo especulativo no yace en el ser, sino en el constante *quizás* del ser: “la contingencia absoluta designa, al contrario, un puro posible: un posible que tal vez nunca se cumpla”.⁷⁸² El ser que no es puro posible, es un ser necesario, y lo necesario, sobrepasando la correlación, es imposible.

Un realismo más controversial aún que ataca el “acceso humano” como determinante de una metafísica es la filosofía orientada a objetos de Graham Harman. Harman reclama que la filosofía ha dejado de tener un interés en el mundo en sí mismo y se ha limitado a disputar el modo de acceso al mismo, lo que la llevó a sostener que los fenómenos de la naturaleza han de quedar “en manos de los físicos”.⁷⁸³ Para recuperar los objetos y sus relaciones del olvido filosófico, Harman elabora una interpretación heterodoxa del papel de la herramienta en la analítica existencia de Heidegger. A contracorriente de las intenciones heideggerianas, la *Zuhandenheit* (ser a la mano) introduce accidentalmente una nueva metafísica. Aunque el ser a la mano implique que la existencia de los entes se da originariamente para el Dasein como un plexo de significaciones (útiles, valiosas) antes de ser meras presencias (*Vorhandenheit*), este rasgo del tratamiento con el mundo está impuesto para todo ente y no solamente para los objetos manipulables, ya que todas las entidades operan como componentes tácitos de nuestra praxis hasta el momento en que su disponibilidad desaparece, y es dicha radicalización la que, paradójicamente, mienta un más allá de la utensibilidad del ser: “el punto no es que las ‘usemos’ [las herramientas], el punto es que solo podemos usarlas porque son reales, porque resultan capaces de infligir algún tipo de golpe sobre la realidad [...]. La herramienta no se *usa*, simplemente *es*. El ser herramienta del sol no reside en su utilidad, sino en la ejecución silenciosa de su realidad, previa a todo contacto tanto teórico como práctico que podamos tener con él”.⁷⁸⁴ En el intento por abolir la onto-teología y la realidad que ella cimentaba, Heidegger destruye la significación objetiva de la realidad como primer acercamiento del existente humano; pero, al hacerlo, se clarifica que la praxis de la existencia humana no puede agotar las cualidades inherentes al ser-herramienta (*tool-being*), lo que da

⁷⁸² *Ibíd.*, p. 85/ p. 99.

⁷⁸³ Harman, G. *Towards speculative realism: essays and lectures*, Winchester, Zero Books, 2010, p. 94. / Versión castellana: *Hacia un realismo especulativo: ensayos y conferencias*, trad. C. Iglesias, Buenos Aires, Caja Negra, 2015, p. 72.

⁷⁸⁴ *Ibíd.*, p. 111 / p. 93. La interpretación de Harman, que excede a este trabajo, se encuentra detallada en su obra *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of the objects*, Chicago, Open Court, 2002.

lugar a una nueva metafísica de objetos, una metafísica de los seres-herramienta, ajena a la metafísica de la presencia. Esta nueva filosofía orientada a objetos allanaría el camino hacia un análisis de las relaciones en sí entre los objetos: “cuando dos piedras chocan en el espacio distante [...] es claro que se objetivan la una a la otra de algún modo: los dos asteroides no entran en contacto con todas las cualidades del otro. Si un asteroide es verde y otro rojo, probablemente no tenga importancia para la colisión. Y, sin embargo, el dato es muy importante para los rayos de luz que bombardean a las piedras”.⁷⁸⁵ No se trata, entonces, de una correlación dada entre un objeto y un sujeto, sino de una correlación entre objetos, y más precisamente, de objetos formados por relaciones –relaciones que Harman, sin ningún reparo, expresa como causaciones físicas.

Habiendo explicado las tesis generales de los dos exponentes más representativos de esta corriente, queda mostrar cómo el análisis del movimiento en Merleau-Ponty y Deleuze se encuentra más allá del correlacionismo y más acá de una ontología no-antropomórfica. En primer lugar, por fuera de la validez que la interpretación Meillassoux sobre la tradición fenomenológica tenga, la radicalización del nexo y la pasividad coloca a la ontología merleau-pontiana considerablemente lejos del correlacionismo. La pasividad, como categoría ontológica que no está subtendida al acto como su expresión deficitaria, coincide con el arreglo espontáneo del campo fenomenal. En un artículo dedicado a este debate, David Morris sostiene que la radicalización de la pasividad constituye un encuentro con el ser en donde no hay una proyección sobre las cosas según una correlación, y que dicha pasividad, al implicar una contingencia radical, hace eco en la noción de hiper-caos de Meillassoux.⁷⁸⁶ El ser, en su contingencia radical, nunca deducido por adelantado, a priori, se configura espontáneamente sin principios que funcionen como necesarios. La profundidad temporal puede revelarse como necesaria de la misma manera que el principio de factualidad: una necesidad no determinante, un suelo anárquico.⁷⁸⁷ Por otra parte, en

⁷⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 113-114/ p. 95.

⁷⁸⁶ Morris, D. “The Radical Contingency of Temporality, Correlation and Philosophy: Merleau-Ponty’s Indirect Ontology contra Meillassoux’s Hyper-Anthropocentric Idealism”, en Morin, M.-E (comp). *Continental Realism and Its Discontents*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2017, pp. 155-174.

