

## La fenomenología del movimiento como camino hacia un psicoanálisis ontológico

JORGE NICOLÁS LUCERO

### *Introducción*

El nuevo estudio de la naturaleza que Merleau-Ponty emprende durante la última etapa de sus meditaciones en pos de diseñar una nueva ontología, está atravesado por múltiples presencias: una nueva lectura de Husserl, Bergson y Heidegger, el abordaje de filósofos otrora no trabajados como Whitehead y Schelling, así como el estudio de las teorías biológicas de Von Üexkull, Hardouin o Portmann. Asimismo, entre estas presencias se encuentra un estudio de la vida impersonal y sensible del hombre donde la irrupción de los trabajos de Freud deviene crucial. En palabras del filósofo, Freud permite direccionar “no una filosofía del cuerpo, sino de la carne” (Merleau-Ponty, 2001: 318). Por ello, Merleau-Ponty integra a su proyecto filosófico un “psicoanálisis de la naturaleza” o “psicoanálisis ontológico” como el análisis de esta vida impersonal, en oposición directa a la propuesta sartreana de psicoanálisis existencial (Merleau-Ponty, 2001: 315, 317).

Las pocas notas de trabajo que Merleau-Ponty ha dejado respecto a este proyecto dificultan una comprensión de la noción de “psicoanálisis ontológico”. Entre los pocos trabajos dedicados a esta cuestión, Emmanuel de Saint Aubert ha logrado tejer algunos hilos de la propuesta merleaupontyana. En su artículo “La ‘promiscuité’. Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique”, Saint Aubert expone los elementos que llevaron a Merleau-Ponty, en su lectura de la obra de Freud, a terminar postulando la necesidad de este psicoanálisis ontológico. Durante su curso sobre la pasividad dictado en el Collège de France, Merleau-Ponty, a partir de una relectura de *Cinq Psychanalyses*, logra en su curso sobre la pasividad establecer un estudio de la estructura del inconsciente humano, las relaciones intersubjetivas y su núcleo corporal mediante la

noción de promiscuidad. Desde ella, el filósofo atiende a las relaciones paradójales que instituyen tanto la estructura de la percepción como la estructura del inconsciente: el sueño, un caso ejemplar del fenómeno de la pasividad, “expresa el franqueamiento del pasado hacia el futuro, del interior hacia el exterior, que se llama, en realidad, deseo. Y también el franqueamiento de un personaje hacia el otro” (Merleau-Ponty, 2003: 263). En la misma dirección, existen unas *Notes sur le corps* (inéditas) en las cuales el filósofo hace un llamado sobre la naturaleza paradójal de lo sensible bajo el marco psicoanalítico del saber no-sabido: “Sentir es remplazar un saber por un ser-en [*être à*]... La fascinación de lo sensible, la seducción de lo sensible es ésta: algo que se hace o que nosotros devenimos. Ignorar *lo que se ve*, es verlo (experiencia ‘*muda*’)” (Merleau-Ponty en Saint Aubert, 2006: 22).

A partir de aquí, Saint Aubert entiende que la promiscuidad señala o evoca lo insoportable de la familiaridad, dada la intrusión esencial de la vida perceptiva en el mundo, así como una ignorancia que evoca el abandono de sí como instancia primaria respecto de una instancia secundaria hacia el mundo –en la que se encuadraría la represión–.<sup>1</sup> Del mismo modo, la promiscuidad, según este autor, permite mostrar otra faceta del inconsciente que la ignorancia no permitiría evocar, a saber, la inminencia o atracción de la verdad en lugar de su represión (Saint Aubert, 2006: 28). Este concepto de inminencia, que Merleau-Ponty habría traído bajo la inspiración de Bergson, está enraizado en una problemática que recientemente –por cuestiones materiales– ha empezado a fluir en los estudios merleau-pontyanos: la fenomenología del movimiento. Tomando como referencia este paisaje abierto por Saint Aubert, nuestro objetivo será indagar sobre la relevancia de esta fenomenología del movimiento en la formulación incipiente del psicoanálisis ontológico. En las Notas de curso tituladas *La Nature*, el fenomenólogo define la inminencia como “el rasgo de estructura del movimiento percibido” (Merleau-Ponty, 1995: 205), esto es, el signo propio de la apertura espaciotemporal. De este modo, si la inminencia es la forma del movimiento, el problema del movimiento deviene un eslabón fundamental en el recorrido hacia un

