



La filosofía del quiasmo

Introducción al pensamiento
de Maurice Merleau-Ponty

Mario Teodoro Ramírez



Mario Teodoro Ramírez (Tamaulipas, 1958)

es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Es también investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, presidente de la Asociación Filosófica de México (2012-2014) y autor de los libros *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario* (2008) y *Merleau-Ponty viviente* (2011).

La filosofía del quiasmo

Mario Teodoro Ramírez

La filosofía del quiasmo

Introducción al pensamiento
de Maurice Merleau-Ponty



Sección de Obras de Filosofía

Primera edición, 1994
Primera edición (FCE), 2013
Primera edición electrónica, 2013

D. R. © 2013, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1761-3 (ePub)
978-607-16-1799-6 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A Rubí de María

Sumario

Nota del autor

Presentación

Abreviaturas

Introducción

I. La lectura filosófica como percepción

II. Quiasmo y filosofía

III. El quiasmo ontológico

IV. El quiasmo semiótico

V. La carne y el espíritu

Bibliografía

Nota del autor

La primera versión de este trabajo se remonta a 1985. Algunos años más tarde, en 1994, el texto fue publicado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, con un tiraje limitado. Aunque he seguido realizando estudios sobre Merleau-Ponty, considero que el libro, como fue publicado entonces, aún tiene vigencia. Valga también como un testimonio de los estudios sobre el filósofo francés en nuestro país en una época en la que prácticamente era un autor olvidado, poco conocido y estudiado, lo cual, por otra parte, me resultaba atractivo y un reto intelectual. Ciertamente, los temas, conceptos, perspectivas y aun el singular estilo de Merleau-Ponty (un Proust filósofo) son de suyo provocadores y seductores para cualquier mente elementalmente filosófica, es decir, con capacidad de «asombro». Afortunadamente, en las últimas décadas, y gracias a la publicación de los inéditos del pensador francés —particularmente de sus notas de cursos—, se ha producido una amplia renovación y un espléndido y entusiasta desarrollo de los estudios sobre su obra y pensamiento. Hoy la filosofía de Merleau-Ponty tiene el lugar que se merece; el valor y los aportes de su pensamiento son cada vez más reconocidos y estudiados. Merleau-Ponty está más vivo que nunca. De alguna manera, sus ideas filosóficas constituyen un faro para ayudarnos a comprender el aciago, complejo y, en algunos aspectos, prodigioso siglo que vivimos. A la vez, me atrevería a sugerir que nuestra época está cada vez más cerca de poder extraer la profunda y esencial significación de la obra y la enseñanza del filósofo francés. A esa tarea quiere contribuir la publicación de este libro. Aunque he decidido hacer cambios mínimos respecto a la primera versión —sólo corrección de estilo y uno que otro agregado de palabras o frases aquí y allá—, me he permitido añadir algunas notas y referencias bibliográficas a pie de página; he actualizado también la bibliografía, incluyendo los textos inéditos de Merleau-Ponty y estudios sobre su pensamiento a los que he tenido acceso y me han parecido importantes.

No hubiera retomado este trabajo sin la valoración que Mauro Carbone, antiguo profesor de la Universidad de Milán, profesor de la Universidad Jean Moulin Lyon 3 y codirector de *Chiasmi International* (edición trilingüe sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, publicada en Italia, Francia y los Estados Unidos), ha hecho de él. Agradezco su generosidad e interés. También deseo agradecer a Graciela Ralón de Walton, profesora

de la Universidad Nacional de San Martín, en Buenos Aires, la presentación que acompaña esta edición, y a Luis Villoro, querido maestro, por su estímulo y solidaridad y por el interés que ha puesto para que este estudio se dé a conocer a un público más amplio. Finalmente, pero no al último: mi dedicación al trabajo filosófico no hubiera sido el mismo sin la comprensión y el apoyo de Rubí de María Gómez Campos, mi compañera y amiga de siempre. Su conducta, su pensamiento, su vida, me han permitido descubrir, pensar y sentir la verdad y necesidad de la dualidad, el último y el primero de todos los quiasmos: el de la pareja humana, el de la íntima y recóndita dualidad de lo masculino y lo femenino, multiplicada además con la belleza primorosa de nuestros queridos hijos, Valentina e Ilbel. Por ellos, por todo lo vivido, logrado y comprendido, Rubí y yo, como dice Benedetti, «somos mucho más que dos...»

Morelia, Mich., febrero de 2013

Presentación

El autor se propone dialogar con el pensamiento de Merleau-Ponty teniendo en cuenta que ha aprendido del fenomenólogo francés no sólo el estilo de la interrogación sino también que la verdad exige una praxis instituyente que tiene como condición la comunicación. Este diálogo filosófico apunta a alcanzar una filosofía del «logos de la dualidad», «de la verdad del dos», «del entrelazo o quiasmo».

Desde el comienzo de la obra, Mario Teodoro Ramírez distingue dos conceptos filosóficos centrales para su interpretación: *dualismo* y *dualidad*. Mientras que el dualismo es un pensamiento dicotómico que concibe la dualidad en términos de oposición sustancial o de exclusión inmóvil, la dualidad es inherente a la experiencia y exige un modo de pensamiento acorde a lo que nos es dado en ella. Alma-cuerpo, materia-espíritu, percepción-pensamiento, percepción-lenguaje, experiencia-razón son ilustraciones de la experiencia dual. De acuerdo con ello, lo que se debe pensar es «el ser de lo dual en sí mismo», y más precisamente, «la relación como tal» o «lo que hay entre».

El esquema del quiasmo permite pensar la dualidad sin disolverla porque establece entre los términos de la misma relaciones de entrecruzamiento, reciprocidad, complementariedad, encabalgamiento, reversibilidad y mutua referencia.

Según el autor, la filosofía de Merleau-Ponty puede ser considerada como una lógica de las relaciones quiasmáticas que se contrapone a una lógica de las relaciones dicotómicas o dualistas. Al contrario de los esquemas dicotómicos, que conciben las relaciones en términos de exclusión, de exterioridad y de causalidad mecánica y lineal, el esquema del quiasmo permite pensar la dualidad como una unidad en proceso, en devenir. Con otras palabras, pensar la dualidad como tal significa que ella no puede ser aprehendida ni en función de los elementos que la componen (dualismo metafísico) ni tampoco en función de una unidad trascendente, que aparezca como anterior al desdoblamiento (monismo teológico o metafísico), o como resultado de una reunificación extrínseca y agregada (monismo dialéctico).

La primera figura del quiasmo es la relación entre el filósofo lector y la obra filosófica, que Ramírez concibe como un ejercicio de metodología hermenéutica. Ello pone en juego tres aspectos medulares para acceder a la filosofía merleau-pontiana:

ambigüedad, institución e historicidad. Lo primero que se ha de considerar es la diferencia entre *ambigüedad* y *ambivalencia*. La ambigüedad no se refiere a un pensamiento vacilante que afirma alternativamente los términos en cuestión, sino a «un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios».¹ La ambivalencia, por el contrario, se desentiende de la aspiración a una clara intelección y, por lo tanto, queda descartada en la actividad filosófica. El encuentro entre la obra de Merleau-Ponty y la interpretación de Ramírez revela un movimiento entre obra y lector que no se cierra sobre ninguno de los dos términos que entran en juego, posibilitando, así, una «confusión creadora», «una buena ambigüedad», que muestra cómo «la inherencia del sí-mismo al mundo o del mundo al sí-mismo, del sí-mismo al otro y del otro al sí-mismo está silenciosamente inscrita en una experiencia integral». Es tarea del filósofo describir ese universo de «paradojas vivientes»,² que el autor analiza en los capítulos dedicados al quiasmo ontológico, al quiasmo semiótico y a las nociones de libertad, moral, política, arte y filosofía como ejemplos o realizaciones vivas de la idea del quiasmo. Es importante observar que en cada una de estas figuras aparecen múltiples matices que contribuyen a enriquecer esta noción en sus diferentes vertientes.

La noción de institución como expresión e inscripción de un sentido en el campo del Ser pone de manifiesto, desde el primer quiasmo, que la obra filosófica como praxis expresiva está conformada desde su interior por la historicidad. Esto quiere decir que se trata de un obrar historizante que convierte a la obra en una perspectiva incompleta y abierta. Aquí se cumple una de las enseñanzas más profundas de Merleau-Ponty: la relación singular de la obra filosófica con su pasado. Esto significa que la «verdad» o el «todo» está ahí desde el principio, pero como tarea por realizar, como empresa que arroja una luz sobre la historia personal y pública. El primer quiasmo, obra-lector, permite ver con claridad que, en su comienzo, la obra filosófica es un discurso vacilante, que se afirma por la experiencia y el ejercicio, que se aprende a sí misma gradualmente, y que no deja de tender hacia aquello que ha excluido resueltamente. Es significativo que la noción de institución, tratada por el autor en el capítulo dedicado al quiasmo semiótico, ponga de manifiesto que la institución inaugura un espacio histórico, un espacio de relaciones e intercambios, en el que se inscribe la acción expresiva como garantía de una «verdad por hacer».

El análisis de la obra considera la experiencia perceptiva, que implica la relación sujeto-mundo, como el modelo fundamental de la relación quiasmática. Señalamos algunos aspectos relevantes de estas relaciones. Ramírez caracteriza la experiencia perceptiva como problemática, contradictoria y paradójica. A través de ella se hace visible el quiasmo privacidad-apertura propio del encuentro originario entre el sujeto y su mundo. Toda apertura al mundo tiene lugar desde la posición de un sujeto singular situado corporalmente, lo cual pone de manifiesto que nuestro acceso al mundo se hace desde un determinado punto de vista. Sin embargo, la localidad del punto de vista no significa que la percepción se reduzca a captar sólo partes de las cosas o que la cosa se dé en su ser completo. La privacidad significa que la cosa, sin dejar de darse en su

integridad, aparece a través de aspectos. El autor enfatiza que privacidad y apertura no son dos procesos contradictorios, ya que no se trata de elegir entre uno de los dos polos. Por el contrario, se debe ahondar en la paradoja. La reificación de uno de los polos, ya sea el de lo subjetivo o el de lo objetivo, significaría caer en el dualismo. La comprensión de esta relación quiasmática requiere un trabajo negativo de deconstrucción de las teorías y posiciones filosóficas que han hecho naufragar la experiencia perceptiva al considerar la percepción como un acto de simple conocimiento. La crítica se dirige contra el realismo, el idealismo y la ambivalencia de la filosofía sartriana. Lo que tienen en común estas interpretaciones es el prejuicio de que el pensamiento contiene en sí la verdad y el sentido último de toda experiencia.

Realizado este trabajo arqueológico, el autor explicita con toda claridad que el modo de proceder del pensamiento perceptivo es el quiasmo de la interrogación. El pensar interrogativo, que implica la mutua referencia entre la percepción y el pensamiento, renuncia a poseer la cosa y no pretende respuestas acabadas. Al recuperar la experiencia de la pasividad logra despertar «la latencia de las cosas», «las voces del silencio» y el «sentido de lo que hay».

El quiasmo ontológico es presentado como un movimiento que se inicia con la exposición de la filosofía de la corporalidad para desembocar en una ontología del ser sensible. Este movimiento pone en evidencia que la reflexión merleau-pontiana no se agota en una teoría particular sobre el cuerpo humano, esto es, en una reflexión de orden psicológico o antropológico. Es sumamente importante destacar que la teoría del cuerpo prepara y configura una filosofía de lo sensible en sí. De acuerdo con ello, Ramírez divide la exposición en dos partes: la subjetividad corporal y el ser sensible. Entre las cuestiones más notorias, señala que la corporalidad, que no puede ser considerada ni como un mero objeto ni como una conciencia, abre el camino a un «tercer reino del Ser»: el reino del quiasmo. Entre la corporalidad y la conciencia hay «inmanencia quiasmática». Estos componentes no son asumidos como entidades sustanciales separadas, sino que el cuerpo es cuerpo vivido y la conciencia es conciencia encarnada. La lógica de la experiencia corporal no es la lógica de la inherencia sustancia-propiedades, porque ningún aspecto de la existencia puede ser visto como un atributo y menos aún como causa de los otros aspectos.