⁷⁸⁷ Morris acuña el neologismo *templancement* para referirse a la contingencia radical que abre camino hacia una nueva ontología del espacio-tiempo. Su obra de próxima publicación, *Merleau-Ponty’s Developmental Ontology* (Northwestern University Press, 2018), constituiría una profundización de esta idea. Durante noviembre de 2017, he tenido la oportunidad de asistir a una de sus conferencias en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, donde realizó un adelanto de esta obra, en la que desarrolla una ontología procesual siguiendo los intereses merleau-pontianos en la embriología y la etología. No obstante, Morris no se ha animado a abordar el problema del movimiento en sí mismo como constitución de la espacio-temporalidad,

Meillassoux se encuentra una dificultad mayor frente al intento de esta investigación por redignificar filosóficamente el movimiento, pues la accesibilidad a la cosa en sí pasa a través de una rehabilitación de la distinción cartesiana entre cualidades primarias (matemáticas) y secundarias: “todo aquello que pueda ser formulado del objeto en términos matemáticos, tiene sentido pensarlo como una propiedad en sí”.⁷⁸⁸ Lo matematizable no sería reducible a un correlato del pensamiento, sino a algo que lo supera y permite construir enunciados “ancestrales” (como la edad de la Tierra). La revolución galileo-copernicana, afirma Meillassoux, no hace otra cosa que expresar la independencia de la naturaleza respecto del hombre, un mundo totalmente indiferente a la existencia humana.⁷⁸⁹ Se ha visto en la Primera Parte de esta investigación las consecuencias de la matematización de la naturaleza: su organización mediante principios formales y trascendentes ha transformado el movimiento en un estado de la extensión a medida de la inteligencia. Parece entonces que la matematización del materialismo especulativo provee un falso lugar de independencia correlacional, en palabras de Montebello: “Las matemáticas se transforman en productos de la correlación cuando se absolutizan. El mundo sin hombre que pretenden signa una completa humanización intelectualista del mundo, una absolutización de las condiciones operatorias de la inteligencia”.⁷⁹⁰ Este modo de la matematización que sostiene Meillassoux no sólo es problemático en virtud de su dificultad inherente para un acceso puro a lo real; más aún, revisita la quietud como único criterio de análisis para el devenir –el hiper-caos es inferido a partir de una *reductio ad absurdum* entre los conceptos de necesidad y contingencia. A diferencia de esta posición, la contingencia radical dada por el movimiento figural, no abre espacio a un a priori de ninguna índole, un hiper-caos cuyas actualizaciones no pueden ser descritas matemáticamente, y cuyo arreglo contingente entre los elementos del campo muestra una necesidad ontológica de la contingencia. Es cierto que esta ontología reivindica una absolutización de la relación, pero esta relación es absoluta no por encerrar lo real bajo el correlato, sino por extraer la relación desde el absoluto:

lo cual hemos procurado hacer en este trabajo. En este sentido, *templancement* no constituye más que un nuevo nombre que sigue ocultando un problema todavía marginado en los estudios merleau-pontianos.

⁷⁸⁸ Meillassoux, Q. *Après la finitude*, op. cit., p. 16.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁹⁰ Montebello, P. *Métaphysiques cosmomorphes: la fin du monde humain*, Dijon, Presses du réel, 2016, p. 69.

“Si el cuerpo es uno solo en sus dos fases, él incorpora lo sensible por completo, y en el mismo movimiento se incorpora a sí en un ‘Sensible en sí’. Debemos rechazar los prejuicios seculares que ponen el cuerpo en el mundo y el vidente en el cuerpo, o inversamente, el mundo y el cuerpo en el vidente, como en una caja. ¿Dónde poner el límite entre el cuerpo y el mundo, dado que el cuerpo es carne?”⁷⁹¹

En lo tocante a Deleuze, Meillassoux repone precariamente su filosofía, obviando dos elementos que no son menores a la hora de considerar un real “ancestral”. Por un lado, la determinación un trascendental sostenido por la diferencia de intensidad como único principio, como campo trascendental impersonal y de singularidades, es una tesis que encaja con la caracterización de la contingencia como necesaria, puesto que este trascendental, determinando las condiciones de la experiencia real, no surge sino diferenciándose. En segundo lugar, la visión esotérica puesta sobre el uso de la matemática para la determinación diferencial de la Idea. Ambos puntos despliegan la contextura de la génesis del pensamiento –i. e., de la diferenciación del ser– por fuera de una correlación. Pero a diferencia de Meillassoux, la ancestralidad de lo real no está atravesada por un principio racional de no-contradicción, sino que es erigida en su contingencia como susceptible de producir la contradicción en lo real.⁷⁹² El movimiento real, el devenir, son las figuras que muestran de modo eminente la contradicción inherente al ser.

Si, por otra parte, se atiende a la filosofía orientada a objetos, se observa una exigencia por pensar el problema del movimiento tal como ha sido tratado en esta investigación. Cuando Harman subraya la necesidad de recuperar los objetos para la filosofía, el movimiento mismo vuelve a ser una preocupación filosófica, especialmente gracias a la particular noción metafísica del objeto, la cual entraña algo distinto a una forma inmóvil: “un objeto no es una fusión sin soldaduras, sino una entidad fatalmente fracturada [...] un conjunto de tensiones que hacen que todo el universo sea posible, incluyendo el espacio y el tiempo”.⁷⁹³ Considerando el movimiento a través de Merleau-Ponty y Deleuze, puede observarse una dignificación filosófica de lo real más allá del “acceso humano”

⁷⁹¹ VI, 180/ 125 (trad. modificada).

⁷⁹² Cf. Longo, A. “The contingent emergence of thought: a comparison between Meillassoux and Deleuze”, en Meillassoux, Q. *Time without being*, edición de A. Longo, Mimesis International, 2014, pp. 31-50.

⁷⁹³ Harman, G. *op. cit.*, p. 150 / pp. 158-159.

sin suponer teorías y herramientas científicas para describir la realidad en su pureza, incluso sin apelar a la noción de objeto como elemento reconstituyente de una metafísica. De hecho, una llamativa aproximación a la “tensión al interior del nivel” puede verse en la misma caracterización harmaniana del espacio: “la emanación de los accidentes desde un objeto real *es el tiempo*; la emanación de un objeto intencional desde un objeto real *es el espacio* [...] el espacio no está constituido por relaciones, sino por la *tensión* entre el objeto y sus relaciones”.⁷⁹⁴ Esta conexión entre el objeto y sus relaciones se vuelca, en el caso de Harman, en un incipiente neosustancialismo, afirmando un inmóvil como último término del análisis metafísico, reivindicando el objeto por encima de su tensión. Merleau-Ponty y Deleuze reinvierten esta relación, poniendo al objeto como resultado de la tensión y la diferenciación, bajo una verdadera reivindicación ontológica de la movilidad.