---

<sup>1</sup> “La doble formulación del inconsciente (‘no lo sé’ y ‘siempre lo supe’) corresponde a los dos aspectos de la carne, a sus poderes poéticos y oníricos. Cuando el concepto de represión es presentado por Freud en toda su riqueza operacional, comporta un doble movimiento de progreso y rechazo, de apertura hacia el universo adulto y de reposición bajo la vida pregenital [...]. El inconsciente de represión sería, entonces, una formación secundaria, contemporánea de la formación de un sistema percepción-

psicoanálisis ontológico. Un estudio sobre la lógica de la inminencia –que no sería otra que la del movimiento pensado fenomenológicamente– nos permitirá establecer una estructura de la fenomenalidad que responda a esta promiscuidad de la que habla el psicoanálisis.

El problema del movimiento tiene su máxima expresión en las Notas de curso recientemente publicadas como *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Ciertamente, estas Notas son previas a las relecturas de la obra de Freud que aparecen en el curso *La passivité*; e incluso, la presencia de Freud en ellas parece más bien marginal. Con todo, la problemática del movimiento adviene neurálgica en una fenomenología. De hecho, el propio Sartre en *L'être et le néant* veía en el movimiento una indecidibilidad ontológica que le impedía categorizarlo en alguna de las dos regiones ontológicas (Para-sí y En-sí).<sup>2</sup> En un sentido similar, la descripción fenomenológica del movimiento que Merleau-Ponty esboza en *Le monde sensible et le monde de l'expression* permite denotar esta situación fronteriza del movimiento invocando lo que Merleau-Ponty denomina “una mezcla y no sólo una yuxtaposición de mí y de las cosas” (Merleau-Ponty, 2011: 92). A continuación, haremos un esfuerzo por sistematizar esta filosofía del movimiento y cómo la misma ha de repercutir en la reformulación de la ontología.

### *La fenomenalidad del movimiento*

En primer lugar, debe señalarse que el problema de movimiento ya aparecía en *Phénoménologie de la perception* bajo el modo de una modificación de la conexión del percipiente con su mundo, donde el movimiento y el móvil se imbrican de manera esencial. Para encauzar una tematización fenomenológica de problemas concernientes a la espacialidad, Merleau-Ponty señala dos explicaciones insuficientes del movimiento por parte del pensamiento objetivo. La primera es la lógica, según la cual el movimiento es una relación exterior entre el móvil y el espacio: es por las sucesivas ubicaciones

---

conciencia, y el inconsciente primordial sería el dejar-ser, el sí inicial, la indivisión del sentir” (Merleau-Ponty, 1995: 381).

espaciales que el movimiento se constituye. Al separar el movimiento del móvil, sin embargo, la explicación desemboca en las paradojas que Zenón de Elea ya había establecido en torno al movimiento –dicotomía, Aquiles y la tortuga, la flecha y el estadio–. La paradoja de la dicotomía, por ejemplo, expresa que la existencia del movimiento sólo puede probarse si el móvil es capaz de recorrer una distancia en un tiempo limitado, lo cual deviene imposible en cuanto cualquier distancia es infinitamente divisible, por lo que el móvil debería recorrer infinitas magnitudes en un tiempo finito. Este tipo de paradojas ponen al descubierto, según el filósofo, la dependencia conceptual de la noción de movimiento respecto de la posición espacial. Mediante estos supuestos, se determina la existencia de un espacio y un tiempo en sí gracias a los cuales el móvil siempre es, pero que verdaderamente “nunca pasa” (Merleau-Ponty, 1945: 311).