Como sostiene Ramírez, la filosofía de la corporalidad de Merleau-Ponty se transforma paulatinamente en una filosofía de lo sensible en cuanto dimensión ontológica específica y primordial. La reflexión sobre lo sensible puro es el puente entre una teoría del cuerpo, de raigambre antropológico-existencialista, y una ontología del ser sensible. La paulatina deconstrucción del *cogito*, que lleva a una radical fenomenalización de la conciencia, es la condición para la construcción de una nueva ontología. La ontología fenomenológica, que tiene como objeto el ser sensible y que implica un redescubrimiento de la naturaleza, debe superar la dicotomía sustancialista materia-espíritu. El autor destaca que la opción actual de la filosofía reside en el restablecimiento de una interrogación ontológica que sea capaz de mantener la revelación pluralista, relativista e

indeterminista en la que ha estado comprometida la cultura y el pensamiento de nuestra época.

El quiasmo mundo-cuerpo pone de manifiesto la realidad del quiasmo carne-espíritu. Lo espiritual es el «otro lado» de la corporalidad, su lado invisible, «el sentido viviente de la motricidad carnal». Desde esta perspectiva, la emergencia del lenguaje adquiere una posición central. El lenguaje es la realidad del quiasmo, el campo por excelencia de los entrecruzamientos y los encabalgamientos. Es el lugar en el que la corporalidad sensible y la espiritualidad pura superan su separación, se encuentran y articulan.

El autor llama *quiasmo semiótico*, en primer lugar, a la relación de superposición entre el acto perceptivo y el acto expresivo, entre la acción corporal y la acción lingüística, y, en segundo lugar, a la relación de entrecruzamiento entre el acto lingüístico y el acto espiritual, esto es, entre el lenguaje y el pensamiento. El cuerpo que percibe es cuerpo que habla y es también un cuerpo que piensa, que posee una memoria histórica, que forma parte de y actúa en la sociedad.

En este punto, Ramírez destaca, acertadamente, que la comunidad en la palabra es una comunidad en el hacer, con lo cual se estaría marcando el deslizamiento del mundo natural al mundo cultural, sin perder de vista que lo natural es el suelo de lo cultural. Pero el mundo cultural, a diferencia del mundo natural, no es algo dado sino que exige una práctica comunitaria, que hace visible que no hay, por un lado, sujetos aislados y, por el otro, un campo macizo de intersubjetividad. La comunidad en el hacer, que se realiza a través de la praxis de la palabra, pone en juego la relación entre verdad y expresión, que se sustenta en un movimiento temporal. Este devenir de la verdad hace visible un movimiento de conservación, enlace y anticipación de las distintas modalidades de relación del sujeto con el mundo.

Dentro de esta temática dos cuestiones aparecen entrelazadas. En primer lugar, el carácter expresivo y temporal de nuestros pensamientos convierte a la idealidad en una idealidad encarnada, y, en segundo lugar, sólo la palabra operante hace posible alcanzar el ser ideal de la verdad. El quiasmo semiótico es en última instancia, como subraya el autor, el quiasmo historia-Ser, historicidad-sentido, devenir-verdad. De esta manera, la historia comprendida como medio de vida es el punto culminante de una filosofía de lo sensible y la expresión, de la corporalidad y la comunicación, de la unidad del hombre y de la naturaleza.

En el último capítulo, dedicado a mostrar ejemplos de las relaciones quiasmáticas, que caracterizan las distintas manifestaciones de la cultura —política, ciencia y arte—, se advierte, de modo muy concreto, la posición de Ramírez respecto del pensamiento de Merleau-Ponty. El texto se inicia afirmando que la filosofía de Merleau-Ponty es «una metafísica de la expresión», «de la concreción y contingencia del Ser». Sin lugar a dudas, la única manera para el hombre de tener experiencia del Ser es a través de una praxis creadora, que ha aprendido el sentido de la contingencia, debido a que las acciones humanas tienen lugar en el espacio abierto de nuestra experiencia con las cosas y de nuestra experiencia con los otros. Para Merleau-Ponty la metafísica no es la construcción de un sistema de ideas que estaría más allá de lo físico. Por el contrario, lo metafísico

está en el hombre; más precisamente, «el hombre es metafísico en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual y colectiva». La praxis filosófica es inseparable del mundo y se realiza en el juego de las relaciones concretas entre los hombres. Por eso la libertad, como «el hecho humano del quiasmo», es el elemento de la praxis humana y se despliega en las diferentes modalidades del hacer.

La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty tiene el doble mérito de proporcionar, por una parte, una interpretación del pensamiento del filósofo francés a partir de una de las figuras más emblemáticas de su obra, y, por otra, de poner al alcance del lector de habla hispana una comprensión rigurosa de la filosofía del quiasmo que hará accesible el estudio y la profundización de una temática vigente en el pensamiento contemporáneo. No se debe pasar por alto que la interpretación de la obra de Merleau-Ponty, por lo menos en la última década, se ha concentrado en descifrar los inagotables matices sugeridos para la elaboración de una ontología del mundo percibido que quedó inacabada como consecuencia de su muerte inesperada. En este contexto, la presente obra ofrece al lector un valioso material que lo habilita para una lectura atenta de las últimas publicaciones del fenomenólogo francés, especialmente de las notas que amplían los cursos dictados entre los años 1952 y 1960 en el Collège de France.

GRACIELA RALÓN DE WALTON
Buenos Aires, febrero de 2013

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 340.

² Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 152.

Abreviaturas*

AD Las aventuras de la dialéctica; Les aventures de la dialectique
EC, SC La estructura del comportamiento; La structure du comportement
EF, EP Elogio de la filosofía, Éloge de la philosophie
FP, PP Fenomenología de la percepción; Phénoménologie de la perception
HT Humanismo y terror; Humanisme et terreur
OE El ojo y el espíritu; «L'oeil et l'esprit»
PF, RC Posibilidad de la filosofía; Résumés de cours
PM La prosa del mundo; La prose du monde
S Signos; Signes
SS, SNS Sentido y sinsentido; Sens et non-sens
UAC La unión del alma y el cuerpo...; L'union de l'âme et du corps...
VI Lo visible y lo invisible; Le visible et l'invisible

* Corresponden a las obras de Merleau-Ponty citadas. En el texto se proporciona primero la referencia a la edición en español y en seguida, después de un punto y coma, la referencia a la edición francesa. (Véase bibliografía.)

Introducción

Empiezo a comprender una filosofía
introduciéndome en la manera de existir de este
pensamiento, reproduciendo el tono, el acento del
filósofo [FP; PP].

La monografía centrada en el pensamiento de un filósofo es uno de los procedimientos más comunes en el estudio de la historia de la filosofía. Esto no se debe sólo a razones de carácter académico, técnico o metodológico. Tiene que ver también con las exigencias de la materia de estudio. Porque es un ejercicio consecuente y radical del acto de pensar, la filosofía no es un saber uniforme, general y anónimo, sino un conjunto variado de interrogantes, puntos de vista y posiciones. En filosofía es tan importante la forma como el contenido, la manera de pensar como lo que se piensa, el *qué*, el *cómo* y hasta el *quién*. Importa más el camino que el resultado o, más bien, el resultado es el *camino mismo*: el discurrir específico de un pensamiento, las razones y los modos concretos de su desarrollo. De ahí el carácter individual e individualizador del saber filosófico y el hecho nada desdeñable de que su historia sea la historia de los filósofos y sus concepciones.

La filosofía es indefectiblemente un acto individual. El reconocimiento de que sin subjetividad no hay pensamiento. Esto no significa que el pensamiento filosófico renuncie a la objetividad, la racionalidad y la verdad, al contrario. La filosofía es el doble proyecto, necesariamente problemático, de llevar la conciencia individual al nivel del pensamiento objetivo y racional, y de llevar este pensamiento al nivel de la vida y la experiencia individual. El pensamiento filosófico nace de un doble rechazo: de lo que vale para mí pero no en sí, y de lo que vale en sí pero no para mí, de la opinión irreflexiva y del saber puro. Conjugación de los polos de lo más singular y lo más universal, de la verdad subjetiva y la verdad objetiva, es la búsqueda, el desafío, la utopía, en fin, el gran valor humano del pensamiento filosófico.

De acuerdo con lo anterior, el estudio de un filósofo en particular ya es un ejercicio filosófico y no sólo una labor de investigación histórica o académica. La tarea esencial del intérprete de un pensamiento consiste, así, en *comprender por su cuenta el sentido y la verdad de ese pensamiento*. Es decir, no consiste ni en dar cuenta simplemente de lo que un filósofo dijo ni en dar cuenta meramente de lo que el intérprete piensa, o de lo que se piensa en un momento dado en la cultura filosófica de ese filósofo. Ambas tareas tienen

importancia pero son las más relevantes desde un punto de vista estrictamente filosófico, esto es, desde el punto de vista que atañe a la comprensión de lo que un pensamiento elabora, afirma y propone, de su enseñanza fundamental. Esta enseñanza no la tuvo necesariamente ante sí, con toda claridad, el filósofo estudiado. Si la filosofía es interrogación, búsqueda, creación, esto quiere decir que las respuestas no existen previamente y que un filósofo nunca puede saber —por más riguroso y sistemático que pretenda ser— todo el sentido y alcance de su pensamiento. De ahí que, siendo plenamente individual, y hasta por esta razón, la filosofía sea a la vez algo intrínsecamente público, una tarea intersubjetiva, comunitaria e histórica. Ninguna filosofía está hecha y para comprenderla hay que discutirla y rehacerla.

Si queremos comprender por nuestra cuenta lo que un filósofo dice en la diversidad de sus momentos y planteamientos, en el proceso contingente o más o menos planeado de su desarrollo, requerimos asumir el punto de vista de su filosofía, su perspectiva esencial y específica. Para poder hacerlo es necesario que elaboremos ciertas hipótesis reconstructivas, que comprometamos una interpretación, pues el punto de vista característico de una filosofía no siempre coincide con el que el filósofo definió explícitamente en algún momento de su búsqueda o con el que sus contemporáneos, desde perspectivas afines o divergentes, quisieron ver. Sin negar que estas concepciones nos pudieran ser útiles, creemos que el punto de vista propio de una filosofía sólo podemos localizarlo en la medida que ponemos a funcionar en nosotros mismos la manera que un filósofo tenía de ejercer el pensamiento. Para comprenderlo debemos empezar a pensar *con él y como él*. Ciertamente que no deja de ser un intento *nuestro*, y en esa medida la hipótesis que proponemos es a la vez una *tesis* que asumimos, una concepción que es nuestro punto de vista sobre esa filosofía. Lo anterior implica que, respecto a las teorías filosóficas, en lo que ellas tienen de fundamental, no hay manera de ser plena y totalmente *objetivos*; pero esto es, precisamente, no el defecto sino la virtud del pensamiento filosófico: que él nos obliga a pensar, que él nos proporciona ante todo unos medios y unos instrumentos para pensar. Pensando una filosofía existente comenzamos, como sin querer, a pensar algo nuevo y distinto, algo que ya es nuestro.

A partir de lo anterior proponemos aquí un ensayo sobre el pensamiento del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty.¹ No tan influyente como otros grandes pensadores del siglo XX, Merleau-Ponty guarda, sin embargo, por la singularidad de sus temas y la creatividad de su prosa, un sabor atractivo, cierta fascinación incluso. Su pensamiento es una de esas formas extrañas, anómalas o inclusive enigmáticas que no dejan de aparecer de vez en cuando en la historia de la filosofía. Se trata de una concepción difícilmente identificable con algunas de las corrientes características de su momento histórico (la época de la segunda Guerra Mundial y de la posguerra). Aunque comúnmente considerado, por su cercanía con Jean-Paul Sartre, un existencialista, Merleau-Ponty es, más bien, por su estilo filosófico y sus temáticas, un *fenomenólogo* —un filósofo del fenómeno, de lo que «se aparece», esto es, de la *experiencia*—. Su filosofía no es una teoría de la realidad ni una teoría del hombre, no es una teoría del Ser ni una teoría de la

Conciencia; es una filosofía de la relación, del *entrelazo*: de la carnalidad, del ser sensible y concreto, del encuentro y el movimiento.