Sostener una reivindicación ontológica del movimiento no consiste únicamente en expresar que el fenómeno merece la atención de la filosofía porque permite responder de manera novedosa a la pregunta “¿qué es lo que hay?”, más allá de cualquier estudio cinemático y dinámico que provea la física. Consiste en algo más elemental, en reivindicarlo al pie de la letra: el movimiento, por derecho, es el tema de la filosofía antes que el tema de cualquier mecánica, de cualquier psicología, de cualquier ciencia médica. Se encuentra entre las cosas, a través de ellas y por fuera de ellas, y en esa medida las cosas advienen por él; el existente humano emerge de él, así como lo ejecuta, se estructura a través de él, y reposa en él. Es tema de la filosofía antes que el tiempo y el espacio, cuya diferenciación surge en el encuentro del movimiento con su adversario, la razón. O más precisamente, esa imagen que se ha presentado tradicionalmente de la razón, el cálculo. Pero el movimiento es adversario sólo desde el punto de vista de esa razón calculadora. Fuera de ella, no es enemigo del pensamiento: si hay una no-coincidencia que tensa el nivel de un campo fenomenal, una disparidad que fuerza a pensar, el movimiento pertenece, por el contrario, al ímpetu del pensamiento. El único modo para abrirse paso hacia un real no-antropomorfizado, hacia un “pensamiento cosmomórfico” (Montebello), hacia un ser por encima del conocer, se trate o bien de superar el correlacionismo, o bien de abordar una fenomenalización del mundo, o incluso de trazar un plano de naturaleza ilimitado, debe comenzar en el abordaje del movimiento en su legitimidad filosófica.

⁷⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 161-162 / pp. 172-173. La cursiva es nuestra.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía primaria de Deleuze y Merleau-Ponty

- Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, París, Minuit, 2003. / Versión castellana: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Madrid, Pre-textos, 2007. Abreviado DRF.
- . *Différence et Répétition*, París, P. U. F, 1968. / Versión castellana: *Diferencia y Repetición*, trad. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002. Abreviado DR.
- . *Empirisme et subjectivité*, París, P. U. F., 1953. / Versión castellana: *Empirismo y Subjectividad*, trad. H. Acevedo, Madrid, Gedisa, 1981. Abreviado EMP.
- . *La philosophie critique de Kant*, París, P. U. F., 1963. / Versión castellana: *La filosofía crítica de Kant*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997. Abreviado PHCK.
- . *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988. / Versión castellana: *El Pliegue: Leibniz y el barroco*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989. Abreviado PLI.
- . *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Minuit, 1983. / Versión castellana: *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1984. Abreviado IM.
- . *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Minuit, 1985. / Versión castellana: *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1986. Abreviado IT.
- . *Logique du sens*, París, Minuit, 1969. / Versión castellana: *Lógica del sentido*, trad. M. Morey y V. Molina, Barcelona, Paidós, 1989. Abreviado LS.

- . *Nietzsche et la philosophie*, París, P. U. F., 1962. / Versión castellana: *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1971. Abreviado NPH.
- . *Pourparlers*, París, Minuit, 1990. / Versión castellana: *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995. Abreviado PP.
- . *Proust et les signes*, París, P. U. F., 1962. / Versión castellana: *Proust y los signos*, trad. F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1995. Abreviado PROUST.
- . *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968. / Versión castellana: *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1996. Abreviado SPE.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, París, Minuit, 1980. / Versión castellana: *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1988. Abreviado MP.
- . *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991. / Versión castellana: *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993. Abreviado QQPH.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Causeries 1948*, París, Seuil, 2002. / Versión castellana: *El mundo de la percepción*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, F. C. E., 2002. Abreviado CAU.
- . *La nature. Notes de cours au Collège de France*, París, Seuil, 1995. Abreviado NAT.
- . *La structure du comportement*, París, P. U. F., 1942. / Versión castellana: *La estructura del comportamiento*, trad. E. Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1957. Abreviado SC.
- . *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953*, Ginebra, Metis Presses, 2011. Abreviado MSME.
- . *Le visible et l'invisible. Suivi du Notes du travail*, París, Gallimard, 1979. / Versión castellana: *Lo visible y lo invisible*, trad. E. Consigli y B. Capdevielle, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010. Abreviado VI.
- . *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, París, Belin, 2003. / Versión castellana: *La institución, la pasividad: Notas del curso en el Collège de France (1954-1955)*, Tomo I, trad. M. Larison, Barcelona, Anthropos, 2012. Abreviado INST.

- . *L'œil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964. / Versión castellana: *El ojo y el espíritu*, trad. A. del Río Hermann, Madrid, Trotta, 2013. Abreviado CEE.
- . *Notes des cours au Collège de France (1958-59 et 1960-61)*, París, Gallimard, 1996. Abreviado NCCF.
- . *Notes de cours sur la dialectique 1955-1956*, manuscrito inédito conservado en la Biblioteca Nacional de Francia. Abreviado DIAL.
- . *Parcours deux : 1951-1961*, París, Verdier, 2000. Abreviado PAR2.
- . *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945. / Versión castellana: *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993. Abreviado PhP.
- . *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968. / Versión castellana: *Filosofía y lenguaje*, trad. H. Acevedo, Buenos Aires, Proteo, 1969. Abreviado RES.
- . *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948. / Versión castellana: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977. Abreviado SNS.
- . *Signes*, París, Gallimard, 1960. / Versión castellana: *Signos*, trad. C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964. Abreviado SIG.

2. Bibliografía secundaria

- AA.VV. *Husserl. Tercer Coloquio de Royaumont*, trad. A. Podetti, Bs. As., Paidós, 1968.
- AA.VV. *Les écoles présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, París, Gallimard, 1991.
- AA.VV. *Los filósofos presocráticos*, Vol. II, trad. N. Cordero, Madrid, Grédos, 2001.

Alexandrescu, Vlad. "Y-a-t-il un principe d'individuation des corps physiques chez Descartes ?", *Arches* (revista en línea), tome 5, 2003. Recuperado de <http://www.arches.ro>.

Angelino, Lucia. "Drawing from Merleau-Ponty's conception of movement as primordial expression", *Research in Phenomenology*, vol. 45, Issue 2, 2015, pp. 288-302.