Por otro lado, aparece la explicación psicologista según la cual el movimiento no supone un móvil o bien lo construye. Casos como el del movimiento estroboscópico demuestran que la separación del móvil y el movimiento propia de la perspectiva lógica se torna imposible, ya que “si proyectamos la imagen consecutiva de un movimiento sobre un campo homogéneo, sin ningún objeto ni contorno, el movimiento toma posesión de todo el espacio, es todo el campo visual lo que se sacude” (Merleau-Ponty, 1945: 312). Ahora bien, esta concepción también resulta insostenible. El psicólogo, creyendo unir móvil y movimiento, termina aniquilando el móvil que da identificación al movimiento como movimiento de algo, anularía las posiciones de los extremos que la permiten.

Lo que destaca la descripción del mundo vivido es este entrelazo donde movimiento y móvil están bajo un mismo plano: “sean las diferentes apariciones (*Erscheinungen*) del movimiento en diferentes puntos del trayecto, ellas solamente serán apariciones de un mismo móvil, de un mismo *Erscheinende* [aparecer], de una mismo algo que se expone (*darstellt*) a través de todas ellas” (Merleau-Ponty, 1945: 316). A pesar de la exigencia de unidad que permite imponer la posición lógica a la psicológica, el campo fenomenal se despliega de modo prelógico, es decir, que el móvil no es el objeto dotado de cualidades pro-puestas a la conciencia como sustrato de

---

<sup>2</sup> “Admitimos que la flecha ‘pasa’ por AB, pero nos parece que *pasar* por un lugar no puede ser equivalente a *permanecer allí* [...] seguimos suponiendo que, en sí mismo, *es* [...] ¿Qué es pasar? Es a la

vivencias. No hay una donación de sentido sobre el móvil, sino que es el propio móvil el que despliega su sentido como movimiento. El pájaro en su vuelo “hace la unidad de su movimiento, es él quien se desplaza, es ese tumulto de plumas aún aquí quien está allí, en una suerte de ubicuidad, como el cometa con su cola” (Merleau-Ponty, 1945: 318). Esta implicación espaciotemporal del movimiento está atravesada por la corporalidad del percipiente. Cuando el cuerpo vivido emprende la percepción del móvil, sus kinestesis pasivas no hacen de sus órganos objetos del mundo, sino la potencia para alcanzar ese móvil, para constituir en su carácter de cosa moviente.

### *El ser del movimiento como sentido del ser*

Esta línea de pensamiento se profundiza en *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Las Notas preparatorias se focalizan en la comprensión del aparecer del movimiento en detrimento de una explicación del espacio como su condición de posibilidad. A diferencia de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty establece allí tres requisitos para comprender la naturaleza del movimiento: (a) que el móvil no esté separado del movimiento; (b) que funcione de elemento que entromete (*empiéte*) regiones que desde una ontología clásica se hallarían escindidas (interior/exterior, antes/después, etc.), y c) que provenga de “una mezcla de mí y las cosas”. Siguiendo estos requisitos, el filósofo examinará tres tipos de consideraciones sobre el movimiento similares a las de *Phénoménologie de la perception*: 1) en sí u objetiva, 2) psicológica y 3) fenomenológica.

La primera visión del movimiento es la que sostiene al movimiento como un conjunto de desplazamientos espaciales por parte de un objeto. Esta posición no tiene “nada de sospecha, sin mezcla de cuerpo o espíritu, sin mezcla del antes y el después, del aquí y del allá” (Merleau-Ponty, 2011: 89); es sinónima de la posición lógica que ya había rechazado, posee el mismo espíritu que Merleau-Ponty rechaza en sus constantes críticas a la filosofía reflexiva: un análisis del movimiento que carece de movimiento. Al contrario, cuando hay movimiento, “hay una mezcla del antes y el después, una intrusión (*empiètement*) del aquí y el allá” (Merleau-Ponty, 2011: 89).

