

GRACIELA RALÓN DE WALTON

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

LA RACIONALIDAD EN LA HISTORIA: SENTIDO Y CONTINGENCIA

Recepción: Octubre 2012

Aceptación: Octubre 2012

RESUMEN

Encontrar un sentido en la historia supone caminar por la delgada frontera situada entre lo necesario y el azar. Perdemos la historia en cuanto elegimos un extremo y olvidamos el otro. Merleau-Ponty propone, entonces, un modo de interpretar el devenir histórico articulando estos opuestos en una dialéctica, para encontrar una racionalidad histórica que no olvide la sin razón. Pero no sólo la historia en general, sino también la vida en particular de cada hombre se mueve en este límite, y la autora lo describe recurriendo a la obra *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera.

PALABRAS CLAVE

Historia. Contingencia. Racionalidad histórica. Merleau-Ponty. Kundera.

RESUMO

Encontrar sentido na história implica estar caminhando a borda fina entre necessidade e a contingência. Perdemos a história no tempo em que escolhemos um extremo e esquecemos o outro. Merleau-Ponty propõe, então, uma forma de interpretar o devir histórico articulando estes opostos em uma dialética, para encontrar uma racionalidade histórica que não esqueça a sem razão. Mas a história não apenas em geral, mas em particular da vida de cada homem que se move neste limite. O autor descreve-o utilizando a obra *A Insustentável Leveza do Ser* de Milan Kundera.

PALABRAS-CHAVE

História. Contingência. Racionalidade histórica. Merleau-Ponty. Kundera.

Intentaremos abordar el problema de la racionalidad histórica desde diferentes perspectivas, con la intención de mostrar que el modo en que Merleau-Ponty concibe la racionalidad en la historia responde a la contingencia ontológica del mundo. La concepción fenomenológica del mundo y su dialéctica nos colocan ante el desafío de formular una “nueva idea de razón” en la que la sin razón no puede ser olvidada. Una razón más comprensiva que el entendimiento, en términos hegelianos, tiene como tarea “respetar la variedad y la singularidad de los psiquismos, de las civilizaciones, de los métodos de pensamiento, y la contingencia de la historia sin renunciar a comprenderlos para conducirlos a su propia verdad”.¹

En segundo lugar, a partir de la contingencia radical del mundo y del carácter paradójico de la existencia, intentaremos comprender la propuesta de una racionalidad que si bien aparece amenazada por la contingencia no es absorbida por ella. Algunos pasajes de la novela de Milan Kundera, *La insostenible levedad del ser*, nos permitirán ilustrar de manera carnal el sentido de esta reflexión. Finalmente, concluiremos mostrando que las realizaciones tanto personales como interpersonales ponen de manifiesto el carácter temporal de nuestras acciones en la historia.

1. LA CONTINGENCIA ONTOLÓGICA DEL MUNDO

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que se desconoce la evidencia del fenómeno cuando se convierte el ser en ser necesario, esto es, cuando se pretende alcanzar el ser sin pasar por el fenómeno o, inversamente, también se la desconoce cuando se separa el fenómeno del ser, es decir, cuando se la degrada a la condición de simple apariencia o de simple posibilidad. Según Merleau-Ponty, la primera posición corresponde al pensamiento de Spinoza, para quien, el “hay algo” mezclado de ser y de nada se subordina al “Ser es”. En este caso, es imposible preguntarse por qué hay algo más bien que nada y este mundo más bien que otro, puesto que la figura de este mundo es una consecuencia del ser necesario. La segunda posición, reduce la evidencia a la apariencia, por lo tanto, todas las evidencias dependen de mi constitución psicofísica y de la existencia de este mundo. El saber por qué hay algo más bien que nada o por qué se ha realizado este mundo carece de sentido porque es un simple hecho de la misma índole que la forma de nuestro rostro o el número de nuestros dientes. En ambos casos, se presupone la referencia tácita a un saber y a un ser absolutos y en relación con ellos las evidencias de hecho son inadecuadas. La contingencia del mundo no debe ser concebida como un ser