---. *Entre voir et tracer, Merleau-Ponty et le mouvement vécu dans l'expérience esthétique*, Milano, Mimesis, 2014.

---. "L'a priori du corps chez Merleau-Ponty", *Revue internationale de philosophie*, 2008/2 (n° 244), p. 167-187, en línea: <http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2008-2-page-167.htm>.

Annick, Steven. "Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote?", *Les études philosophiques*, nro. 62, 2002/3, pp. 317-331.

Aristóteles. *Acerca del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Grédos, 1999.

---. *Acerca del cielo*, trad. M. Candel, Madrid, Grédos, 1996.

---. *De l'âme*, trad. de R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

---. *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid, Grédos, 1995.

---. *Física: Libros III-IV*, trad. y comentario de A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2012.

---. *La Physique*, trad. A. Stevens, París, J. Vrin, 1999.

---. *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, París, J. Vrin, 1991.

---. *Traité du ciel*, trad. P. Moraux, París, Belles Lettres, 1965.

---. *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, París, J. Vrin, 1991.

---. *Le mouvement des animaux - La locomotion des animaux*, traducción de P.-M. Morel, París, Flammarion, 2013.

---. *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Grédos, 1994.

---. *Parte de los animales - Marcha de los animales - Movimiento de los animales*, introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonzo Miguel, Madrid, Grédos, 2000.

Barbaras, Renaud. *Dynamique de la manifestation*, Vrin, París, 2013.

---. *Introduction à une phénoménologie de la vie*, París, Vrin, 2008.

---. *Le désir et le monde*, París, Hermann, 2016.

---. *L'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991

---. "Les trois sens de la chair", *Chiasmi international*, vol. 10, 2008, pp. 19-32.

---. *L'ouverture du monde : lecture de Jan Patočka*, Chatou, De la Transparence, 2011.

---. "Merleau-Ponty et la psychologie de la forme", *Les Études philosophiques* 2001/2 (n° 57), p. 151-163.

Bergen, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2001.

Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*, París, Alcan, 1922.

---. *El concepto de lugar en Aristóteles*, trad. A. Dopazo, Madrid, Encuentro, 2013.

---. *L'idée de lieu chez Aristote*, trad. R. Mossé Bastide, en *Les études bergsonniennes*, vol. II, 1949, pp 27-104.

---. *Mélanges*, París, P. U. F., 1972.

---. *Œuvres*, París, P. U. F. (édition du Centenaire), 1970.

---. *Quid Aristoteles de loco senserit*, París, Félix Alcan, 1889.

Booth, Nathan. "Zeno's paradox", en *Journal of Hellenic Studies*, 77, part 2, 1957, pp. 187-201.

Boulez, Pierre. *Pensar la música hoy*, trad. E. Laínza, Murcia, Colegio de Arquitectos De Murcia, 2010.

---. *Penser la musique aujourd'hui*, Saint-Armand, Denoël/Gonthier, 1963.

- Brague, Rémi. "Note sur la définition du mouvement", en De Gandt, F. y Souffrin, P. (éds.) *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, París, J. Vrin, 1991, pp. 107-120.
- Bréhier, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, Vrin, 1928.
- Burchill, Louise. "The topology of Deleuze's spatium", *Philosophy Today*, 51, 2007, pp. 154-160.
- Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*, París, P.U.F. Quadrige, 2013 (1966).
- . *Lo normal y lo patológico*, trad. R. Potschart, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- Caveing, Maurice. *Zénon et le continu : étude historique et critique des Fragments et Témoignages*, París, J. Vrin, 2009.
- Chauvin, Rémy. "Récents progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux", en Aron, M., Courrier, R. y Wolff, E. (dir.), *Entretiens sur la sexualité*, Pars, Plon, 1969, pp. 201-217.
- Clavelin, Maurice. *La philosophie naturelle de Galilée*, París, Armand Colin, 1968.
- Claudel, Paul. *Art Poétique*, París, Mercure de France, 1913.
- Cladakis, Maximiliano. "Experiencia y "a-filosofía": una aproximación a la lectura merleau-pontyana de Hegel", *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 157-172.
- Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885 (2da ed.).
- . *La théorie kantienne de l'expérience*, trad. É. Dufour y J. Servois, París, Les Éditions du Cerf, 2001.
- Colonna, Fabrice. *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, París, Hermann, 2014.
- . "Merleau-Ponty et la simultanéité", en *Chiasmi International*, vol. 4, París, J. Vrin/Mimesis, 2002, pp. 211-237.

- Cordero, Néstor. "Zénon d'Élée: moniste ou nihiliste?", *La parola del passato. Rivista di studi antichi*, vol. XLIII, 1988, pp. 100-126.
- Dalmasso, Anna Caterina. "Il rilievo della visione: movimento, profondità, cinema ne *Le monde sensible et le monde de l'expression*", *Chiasmi International*, nro. 12, Paris/Milano, J. Vrin/Mimesis, 2010, pp. 77-104.
- Deleuze, Gilles. *Derrames: entre capitalismo y esquizofrenia*, trad. de equipo editorial, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- . *Foucault*. París, Minuit, 1986.
- . *Francis Bacon : logique de la sensation*, París, Du Seuil, 2002 (1981).
- . *Francis Bacon: lógica de la sensación*, trad. I herrera, Madrid, Arena, 2005.
- . *Kant y el tiempo*, trad. Equipo Editorial, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- . *Cine II: los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011.
- . *Cine I: Bergson y las imágenes*, trad. S. Puente y P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009.
- . *Le bergsonisme*, París, P. U. F., 1966.
- . *Lettres et autres textes*, París, Minuit, 2015.
- . *Périclès et Verdi : la philosophie de François Châtelet*, París, Minuit, 1988.
- . "Preface to the English Edition", *Difference and Repetition*, trad. de Paul Patton, Nueva York, Columbia University Press, 1994.
- De Saint Aubert, Emmanuel. "La 'promiscuité' : Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique", *Archives de Philosophie*, 2006/1 Tome 69, p. 11-35.
- . *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
- De Souza Ramos, Silvana. "A experiência da falta e o mistério do desejo", en *Cuadernos Espinozanos*, vol. XXVII, 2012, pp. 159-178.