---

vez estar en un lugar y no estarlo” (Sartre, 1943: 247).

En esta línea, la posición psicológica, en la que Merleau-Ponty ubica a Bergson, aparentemente traería una solución. Bergson insiste en *Matière et Mémoire* en la unidad inherente al movimiento en la percepción del mismo, y cualquier división que lleve el movimiento corresponde a una mera ilusión intelectual, esto es, sólo hay movimiento si forma parte de la duración indivisa de mi consciencia. Esto devendría un gran avance en la inspección del movimiento por dos razones. La primera, al mostrar que el movimiento “se entromete en mí como duración”, que “él toma prestado de la consciencia su indivisión”, se manifiesta la relación interna entre los extremos del movimiento que la concepción lógica no puede resolver (Merleau-Ponty, 2011: 91). Y en segundo lugar, el análisis bergsoniano indica la necesidad de un mediador entre la indivisión radical de la consciencia y la división de lo en sí. Es así que surge el movimiento del cuerpo propio como el régimen de mediación. De hecho, como aclara el filósofo y puede relevarse en *Matière et Mémoire*, Bergson ilustra su posición desde los movimientos del cuerpo propio, pues él es el único ser presente en el espacio real y cuyos movimientos son percibidos indivisamente en la duración. Esto significa que el cuerpo despliega la indivisión de la duración en el espacio, que él no es una cosa sino una “*machine à vivre*” [máquina viviente] (Merleau-Ponty, 2011: 92). Ahora bien, aun cuando Bergson haya introducido al cuerpo en sus análisis, Merleau-Ponty observa que no se profundiza auténticamente la importancia del movimiento corporal para esa unidad de la que habla, a pesar de tomarla como referente.<sup>3</sup> Para ello hace falta una teoría del cuerpo percipiente que establezca la indivisión del movimiento a partir de la espacialidad distintiva del cuerpo. Por ello, la teoría del movimiento bergsoniana se

---

<sup>3</sup> “Todo movimiento, en tanto que paso de un reposo a otro reposo, es absolutamente indivisible [...]. He aquí por ejemplo, mi mano puesta en el punto A. La llevo al punto B, recorriendo de una vez el intervalo. Hay en este movimiento, a la vez, una imagen que afecta mi visión y un acto que aprehende mi consciencia muscular [...]. Sin embargo, alejando toda idea preconcebida, me doy cuenta rápidamente que mi vista aprehende el movimiento de A a B como un todo indivisible, y que si ella divide alguna cosa es la línea que supongo recorrida y no el movimiento que la recorre. Es verdad que mi mano no va de A a B sin atravesar posiciones intermedias, y que estas posiciones se parecen a etapas [...] pero hay ente las divisiones y las etapas propiamente dichas esta diferencia capital: que en una etapa nos detenemos en tanto que el móvil pasa [...]. Cuando veo el móvil pasar por un punto, concibo sin duda que *pueda* detenerse allí [...] pero es solamente mi imaginación la que se detiene allí [...]. Pero no deberíamos confundir los datos de los sentidos que perciben el movimiento con los artificios del espíritu que lo recompone [...]. La división resulta ser obra de la imaginación, que tiene por función justamente fijar las imágenes móviles de nuestra experiencia ordinaria, como el relámpago instantáneo que ilumina durante la noche una escena de tormenta” (Bergson, 1963: 375-376).

vuelve meramente “conciencial” (*conscientielle*). Bergson habría elucidado la condición necesaria del movimiento (la duración), pero no la condición suficiente al no instalarse en el orden del aparecer.