Nuestro filósofo no cesaba de abrir líneas y señalar umbrales del pensamiento que implicaban consecuencias radicalmente novedosas y heterodoxas. Ligado a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl y al movimiento existencialista, su reflexión, sin embargo, rehuía tanto las líneas demasiado idealistas de la primera como los compromisos demasiado apresurados del segundo. Cuestionaba por igual tanto el objetivismo científicista, positivista o dialéctico como el subjetivismo reflexivo, existencialista o voluntarista. Profesaba, más bien, una fe en el mundo concreto, sensible, visible, sólo comparable con la de los antiguos filósofos presocráticos. Prefería una volátil ontología de lo que vemos y tocamos antes que una rigurosa ciencia de lo que no vemos. Nuestro pensador amaba entregarse a la reverberación de las palabras a despecho del orden justo y exacto de las definiciones conceptuales. Buscaba la distancia y ejercía el silencio, no para evitar las pasiones sino para poder entregarse, sin recato, a una sola: la de pensar, la de Ver.

De ahí que, sin mayor problema, Merleau-Ponty transitara del tratado filosófico más abstracto y riguroso al comentario periodístico de ocasión y al ensayo circunstancial. En todos los casos se trata, según él, de una misma tarea: interrogar, comprender, pensar «lo que hay» como tal: los grandes eventos y la cotidianidad de la existencia, las ideas y los hechos, lo necesario y lo contingente, lo esencial y lo inesencial, la trascendencia y la fatuidad. Por esto, Merleau-Ponty ocupa una posición intermedia, y por lo mismo interesante, respecto al problema de la metafísica. Ya no cree en la Metafísica al modo clásico, como un gran saber de las ideas primeras y absolutas, de verdades supremas, necesarias y puras. Cree que el pensamiento ha de estar dirigido a lo existente, a la contingencia y a la vida en su concreción, pero insiste en que ha de hacerlo sin renunciar al punto de vista filosófico, es decir, sin dejar de *interrogar*; de buscar e interpretar. Saber ser un filósofo en tiempos de crisis de absolutos y verdades necesarias, de incredulidad generalizada, es la hazaña más excelsa, la más creativa. Pues es ahí que la filosofía puede y ha de demostrar su necesidad, su carácter irrenunciable.

Merleau-Ponty quiere hacer valer la mirada filosófica frente al presente, frente a la vida actual, positiva, pragmática y científica. Pero también quiere lo contrario: hacer valer el presente frente a la tradición filosófica y las grandes ideas de la metafísica. Logra, de esta manera, una mediación crítica entre el presente y la filosofía sin desestimar ninguno de los dos polos: interrogando a uno desde otro y a la inversa. Nuestro pensador no se conforma con una negación del pensamiento metafísico tradicional, a la manera del positivismo y el científismo, pero tampoco añora un restablecimiento de la metafísica. Lo que propone, más bien, es una crítica productiva de las ideas metafísicas, esto es, una crítica que no nos deje en la pura negación y el vacío, que nos enseñe algo. Así, la crítica se realiza en el modo de una interpretación del sentido y los límites de la metafísica, partiendo de la asunción y comprensión de la vida concreta y de la situación histórica presente. Mediante esta destrucción o deconstrucción crítica de

la metafísica se revela la *verdad* que ésta era incapaz de ver y pensar: el mundo y el pensamiento en su concreción, en su contingencia y devenir, en su realidad.

De esta manera podemos entender y caracterizar la filosofía entera de Merleau-Ponty: delimitando su posición alrededor de una de las cuestiones más acuciantes de la metafísica y de todo pensamiento filosófico: el problema del *dualismo*, de la dicotomía. El término *quiasmo* designa precisamente la manera como nuestro filósofo propone, más allá de las diversas posturas metafísicas tradicionales, pensar el problema de la dualidad. Su filosofía la entendemos como una teoría rigurosa de la dualidad. Y es esta teoría lo que vamos a exponer y desarrollar por nuestra cuenta.

Presente desde las concepciones mítico-religiosas, el dualismo ha persistido de manera obsesiva en la historia de la filosofía. Adquiere ya forma filosófica en el pensamiento de Platón y su teoría metafísica de los dos mundos —mundo sensible y mundo ideal— y se asienta con rasgos dogmáticos en la filosofía medieval —como oposición entre lo carnal y lo espiritual, entre el mundo terrenal y el mundo celestial—. Persiste en los marcos de la epistemología moderna en la filosofía de Descartes y su teoría de las dos sustancias —sustancia extensa y sustancia pensante— y en la polémica entre el empirismo y el racionalismo clásicos. Todo el pensamiento moderno, hasta Hegel, sigue marcado por la visión dualista de la realidad. La problemática kantiana de la división entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, entre el mundo natural y el mundo moral, se inscribe en, y refuerza, la antigua posición dualista. Como es sabido, Hegel propuso su filosofía dialéctica como un medio para superar en definitiva todo pensamiento dicotómico y parcial. Mas su monismo idealista bien pronto fue sometido a un radical cuestionamiento por diversos pensadores del siglo XIX. Desde distintas perspectivas filosóficas, Feuerbach, Schopenhauer, Marx, Kierkegaard, Nietzsche hicieron hincapié en los aspectos problemáticos de la realidad que se rebelaban al sistema conceptual absoluto y totalizador de Hegel. Ellos mostraron la dificultad de intentar una simple negación del dualismo y algo así como la necesidad filosófica de la dualidad y la contradicción. Sin embargo, por la radicalidad de sus posiciones, estos pensadores llevaron el pensamiento filosófico a una especie de *impasse*.

De ahí que, en las primeras décadas del siglo XX, y a partir de diversas posiciones, el dualismo volviera por las suyas. Desde cierto espiritualismo contemporáneo, derivado de posiciones historicistas neokantianas y de la teoría de las ciencias humanas, vino a restablecerse una visión que insistía en la oposición radical entre la naturaleza y el espíritu, entre la realidad exterior y la interior, entre el Ser y la Conciencia. Incluso pensadores como Sartre participaron en este restablecimiento. Tal es, a grandes rasgos, la situación que se encuentra Merleau-Ponty. En principio él propone una crítica del dualismo simplista y del puro espiritualismo. *La estructura del comportamiento*, su primera obra importante, comienza con la siguiente declaración: «nuestro objetivo es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza —orgánica, psicológica e incluso social—».²

Inicialmente pues, el interés de Merleau-Ponty no se distingue demasiado de la dialéctica, de la idea de que la tarea filosófica consiste en pensar la dualidad en el proceso

concreto de su desarrollo. En este sentido, la filosofía del quiasmo no es más que una versión crítica, corregida, de la dialéctica (hegeliana, kierkegaardiana y marxista). Pero ya es decir mucho. La dialéctica de Merleau-Ponty es una dialéctica sin síntesis, sin tercer término. Él cree que la postulación doctrinal de una resolución de los opuestos, de una superación de la dualidad, es una mistificación o un error. Pero, a la vez, se niega a aceptar que la única consecuencia de una dialéctica sin síntesis sea el escepticismo, la mistificación ahora de la pura negatividad, del puro enfrentamiento entre la conciencia y el mundo. Lo que queda, más bien, es un pensamiento de la *mediación continua*, de la reversibilidad permanente. No hay soluciones últimas y definitivas, pero de esto no se sigue que haya que renunciar al pensar filosófico. Se sigue que la filosofía ha de diversificarse, concretarse y moverse más rápido. Implica una nueva figura del pensar, donde éste ya no se concibe como exterior a lo que piensa y como lugar natural de la verdad. La filosofía se concibe ahora como parte del acontecimiento, como búsqueda creadora, como un elemento entre otros de la gran *prosa del mundo*.

A lo largo de este texto expondremos los diversos momentos de la filosofía de la dualidad (el quiasmo) de Merleau-Ponty, en sus diversos y más generales niveles: alma-cuerpo, experiencia-razón, materia-espíritu, sujeto-objeto, espacio-tiempo, historia-sentido, lenguaje-pensamiento, estructura-praxis, sociedad-individuo, situación-libertad, etc. Empezamos definiendo su concepción de lo dual y la aplicamos desde el primer capítulo («La lectura filosófica como percepción»), que trata sobre el diálogo filosófico —es decir, sobre nuestra relación, en tanto lectores e intérpretes, con el pensamiento de nuestro filósofo—. Esta dualidad es el primer quiasmo: el encuentro es un *entrecruzamiento*, un movimiento que no se cierra en ninguno de los términos que entran en juego (la obra y el lector; lo interpretado y el intérprete).

A partir de este ejercicio de metodología hermenéutica discutimos la idea de quiasmo y su sentido filosófico (cap. II: «Quiasmo y filosofía»). Inicialmente (apartado 1) definimos el significado de la palabra *quiasmo* y damos cuenta de su valor teórico-filosófico. Después describimos (apartado 2) lo que para Merleau-Ponty es el quiasmo fundamental: nuestra experiencia perceptiva del mundo. En el apartado 3 exponemos el análisis crítico que hace Merleau-Ponty de las distintas posiciones filosóficas respecto a la experiencia perceptiva y la razón de su desatino esencial. Finalmente, en el apartado 4, veremos cómo el propósito de pensar el quiasmo requiere necesariamente una transformación y redefinición del acto filosófico, la apertura de una filosofía propiamente quiasmática. Aquí exponemos, pues, la concepción merleauPontiana del pensar filosófico.

Pasamos después a tratar los diversos momentos y niveles del quiasmo. En el capítulo III, «El quiasmo ontológico», damos cuenta del movimiento que va de la subjetividad al mundo y del mundo a la subjetividad. En primer lugar (apartado A) exponemos el lado subjetivo: la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty, las maneras como la subjetividad concreta se va configurando y entrecruzando con el mundo. En segundo lugar (apartado B), arribamos al punto de vista objetivo, a la perspectiva específicamente ontológica: ¿cómo es ese mundo circundante, ese ser primigenio que está siempre ya a nuestro alrededor, acompañándonos desde lo más íntimo, ese ser que vemos, soñamos,

deseamos, pensamos? Tal es la ontología del ser sensible de Merleau-Ponty, la filosofía de la sensibilidad.

Prolongando el quiasmo ontológico, en el capítulo IV, «El quiasmo semiótico», nos la vemos con las dualidades corporalidad-lenguaje, experiencia-sentido, subjetividad-inter subjetividad. Hay un doble quiasmo: si el sujeto es parte del mundo, la espiritualidad que nace en ese sujeto seguirá siendo todavía parte del mundo, elemento del Ser. Esto significa tanto que hay una dimensión espiritual en lo que existe como que hay una ubicación existencial del espíritu, que no hay ser mudo ni espíritu pleno. La ontología es ya semiótica, filosofía del lenguaje, de la expresión. Correlativamente, la filosofía del lenguaje, y de ahí la filosofía general de la praxis histórica e instituyente del hombre es todavía parte de la ontología, esto es, tema universal de la filosofía.

Finalmente, en el último capítulo («La carne y el espíritu») desarrollamos una diversidad de aspectos de la existencia humana concreta —situación y libertad, moral y política, arte y filosofía, ciencia y experiencia, metafísica y contingencia— que Merleau-Ponty gustó tratar, reconstruyéndolos por nuestra parte como ejemplos o realizaciones vivas de la idea del quiasmo.

¹ Merleau-Ponty nació en 1908 y murió, relativamente joven, en 1961. Estudió en la Escuela Normal de París, donde después se desempeñó profesionalmente. Participó en la guerra como oficial. Fue profesor en la Universidad de Lyon y en la Sorbona; en 1952 ingresó al Collège de France. Fue fundador y coeditor, con Jean-Paul Sartre (a quien lo unió una amistad difícil), de la revista *Les Temps Modernes*.

² *EC*, 19; *SC*, 1.

I. La lectura filosófica como percepción

No hay más que anticipaciones, *Vorhabe*. —
La filosofía como problemas concéntricos.
Pero así es [VI].