- Descartes, René. *Les principes de la philosophie*, en *CŒuvres*, vol. IX, París, Cerf, 1904.
- . *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintas, Barcelona, Alianza, 1995.
- . *Manuscrits inédits*, Première Partie, tr. Foucher de Careil, Paris, A. Durand, 1859.
- Descombes, Vincent. *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979.
- . *Lo mismo y lo otro: cuarenta años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988.
- Destutt de Tracy, Antoine. *Éléments d'idéologie*, Première Partie : *Idéologie proprement dite*, París, Courcier, 1804.
- Diels, Hermann, y Kranz, Walther (comps.). *Die Fragmente der Vorsokratik*, Primer Tomo, Berlín, Weidmann, 1996 (1951).
- Di Fazio, Caterina. "The free body. Notes on Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of movement", en *Chiasmi international*, nro. 17, 2016, pp. 327-344.
- Dillon, Mark. "Apriority in Kant and Merleau-Ponty.", *Kant-Studien* 78, 1987, pp.403-423.
- Disalle, Robert. "Newton's philosophical analysis on space and time", en Cohen, Bernard y Smith, George (eds.) *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge, C.U.P, 2004, pp. 33-56.
- Doufourcq, Annabelle. *Merleau-Ponty, une ontologie de l'imaginaire*, *Phaenomenologica* 204, Dordrecht, Springer, 2012.
- . "Mouvement originaire et mouvement imaginaire dans la philosophie de Merleau-Ponty", en Hieronimus, Guillaume. y Lamy, Jérôme. (éds.) *Imagination et mouvement : autour de Bachelard et Merleau-ponty*, EME éditions, 2015, pp. 71-87.
- . "Nietzsche et Merleau-Ponty. Profondeur des images et pensées de l'éternel retour", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 517-554.

- Duhem, Pierre. *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tomo VII, París, Hermann, 1956.
- Duici, Dragoş. *Phénoménologie du mouvement : Patočka et l'héritage contemporaine*, París, Hermann, 2014.
- Duns Escoto, Juan. *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, tomos IX y XXV, ed. L.Vivès, París, Bibliopolam Editorem, 1893-1895.
- Escudero, Jesús Adrián. "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana", en *Taula: quaderns de pensament*, nro. 33-34, 2000, pp. 91-106.
- Embree, Lester, y Toadvine, Ted (eds.) *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Dordrecht, Springer, 2002.
- Epstein, Jean. *Écrits sur le cinéma 1921-1953*, Tome 1, París, Seghers, 1974, p. 288.
- Exner, Sigmund. "Über das Sehen von Bewegungen und die Theorie des zusammengesetzten Auges", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Klasse, Abteilung 3*, 72, 156-190.
- Fernández, Clemente. (ed. y trad.) *Los filósofos medievales: selección de textos*, tomo II: Escoto Eriugena-Nicolás de Cusa, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- Fink, Eugen. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Dordrecht, Springer, 1957.
- Franck, Didier. *Heidegger et le problème de l'espace*, París, Minuit, 1986.
- Francastel, Pierre. *L'image, la vision et l'imagination*, París, Denoël-Gonthier, 1983.
- Freud, Sigmund. *Proyecto de psicología para neurólogos*, en *Obras completas*, Tomo I, trad. J. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- Galileo Galilei. *Le opere di Galileo Galilei*, vols. II, V, VII, VIII y X, Florencia, Barbera, 1932.
- . *Diálogo acerca de las nuevas dos ciencias*, trad. J. San Ramón Villasante, Buenos Aires, Losada, 1949.

- . *Discours concernant deux sciences nouvelles*, intr. y trad. M. Clavelin, París, P. U. F., 1995.
- . *Diálogo sobre los sistemas máximos: jornada primera*, trad. J. M. Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- . *Dialogues sur les deux grands systèmes du monde*, trad. M. Clavelin, París, Seuil, 1992.
- García, Esteban. "El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la *phýsis*", *Areté*. vol. XVIII, nro. 1, 2006, pp. 51-76.
- . "El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty", en *Eikaisia*, nro. 48, marzo 2013, pp. 21-46.
- . "La phénoménologie de l'expérience corporelle au-delà du sujet et de l'objet", en *Chiasmi International*. Milano/Paris/Memphis, Mimesis/Vrin/University of Memphis, No 9: "Architecture et autres institutions de la vie", 2007, pp. 381-411.
- Gardella Hueso, Mariana. "El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de 'lo uno'", *Eidos*, nro.23, 2015, pp. 157-181.
- Gilson, Étienne. *Jean Duns Scot : introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952.
- Giovannangeli, Daniel. *Le retard de la conscience*, Bruselas, Ousia, 2001.
- Godani, Paolo. "Variazioni Sul Sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 349-359.
- Goddard, Jean-Christophe. "Pulsion et réflexion chez Fichte", en Goddard, J-Ch. (dir.) *La pulsion*, París, Vrin, 2006.
- Goldschmidt, Victor. "Cours de V. Goldschmidt sur le première chapitre de *Matière et mémoire* (1960)", en Worms, Frédéric (ed.), *Annales Bergsonniennes*, tomo I, París, P. U. F., 2003, pp. 73-128.
- Guchet, Xavier. "Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty", *Les études philosophiques*, 2001/2 (nro. 57), pp. 219-237.

- Guérout, Martial. *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, París, Félix Alcan, 1929.
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo: ensayos y conferencias*, trad. C. Iglesias, Buenos Aires, Futuros Próximos, 2015.
- . *Towards speculative realism: essays and lectures*, Winchester, 2010.
- Hegel, Georg. W. F. *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Tomo I, trad. W. Roces, México D. F., F. C. E., 1995.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Giménez, Buenos Aires, Waldhunter, 2014.
- . *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, trad. A. Boutot, París, Gallimard, 2003.
- . *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe 22, Frankfurt, Victorio Klostermann, 1993.
- . *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe 18, Frankfurt, Victorio Klostermann, 2002.
- . "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", en *Dilthey Jahrbuch* n° 6. pp. 228-274.
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- . *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mansempuy, Trans-Europ-Repress, 1992.
- . *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote : Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, trad. P. Arjarkovsky y D. Panis, París, Gallimard, 2016.
- . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einföhlung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt, V. Klostermann, 1994.
- . "Qu'est-ce que et comment se détermine la $\Phi\delta\sigma\iota\varsigma$ ", en *Questions II*, trad. F. Fédier, París, Gallimard, 1990.