menor o como una amenaza a la racionalidad. Más precisamente, la contingencia óptica no puede ser confundida con la contingencia ontológica del mundo. Frente a estas posiciones, Merleau-Ponty sostiene que, “El mundo es lo real de lo cual lo necesario y lo posible no son más que sus provincias”.² Con otras palabras, es en eso que “la subjetividad tiene de más negativo, que ella necesita de un mundo, y en eso que hay de más positivo que el ser tiene necesidad de un no-ser para circunscribirla y determinarla”.³ Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty puede afirmar que tanto la verdad como el valor son el resultado de nuestras verificaciones o de nuestras evaluaciones en contacto con el mundo, frente a los demás y en situaciones de conocimiento y de acción. El mundo posibilita que exista tanto en el conocimiento como en la acción algo de irrecusable, algo de verdadero y falso, algo de bueno y malo, precisamente, porque no se pretende hallar en ellos una evidencia absoluta. Así, Merleau-Ponty puede decir que la metafísica no es una construcción de conceptos que nos permitiría hacer menos sensible nuestras paradojas, por el contrario, es la experiencia que hacemos de las paradojas en nuestra historia personal y colectiva y, de las acciones que, asumiéndolas, las transforman en verdad. “La contingencia de lo que existe y de lo que vale no es una verdad menor a la cual habría que hacerle un lugar en algún repliegue de un sistema, es la condición de una visión metafísica del mundo”.⁴

En síntesis, al afirmar la contingencia ontológica del mundo Merleau-Ponty pretende partir de un “relieve ontológico” que excluye la posibilidad de que el fondo sea nada. Lo que se nos da es un campo de apariencias, cada una de las cuales puede estallar o ser borrada, pero de ser así, cada una será sustituida por otra que será la verdad de aquella, porque “hay mundo, porque hay algo, un mundo y un algo que, para ser, no necesita anular previamente la nada”.⁵

2. LA DIALÉCTICA COMO RACIONALIDAD AMENAZADA

Es a partir de la contingencia radical del mundo y del carácter paradójico de la existencia que la racionalidad amenazada concierne no solo al mundo natural sino también al mundo de la cultura, que al igual que el primero “es discontinuo y sabe de sordas mutaciones”.⁶ La concepción dialéctica del mundo se aproxima a aquella que Platón nos ofrece de la dialéctica en *El Sofista*: “dividir los géneros y no tomar por otra una forma que es la misma ni, por la misma, una forma que es otra, está ahí —dice el extranjero—, la obra de la ciencia dialéctica”.⁷ Esta vinculación no resulta

extraña, ya que Merleau-Ponty reconoce que: “El *Parménides* de Platón, y también el *Teeteto* y el *Sofista*, han sido estudiados como ejemplos de una dialéctica que no es ascendente ni descendente y que se mantiene, por así decir, sobre su lugar”.⁸

En el Curso dedicado a la filosofía dialéctica, Merleau-Ponty se detiene en el análisis de tres definiciones que de ella se han dado a lo largo de la historia de la filosofía: pensamiento de contradictorios, pensamiento “subjetivo” y pensamiento circular. En primer lugar, un elemento fundamental de la dialéctica reside en la fórmula hegeliana de la negación de la negación. Se trata de una “contradicción operante”; la negación no se agota en suscitar frente a lo positivo un término que lo anule, sino que a la vez lo destruye y reconstruye. En segundo lugar, la dialéctica conserva el carácter interrogativo de tal manera que el ser no permanece inerte en sí, sino que “lo hace aparecer delante de alguien como respuesta a una interrogación”.⁹ En tercer lugar, la dialéctica se presenta como un pensamiento circular. Esta circularidad no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador. El preguntar sin término entraña una dialéctica sin síntesis que no es ajena a la de una superación que reúne pero excluye la posibilidad de fases en un orden jerárquico con un tercer término como nueva posición sobrepuesta a los momentos antitéticos.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty considera necesario distinguir entre una buena y una mala dialéctica. La mala dialéctica es un pensamiento alternativo que consiste en aplicar al movimiento de las cosas la lógica del entendimiento, de esta manera cree recomponer el ser a través de un pensamiento tético, esto es, por un conjunto de enunciados que conducen a encerrar al hombre en dilemas que no tienen solución. Por el contrario, la buena dialéctica consiste en pensar un medio en el seno del cual el movimiento de las cosas y la iniciativa de los hombres se entrecruzan. La hiperdialéctica o buena dialéctica, dice Merleau-Ponty: “[...] es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”.¹⁰ En otros términos, la hiperdialéctica es un pensamiento que se hace cargo de las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de las relaciones en que se encuentran las cosas, de las inagotables modalidades de la expresión y de la multiplicidad de dimensiones que exhibe el ser en el que se insertan y sustentan. Se trata, pues, de un pensamiento capaz de acoger la contingencia de los acontecimientos no como un defecto o una debilidad en el curso de la historia, sino, por el contrario, como la condición del sentido de la historia.

