

El vivir entre el deseo y el movimiento

To live between Desire and Movement

JORGE NICOLÁS LUCERO

Universidad de Buenos Aires/Université Toulouse-Jean Jaurès

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Argentina

lucerojn@hotmail.com

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2019 - pp. 61-70

Este trabajo describe y analiza las principales tesis de la filosofía de Renaud Barbaras en torno al problema de la vida con el objetivo de determinar la relación entre las nociones de movimiento y deseo. Afirmamos que sostener el deseo como esencia del vivir incurre en el riesgo de separar al sujeto de la aparición del propio movimiento de fenomenalización. Para abrir otra posible vía de solución en donde la noción de movimiento se inserte en la esencia del vivir sin subordinarse al deseo, retomamos la ontología de Merleau-Ponty y su relación entre automovimiento e inminencia.

This work describes and analyses the main thesis of Renaud Barbaras's philosophy concerning life's problem with the aim to determinate the connection between motion and desire. We state that holding desire as life's essence faces the risk of breaking apart the subject of appearance and the phenomenalization's motion itself. In order to open another way of solution where motion's idea be inserted in the essence of living without being subordinated to desire, we return to Merleau-Ponty's ontology and its relation between self-motion and imminence.

§ 1. Introducción

En *Introducción a la fenomenología de la vida*, Renaud Barbaras reelabora de modo novedoso el problema del *a priori* de la correlación, tema fundamental de la fenomenología. A su entender, este *a priori* debe encontrarse en un retorno al concepto de vida, concepto que nunca ha sido considerado con propiedad, en la medida en que la fenomenología se ha sostenido en aquello que Hans Jonas denominaba ontología de la muerte. 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 supervivencia —autoconservación del organismo—. Una descripción rigurosa de la fenomenalidad precisa separarse de estos significados y encontrar un sentido superador del vaivén entre lo trascendental y lo empírico.

Barbaras encuentra el sentido de este vivir unitario y considerado en sí mismo en lo que llama el Deseo¹. El deseo constituye la vida como tal porque yace en el seno mismo de la fenomenalidad, cuyo modo de efectuación consiste en el movimiento. Esta noción proviene de su lectura de Jan Patočka, quien radicaliza la *kinêsis* aristotélica estableciendo que la existencia se da a sí misma su propia unidad en el movimiento o “proyección de posibilidades como realización”². El filósofo toma esta noción al

¹ Barbaras, Renaud, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, París: Vrin, 2008.

² Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traducción de Erika Abrams, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 263. La traducción al español es propia.

considerarla neutra, pues no se restringe ni al ámbito de lo metafórico ni de lo orgánico. Esto no implica, sin embargo, una paridad entre deseo y movimiento; más bien, este último es de cierto modo consecuencia del primero: es el deseo el gozne de lo finito y lo infinito, de la falta y el exceso que conforman la vida.

En lo siguiente nos proponemos evaluar introductoriamente esta relación conceptual entre deseo y movimiento, por considerarla relevante para determinar el alcance de la propuesta barbarasiana. En primer lugar (§ 2), describiremos las características propias del concepto de deseo en su diferencia con la necesidad. A continuación (§ 3), sostendremos que la relación entre deseo y movimiento pensada por Barbaras corre el riesgo de caer en el vicio "metafórico" que él mismo denuncia al vincular trascendencia con insatisfacción. Sugeriremos de este modo (§ 4) otro concepto para ser articulado con el del movimiento, que es el de inminencia. Para ello, recurriremos a la obra de Merleau-Ponty, autor omnipresente en el itinerario de Barbaras, en particular a algunas ideas del póstumo *Lo visible y lo invisible*, cuyo concepto de carne permite translucir una teoría del movimiento donde el deseo no es su fundamento, sino una derivación, y mediante el cual podríamos escapar de los sentidos metafóricos.

§ 2.

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, desarrollada 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"³. Allí la libertad aparece como una experiencia de insatisfacción ante lo dado, una "experiencia de la trascendencia" propia de la *epojé* fenomenológica y de todo quehacer filosófico, 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 poco regular, sino que 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 inicia 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

³ Patočka, Jan, "El platonismo negativo", en: *Libertad y sacrificio*, traducción de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 88. El texto original dice: "Naproti tomu [pasivní zkušenosti] má zkušenost svobody původně ráz záporný: ráz distance, vzdálenosti, překonávání každé předmětnosti, obsahovosti, přestavovosti a substrátovosti" (Patočka, Jan, "Negativní platonismus", en: *Sebrané spisy Jana Patočky: Péče o duši*, Praga: Oikoymenh, 1996, vol. I, p. 325).