La lectura filosófica no es un proceso lineal y unívoco, sino un diálogo, un intercambio, un torbellino incluso: «al reproducir el pensamiento de otro —dice Merleau-Ponty— lo hago con mis propios pensamientos: no es un fracaso de la percepción de este otro, es la percepción misma de este otro».¹ Para captar un pensamiento tengo que pensarlo yo mismo, y sin embargo no es «mi» pensamiento sino del otro; o, más bien, es tan de él como mío. Leer, pensar, es convivir, compartir; ser uno mismo siendo con el otro, ser con el otro siendo uno mismo. Ésta es la paradoja que siempre se trata de ignorar, superar o anular, en lugar de admitirla, comprenderla y volverla productiva. En lugar de desarrollar lo que ella implica y expresa.

Cuando desconocemos el carácter paradójico de la lectura filosófica nos vemos ceñidos a la falsa alternativa objetivismo-subjetivismo. Bien suponiendo que existe un acceso directo y transparente al otro —el análisis objetivo que reduce al mínimo cualquier consideración del sujeto lector—, o bien afirmando la imposibilidad de tal acceso y prescribiendo como única labor posible una meditación personal cerrada sobre sí misma y en todo dueña de lo que piensa. Entre estos dos extremos, que se suponen mutuamente al no ser ambos más que el resultado de la mala abstracción de una experiencia, se encuentra lo que perfectamente podemos llamar «percepción de una filosofía». El proceso o el medio donde las identidades del filósofo que habla y del que se habla se vuelven indiscernibles, donde el sujeto lector y el texto leído se entrecruzan y sobreponen creando una instancia nueva, una dimensión de sentido y pensamiento previamente inexistente. Estudiar una filosofía es ya filosofar y toda reflexión filosófica consiste intrínsecamente en la realización de un diálogo, en la construcción de un campo de pensamiento común, en la producción de un entrelazo o un *quiasmo* de ideas. Sólo aprehendemos el pensamiento de otro ejerciendo y desarrollando nuestro propio pensamiento, pero sólo ejercemos nuestro pensamiento prolongando el de los otros y dialogando con ellos. Es el proceso al que otros han llamado del «círculo hermenéutico».²

Si una filosofía es algo por *percibir*; si la relación con ella la concebimos, con Merleau-Ponty, en los términos de la experiencia perceptiva, quiere decir que la unidad de esa filosofía, su identidad, su naturaleza o su verdad no es algo dado por sí mismo, no es una representación, una suma de proposiciones e ideas que podrían encerrarse en un cuadro mínimo de definiciones conceptuales. La concepción de una historia «objetiva» de la filosofía es limitada, sostiene Merleau-Ponty, porque transpone la noción de «ser objetivo» al ámbito de las obras de pensamiento, suponiendo que ellas son algo plenamente determinado y completamente determinable, un ser en sí ya dado.

Pero la concepción *objetivista* de la lectura filosófica es incorrecta no porque sea ilegítimo hacer transposiciones de un nivel a otro de la realidad, sino porque lo que transpone es una concepción, en general, inadecuada del Ser. Merleau-Ponty nos propone realizar la transposición a partir mejor de una rigurosa comprensión de las estructuras de la *experiencia perceptiva*. Modelo primigenio de toda relación sujeto-objeto, inconcebible en términos de oposición o subordinación, la experiencia perceptiva consiste siempre en una relación de compenetración, complementación o superposición. El sujeto perceptor —el cuerpo, la mirada, el tacto— y el objeto percibido —lo visible, lo tangible, lo sensible en general— no son extraños uno para el otro, proyectan entre sí sus caracteres de tal manera que resulta imposible concebir un objeto puro, un ser independiente de la experiencia perceptivo-corporal, o un sujeto puro, una pura conciencia desituada y libre de toda inherencia al mundo. Incluso debemos traspasar los términos *sujeto* y *objeto*, y su consustancial relación dicotómica, para colocarnos en un plano distinto, que no es el de su unidad estructural abstracta e indiferenciada sino el del complejo y variable sistema de sus relaciones. De acuerdo con este esquema, proponemos pensar la relación entre el filósofo lector y la obra filosófica. Hay que retornar a una experiencia cuasi sensible o cuasi carnal de la misma idealidad filosófica. Como lo explica nuestro filósofo: «la relación que mantengo con las ideas es, pues, idéntica a la que mantengo con el mundo percibido. La relación de horizonte no es indicio de posesión total: el horizonte no puedo aclararlo más que desplazándome yo mismo, lo que por otra parte me resulta incomprensible. Así es también mi relación con las ideas: para verlas mejor, me sirvo de procedimientos cuyo secreto a mí mismo se me escapa».³

Percibimos una filosofía, dice Merleau-Ponty. Esto quiere decir que sólo nos introducimos a ella desde una determinada *perspectiva* y que ella sólo existe como tal bajo *una* perspectiva. Por el contrario, el análisis que se quiere objetivo supone que el acceso a las obras de pensamiento no plantea otros problemas que el de ciertos obstáculos eventualmente superables. Pero si aceptamos que la *relación* en cuanto tal no es un vacío, que hay un espesor de la intermediación que ha de ser agregado al proceso de nuestra investigación, y si aceptamos también que una filosofía sólo existe como tal en cuanto se «da» a pensar, en cuanto es «pensada» por otro filósofo, entonces el obstáculo es ineludible e insuperable —para que no hubiera dificultades necesitaríamos, simplemente, no leer—. Esto quiere decir que hay una *objetividad* propia de la «dificultad», que la «cosa misma» es difícil de suyo. Las dificultades que tenemos para

entender una filosofía le pertenecen a ella, no son sólo «nuestras». Correlativamente, la facilidad con la que podemos aproximarnos a una filosofía algo debe a nuestra formación y disposición. Así, la dificultad se convierte en lo más valioso y productivo que puede haber en la investigación de una filosofía: es lo que nos obliga a pensar *la cosa misma por nuestra cuenta*. Incluso nuestra «visión» pasa a la suma de lo que aprendemos. Nuestro «punto de vista» —y nuestro pensamiento en general— queda también reformulado. Hemos aprendido «algo».

No hay, pues, acceso absoluto a un pensamiento filosófico, y esto por dos razones complementarias: ninguna filosofía está terminada y cerrada sobre sí misma, y nuestro pensamiento no nos es dado de manera transparente. Suponer el carácter no problemático del pensamiento investigado es correlativo de suponer la unidad para sí y no problemática del pensamiento investigador. Implica quedarse en los dos polos de la experiencia (sujeto-objeto, interrogador-interrogado) que justamente son sólo efectos secundarios de un proceso único, de un dinamismo esencial; es olvidarse de la relación misma, del devenir, que es *lo* que se expresa en una investigación y en una reflexión. Aun el objetivismo, que cree proporcionar la verdad de una filosofía estudiada, lo que hace es filtrar una determinada concepción filosófica. Lo que tenemos, pues, no es un enfrentamiento polarizado y claramente definido entre el pensamiento investigado y el investigador, sino un sistema de interacciones, un proceso vivo y abierto, una relativización mutua y algo así como una «buena ambigüedad»: una *confusión* creadora.

Una filosofía no es un objeto, una concepción filosófica del pasado no es un dato inerte y definitivo. Creer que una filosofía es una suma de saberes y verdades, de problemas y soluciones, es reificar aquello que ante todo surgió como una interrogante total, como una pregunta radical abierta a un sinfín de respuestas. Antes que otra cosa, dice Merleau-Ponty, una filosofía es una *institución*, un comienzo, la expresión y la inscripción de una cierta perspectiva o un cierto sentido en el campo del Ser —y como toda expresión, sólo existirá gracias a su relación y comunicación con otras—. ⁴ Reducir una filosofía a mero resultado de una sociedad y una historia pasada implica destruir de antemano todo lo que ella posee de esencial. A saber: la apertura de un nuevo campo de pensamiento, el inicio de una nueva forma de interrogar y responder —pruebas que una concepción filosófica lanza para ser reconocida—. Logrado el reconocimiento, aquello que en principio era un movimiento conquistador y titubeante viene a ser reintegrado al curso objetivo de la historia de los «hechos» de pensamiento. Pero una filosofía es en su momento y para siempre la explosión inesperada de una duda. Por esto ella viene a plantear más problemas de los que resuelve, o, más bien, no puede ser creación de soluciones sin ser al mismo tiempo creación de nuevos problemas. Gracias a una filosofía habrá algo que pensar y también algo que refutar, pues aun refutando una filosofía aprendemos algo que sólo ella nos lo ha podido permitir.

Una filosofía es un comienzo y un instrumento, un arma incluso. No el punto final de un proceso pasado y exterior, tampoco una cosa ya definida, sino el inicio fulgurante de una historia, la disposición de un nuevo instrumento para pensar, la puesta en marcha de un proceso de comunicación. ¿Cómo aceptar entonces que una filosofía sea algo

terminado y claro por sí mismo? Hay que reconocer, ejemplifica Merleau-Ponty, dos Descartes indiscernibles: uno, aquel que vivió en tal fecha y tal lugar y que dejó escritos tales pensamientos; otro, aquel que vive en los cartesianos y en los no cartesianos. La filosofía de Descartes sólo se encuentra en esta oscilación, que no anula sin embargo los dos momentos: ellos son del todo dependientes pero son irreducibles entre sí. El espesor histórico que media entre Descartes y nosotros no nos esconde la unidad de su pensamiento, por el contrario. Una obra filosófica no es historizada por las ganas de hacerle una mala jugada sino porque, en tanto praxis expresiva, se encuentra conformada desde su mismo interior según la historicidad, porque ya es un obrar *historizante*. La relatividad, la discordancia, la pluralidad de significaciones de una filosofía no le vienen como añadidos del exterior —que habría que ir eliminando para llegar a la esencia «Descartes»—, le vienen de su propia naturaleza, porque ella, aun sin proponérselo, ya los exigía y llamaba.

Si nos resulta difícil coincidir con un filósofo, captarlo por entero en su fuente y localizar, por ejemplo, la «elección fundamental» de Descartes, «es tal vez —dice Merleau-Ponty— porque el propio Descartes, en ningún momento, coincidió con Descartes».⁵ No reconocer la problematicidad como una propiedad intrínseca de la obra de pensamiento es quedarse en un mal relativismo, contentarse con sufrir la relatividad en lugar de comprenderla y actuarla. La relatividad ya viene inscrita en el «objeto» mismo de la investigación. Si nuestras perspectivas sobre una filosofía son relativas, y han de serlo, es porque la propia obra de pensamiento que estudiamos no ha dejado de ser también una perspectiva relativa, esto es, incompleta y abierta. El buen relativismo no supone que haya al fin una esencia que llegaremos a poseer o que siempre se nos escapará. La esencia es *en sí* problemática, «las filosofías en su integridad son cuestión».⁶

En general, el discurso filosófico es aquel que, literalmente, no posee fundamento.⁷ O de otra manera: él sólo está «fundado» en el porvenir de pensamiento que anticipa y comienza a recoger y en el ámbito de la comunicación filosófica a la que propone una nueva palabra, una nueva figura. La profundidad de una filosofía está hacia adelante. Su totalidad y sentido se encuentra en la superficie de contacto, su unidad es de estilo. Primeramente una obra de pensamiento es una cierta forma de comportamiento de las palabras y del discurso entero que sólo apuntan a un significado como a un acertijo. La totalidad de una filosofía no es objetiva, no es una unidad frente a nosotros. Un pensamiento nos es accesible en la medida que ya estábamos en él o ya estaba él en nosotros, acompañándonos lateralmente, proyectándose retrospectivamente en nosotros mismos, modificando y reorganizando lo que ya sabíamos, recomponiéndose él mismo en función de nuestras interrogantes y dudas.⁸