En el análisis dedicado a interpretar las relaciones entre la historia y la filosofía en *El elogio de la filosofía*, después de comentar las posiciones de Hegel y Marx respecto de este tema, Merleau-Ponty concluye que “[...] la teoría del signo, tal como la lingüística la elabora, implica quizás una teoría del sentido histórico que supera la alternativa de las cosas y de las conciencias”.¹¹ Por una parte, la relación entre la lengua y el habla condujo a Saussure al encuentro del problema filosófico capital de las relaciones entre el individuo y lo social. Por otra parte, la distinción de un punto de vista diacrónico y otro sincrónico permite el entrelazamiento en la lengua de la razón y el azar, punto central y elemento que, según Merleau-Ponty, es esencial a la lingüística de Saussure:

“La idea de una lógica titubeante cuyo desarrollo no está garantizado, que puede comportar toda especie de desvíos, y en que no obstante orden y sistema están restablecidos por el empuje de los sujetos hablantes que quieren comprender y ser comprendidos”.¹²

En otros términos, la institución lingüística podría servir de modelo para comprender otras instituciones porque su virtud reside en el hecho de que en la historia del lenguaje “[...] el sujeto hablante y la comunidad lingüística [...] se realizan inseparablemente”.¹³ A través del acto de hablar, el sujeto que pone de manifiesto un determinado estilo, da cuenta de su autonomía y, sin embargo, en el momento en el que habla, está contenido por la comunidad lingüística y es tributario de la lengua. El desgaste de una determinada forma lingüística es lo que motiva a los individuos a utilizar, según un principio nuevo, los signos que componen la lengua, de tal modo que la exigencia permanente de comunicarse hace que los individuos inventen un nuevo empleo, que “[...] no es deliberado y que sin embargo es sistemático”.¹⁴

Estas reflexiones acerca del entrecruzamiento entre el sujeto hablante y la comunidad lingüística, entre el azar y el orden sistemático, permiten extraer algunas consideraciones acerca del sentido histórico. Así, es necesario comprender que “Hay una racionalidad en la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de la que nosotros tenemos precisamente necesidad para comprender en la historia la unión de la contingencia y el sentido [...]”.¹⁵

Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty intenta encontrar un camino entre la historia comprendida como una suma de acontecimientos independientes y la historia providencial que se despliega como la

manifestación de un interior en un desarrollo comprensible de suyo según el cual “el espíritu guía al mundo y la razón histórica trabaja a «espalda de los individuos»”.¹⁶ La superación de ambas posiciones implica la elaboración de un modelo que contemple tanto el orden como lo fortuito. En este sentido, Merleau-Ponty considera que el proyecto que Saussure realizó respecto de la lengua puede ser válido para aplicarse a la interpretación de la historia: “Así como el motor de la lengua es la voluntad de comunicar [...] del mismo modo lo que mueve todo el desarrollo histórico es la situación común de los hombres, su voluntad de coexistir y de reconocerse”.¹⁷

Es importante tener presente que tanto la vida personal como la historia “avanzan oblicuamente”, porque lo que se busca deliberadamente no se consigue. Esto significa que el sentido de lo que hacemos no se encuentra garantizado de una vez para siempre, sino que es ambiguo, permanece atado a la contingencia y puede quebrarse en cualquier momento. El sentido se destaca sobre un trasfondo que carece de sentido y, por lo tanto, es tarea de la historia captar conjuntamente la relación del sentido y el sin-sentido, o de la razón y el azar.