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"⁴. Dos cuestiones pueden destacarse en este pasaje. 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 sin la insatisfacción. La insatisfacción inherente a la experiencia de la libertad no es una satisfacción vivida como aquella dada en el orden de la experiencia pasiva —*v. gr.*, no falta algo—, sino que ella ordena el vacío donde lo dado es dado. Esta insatisfacción originaria, entonces, no sería sino un movimiento de superación radical.

De todos modos, el concepto de libertad no constituiría la mejor expresión del sentido propio del vivir, si bien permite comprender introductoramente su naturaleza. En el análisis de los movimientos de la naturaleza humana, Patočka, a los ojos de Barbaras, pone en juego una trascendencia que, aun pensada en términos a-sustanciales, separa 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 lo psíquico y lo físico, entre lo vital y lo humano⁵. Por eso, el filósofo encuentra en el concepto de deseo la expresión unitaria y esencial de la vida detrás de la dicotomía *leben-erleben*. Lo que hay que comprender, para analizar propiamente este vivir, es cómo la vida desarrolla esta limitación y cómo su inacabamiento o incumplimiento es inherente a ella. Esta exigencia de la 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 movimiento⁶. El vivir de lo abierto es una visibilización de lo viviente. La vida, así, no puede ser reducida a los términos de la vida orgánica (satisfacción de necesidades), pues es un "hacer ver" estas vidas orgánicas.

Si la vida es vida en lo Abierto, vida que permite el aparecer del mundo y que es inaprehensible en el mundo salvo como su constante incumplimiento, lo Abierto solo 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"⁷. Esta insatisfacción, insistimos, es del orden de una experiencia negativa, lo cual diferenciaría al deseo de

⁴ Barbaras, Renaud, *op. cit.*, p. 277. La traducción es propia.

⁵ *Cfr. ibid.*, pp. 118 ss.

⁶ *Ibid.*, p. 265.

⁷ *Ibid.*, p. 282. La traducción es propia.

la necesidad propia a la sobrevida: la necesidad siempre es "de algo", su falta es el reverso de una positividad, es decir, la necesidad es la constitución de la vida como sobrevida que 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. Es por ello también que 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 no yace solo 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"⁸. El deseo expone la paradoja de 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 esta se afirma en él⁹.

§ 3.

Siendo el deseo el movimiento en lo Abierto, es asimismo la forma de la receptividad anterior a cualquier forma del espacio y el tiempo: hace del espacio la manifestación finita de lo infinito y hace del tiempo la manifestación de lo infinito en lo finito¹⁰. Aun así, esto no constituye la noción de movimiento como el gozne de lo espaciotemporal 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"¹¹.

Aquí se presenta una cuestión atendible. En primer término, la distinción entre deseo y necesidad no parece tan radical como el filósofo propone marcar. El fenómeno del movimiento ya presenta desde Aristóteles la paradoja del acto de la propia potencia o de la unión entre lo pasivo y lo activo, pero no va de suyo que este trascender de la exterioridad y a la exterioridad del vivir se sostenga en una insatisfacción, o que

⁸ *Ibid.*, p. 289. La traducción es propia.

⁹ Barbaras busca despegarse de la idea de deseo metafísico que propone Levinas, como deseo de lo absolutamente Otro (alteridad respecto del mundo). El autor de *Totalidad e infinito* omitiría de manera fundamental un análisis de la insatisfacción del deseo y su apertura para la aparición mundo, algo que es fenomenológicamente constitutivo de este. Por otra parte, aunque el deseo sea del orden de la afectividad, es necesario diferenciarlo de la esfera de inmanencia pura que propone Michel Henry en su tesis de la vida como autoafección. La afectividad que expone la vida es una afectividad que rebasa la coincidencia enunciada en la autoafección y donde la debilidad de la misma muestra el rebasamiento, una trascendencia ineludible y constitutiva.

¹⁰ "(...) 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*)" (Barbaras, Renaud, *op. cit.*, p. 352. La traducción es propia).

¹¹ *Ibid.*, p. 363.

lo Abierto sea 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 hayamos escapado a la relación necesidad-objeto, así como tampoco que la pulsión haya sido superada. Más bien, reemplazamos su correlato con una negatividad pura. Así, acudimos a un modelo del vivir que toma prestado categorías fuera de sí para definirse, porque parte de lo viviente y no de la vida —lo que nos conduce hacia el sentido metafórico de la vida que quiere evitarse—.