Por ello, a partir de algunos aportes de la *Gestaltpsychologie* (Wertheimer y Koffka), Merleau-Ponty trata de indagar en una noción de movimiento que no coincida meramente con el desplazamiento, sino con algo que se impregna en la textura de las cosas. Hay al menos cuatro puntos que Merleau-Ponty caracteriza en el análisis del movimiento fenomenal, los cuales se encauzarán en la identificación del movimiento con la expresión. El primero de estos puntos consiste en una reinterpretación del movimiento estroboscópico. En él “no hay ninguna ‘ilusión’: [en] la atención, la fijación, el aumento, los sujetos no advertidos toman por reales los movimientos estroboscópicos en la experiencia donde se los mezcla” (Merleau-Ponty, 2011: 96). Si bien puede pensárselo como movimiento carente de móvil, en el mismo movimiento estroboscópico también se elucida la faceta fenomenal de su organización como organización endógena independiente de los caracteres espaciales que posea un móvil objetivo.



El segundo punto refiere, de manera inmediata al anterior, a la relación figura-fondo, la cual también permite establecer un vínculo interno en el campo fenomenal. Para esto hace referencia a los estudios de Wertheimer en torno al movimiento aparente. La sucesión frecuente de las imágenes estáticas de dos luces sobre los extremos de un fondo negro revela, mediante distintos cambios de velocidad –movimientos *phi* y *beta*–, que la percepción no consiste meramente en un cambio de posicionamiento espacial de las luces, sino que existe una unidad del movimiento que, en palabras de Wertheimer, “fluye directamente de la experiencia [*fliisst direkt aus dem Erlebnis*]”. Esto para Merleau-Ponty no reafirma el problema de la interpretación psicológica de un



movimiento sin conciencia del móvil; más bien, muestra la manifestación del movimiento sin móvil objetivo. Así, las experiencias estroboscópicas se despliegan como un momento figurativo (*figural*) que posee su propia unidad. Según el filósofo, “hay revelación de una posibilidad de la figura, una posibilidad interna” (Merleau-Ponty, 2011: 194).

El tercer factor que Merleau-Ponty destaca en el movimiento fenomenal es la revelación del ser de lo moviente. Esta presentación sale a la luz a partir de fenómenos como el de la autolocomoción animal: la oruga o el gusano realizan un cambio de forma en el origen de una traslación, “lo que se produce cuando hay movimiento rápido de la cabeza con movimiento rápido de la cola, y luego movimiento rápido de la cola con movimiento rápido de la cabeza [...] [es] resultado de una configuración interna, y claramente otra cosa que un cambio de lugar” (Merleau-Ponty, 2011: 101-102). Esto es otro modo de referirse a la relación vital entre el movimiento y la percepción, el movimiento vertebra el estilo de lo que el percipiente capta revelando su singularidad.

Ahora bien, como cuarto punto también aparece una revelación de la lógica de la percepción. El movimiento no sólo muestra el cómo de lo percibido, sino también el cómo de lo percipiente. En el movimiento fenomenal no hay una donación de sentido (*Sinngebung*) proveniente de la potestad de la conciencia; su sentido emerge como obra de todos los elementos que integran la aprehensión del movimiento. El movimiento, como lo hará la noción de carne en los escritos posteriores de Merleau-Ponty, descubre el milagro de la percepción, a saber, “que ella nos hace ver el sentido del espectáculo y no ver según un sentido arbitrariamente posicionado [...] el sujeto percipiente tiene unidad acontecimental [*événementielle*] del movimiento [...] porque él está puesto en marcha en el espacio como sistema de potencias de su cuerpo” (Merleau-Ponty, 2011: 109, 112). Éste es el sentido de “proyección antropológica” que el fenomenólogo quiere darle al problema del movimiento: develar su naturaleza tomando como hilo conductor la subjetividad encarnada.

Estos cuatro rasgos permiten identificar el movimiento con la expresión y lo denotan como “una mezcla de mí y las cosas”. La expresión no refiere meramente a la exteriorización del pensamiento. Al contrario, tiene un status fenomenológico fundamental:



“la propiedad que tiene un fenómeno, por un agenciamiento [*agencement*] interno, de hacer conocer otro fenómeno [*d'en faire connaître un autre*] que no está o que jamás fue dado –el útil, la obra, expresan al hombre en este sentido –la obra del espíritu o el cuadro también, pero más complejamente: ellos expresan al hombre partiendo de las cosas y el mundo, aunque desde aquí hay no solamente un hombre que se expresa en lo producido, sino, por otro lado, [un] producto que expresa el mundo, el hombre da testimonio de sí por la aparición de esta relación” (Merleau-Ponty, 2011: 48).