La captación conjunta de esta relación implica que la lógica de la historia encierra dos cuestiones; por una parte, la idea de que la historia es una y compone un solo drama, y por otra parte la idea de que la contingencia significa que aunque haya un solo texto inteligible, ese texto no está rigurosamente ligado, puesto que existe un juego en el sistema de modo tal que la dialéctica puede desviarse y, por lo tanto, pueden aparecer otras posibilidades. Afirma entonces Merleau-Ponty:

“La historia no sería más un discurso seguido del que puede esperarse con seguridad el final y donde cada frase tiene su lugar necesario, sino que, como las palabras de un hombre ebrio, indicaría una idea que pronto se borraría para reaparecer y desaparecer de nuevo, sin llegar necesariamente a la plena expresión de sí misma”.¹⁸

3. NECESIDAD Y CONTINGENCIA

Sobre la base de estas reflexiones ilustraremos la temática apoyándonos en algunos párrafos de la novela *La insoportable levedad del ser*,¹⁹ los componentes de la reflexión que Tomás realiza respecto de su amor por Teresa. La resolución de Tomás de volver a Praga para seguir a Teresa se vincula a una decisión de peso (*der schwer gefasste Entschluss*),²⁰ que responde a la voz de un *Destino*, y que el personaje verbaliza como así “tiene

que ser” (*es muss sein*); sin embargo, al atravesar la frontera checa y toparse con una columna de tanques soviéticos, Tomás empieza a dudar: ¿de verdad tenía que ser así? Más aún, ya en la habitación y recordando que, en una conversación Teresa le dice “si no te hubiera encontrado a ti, seguro que me habría enamorado de él”,²¹ Tomás constata que la historia de su amor no responde solo a la necesidad sino a la casualidad:

“Hace siete años se produjo *casualmente* en el hospital de la ciudad de Teresa un complicado caso de enfermedad cerebral, a causa del cual llamaron con urgencia a consulta al director del hospital de Tomás. Pero el director tenía *casualmente* una ciática, no podía moverse y envió en su lugar a Tomás a aquel hospital local. *Casualmente* le sobró un poco de tiempo para ir al restaurante antes de la salida del tren. Teresa *casualmente* estaba de servicio y *casualmente* atendió la mesa de Tomás. Hizo falta que se produjeran seis *casualidades* para empujar a Tomás hacia Teresa, como si él mismo no tuviera ganas”.²²

Resulta llamativo que una decisión de peso se base en un amor tan casual. En términos merleauPontyanos, una decisión de peso no puede dejar de tener en cuenta que en la vida personal o en la historia sólo conocemos superaciones concretas y parciales, cargadas de residuos y abrumadas por las pérdidas. Una de las convicciones básicas del existencialismo de Merleau-Ponty es el hecho de que la existencia humana es, fundamentalmente, praxis de la conducción de la vida, a la que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarándola. La praxis es el proceso en el que los pensamientos alcanzan eficacia en el mundo material de las cosas:

“Asumimos nuestra suerte, nos tornamos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en la que comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose”.²³

Sin embargo, es necesario aclarar que la praxis humana nunca logra todo lo que ella se propone, pues, a veces, “la ironía de la suerte nos hace hacer lo contrario de lo que pensábamos hacer”,²⁴ con lo cual nuestro poder sobre el mundo se ve restringido y, en algunos casos, desde la perspectiva de sus efectos en el mundo, las intenciones que orientan la acción, al realizarse en el exterior, terminan por desnaturalizarse, y, por lo tanto, las consecuencias de la acción adquieren, en cierto sentido, vida propia, y producen más de lo que hubiésemos imaginado, ampliando el efecto de nuestras propias acciones.