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, me parece propicio retomar la recomendación que Jean-Christophe Goddard hace al respecto de esta teoría barbarasiana: convendría abandonar la noción de pulsión para solo hablar de una apertura que toma lugar en una trascendencia pura que permite la aparición como tal¹². Aun 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. Este archi-movimiento, un proceso sin progreso, es también, sin embargo, una inmovilidad fundamental en la medida en que 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 sin distinguirse de él, sino como su potencia, o más bien como la potencia por la cual extrae su movilidad propia"¹³. Aquí debe resaltarse la utilización barbarasiana de 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. ¿Pero en qué medida esta separación no está constituida por la insatisfacción? Si seguimos la lectura que el filósofo hace sobre los movimientos de la naturaleza humana propuesta

¹² Cfr. Goddard, Jean-Christophe, "Pulsion et réflexion chez Fichte", en: *La pulsion*, París: Vrin, 2006, p. 45.

¹³ Barbaras, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, París: Vrin, 2013, p. 192. La traducción es propia.

por su par checo, deberíamos sostener que el lugar de $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ es la insatisfacción. En estos términos, 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.

§ 4.

Ciertamente, Barbaras renueva y articula de manera interesante, crítica y original muchos elementos de la tradición fenomenológica y filosófica contemporánea. No obstante, la forma en la cual responde al problema de la vida no deja de ser problemática en virtud de la carga semántica que el concepto de deseo sigue poseyendo¹⁴. De hecho, en el más reciente *El deseo y el mundo*, Barbaras ha 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 cosmológico de la potencia indiferenciada¹⁵. En cualquier caso, esto no conduce a un abandono de la consideración de la vida bajo el concepto de movimiento. Algo propio de toda la tradición fenomenológica es la atención dada al fenómeno del movimiento más allá del esquema cuantitativo del paradigma moderno. Para enlazar el movimiento a la vida, sin embargo, es necesario tematizar otro trasfondo del movimiento-hacia. Aquí es donde podría ser útil releer a Merleau-Ponty y su rehabilitación ontológica de lo sensible.

Esta rehabilitación ontológica considera la autofundamentación y la condición paradójica de lo sensible, rasgos que desean alejarse de la tradición filosófica en torno a la conciencia. Como es sabido, su punto de partida es la conocida experiencia tocante-tocado que tiene origen en el parágrafo 36 del tomo II de las *Ideas* de Husserl. Ahora bien, de acuerdo con el filósofo, esta experiencia no expone únicamente el carácter doble de la corporalidad. La reversibilidad del cuerpo da a conocer una paradoja ontológica —el “misterio de la visibilidad dispersa”—, pues en el mismo acto hay tanto una falta de distancia, ya que el cuerpo pertenece al mundo, como la imposibilidad de una coincidencia, porque nunca se es en el mismo acto sentiente y sensible: “el espesor de la carne entre el vidente y la cosa es constitutivo tanto de su visibilidad para ella como de su corporalidad para él; no hay un obstáculo entre ellos, es su medio de comunicación (...) estoy en el corazón de lo sensible y lejos de él”¹⁶. Esta coincidencia que se desvanece produciéndose remite al ser del cuerpo, la carne; pero este “elemento” del ser que determina su modo de existencia no es exclusivo

¹⁴ 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. Cfr. De Souza Ramos, Silvana, “A experiência da falta e o mistério do desejo”, en: *Cadernos Espinosanos*, n° 27 (2012), pp. 159-178.

¹⁵ Barbaras, Renaud, *Le désir et le monde*, París: Hermann, 2016.

¹⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible* (1964), París: Gallimard, 1979, p. 176. En adelante, citado como VI. La traducción es propia.

del cuerpo: la reversibilidad prueba un origen del percipiente y de lo percibido sobre una misma carne, pero no reduce las dimensiones una a la otra.

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"¹⁷. En este sentido, se presenta este carácter de irrealizable que precisa la noción de vida propuesta por Barbaras, pero esta trascendencia no está justificada por una negatividad formada en la insatisfacción. La inminencia es el ser en suspenso. Llamo la atención sobre este término, en tanto que el mismo aparece en varias ocasiones para referirse al fenómeno del movimiento en textos anteriores de Merleau-Ponty: en las descripciones de los movimientos fenomenales en el curso *El mundo sensible y el mundo de la expresión* (1953), y en los cursos sobre la naturaleza, donde la inminencia define "la estructura del movimiento percibido"¹⁸. En *Lo visible y lo invisible*, este término permanece, y podríamos afirmar que posee un lugar relevante dentro del esbozo de esta ontología. 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, a lo intangible del tacto¹⁹. Así, la trascendencia al mundo toma la forma de una segregación donde las cosas se comprenden "como diferencia, *v. gr.*, como trascendencia, *v. gr.*, como siempre 'detrás', más allá, lejanas"²⁰. Automovimiento y segregación de la carne afirman una organización endógena del campo de aparición, la subjetividad se muestra allí como un "relieve" del ser²¹. Una de las formas en la que esta perspectiva endógena puede apreciarse aparece en la referencia que hace el filósofo a la obra *Problemática de la evolución* de François Meyer. Según este último, los métodos referentes a la distribución 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 inestabilidad²². Esta alianza, observa Merleau-Ponty, está presente entre la percepción y el movimiento. Lejos de un mero