La lectura filosófica es, pues, antes que una relación exterior entre dos, una superposición (*empiètement*), una promiscuidad o una mutua usurpación de ideas e intenciones. Un intercambio. Comprendo una filosofía cuando a través de ella logro despertar en mí preguntas e ideas inéditas para mí mismo, o cuando hago surgir en ella,

mediante mi acción, cuestiones y significaciones que nadie hubiera esperado que pudiera contener. Sólo aprehendo el sentido de una filosofía a partir de una determinada perspectiva que adopto, pero es esa filosofía la que me ha ayudado a definir tal perspectiva y a asumirla. Cuando un filósofo habla de otro para criticarlo lo cita por debajo y lo utiliza sin mencionarlo, reproduce y desarrolla de una sola vez a todos los filósofos con quienes está de acuerdo y con quienes no. Tal es el torbellino de la intersubjetividad filosófica, que es, simultáneamente, amor y violencia, acuerdo y pleito colectivos. La intersubjetividad no es, para Merleau-Ponty, un conjunto de egos predefinidos y plenamente cuerdos, sino un campo presubjetivo, un espacio intensivo de multiplicidades en variación continua. El «autor», por su parte, es el mito complementario de la noción de obra cerrada y terminada.⁹ Nunca ha habido autor, lo que hay son ciertos goznes en un juego de espejos; cada pensamiento lleva el de los otros. Es por esto que una verdadera filosofía es como una obra de arte, como una lengua incluso. Un ser abierto que siempre da más de sí, que puede suscitar más pensamientos de los que contiene, que guarda un sentido más allá de su circunscripción y contexto histórico particular, e incluso «que no tiene sentido más que fuera de este contexto».¹⁰

La «apertura» es una cualidad intrínseca de un pensamiento filosófico. Antes que en un mero conjunto de textos, que una lista de conceptos y temas, una filosofía es una *articulación* o una estructura. Esta estructura está definida por la relación inmanente y necesaria que se da entre lo que esa filosofía dice y lo que no dice, entre lo que piensa y lo que no piensa. Como un paisaje visual, una estructura de pensamiento es una cierta combinación de cosas y *relaciones*, de relieves y huecos, de cercanías y horizontes, de presencias y ausencias; nunca es un ser macizo y pleno. Esto significa que lo *impensado* de una filosofía se suma a su cuenta y se vuelve tan relevante como lo mismo pensado por ella.¹¹ La percepción de un pensamiento filosófico es como toda percepción: sólo percibimos cosas, porque también y a la vez percibimos una articulación imperceptible, un fondo indiferenciado del que ellas se destacan y que comporta e interesa a la percepción tanto como lo directamente percibido.

No hay lo percibido sin lo no percibido. Lo que vemos es una cierta articulación de visibilidad e invisibilidad, no entidades visibles aisladas que luego se unirían a través de una vinculación nocional de la conciencia. Lo dado originariamente es una cierta configuración, un sentido de lo visible que no es sin nosotros pero que no es nuestra creación. El sentido es por la *mirada*, es decir, por nuestro ser y nuestra participación sensibles. Lo visible y lo invisible se compenetran, ninguno es sin el otro. Lo invisible no es algo absoluto ni compacto: ni viene dado, a la manera realista, como una ley oculta que contuviera todo el secreto de lo visible, ni tampoco es un agregado del pensamiento, una pura forma conceptual, mental. Lo invisible *está* en lo visible.

Igualmente en la relación entre lo pensado y lo impensado: es evidente que lo impensado no viene dado positivamente en una filosofía, pero tampoco es algo que nuestra reflexión se contente con añadir desde el exterior y a voluntad. Como lo invisible *de* lo visible, sólo podemos «verlo» —pensarlo— a través de lo mismo pensado; no

puede ser objeto de una visión separada, de una observación analítica y directa. Frente a lo impensado no cabe entonces el dilema de una interpretación objetiva y otra arbitraria, ya que no es un ser positivo que de alguna manera nos preexista y respecto al cual pudiera tener sentido evaluar si tal o cual interpretación lo capta bien o no. Puesto que lo impensado no está ahí sin más, «no podemos serle fiel y reencontrarlo más que pensándolo de nuevo».¹² Lo impensado pertenece a un pensamiento en lo que éste tiene de más propio y particular, y sólo se le determina a partir de él mismo. No es una entidad positiva ni una pura ausencia, su trazo no es dibujable sin nuestra participación, pero no lo producimos a voluntad. Es que, en fin, desde que lo *negativo* cuenta como una dimensión componente de una filosofía, ya no hay manera de precisar en ella lo que dice y lo que no dice. Lo mismo «pensado» adquiere una suerte de ingravidez y de ubicuidad, tenemos que buscarlo y, de alguna manera, pensarlo de nuevo —tenemos que volver a pensar en su integridad esa filosofía, como si surgiera de nuestra propia mente—.

Lo impensado es, así, un componente estructural de una filosofía. No es un contenido general, no es lo negativo como clase complementaria («todo lo que ella no pensó»); no es una mera posibilidad lógica («lo que pudo haber pensado»); tampoco es un contenido simplemente oculto («lo que ella pensaba por debajo o por detrás»). Lo impensado es aquello que una filosofía dio lugar a pensar; las zonas que su operación permitió alumbrar, las cosas que no habían sido dichas, los pensamientos que nadie había pensado y que sólo ahora es posible «pensar». Lo impensado es «inconsciente», pero no como un contenido situado en un trasfondo, en la espalda de un pensamiento, sino frente a él, en el campo de su articulación y proyección; es inconsciente porque no es objeto o concepto, sino aquello por lo cual son posibles los objetos y los conceptos: «es la constelación donde se lee nuestro porvenir»,¹³ la figura que sólo el tiempo va a permitir dibujar. El ser y la unidad de una filosofía está en su *destino*. Pero éste ya no se define positivamente, como lo que algo debe ser o lo que irremediablemente será, sino, negativamente, como lo que no es, como lo que no puede ser ni saberse tal, lo que necesariamente se ignora: la sombra que proyecta y que le pertenece de modo esencial.

Una obra filosófica no es una cosa uniforme, unívoca; nunca está cerrada sobre sí misma y en ningún momento tenemos un acceso absoluto a ella. Su unidad tanto como nuestra perspectiva son temporales, transitivas; la relación es una amalgama de tiempos. Para comprender una filosofía hay que re-efectuar el pensamiento que la sostiene. Necesitamos una «poesía de la historia de la filosofía», una participación en el pensamiento operante. No hay punto final en la comprensión de un pensamiento filosófico, cada filosofía es insuperable y no existe la Filosofía, el Sistema único donde todas las filosofías irreductibles y dispares encontrarían su verdad parcial, su justo lugar. No hay más que *filosofías*, y la «Filosofía» es aquello que se da completamente en cada una, aquello que cada vez debemos encontrar y repensar. Comprender una filosofía no consiste en localizar algo ya dado y hecho, puesto que su sentido sólo se dibuja ante una mirada filosófica que escudriña e interroga, que pone a mover sus propios aparatos teóricos y expresivos, que reasume por su cuenta lo impensado y que sólo puede apuntar a las respuestas porque renuncia a poseerlas. Una filosofía no es un cúmulo de saberes a

ser memorizados o analizados por sí mismos, es un saber para ser olvidado, un instrumento para pensar otras cosas, un medio a través del cual reelaborar una articulación de ideas y producir un pensamiento.¹⁴ Una filosofía es lo que enseña a pensar.

Por otra parte, concebir la unidad de una filosofía como «unidad de percepción» pone en cuestión las concepciones y supuestos más comunes acerca de la historia de la filosofía. La misma idea de una «historia de la filosofía», esto es, la idea de una secuencia ordenada y progresiva, se vuelve tan problemática como su correlato y supuesto: la idea de una filosofía pura, insular o ahistórica. De lo que se trata, según Merleau-Ponty, es de mostrar «que hay un absoluto, una filosofía, que es inmanente a la historia de la filosofía, y que no es sin embargo reabsorción de todas las filosofías en una sola, ni tampoco eclecticismo y escepticismo».¹⁵ Ha de haber también, respecto a la historia de la filosofía, una especie de percepción que nos permita comprender en qué consiste la relación entre las múltiples y variadas concepciones filosóficas existentes. «¿Cómo íbamos nosotros a ver a través de los filósofos una sola filosofía?», se pregunta Merleau-Ponty en la introducción a un texto de historia de la filosofía,¹⁶ al que prefería considerar como un «catálogo» de filosofías, pues por más cuestionable que fuera, resulta más vivo y verdadero que el Sistema terminado de la verdad única. Pues éste sólo puede pretender salvar a todas las filosofías en la medida que las toma únicamente en lo que «eran», sin comprender que ellas eran lo que «eran» y lo que «no eran». Esto es, acción del pensar que no es tanto posesión de ciertos objetos como circunscripción de una tarea abierta e indefinida para el pensamiento; posesión que es a la vez desposesión, entrega o sacrificio.

El acceso a lo intemporal de las filosofías no consiste entonces en su entrada, previa purificación y simplificación, al Panteón o al Museo del Sistema. Ellas «perduran con sus verdades y sus locuras, como empresas totales, o no perduran en absoluto».¹⁷ Las verdaderas filosofías son indestructibles; el pensamiento que las «supera» no las agota, precisamente porque las razones que él encuentra para superarlas no pueden no deberles nada. Ninguna filosofía puede presumir de contener a todas las otras, ninguna puede ahorrarnos nuestra propia lectura, nuestro propio riesgo. Una verdadera filosofía, una filosofía clásica por ejemplo, es como una obra de arte: una conquista espiritual que es para siempre, que permanece entera y sigue siendo indefinidamente susceptible de interrogación, de estudio y análisis. Hay Platón para varios siglos más.

Pero el ser de la filosofía no se diluye en una pluralidad empírica, «toda la filosofía está, en ciertos momentos, en cada una. Para emplear la famosa frase, su centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna».¹⁸ Hay mutuo rebasamiento entre las distintas filosofías, ellas se trascienden entre sí. Ciertamente, no hay eliminación de la pluralidad, pero, aclara Merleau-Ponty, «en este escalonarse hacia adentro se remiten unas a otras, puesto que se trata del mismo Ser».¹⁹ Esto quiere decir que las filosofías no coinciden en otra parte sino en el Ser que cada una se propone expresar y pensar. Lo que ellas tienen de común es su inherencia a un mundo abierto. Por esto, no hay otra manera

de comprender la unidad de las filosofías que volviendo a pensar ese Ser y ese mundo. El sentido de las distintas concepciones filosóficas, y la relación que ellas guardan entre sí, está ante nosotros, ante nuestra mirada, en el mundo que nos circunda y que indefectiblemente nos sigue asombrando. Sólo en el ejercicio filosófico auténtico, en la mirada que espontánea e ingenua se levanta hacia el mundo y lo interroga, puede un pensamiento reencontrar las otras filosofías, «reencontrar toda la filosofía como sin saberlo».²⁰ Sólo podemos comprender lo que una filosofía significa y es —lo que la filosofía es en sí misma— asumiendo por nuestra cuenta y riesgo el acto de la creación filosófica. Sólo *haciéndola* podemos comprender la filosofía.

Lo que se opone entonces a la historia horizontal, sucesiva y lineal de la filosofía (que es casi lo que ha acabado entendiéndose por historia), en la que una teoría es reducida a un hecho o momento de una secuencia temporal, es una concepción del Ser vertical; esto es, una concepción de la inscripción de un pensamiento filosófico en la complejidad y profundidad del Ser, en un presente que es para siempre. Lo que Merleau-Ponty nos propone es una visión estructural de la historia de la filosofía, esto es: no la filosofía como una serie de planteamientos ubicados en una relación de antecendencia y consecuencia interna, sino «esta misma filosofía situada dentro del conjunto hiératico del Ser y la eternidad existencial».²¹ La filosofía como una dimensión del Ser y no como un «hecho teórico». Esto significa que el corazón de la historicidad no está en el pasado ni en el porvenir sino en la estructura y dimensión de nuestro presente, que la filosofía es histórica en tanto operación, expresión y producción del pensar. En cuanto creación actual y permanente. La filosofía muerta, ahistórica, es la que quiere y cree ser representación conceptual, reproducción de lo dado, imitación de ciencia, dato exterior y cerrado, archivo del pasado. Por el contrario: la filosofía como arte supremo, «pues el arte y la filosofía *juntos* son precisamente, no fabricaciones arbitrarias en el universo de lo “espiritual” (de la “cultura”), sino contacto con el Ser justamente en tanto que creaciones. El Ser es lo que exige de nosotros *creación* para que tengamos experiencia de él».²²

En fin, interpretar una filosofía implica necesariamente filosofar, recrear y repensar aquellos impulsos que la originaron. La fuerza que la sostiene y mantiene, que no se encuentra necesariamente perdida o reducida a su momento y lugar, que está ante nosotros en tanto somos capaces de desplegar y agudizar nuestra potencia de percepción y reflexión, nuestra capacidad de ver y pensar. Inversamente, la creación filosófica es tal, y se distingue radicalmente del mero opinar y juzgar sobre las cosas, en la medida en que se remite a una tradición de pensamiento, a una historicidad ideal desde la cual puede adquirir concisión y precisión, sentido e intención de verdad. Sólo de esta manera nuestra creación puede ser verdadera y nuestra interpretación eficaz.