Por otra parte, las miserias sufridas por Tomás como consecuencia de su regreso a Praga lo llevan a descubrir que lo que había creído ser su auténtico “tiene que ser” (*es muss sein*), no había sido su amor por la medicina. En el momento en que debió renunciar a su cargo de médico para convertirse en un empleado, comprendió la felicidad que sienten aquellas personas que no están obligadas por ningún *es muss sein* interior.²⁵ Estas contradicciones ponen de manifiesto que tanto la vida personal como la colectiva se compone de núcleos radiantes separados por zonas de oscuridad.

A diferencia de Bujarin, el personaje de la novela de Koestler, *El cero y lo infinito*, que pasa alternativamente de la actitud del Yogui, que olvida que la vida interior tiene que realizarse en el exterior, a la del Comisario, que acosado por la dictadura del Partido se siente en la condición de confesar cualquier cosa, el personaje de la novela de Kundera ilustra, a mi entender, lo que Merleau-Ponty llama lo verdaderamente trágico, esto es,

“cuando el mismo hombre comprende al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia y que, sin embargo, el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad [...] no se producen una serie de oscilaciones, sino una realidad dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos”.²⁶

Según expresa Kundera, “la vida humana acontece sólo una vez” y, por eso, nunca podremos averiguar cuáles de nuestras decisiones fueron correctas y cuáles fueron incorrectas. Con la historia sucede algo semejante a lo que ocurre con la vida. La historia de los checos es sólo una. Un día concluirá, igual que la vida de Tomás, y nunca podrá ya repetirse por segunda vez. “La historia es igual de leve que una vida humana singular, insoportablemente leve, leve como una pluma, como el polvo que flota, como aquello que mañana ya no existirá”.²⁷

4. CONCLUSIÓN

Cuando un hombre toma contacto con una obra sabe que ese encuentro tiene, en cierto sentido, un carácter de eternidad porque ha sido adquirido para siempre, sin embargo, advierte, al mismo tiempo, que la obra empieza a emitir un mensaje que nunca llegará a su fin. El modelo de esta adquisición para siempre la ofrece, según Merleau-Ponty, el tiempo. El tiempo es la dimensión en la que los acontecimientos se excluyen los unos a

los otros, al tiempo que es también la dimensión según la cual cada uno recibe un lugar intransferible. “Decir que un acontecimiento tiene lugar, es decir que será verdad para siempre que ha tenido lugar”.²⁸ Así, por ejemplo, para quien ha tenido la posibilidad de contemplar los cuadros de un pintor, sabe que ese cuadro se ha instalado en su vida para siempre y, aún en el caso en que no pueda recordar todos los detalles de lo que vio, la experiencia estética, será para ese hombre la de alguien que ha conocido la pintura, por ejemplo, de Van Gogh. Pero ni el artista y ni el lector son dueños de sí y de su propia obra. La comunicación o su recepción en la historia, más precisamente, su aceptación o su rechazo, es, dice Merleau-Ponty, “como un paso en la niebla”.²⁹ En otros términos, algo ha sido adquirido pero nadie podrá asegurar a ciencia cierta su marcha. Solo queda adherirse “al movimiento espontáneo que nos une a los otros en la desgracia y en la dicha, en el egoísmo y la generosidad”.³⁰

Así como en el amor o en la amistad no tratamos con conciencias puras sino con seres calificados como, por ejemplo, mi esposo o mis amigos, que arrastramos con nosotros en proyectos comunes, en los cuales reciben un papel definido, así también en la historia “las personas arrastran consigo sus papeles históricos, están unidas entre sí por el hilo de sus acciones y se confunden deliberadamente o no con ellas. En otro términos, no hay una suma de sujetos sino una intersubjetividad”.³¹