¹⁷ *Ibid.*, p. 191. Cfr. *ibid.*, p. 298. La traducción es propia.

¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes. Cours au Collège de France*, París: Seuil, 1995, p. 205. La traducción es propia. Saint-Aubert advierte por primera vez la relevancia de este concepto, aunque con el fin de clarificar la idea de promiscuidad (cfr. Saint Aubert, Emmanuel de, "La 'promiscuité'. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique", en: *Archives de Philosophie*, tomo LXIX, n° 1 [2006], pp. 11-35).

¹⁹ Cfr. VI, pp. 297-305.

²⁰ *Ibid.*, p. 246. La traducción es propia.

²¹ Relieve donde la primera persona no tiene primacía: "Si se parte de lo visible y de la visión, de lo sensible y del sentir, se obtiene de la 'subjetividad' una idea totalmente nueva: ya no hay 'síntesis', hay un contacto con el ser a través de sus modulaciones, de sus relieves (...) el prójimo es un relieve como lo soy yo, no una existencia vertical absoluta" (VI, pp. 316-317). La traducción es propia.

²² "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" (Meyer, François, *Problemática de la evolución*, París: Presses Universitaires de France, 1954, p. 213. La traducción es propia).

desplazamiento empírico (*Ortsveränderung*), hay 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 <écarts>"²³. Esta brecha es aquello a lo que corresponde lo abierto, es lo in-sentido de lo sensible, cuya negatividad no tiene un reverso positivo, y —acá es donde veo lo más relevante— la cual no muestra estar construida bajo el criterio de la necesidad.

Una figura que ayuda a comprender esta diferencia entre deseo e inminencia es la del torbellino, que aparece con cierta repetición en los años mencionados. Anabelle Doufourcq toma esta figura para hablar de una conmoción originaria (*bougé originaire*) que engendra el espacio y el tiempo. 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 estos. Esta figura posibilita colocar encima del desplazamiento espacial al movimiento imaginario, el cual es del orden de la inminencia, de la vibración o la irradiación (como ocurre en la pintura)²⁴. El sentido del movimiento se produce así por la desviación o la separación (*écart*) respecto del fondo. Desde este lugar, al menos, el deseo no opera de manera esencial al movimiento. Por supuesto, la percepción no deja de ser deseo en la medida en que esta se dirige a un cumplimiento que fracasa, pero este deseo tiene un lugar derivado:

Toda la arquitectura de las nociones de la psico-logía (percepción, idea —afección, placer, deseo, amor, Eros) todo eso, todo este entrevero <bric-à-brac> se esclarece de repente cuando se deja de pensar todos estos términos como *positivos* (de lo "espiritual" más o menos denso) para pensarlos, no como negativos o negatividades (porque esto recoge las mismas dificultades), sino como diferenciaciones de una sola y masiva adhesión al Ser que es la carne (...)²⁵.

Por supuesto, al ser uno de los grandes especialistas de nuestro tiempo en el pensamiento merleau-pontiano, Barbaras ha analizado las implicaciones de la ontología de la carne para responder al problema de la vida. Según él, esta ontología es insuficiente, dado que el punto de partida de la experiencia tocante-tocado conduciría inevitablemente a pensar la correlación según la estructura tributaria de la dicotomía sujeto-objeto. El análisis sobre la precisión y la relevancia de esta crítica merece un detenimiento que no puede abordarse en este trabajo, aunque creemos haber dado algunas razones iniciales para cuestionar esta crítica y observar en la obra merleau-pontiana elementos para una cosmología que reivindique la función ontológica del movimiento.

²³VI, pp. 279-280. La traducción es propia.

²⁴Doufourcq, Anabelle, "Mouvement originaire et mouvement imaginaire dans la philosophie de Merleau-Ponty", en: Hieronimus, Gilles y Julien Lamy (eds.), *Imagination et mouvement: autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, Lovaina-la-Nueva: EME Éditions, 2015, pp. 71-87.

²⁵VI, p. 318. La traducción es propia.