- . "Sobre la esencia y el concepto de $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Aristóteles, Física II, 1", en *Hitos*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, pp. 199-246.
- . "Vom Wesen und Begriff der $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Aristoteles, Physik II, 1", en *Gesamtausgabe*, tomo 9: Wegmarken, Klostermann, Frankfurt, 1976, pp.239-301.
- Hême de Lacotte, Suzanne. *Deleuze : philosophie et cinéma*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, París, P.U.F., 1965.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* vol. VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- . *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, *Husserliana* XVI, edición de U. Claesges. La Haya, Martin Nijhoff, 1973.
- . *Chose et espace : leçons de 1907*, trad. J.-F. Lavigne, París, P.U.F, 1989.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1949.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de A. Zirión, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2005.
- . *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana* IV, edición de Marly Biemel, Dordrecht, Springer, 1991.
- . *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome II : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. É. Escoubas, París, P. U. F., 1982.
- . *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, Second book: studies in phenomenology of constitution*, trad. R. Rojcewicz y A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

- . *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, París, Gallimard, 1950.
- . *Investigaciones Lógicas*, tomo II, trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1999.
- . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008,
- . *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.
- . *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. W. Biemel. 2. verb. Auflage, 1968.
- . *Recherches logiques, tome II*, trad. H. Elie, L. Kelkel, y R. Schérer, París, PUF, 1959.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, introducción, traducción y notas de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- . *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, París, Aubier, 1997.
- . *Crítica del Juicio*, trad, M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007.
- . *Critique de la faculté de juger*, tr. Fr. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1995.
- Kierkegaard, Søren. *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, París, Aubier, 1946.
- . *Temor y temblor*, trad. J. Gringberg, Buenos Aires, Losada, 1958.
- Koffka, Kurt. *Principles of Gestalt psychology*, Londres, Kegan Paul, 1936.
- Kouba, Pavel. "Le mouvement entre le temps et l'espace (Bergson aux prises avec sa découverte)", en Worms, F. (ed.), *Annales bergsoniennes II*, París, P. U. F., 2004, pp. 207-225.
- Labé, Benjamin. "Le cinéma selon et à l'insu de Merleau-Ponty", en Carbone, M. (ed.). *L'empreinte du visuel : Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, Ginebra, Metis Presses, 2011, p. 147.

- La condamnation parisienne de 1277*, traducción, introducción y comentario de D. Piché, Paris, Vrin, 1999.
- Laffay, Albert. *Lógica del cine: creación y espectáculo*, Barcelona, Labor, 1966.
- . *Logique du cinema*, París, Massan, 1964.
- Lapoujade, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, París, Minuit, 2014.
- . *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016.
- . *Potencias del tiempo: versiones de Bergson*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011.
- Larison, Mariana. *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Milán, Mimesis, 2016.
- Lleres, Stéphane. *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2011.
- Lucero, Jorge Nicolás. *El cuerpo en el corazón del empirismo trascendental: algunas imbricaciones programáticas entre las filosofías de Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012.
- . "El modo carnal del acontecimiento: aportes de la *Kehre* heideggeriana a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty", *Diánoia*, volumen LVII, número 69 (noviembre 2012): pp. 71-100.
- Maïmon, Salomon. *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. J.-B. Scherrer, París, Vrin, 1989.
- Maine de Biran, François. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, tomos VIII y IX, ed. por P. Tisserand, París, Felix Alcan, 1932.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*, París, Du Seuil, 2006.
- . *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2015.
- . *Time without being*, edición de A. Longo, Mimesis International, 2014.

Merleau-Ponty, Maurice. "Cinéma et psychologie", *L'écran français*, nro. 17, 24/10/1945, pp. 3-4.

---. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, trad., J. M. Ayuso Diez, Madrid, Encuentro, 2006.

---. *L'union de l'âme et le corps en Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002.

---. "Notes de Travail inédites (Bibliothèque Nationale de France, vol. VIII)", *Chiasmi International*, vol. 7, Milán, Mimesis, 2005, pp. 39-40

Meyer, François. *Problématique de l'évolution*, Paris, P. U. F., 1954.

Michalet, Judith. "La chair comme «plissement du Dehors». La lecture deleuzienne du dernier Merleau-Ponty", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 241- 258.

Michotte, Albert. *La perception de la causalité*, Lovaina, P. Universitaires de Louvain, 1954.

Moinat, Frédéric. *Le vivant et sa naturalisation : le problème du naturalisme et de la biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*, Dordrecht, Springer, 2012.

Montebello, Pierre. *Deleuze : la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.

---. *Deleuze, esthétiques –la honte d'être un homme*, Dijon, Les presses du réel, 2017.

---. *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008.

---. "Deleuze, une anti-phénoménologie ?", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 315-325.

---. *L'autre métaphysique*, Monts, Les presses du réel, 2015.

---. *Métaphysiques cosmomorphes – la fin du monde humaine*, Dijon, Les presses du réel, 2016.

Morris, David. "The Radical Contingency of Temporality, Correlation and Philosophy: Merleau-Ponty's Indirect Ontology contra Meillassoux's Hyper-Anthropocentric Idealism", en Morin, M.-E (comp). *Continental Realism and Its Discontents*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2017, pp. 155-174.

- Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. A. Escohotado, Madrid, Tecnos, 2011.
- . *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. de la Marquesa de Châtelllet (1759), Sceaux, Jacques Gabay, 1990.
- Novalis, *Semences*, trad. fr. O. Schefer, París, Allia, 2002.
- Olkowski, Dorothea. "Philosophy of structure, philosophy of event. Deleuze's critique of phenomenology", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 193-216.
- Pagni, Elena. *Corpo viviente mondo: Merleau-Ponty e Aristotele a confronto*, Florencia, Firenze University Press, 2012.
- Pachoud, Bernard. "La dimension téléologique de l'intentionnalité perceptive et de l'intentionnalité motrice", en Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. y Roy, J.-M. (eds.), *Naturaliser la phénoménologie. Essai sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, París, CNRS Éditions, 2002, pp. 255-281.
- Patočka, Jan. *Aristote: ses devanciers, ses successeurs*, trad. E. Abrams, París, Vrin, 2011.
- . *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- . *Libertad y Sacrificio*, trad. I. Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2007
- . *Liberté et sacrifice: écrits politiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002.
- . *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Million, 2002.
- . *Péče o duši I*, Sebrané spisy Jana Patočky vol. 1, Oikoymenh, Praga, 1996.
- Platón. *Diálogos V*, traducción, presentación y notas de N. L. Cordero, Madrid, Grédos, 1991.
- . *Diálogos VI*, traducción, presentación y notas de Francisco Lisi, Madrid, Grédos, 1992.
- . *Téethète*, trad. Émile Chambry, París, Flammarion-Gallimard, 1967.

- Prado Júnior, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, San Pablo, EdUSP, 1989.
- Pachilla, Pablo. "Hermann Cohen y la intensidad transcendental", en Ferreyra, J. (comp.). *Intensidades deleuzianas: Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 17-32.
- Robert, Franck. "Fondement et fondation", en *Chiasmi International*, vol. 2, Milano, Vrin, 2000, pp. 351-372.
- Rodin, Auguste. *L'art. Entretiens réunis par Paul Gesell*, París, Grasset, 1911.
- Rodrigo, Pierre. "«Chair» et «Figure» chez Merleau-Ponty et Deleuze", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 179-191.
- Rozzoni, Claudio. "Lo spazio estetico. Il «rovesciamento del cartesianismo» in Deleuze e Merleau-Ponty", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 217-239.
- Santaya, Gonzalo. *El cálculo transcendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Deleuze y las Fuentes de su filosofía, vol. IV, Buenos Aires, RAGIF, 2016.
- Sartre, Jean-Paul. "Apologie du cinéma. Défense et illustration d'un art universel", en *Écrits de Jeunesse*, París, Gallimard, 1990, pp. 388-404.
- . *El ser y la nada*, trad. J. Valmar, Barcelona, Altaya, 1993.
- . *La transcendance de l'Ego : esquisse d'une description phénoménologique*, París, Vrin, 1992.
- . *La trascendencia del Ego*, trad. O. Masotta, Buenos Aires, Caldén. 1968.
- . *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943.
- Sauvagnargues, Anne. "Simondon et la construction de l'empirisme transcendantal", *Cahiers Simondon*, nro. 3, 2011, pp. 7-30.
- Saldhana, Arun. *Space after Deleuze*, Londres, Bloomsbury, 2017.
- Scott, David. "Merleau-Ponty and Deleuze ask «What is philosophy?». The naïveté of thought and the innocence of the question", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 259-283.

- Seggiaro, Nicolò. *La chair et le pli : Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Milán, Mimesis, 2009.
- Segura Peralta, Carmen. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al "Informe Natorp" de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002
- Serban, Claudia. *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, París, P. U. F., 2016.
- Serres, Michel. *El contrato natural*, trad. J. Vazquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2004.
- . *Le Contrat naturel*, París, Bourin, 1990.
- Simplicio, *In Aristotelis Physicorum: libros quattuor posteriores commentaria*, en *Simplicii in Physica Commentaria*, vol. X, Ed. H. Diels, Berlín, 1895.
- Simondon, Gilbert. *Cours sur la perception (1964-1965)*, París, De la Transparence, 2006.
- . *Curso sobre la percepción (1964-1965)*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2012.
- . *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2013.
- . *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2015 (2da. Ed.).
- Smith, Daniel. "Logic and existence. Deleuze on the «conditions of the real»", *Chiasmi International*, vol. 13, 2011, pp. 361-377.
- Sommers-Hall, Henry. *Deleuze, Hegel and the critique of representation*, Londres, CUNY, 2012.
- Umbelino, Luis. "The melody of Life. Merleau-Ponty reader of Jacob von Uexküll", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: *Razón y vida*, 2013, pp. 351-360.
- Van Breda, Herman Leo. "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1962), pp. 410-430.

- Vanzago, Luca. *The voice of no one: Merleau-Ponty on nature and time*, Szczecin, Mimesis, 2017.
- Vértov, Dziga. *Kino-eye*, Los Angeles, California University Press, 1992.
- Vishnu Spaak, Claude. "Heidegger et Patočka: deux herméneutiques phénoménologiques de la théorie aristotélicienne du mouvement", en Frogneux, N. (ed.). *Jan Patočka: liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2012, pp. 195-210.
- Von Ehrenfels, Christian. "Über Gestaltqualitäten", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, 1890, pp. 249-292
- Walton, Roberto. *Husserl: mundo, conciencia, temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- Wambacq, Judith. "Depth and Time in Merleau-Ponty and Deleuze", *Chiasmi International*, nro 13, 2011, pp. 327-348.
- . *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, Ohio, Ohio University Press, 2018.
- Wertheimer, Max. "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", in *Zeitschrift für Psychologie, Abteilung I*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1912.
- . "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. II", *Psychologische Forschung*, 4, 1923, pp. 301 - 350.
- Whitehead, Alfred. *The concept of nature*, Cambridge, C. U. P., 1920.
- Williams, John. *Gilles Deleuze's philosophy of time: a critical introduction and guide*, Edimburgo, Edimburg University Press, 2011.

Imágenes

Imagen 1: Representación gráfica de la paradoja “El Estadio”, tomada de *Los filósofos presocráticos II*, trad. y notas de N. Cordero, C. Eggers Lan y E. La Croce, Madrid, Gredos, 2001, p. 53.

Imagen 2: Ilustración del experimento de Wertheimer, tomada de Sekuler, R. “Motion Perception: a modern view of Wertheimer’s 1912 monograph”, Wertheimer, Max et al. *On Perceived Motion and Figural Organization*, trad. M. Wertheimer y K. W. Watkins, Cambridge (Massachusetts)/Londres, MIT Press, 2012, p. 110.