A modo de síntesis, quisiera finalizar estas reflexiones con una serie de “conceptos operatorios”, elaborados por Bernhard Waldenfels,³² que han sido desarrollados implícitamente en la exposición. En primer lugar, se encuentra el concepto de *desviación*. Al igual que las cosas percibidas, las acciones se le presentan al hombre a título de relieves o de configuraciones, es decir, “en el paisaje de la praxis”. La acción histórica habita su campo de tal manera que todo lo que en él aparece es significativo sin necesidad de recurrir a un código que permita su desciframiento. El sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones y es comparable al sentido de las cosas percibidas, a “esos relieves que solo adquieren forma desde un cierto punto de vista y no excluyen nunca absolutamente otros modos de percepción”.³³ La dialéctica que Merleau-Ponty propone no crea una finalidad “sino la cohesión global primordial de un campo de experiencias donde cada elemento abre una visión sobre los demás”.³⁴ De esta manera, la dialéctica da lugar a una pluralidad de planos y ordenamientos. En segundo lugar, es importante señalar, el carácter de posterioridad (*Nachträglichkeit*). Para Merleau-Ponty, la historia no se limita

a trasladar la historia desde una prehistoria “ingenua” en estado de agregación a una historia completamente hecha. Por el contrario, la historia retrocede a una protohistoria (*Urgeschichte*), a una serie de instituciones que continúan viviendo en las postinstituciones (*Nachstiftungen*). Esto significa que la tradición no descansa en las experiencias y representaciones colectivas como en un fundamento seguro, sino que toda innovación se presenta como una “deformación coherente” a partir de determinadas formaciones. En tercer lugar, es importante destacar que la contingencia de los órdenes, cuya positividad no puede ser reducida ni al plano de los hechos empíricos como tampoco puede aspirar a estructuras esenciales, convoca a un pensamiento de la historia en el que el sueño de una historia universal unitaria se desvanece.

En el ensayo titulado “De Mauss a Lévi-Strauss”, Merleau-Ponty hace referencia a una forma lateral de lo universal: “Hay una segunda vía hacia lo universal, ya no la de un universal sobrevuelo (surplomb) de un método estrictamente objetivo, sino un universal lateral”. Y, a continuación, agrega: “[...] la incesante prueba del sí mismo por el otro y del otro por el sí mismo”,³⁵ propia de la experiencia etnológica, abre el camino hacia este tipo de universalidad.

Para finalizar, es importante tener presente que no es una exigencia de la racionalidad que las significaciones, ya sea las del lenguaje o las de la historia, se encierren en una definición. La racionalidad solo exige que, por un lado, toda experiencia lleve consigo puntos de atracción para todas las ideas, y que, por otro, las ideas tengan una configuración. Este doble postulado es el de un mundo cuya unidad es casi invisible y está construida sobre nuestras adquisiciones culturales.

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1963, 110.

² MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 456.

³ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968, 80.

⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 168.

⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et le invisible*, Gallimard, Paris, 115.

⁶ MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 8.

⁷ Platón, *Le Sophiste, Œuvres Complètes*, Tome VIII, Les Belles Lettres, Paris, 1969, 365.

⁸ MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, 86.

⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, 129.

¹¹ MERLEAU-PONTY, M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1953, 63. Así, la historia “[...] es el medio en el que se forma todo sentido y en particular el sentido conceptual o filosófico en lo que él tiene de legítimo” (*Ibid.*, 59).

-
- ¹² MERLEAU-PONTY, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne-Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988, 85.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie...*, 64.
- ¹⁵ Ibid., 56.
- ¹⁶ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne...*, 1988, 86.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 213-214.
- ¹⁹ KUNDERA, M., *La insupportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2004.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Ibid., 42.
- ²² Ibid., 43.
- ²³ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, XVI.
- ²⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme y terreur*, Gallimard, Paris, 1947, 193.
- ²⁵ KUNDERA, *La insupportable levedad del ser*, 201.
- ²⁶ MERLEAU-PONTY, *Humanisme y terreur*, 156.
- ²⁷ KUNDERA, *La insupportable levedad del ser*, 229.
- ²⁸ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 450.
- ²⁹ MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 8.
- ³⁰ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 28.
- ³¹ MERLEAU-PONTY, *Humanisme y terreur*, 213-214.
- ³² WALDENFELS, B., *Deutschfranzösische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, 26.
- ³³ MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, 61-62.
- ³⁴ Ibid., 298.
- ³⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, 150.