Esto es lo que por nuestra parte y en principio nos proponemos hacer aquí: dialogar con el pensamiento de Merleau-Ponty: no pensarlo *a* él, descifrarlo, explicarlo; tampoco pensar *sobre* él, criticarlo, superarlo; sino pensar *con* él, junto a él y más allá de él. Pero nuestro propósito no surge arbitrariamente, no es una convención metódica previa que simplemente se nos ocurre aplicarle a este filósofo. Es Merleau-Ponty quien primero nos

ha enseñado a precisar esta posición. Es de él de quien aprendimos la forma de interrogarle, incluso si llegamos a plantearle preguntas que lo rebasen. Por esto, como dice Claude Lefort, Merleau-Ponty es un maestro del pensamiento. Antes que otra cosa él nos enseña a pensar, nos invita a pensar. La manera en que lo hace es, primero y fundamentalmente, a través del estilo, de su compromiso con la palabra. Pocos pensadores como Merleau-Ponty han hecho de la expresión filosófica un elemento esencial de su propia concepción de la filosofía.²³ Es que para nuestro filósofo el lenguaje no es un medio que sirve a la expresión de un pensamiento ya hecho y completo, porque, simplemente, no existe tal cosa —salvo como ilusión dogmática—. En sus posibilidades concretas —en las exigencias, circunscripciones y virtudes del discurso y la escritura— el pensamiento se elabora, se revela para sí mismo y lleva a cabo todo aquello de lo que es capaz verdaderamente. Para la filosofía, la imperfección de la palabra es un valor y no un defecto. El estilo de Merleau-Ponty, indirecto pero decidido, alusivo aunque entregado, elíptico y sin embargo profuso, es su primera enseñanza. La exposición filosófica adecuada no es un dictado sino una invitación, las bases de una co-participación. No podría ser de otra manera, y en este sentido no se trata sólo de un recurso retórico. No hay alternativa si es que nos la vemos con la filosofía, es decir, con un pensamiento y un discurso que desde siempre está comprometido con el movimiento del mundo y quiere comprender «lo que hay» en su concreción y realidad, en su apertura.

El diálogo filosófico no es un intercambio sereno, equilibrado y prístino; es un rejuego, una confusión, un *quiasmo*. El quiasmo del diálogo filosófico prolonga, ejemplifica y realiza el quiasmo general del Ser. Tal es el tema, el motivo y la figura del pensamiento de Merleau-Ponty. Es alrededor de esta palabra, y de la serie de ideas que implica, que vamos a desarrollar la exposición y reconstrucción de su filosofía. La intención de esta introducción sobre el diálogo filosófico, que ahora toca a su fin, no era, pues, propedéutica; ya es parte de la trama esencial de todo nuestro planteamiento: la comprensión de la filosofía de Merleau-Ponty como una filosofía general del diálogo —como una filosofía del *logos* de la dualidad, de la verdad del *dos*, de la dialogicidad del Ser, del entrelazo o del *quiasmo*—.

¹ S, 195; 259.

² Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 333 y ss.

³ UAC, 20; 24-25.

⁴ Como lo dice Merleau-Ponty: «Cada filosofía es, también ella, una arquitectura de signos, ella se constituye luego en una estrecha relación con los otros modos de intercambio que forman la vida histórica y social» (EF, 65; EP, 66). La relación es interior y por esto no tienen sentido ni las tesis de la determinación social y económica del pensamiento filosófico ni las de su carácter puro y autónomo. La filosofía es sin «interior»; está abocada a lo

exterior, al mundo. A la vez, la vida económica y social no es una pura objetividad exterior, posee su propia «interioridad» (su sentido), su problematicidad: esto es, comporta ya significaciones filosóficas.

⁵ S, 161; 212.

⁶ VI, 244; 253.

⁷ Todavía más, en términos de Claude Lefort: «esta ausencia de fundamento se da como la ley misma del pensar» (Claude Lefort, *Sur une colonne absente*, p. 20).

⁸ «La objetividad de la historia de la filosofía únicamente se halla en el ejercicio de la subjetividad. El medio de comprender un sistema es el de plantearle las cuestiones por las que nosotros mismos nos preocupamos: así es como los sistemas aparecen con sus diferencias, así es como dan prueba de si nuestras cuestiones son idénticas a las que se planteaban sus autores» (UAC, 16; 11).

⁹ «El autor, decía Valéry, es el pensador instantáneo de una obra que fue lenta y laboriosa, y este pensador no se encuentra en ninguna parte» (S, 217; 293).

¹⁰ VI, 244; 253.

¹¹ «Cuanto más grande es la obra de un pensador, lo que no corresponde de ningún modo al número y al volumen de sus obras escritas, tanto más rico es lo no pensado, es decir, lo que primero y sólo a través de su pensamiento sale a la superficie como lo aún no pensado» (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, pp. 123-124, citado por Merleau-Ponty en alemán, en S, 196; 260; traducción mía). Cabe anotar brevemente algo acerca de las evidentes relaciones y diferencias entre las filosofías de Heidegger y Merleau-Ponty. En general —cuestiona Merleau-Ponty—, Heidegger ha dado por supuesta la negación de la «subjetividad», cuando de lo que se trata es de *mostrar* de manera concreta esa negación, ese rebasamiento que no puede ser sino un autorrebasamiento. La subjetividad es indeclinable. De ahí que Merleau-Ponty, profundo lector de Heidegger, no deje de «traducir» en términos estrictamente fenomenológicos, las abstractas y elusivas elucubraciones heideggerianas sobre el Ser, la presencia y la ausencia, o el evento. Es, más que una diferencia de estilos o metodológica, una diferencia de posición y concepción de la práctica filosófica.

¹² S, 196; 261.

¹³ VI, 222; 234.

¹⁴ En general, explica Merleau-Ponty, «es como una ley de la cultura que consiste en no progresar nunca a no ser oblicuamente, ya que cada idea nueva se convierte, después del que la ha instituido, en otra cosa diferente de la que era en él. Un hombre no puede recibir una herencia de ideas sin transformarlas por el mismo hecho de conocerlas, sin inyectarles su manera de ser propia, y siempre diferente» (S, 283; 270).

¹⁵ VI, 231; 242.

¹⁶ «Por doquier y en parte alguna» (introducción a la obra colectiva *Les philosophes célèbres*), incluido en S.

¹⁷ S, 157; 207.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ VI, 228; 239.

²⁰ S, 224; 298.

²¹ VI, 230; 241.

²² VI, 242; 251.

²³ «Merleau-Ponty, de hecho, fue un filósofo que escribió como poeta. La filosofía de Merleau-Ponty es poética porque hay en ella una estructura poética oculta: un empleo de la repetición, del *leitmotiv*, de la metáfora, de la paradoja, de la ambigüedad y del ritmo» (Neal Oxenhandler, «La literatura como percepción en la obra de Merleau-Ponty», p. 241). Pero, como este mismo autor aclara después, lo poético no sólo se encuentra en el «estilo» de Merleau-Ponty, sino también en su «actitud» teórica, en la manera como trata el contenido filosófico: generalizando a todos los planos la idea y la praxis de la «expresión creadora».

II. Quiasmo y filosofía

1. La noción de quiasmo

Desde los albores de la filosofía las dualidades han sido el tormento del pensamiento: dualidad alma-cuerpo, materia-espíritu, experiencia-razón, etc. La filosofía no puede negarlas, pero tampoco puede conformarse con permanecer en ellas. La dualidad es indefectiblemente un dato de nuestra experiencia —hay una necesidad de la dualidad, una verdad del *dos*, más compleja y más riesgosa que la del *uno*—. Pero el mero dualismo, el pensamiento dicotómico y dicotomizante que concibe la dualidad en términos de una oposición sustancial, de una relación de mera exclusión, es la inercia del pensar, el conformismo, la claudicación. La tarea filosófica adecuada consiste en saber comprender la dualidad como tal, evitando, sin embargo, caer en el dualismo. Debemos aprehender la necesidad y verdad de *lo dual* —subvertir el autoritarismo del pensamiento *monista*, su intrínseca cerrazón—, y debemos, al mismo tiempo, rehuir el eclecticismo, el escepticismo, la renuncia a pensar en lo que consiste el mero dualismo. Éste es el sentido y la tarea de *la filosofía del quiasmo*.

Un pensamiento riguroso de la dualidad se distingue del monismo tanto como del dualismo —las dos formas como el pensamiento ha ignorado el ser de lo dual—. Pensar la dualidad como tal significa no pensarla ni en función de los elementos que la componen (*dualismo metafísico*), de unas entidades contrapuestas o yuxtapuestas, ni tampoco en función de una unidad trascendente, de una tercera entidad —ya se le ubique como anterior al desdoblamiento (*monismo teológico-metafísico*), o ya como resultado de su reunificación postrera y extrínseca (*monismo dialéctico*)—. Merleau-Ponty dice que lo que debemos pensar es *la relación* como tal, lo que hay *entre*: la realidad de este ser intermedio, la figura y el sentido de la mediación; el *sí mismo* de lo que está en medio: *l'entrelacs*. No el alma y el cuerpo, o la experiencia y el pensamiento —es decir, la *dicotomía*—; tampoco el alma o el cuerpo, la experiencia o el sentido —esto es, la *exclusión*—; menos el Espíritu, el Saber —la supuesta *síntesis*—. Lo que debemos pensar es el alma-y-el cuerpo, la experiencia-y-el sentido; es decir, la *conjunción* en cuanto tal, el proceso de la diferenciación, la actualidad del devenir, el *ser* de la dualidad.

A este ser de lo dual en sí mismo, que no ha podido ser pensado bajo ninguna de las figuras filosóficas tradicionales —el monismo, el dualismo, la dialéctica, etc.—, es a lo que Merleau-Ponty llama *quiasmo*. Si bien no existe en su obra una conceptualización específica de este término —como no la hay de otros, dado el carácter concreto y móvil del pensamiento fenomenológico—, sí encontramos una referencia constante a él, un uso vivo que retoma sus múltiples significaciones, y que, de acuerdo con nuestra hipótesis, puede permitir definir la articulación interna de su pensamiento y precisar a la vez aquello que él presenta como su aportación específica a la historia y la discusión teórica.¹ La filosofía de Merleau-Ponty puede ser considerada, justamente, una filosofía del quiasmo, una lógica de las relaciones quiasmáticas; esto es, una reflexión que hace del quiasmo, simultáneamente, *la forma y el contenido* del pensamiento filosófico, el tema o dato del filosofar, y también una manera de pensar que puede generalizarse más allá de las circunscripciones adoptadas por el filósofo.