Imagen 3: Experimento de Wertheimer, Figura XXa, en Wertheimer, M. “Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung”, in *Zeitschrift für Psychologie, Abteilung I*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1912, p. 265.

Imagen 4: Experimento de Ternus, imagen tomada de Koffka, Kurt. *Principles of Gestalt Psychology*, Londres, Kegan Paul, 1936, p. 299.

Imagen 5: Efecto Kouleshov, c. 1920.

Imagen 6: Escena ralentí de *Zéro de conduite: Jeunes diables au collège*, dir. Jean Vigo, 1933.

Imagen 7: *Les cours à Epsom*, Théodore Géricault, 1821.

Imagen 8: Escena de *Chelovek s kinoapparátom*, dir. Dziga Vértov, 1929.

Imagen 9: Escena de *Umberto D.*, dir. Vittorio De Sica, 1952.

Imagen 10: Escena final de *Citizen Kane*, dir. Orson Wells, 1941.

Abstract

New perspectives on motion in French Philosophy: the ontological vindication of M. Merleau-Ponty and G. Deleuze

This work analyses the ontological vindication of motion towards Merleau-Ponty and Deleuze's philosophies. By "ontological vindication" we understand, firstly, that motion is an absolute philosophical subject before any consideration of the special sciences, and secondly, that this perspective explains motion in its being's dimension, that is to say motion constitutes reality creating space and time conditions without being subsumed to them. Throughout History, the philosophical importance of motion has been ambivalent, it has possessed a fundamental philosophical meaning at the same time it has suffered and surprising disdain. Aristotle has found motion in the innerness of things, proclaiming its ontological dimension and placing it in the heart of nature. Nevertheless, modern science, in search of nature's domain, replaces the ontological value of motion with a geometrical model that annihilates all processuality in the phenomenon. An ontological vindication desires to recover the idea of motion-process in the heart of reality, but without vindicate any Aristotelianism. Thanks to Merleau-Ponty and Deleuze, we are able to propose an ontological motion beyond the Aristotelian categories and the anthropomorphic models, which makes possible a meditation about mobility in itself and which is suitable to a cosmological philosophy. This work also contributes to the studies between Merleau-Ponty and Deleuze, whose literature is barely absent and reduced to special fields. On the contrary, we propose an approach concerning to their ontological projects and, in particular, concerning to the question of motion.

Résumé

Cette recherche analyse la revendication ontologique du mouvement au travers des philosophies de Maurice Merleau-Ponty et de Gilles Deleuze. Par « revendication ontologique » nous entendons, d'une part, que le mouvement est un sujet à part entière de la philosophie avant toute considération des sciences spéciales, et d'une autre part, que cette perspective conçoit le mouvement dans sa dimension d'être, c'est-à-dire le mouvement constitue la réalité en elle-même ainsi que les conditions de l'espace et du temps, sans s'en subsumer. Tout au long de l'histoire, le mérite philosophique du mouvement a été ambigu, il a en même temps eu une signification fondamentale et souffert d'un dédain étonnant. Aristote a trouvé le mouvement à l'intérieur des choses, il proclame sa dimension ontologique et l'énonce comme le foyer de la nature dans toute sa splendeur. Or, la naissance de la science moderne et l'exigence de la domination humaine mène, à l'instar d'une nécessité historique, au remplacement du concept ontologique du mouvement par un autre modèle éminemment géométrique, en transfigurant le mouvement dans un état sans processualité. Une revendication ontologique du mouvement vise donc à récupérer l'idée d'un mouvement-processus au cœur du réel, mais ceci ne signifie pas toutefois revendiquer l'aristotélisme. Contrairement à ceci, on affiche que Merleau-Ponty et Deleuze, sur un terrain

déjà préparé par Bergson et par la phénoménologie, atteignent un concept ontologique du mouvement largement séparé des notions aristotéliennes et des modélisations anthropomorphiques, séparation qui rend possible une méditation de la mobilité en tant que telle et qui convient à une philosophie cosmologique. Ce travail contribue aussi à renforcer les études comparatives entre Merleau-Ponty et Deleuze, dont la littérature est vraiment mince et souvent réduite à une problématique spéciale. En revanche, on propose dans ce travail un rapprochement par rapport aux projets ontologiques et notamment par rapport à la question du mouvement.

Resumen

Esta investigación analiza una reivindicación ontológica del movimiento siguiendo las filosofías de Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze. Por reivindicación ontológica entendemos, por un lado, que el movimiento es un tema filosóficamente relevante antes de cualquier consideración posible de las ciencias especializadas, y por otro, que esta perspectiva otorga al movimiento una dimensión de ser, es decir, el movimiento constituye la realidad en cuanto tal, así como las condiciones espacio-temporales sin estar subsumidas a ellas. A lo largo de la historia, el movimiento ha sabido estar dotado de una significación filosófica mayor del mismo modo que ha recibido un desprecio considerable. Aristóteles encontró este fenómeno en el interior de las cosas, proclamando así su dimensión ontológica y enunciándolo como el núcleo de la naturaleza. Sin embargo, el surgimiento de la ciencia moderna y la exigencia de dominación de la naturaleza conducen a transfigurar el valor ontológico del movimiento para edificarlo bajo un modelo eminentemente geométrico, resultando de ello un estado sin ningún tipo de procesualidad. Una reivindicación ontológica apunta a recuperar la idea de un movimiento-proceso en el corazón de lo real, pero esto no significa, empero, reivindicar un aristotelismo. Por el contrario, sostenemos que Merleau-Ponty y Deleuze, en un camino allanado por Bergson y la fenomenología, alcanzan un concepto ontológico de movimiento claramente escindido de las categorías aristotélicas y las modelizaciones antropomórficas, separación que vuelve posible una meditación de la movilidad en tanto tal y que conviene a una filosofía cosmológica. Este trabajo contribuye también a reforzar los estudios comparativos entre Merleau-Ponty y Deleuze, cuya literatura es escasa y mayormente reducida a problemáticas específicas. Proponemos en este trabajo, al contrario, una indagación a partir de los proyectos ontológicos y, en particular, a partir de la cuestión del movimiento.