Así como el movimiento, lo que el fenomenólogo entiende por expresión no es unidireccional, no va de la conciencia a la *hylé*, sino que hay una autodonación o emergencia autónoma del sentido. La expresión responde los requisitos (b) y (c) que sirven como hilo conductor a la tematización del movimiento. No hay hombre sin expresividad, y si ella hace conocer algo que “jamás fue dado”, revela el ser del hombre y el ser de las cosas sin reificarlos. La experiencia de la expresión, por ello, es trans-empírica. Puede observarse, entonces, cómo ya en estas Notas de curso se nos asoma al fundamento invisible (*punctum caecum*) de la visibilidad elaborada en la última ontología de Merleau-Ponty.

Creemos que lo someramente desarrollado otorga razones para entender que en el análisis sobre el movimiento ya se indican las preocupaciones por desarrollar una filosofía de la carne. En las Notas pueden reflejarse la atención que Merleau-Ponty presta a los impasses que, no con cierta injusticia, él mismo veía en su *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty, 2001: 250), y en la necesidad de encontrar el sentido de lo sensible en lo que “mezcla” al cuerpo y las cosas. El arraigamiento corporal de la percepción del movimiento ya no es el término de la descripción fenomenológica, sino que el mismo sólo posee un papel fuertemente heurístico; el problema del movimiento permite que el análisis salga del cuerpo hacia el ser sensible, que la percepción se funde como un problema de ontología. Si el mundo vivido consiste en “el conjuntos de los caminos de mi cuerpo y no en una multitud de individuos espaciotemporales” (Merleau-Ponty, 2001: 295), puede observarse que la esencia misma de la percepción y el ser percibido radica en el automovimiento.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> “Este invisible de derecho significa en realidad que *Wahrnehmen* [percibir] y *Sich bewegen* [auto-moverse] son sinónimos: es por esta razón que el *Wahrnehmen* no alcanza más el *Sich bewegen* que

Así, el movimiento conforma inminencia en tanto que él emprende la autorrealización inagotable del circuito entre lo sentiente y lo sensible. Este trayecto y este cambio de perspectiva establecen las coordenadas iniciales para elaborar, al menos, dos problemáticas del psicoanálisis ontológico: 1) mostrar el ámbito trascendental a través del cual el inconsciente refiere al sentir y no sólo a la represión, 2) mostrar la promiscuidad del sentido y su aperturidad, en lugar de su imposición.

### Bibliografía

- AA. VV. (1985) “Zenón de Elea”, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- Barbaras, R. (2000) “Perception and Movement: the end of the metaphysical approach”, en Evans, F. and Lawlor, L. (eds.): *Chiasms: Merleau-Ponty’s notion of Flesh*, Albany: State University of New York Press, pp. 77-87.
- Bergson, H. (1963) “Materia y Memoria”, en *Obras escogidas*, Madrid: Aguilar.
- Merleau-Ponty, M. (2011) *Le monde sensible et le monde de l’expression. Cours au Collège de France, Notes 1953*, París: Meti Presses.
- Merleau-Ponty, M. (2003) *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-55)*, París: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, París: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001) *Le visible et l’invisible. Suivi du Notes du travail*, París: Gallimard.
- Saint Aubert, E. (2006) “La ‘promiscuité’. Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique”, en *Archives de Philosophie*, t. 69, pp. 11-35.

---

quiere comprender: él es otro. Pero este fracaso, este invisible, atestigua precisamente que *Wahrnehmen* es *Sich bewegen*, que hay éxito en el fracaso [...] emergen el uno del otro. Suerte de reflexión por Ék-stasis, son de la misma mata” (Merleau-Ponty, 2001: 303).