¿Pero qué significa la palabra *quiasmo*? El término es utilizado en el lenguaje no filosófico en dos campos distintos: en la retórica y, como *quiasma*, en la óptica, aunque significando una misma idea: la relación de *entrecruzamiento* entre dos cosas cualesquiera. En retórica el quiasmo es una clase de tropo, una figura del discurso que consiste en un entrecruzamiento de frases, como por ejemplo: «hay que ver para mirar y hay que mirar para ver».² Y en óptica, quiasma designa a la vez el nervio quiasmático —ése en el que confluyen los dos nervios provenientes de cada glóbulo ocular— y el quiasmo del objeto binocular —la unidad por superposición de las dos imágenes monoculares—. En ambos casos se designa una dualidad reversible, de entrecruzamiento y encabalgamiento recíproco: una unidad dual, diferencial, o, de otra manera, una dualidad unitaria: la composición única que producen dos sentidos inversos (una mismidad en la diferencia y una diferencia en la mismidad). Así, la figura retórica pone en cuestión la univocidad de la expresión, hace surgir con el movimiento de la inversión una posibilidad de sentido no prevista: si hay una conciencia del ser, ¿no hay un ser de la conciencia? ¿Y cuando preguntamos por la esencia del tiempo, no podemos preguntar también por el tiempo de la esencia? ¿Y qué tiene que ver el estado de la Razón con la razón del Estado? La segunda frase no tiene la función de anular a la primera, entrambas componen un sentido total que va más allá de lo que cada una dice por su cuenta. Ese sentido de la oración entera es la relación inversa misma, la *relatividad* y *reflexividad* de toda dirección, de toda univocidad.

El quiasmo retórico no es entonces un mero juego de palabras, ya nos enseña algo acerca de las cosas mismas. La frase «hay que ver para mirar y hay que mirar para ver» significa que entre el proceso físico de la *visión* y el acto subjetivo-intencional de la *mirada* la relación es de superposición y no de exclusión o causalidad lineal. La relación es quiasmática, ningún elemento es privilegiado, ninguno posee la razón del otro. Hay complementación plena y engarzamiento total: ver es condición para mirar tanto como mirar lo es para ver. La mirada, en cuanto proceso espiritual, subjetivado, no es una simple prolongación del proceso natural de la visión, no es un añadido suplementario de precisión que se redujera a localizar un objeto ya existente. Al mirar efectuamos una

reorganización activa del campo visual tomando tal o cual objeto como figura sobre un fondo, hacemos aparecer, de esta manera, al objeto. Pero esto no significa que la mirada sea una función mental exterior al campo sensible, esto es, que «constituya» al objeto visible según una idea previamente poseída por el sujeto —siendo así, no podríamos explicar cómo es que un nuevo objeto puede surgir para la conciencia perceptiva, no sabríamos cómo podemos «ver» algo que no conocíamos—.

Ciertamente, el acto de la mirada atenta no es una simple consecuencia de la visión, pero no hay ruptura. La mirada recoge y precisa ciertas virtualidades preparadas en lo visible, pero éste, a su vez, permanece como un campo abierto respecto a las adquisiciones que aquélla va logrando. Entre ver y mirar hay compenetración y superposición. El sujeto perceptor no se encuentra frente al mundo como un ser puramente pasivo y neutral, sin ningún compromiso ni interés por nada. No habría ningún mundo, nada que ver, sin el acto de la mirada, de la visión *atenta*. Pero este acto no comienza a operar sino en el propio campo de lo visible, efectuando su recomposición, su transfiguración. Tampoco habría nada que ver si el sujeto perceptor sólo viera aquello de lo que previamente posee su clave o su noción.³

Entre ver y mirar no existe, pues, relación de causalidad ni elemento privilegiado o condicionante, hay circularidad, apoyo mutuo y acción a dos. Su diferencia permanece, pero no como una diferencia absoluta, como la definición excluyente de dos procesos donde la identidad de cada uno sería clara e indiscutible. Más bien, es gracias a su mutuo entretnejimiento que cada proceso adquiere sentido y precisa su diferencia y su propia identidad. El sentido de la visión nunca es solamente natural y dado, pero tampoco llega a ser algo puramente mental o espiritual. *No miramos todo lo que vemos* —hay bastantes cosas que no nos interesan—, pero *tampoco vemos todo lo que miramos* —por mayor que sea nuestra atención hay algo en lo visible que guarda nuevas posibilidades a nuestra percepción—. El sentido de la visión es un sentido humano, histórico, pero el acto de la mirada atenta o concentrada sigue siendo un comportamiento corporal, sensible, contingente. (En general: entre la dimensión natural y la dimensión espiritual no hay secuencia lineal homogeneizante ni heterogeneidad excluyente: lo que hay es el quiasmo *naturaleza-espíritu*, la naturalidad del espíritu, la espiritualidad de la naturaleza. Un ojo animado, una mirada encarnada.)

Por otra parte, decíamos que el término *quiasmo* también se puede utilizar para designar el fenómeno de la binocularidad de la visión, el proceso que produce la unidad en un objeto único de las dos imágenes monoculares. Con este caso, ejemplar en varios sentidos, profundizaremos un poco más la noción de quiasmo. Tenemos dos ojos, por lo tanto, dos imágenes de un mismo objeto: la relación entre ambas imágenes en el objeto único al cual se consagran es el caso típico de una relación quiasmática. El objeto único, el quiasmo binocular, es más que la suma de sus partes. Él trasciende sus condiciones o supuestas causas y posee cualidades totalmente distintivas y novedosas. Hay una diferencia de naturaleza entre la imagen monocular y el objeto único binocular. No hay en la imagen por separado antecedentes de la solidez, profundidad y realidad que alcanza el objeto único. El resultado de la unión va más allá de sus premisas, las sustituye; ya no

es una «imagen» sino una *cosa real*. Esto significa que no hay homogeneidad ontológica entre las imágenes monoculares y la cosa percibida con los dos ojos: aquéllas son fantasmas o pre-seres y ésta es lo real, la cosa, lo profundo. Las imágenes se desvanecen, nos dice Merleau-Ponty, «cuando volvemos a la visión normal y se funden en la cosa como en su verdad meridiana».⁴

Desde la lógica del quiasmo, la unidad de la cosa visual, el hecho de que veamos un único objeto y no dos, no puede ser explicado en términos de un proceso causal-analítico, puramente físico, ni tampoco en términos de un proceso sintético-reflexivo, mental. El objeto único no es el resultado de una unión de dos cosas como tales, ya se suponga que la unión es un proceso empírico-material o ya se suponga que es una síntesis subjetivo-mental (un acto judicativo). *La unión es fenoménica, práctica o vivencial*. No estamos condenados a ver un objeto único, pero tampoco es que tengamos que decidir hacerlo. El objeto único de la visión no es un producto que se sigue automáticamente de la mera conformación de las retinas y de su funcionamiento fisiológico, puesto que la diplopía puede darse en un sujeto normal: basta un momento de desatención y divagación de la percepción para que el campo visual se distorsione (cuando concentrados en nuestro interior dejamos a nuestra mirada vagar libremente, o cuando distendidos por efecto del alcohol «vemos doble»). Pero, a la vez, porque la diplopía no es constante, no es un acto que se haga a voluntad —más bien requiere que suspendamos nuestra voluntad—, la unidad de las imágenes monoculares no espera la vinculación expresa del sujeto, no es el producto de una significación o un juicio que viniera a agregarse desde fuera. El objeto único no es, como llegó a suponer en algún momento la psicología más intelectualista, el resultado de una síntesis mental, el correlato ideal de una intencionalidad espiritual, una construcción de nuestra conciencia. En todo caso, dice Merleau-Ponty, si hay una *intencionalidad* en la visión binocular ésta es motriz, corporal, existencial: «se pasa de la diplopía al objeto único, no por una inspección del espíritu, sino cuando los dos ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y los utiliza como un único órgano una mirada única».⁵ Quien realiza la reunión no es el cuerpo físico o el sujeto epistemológico sino el *cuerpo fenoménico*, vivo y actuante, interesado en el mundo. Dejo de ver doble cuando me concentro en lo que hago, me propongo una tarea, me reintegro a la cotidianidad de mi existencia. La mirada no es, pues, un hecho físico ni un acto espiritual. La síntesis del objeto no es física ni metafísica, es la sinopsis previa, el quiasmo primordial de lo físico y lo metafísico, del cuerpo y el alma, de la materia y el espíritu.

Podemos ahora precisar los rasgos formales y generales de una relación quiasmática. El quiasmo es una dualidad perfecta. El ser de un par en cuanto tal. Una relación productiva entre dos. La potencia de un entrelazo. La fuerza de una composición: dos que hacen uno, uno que es dos. Lo producido es a la vez irreducible a sus componentes e inseparable de ellos, no es una totalidad o una unidad *a priori*, una significación agregada a los dos componentes —esto supondría que ellos se encuentran previamente dados y son autosuficientes, cuando sólo existen en, y por, la relación—. El quiasmo es una «máquina abstracta», una manera de ser puramente relacional. La dualidad

quiasmática es todo lo contrario de una relación dicotómica, pues no hay contradicción o exclusión entre los componentes de la dualidad. Ellos son lo mismo, sólo que esta mismidad es algo. Decir que un elemento es *lo mismo* que el otro ya dice algo acerca de lo que es. No podemos eliminar este acto de igualación o correspondencia mediante el cual, a la vez que reconocemos la dualidad, evitamos la dicotomía y la exclusión. Pero no se trata de afirmar bajo el principio de la identidad sólo uno de los elementos, suponiendo que la mismidad es como una proyección especular perfecta. Pues aunque así fuera, el pensamiento de la identidad se olvida del espacio de la relación: el escenario de la cosa y su reflejo que remite a un mundo, a un movimiento, a un contexto de luz y sombras — una diversidad; una dualidad, por lo menos, que es innegable e indestructible—. La mutua referencia, la igualación no absuelve la diferencia entre los elementos de la dualidad; al contrario, la promueve y la precisa. Define para cada elemento un ser que, en cuanto está pendiente del juego con el otro, no es estático y cerrado. Es variación y repetición, vibración continua.

Según Merleau-Ponty, la distinción entre los dos componentes de una dualidad no es numérica; no se trata de dos entes, de dos cosas que poseyeran una identidad propia, en sí y definitiva: «Partir de esto: no hay identidad, ni no identidad o no coincidencia, hay dentro y fuera girando uno en torno a otro».⁶ Como la derecha y la izquierda, que no son simples contenidos o partes de una espacialidad de relación, positiva y dada, sino «*partes* totales, expresivas, divisiones en un espacio englobante, topológico».⁷ O como «el lazo entre lo cóncavo y lo convexo, entre la bóveda sólida y el hueco que cubre».⁸ La distinción es formal y no cuantitativa, y, por esto, es *distinción real, verdadera* distinción, pues ella se dice del Ser mismo, lo afecta intrínsecamente. No es una distinción extrínseca que se dijera de algo (un ente) en un Ser que ya era previamente, que preexistía y por lo tanto sobre-existirá a la diferencia y al devenir. La diferencia es diferenciación, afloramiento, dehiscencia. La dualidad, dice Merleau-Ponty, «es fragmentación del ser, es posibilidad de la separación», «es advenimiento de la diferencia (sobre un fondo de semejanza, luego, sobre el fondo del ὁμοῦ ἤν παντα)».⁹ No se opone a la unidad, surge de ella, y ésta, por su parte, es impensable sin este desenvolverse o desenrollarse, sin este diferenciarse.

La figura del quiasmo no puede confundirse entonces con una correlación de interdependencia funcional, con un mecanismo regido según una regularidad necesaria, esto es, con la relación empírica y exterior entre dos entes plenamente definidos —entre los cuales pueden suponerse legítimamente relaciones jerárquicas, de causalidad o prioridad, o de interactuación extrínseca, dicotómica o dialéctica—. El quiasmo no es un dualismo puro ni un monismo puro, es un monismo dualista (un ser que se diferencia) y un dualismo monista (una diferencia solidaria), y es, sobre todo, el doble movimiento, la doble inversión, la repetición. No hay uno solo, ni dos en el sentido de la cantidad (uno y otro), ni tres como reunificación trascendente: lo que hay es lo que está «entre», lo que va y viene y vuelve a ir y retorna...

El quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, relatividad, entrecruzamiento, complementariedad, superposición, encabalgamiento, empotramiento, reversibilidad, mutua referencia.¹⁰ Todo lo contrario de los esquemas dicotómicos, dualistas, que conciben las relaciones en términos de exclusión, exterioridad, causalidad mecánica y lineal, jerarquía y prioridad. El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar en la dualidad como una unidad en proceso, en devenir, y es la manera en que podemos salvar su realidad sin condenarnos a reproducir las concepciones más simples y prefilosóficas del dualismo, de la dicotomía. El pensamiento del quiasmo es la subversión de todo monismo cerrado y de todo dualismo simplista; es, pues, la forma filosófica de pensar la dualidad en cuanto tal, que es el dato insuperable de nuestra experiencia.

Tal es nuestra propuesta de interpretación del pensamiento de Merleau-Ponty: tomar el quiasmo como el esquema o diagrama filosófico que él propone y actúa, como la clave que nos permite comprender las características específicas y fundamentales de su filosofía. El quiasmo es un diagrama, decimos; su función es describir, explicar y generar; no es un mero principio exterior de sistematización, de ordenación y encuadramiento. Su función es pensar. Es también el medio a través del cual podemos captar la totalidad del pensamiento de Merleau-Ponty y definir la forma de pensar que él propone, y que puede ser generalizable a cualquier ámbito. De esta manera, la reconstrucción que proponemos de su filosofía no responde a un mero interés de sistematización, queremos ante todo aprehender la modalidad de su práctica, de su ejercicio del filosofar. La noción de quiasmo muestra sus virtudes, ante todo, para comprender en sus rasgos propios la *percepción* —tema y problema fundamental de la reflexión según Merleau-Ponty: acontecimiento primordial de la relación sujeto-objeto, espíritu-materia, pensamiento-ser—, y, desde ahí, las relaciones en general: percepción-pensamiento, experiencia-lenguaje, cuerpo-alma, espacio-tiempo, significación-expresión, comunicación-verdad, pasado-presente, historia-acontecimiento, necesidad-libertad... De esto nos ocuparemos a lo largo de este texto.

Una filosofía es siempre un ejercicio concreto y subjetivo del pensamiento. El discurso filosófico, a diferencia de otro tipo de discursos como el científico, se encuentra personalizado, remite a un nombre propio (como Platón, Hegel, etc.), a una experiencia individual de pensamiento. Por esto hablamos de *una* obra filosófica, es decir, de la unidad de un esfuerzo individual que se despliega en múltiples y contingentes modalidades. No podemos comprender estrictamente un aspecto o momento de una filosofía separado de su contexto total. Fuera de éste, tal o cual concepto o concepción nada significan. La interpretación de una filosofía necesariamente involucra la exposición de la totalidad de su planteamiento. Pero ¿cómo captar la unidad sistemática de un pensamiento sin quedarnos en la mera reseña o el simple resumen exterior e improductivo? Si la filosofía es un acto, un proyecto, la unidad esencial de una obra filosófica sólo se encuentra como unidad de un impulso, como la convergencia de un movimiento y la totalización virtual de una diversidad. La unidad que queremos encontrar debe ser capaz de respetar el carácter necesariamente abierto de un

pensamiento, el elemento contingente que le origina y la duda latente o explícita que le empuja permanentemente.

De cualquier acto podemos distinguir su forma y su contenido. Respecto al pensar filosófico podemos distinguir, por una parte, la modalidad en que se realiza, sus rasgos estructurales en tanto cierta forma de comportamiento, y, por otra parte, los temas, asuntos, problemas y conceptos que le son característicos. Con la noción de «forma» no nos referimos solamente a la estructura abstracta, lógica, del pensar; a lo que tradicionalmente se ha considerado como tal. Nos referimos ante todo a la «forma expresiva». Si el pensar es un ejercicio individual, entonces es inseparable de su manifestación, de su expresión; es decir, de una circunscripción lingüística, discursiva y textual. De lo que se trata es de captar el pensamiento como un comportamiento, como una serie de actos, de ejecuciones discursivas —definiciones, polémicas, interpretaciones, propuestas—. A la vez, se trata de comprender ese comportamiento como una totalidad concreta, viva y móvil. El *todo* no lo entendemos como una suma de partes, como una estructura analítica, sino como un conjunto de actos, de movimientos, de funciones. Para aprehenderlo requerimos localizar algo así como el diagrama o esquema funcional que le proporciona su identidad y la posibilidad de ser reconocible para otros.

Entendemos por «esquema filosófico» un instrumento que nos permite describir y caracterizar la forma del acto de pensar; esto es, el modo específico como un filósofo efectúa la acción de pensar, la manera más o menos persistente en que articula sus interrogaciones, define sus temas de interés, discute y dialoga con los otros y con la tradición entera de la filosofía.¹¹ Este esquema se encuentra esparcido en una filosofía y no es necesariamente explícito, incluso puede ser parcialmente inconsciente, en cuanto es la forma abstracta de una actividad concreta y viva. Continuamente redefinido, abandonado y retomado, el esquema de una filosofía no deja de abrirse y recomponerse y dar más de sí. Por esto, identificarlo no es una tarea fácil para el intérprete, pues no es algo dado y definido, acabado. Incluso para el propio autor de una filosofía el esquema de su pensar no es un objeto, una unidad objetivable que se encuentra frente a él, sino una especie de posibilidad discursiva, un sentido latente, la estela de su propia búsqueda, la figura de su andar, lo que él dona a los otros y a la historia, a la filosofía y a la cultura entera.

El diagrama o esquema de una filosofía es entonces lo que da cuenta de su unidad y sentido, lo que permite comprender tanto la integración de sus elementos como lo que ella aporta y enseña, la forma de pensar que uno puede retomar por su cuenta y llevar más allá. En este momento una filosofía deja de ser un dato o un saber — un conjunto de términos regidos según una estructura de relaciones intrínseca y cerrada— para devenir un instrumento, una máquina para pensar: un conjunto de funciones, un estilo o una manera, algo intrínsecamente abierto a otras posibilidades de operación y aplicación. Así, al aplicar el esquema de una filosofía en primer lugar a la reconstrucción de sus propios planteamientos y propuestas, el acto de la interpretación se encuentra en el punto más íntimo de esa filosofía, que es a su vez su punto más exterior: el foco desde el cual

junto con ese pensamiento nos abrimos a otra cosa y empezamos a pensar por nuestra cuenta.

El esquema de la filosofía de Merleau-Ponty es el quiasmo, el *entrecruzamiento* en todos los niveles. Pero no es sólo el contenido, la temática de su filosofía. En tanto que movimiento y relación, el quiasmo es inaprehensible como «objeto», como tema de una reflexión que se quisiera exterior y terminada: el propio pensamiento forma parte del quiasmo, es un componente o un elemento de lo que entra en relación; no está fuera. De ahí que la filosofía del quiasmo sea, primero, una práctica del quiasmo; es decir, una transformación del acto mismo del pensar filosófico. La filosofía no puede hablar del quiasmo sin ponerse en cuestión a sí misma; por esto, lo primero que abordamos es la posibilidad del pensamiento como tal, esto es, la condición y el límite de la actividad filosófica.

2. El quiasmo perceptivo

El modelo fundamental y el caso original de una relación quiasmática lo constituye nuestra experiencia perceptiva del mundo. La lógica del quiasmo es la lógica de la *percepción*, de la visión y de lo visible, del ser sensible. Si el quiasmo no había sido pensado hasta ahora es porque nunca se había considerado de manera radical y consecuente a la percepción, porque el pensar no se había comprometido con lo percibido, esto es, con lo visible, con «lo que vemos». Si la filosofía quiere seguir siendo comprensión del Ser, plantea Merleau-Ponty, ha de volver entonces a la percepción, ha de retornar a esta relación concreta e indiscutible que tenemos con el Ser en el campo de nuestra vida corporal y sensible, comprometiéndose a pensar la relación como tal, esto es, como quiasmo. Así, el problema de pensar el quiasmo perceptivo, el entrelazo perceptivo sujeto-mundo, implica el problema del pensar mismo, atañe a la posibilidad y al sentido último de la filosofía.

La percepción es para Merleau-Ponty el campo relativo, ambiguo y paradójico por excelencia, el evento primordial, el tema y la razón de la reflexión filosófica. Modelo de toda relación quiasmática y a la vez fundamento último de la filosofía, la *percepción* es más que un hecho antropológico, gnoseológico o psicológico; es el acontecimiento ontológico o el Ser como acontecimiento, la experiencia o la apertura en tanto modalidad original del Ser. No la percepción considerada como un hecho más en el mundo dado, con tales y cuales características específicas y determinadas. Plantearla así —como ha hecho todo el pensamiento clásico, racionalista y empirista— implica suponerse ubicado de lleno en un universo extraperceptivo, donde aquella abertura al Ser en que consiste la percepción se encuentra ya colmada y el pensamiento ha logrado la identificación sin resquicios con lo que *es*. La percepción no sería en este caso más que el objeto de una teoría positiva como cualquier otra. Por el contrario, si reasumimos nuestra experiencia perceptiva y retomamos su carácter de *iniciación permanente al mundo*, nunca

cabalmente terminada ni cerrada, entonces podemos interrogarla nuevamente y reabrir el pensamiento. De esta manera la percepción vuelve a ser un problema, el problema fundamental o *lo problemático* en sí, no porque el pensamiento sea incapaz de explicarla o comprenderla, sino porque toda explicación o comprensión es necesariamente parcial y relativa en cuanto sigue siendo parte de, y relativa a, la misma percepción. El pensamiento que quiere adoptar la percepción como apertura y encuentro con el mundo no puede concebirse a sí mismo como exterior, como pensamiento de *sobrevuelo*, ha de concebirse mejor como dimensión de la percepción, como prolongación de la experiencia perceptiva. En fin, si pensar es todavía percibir, si el pensar no agota la percepción y tiene ineludiblemente que volver a ella, entonces la reflexión sobre la percepción es a la vez autorreflexión, cuestionamiento del pensar sobre sí mismo. El pensamiento del quiasmo es a su vez un pensamiento quiasmático, que encuentra su propia posición en el entramado de aquello que quiere pensar.

La percepción es el acontecimiento primordial porque es la forma primigenia y permanente del encuentro del sujeto con el mundo. La dicotomía clásica sujeto-objeto (lo mismo que la de cuerpo-alma) se modifica de una manera total si la pensamos en el campo de lo percibido y del ser sensible. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, entre el sujeto perceptor y el mundo percibido, entre el vidente y lo visible, no hay relación de causalidad, exterioridad, o reducción; hay superposición, mutua incorporación o doble apresamiento: «lo visible que hallamos a nuestro alrededor parece apoyarse en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro, o como si entre lo visible y nosotros hubiera un intercambio tan íntimo como el que hay entre el mar y la playa».¹² Este intercambio, que mi experiencia me muestra a cada momento, no puede reducirse sin embargo a una identificación, pues entonces desaparecería la visión, no habría más un vidente y algo visible. Aun así, el vidente y el visible nada son por separado, no preexisten a su relación, a su encuentro y comunicación. Lo visible no es un «ser objetivo» previamente determinado que viniera a ofrecerse a un vidente vacío dado por su cuenta (un «ser subjetivo»). Vidente y visible, perceptor y percibido sólo se determinan a sí mismos en el juego especular de sus relaciones, son uno para el otro, uno gracias al otro. Lo que hay, dice Merleau-Ponty, son «cosas que no podemos aspirar a ver “desnudas” porque la mirada misma las envuelve, las viste con su carne».¹³ Lo que hay es, igualmente, un vidente que sólo puede acceder a lo visible porque se encuentra entramado en el mismo ser al que se abre, porque también *él es visible* y forma parte del ser que se reflexiona en él y en el que él se reflexiona.¹⁴ Pero el vidente no es cualquier ser visible, puesto que sólo por él es posible esa reflexividad que es condición de la visión. Como sea, esto no implica que lo visible sea una creación del sujeto, ya que, a su vez, él sigue siendo un ser visible como otros. No hay causalidad del vidente a lo visible o de lo visible al vidente, precisamente por ser ambos plenamente complementarios y plenamente diferentes: su complementariedad es la razón de su diferencia, su diferencia la razón de su complementariedad. Sólo hay el vidente por lo visible, sólo hay lo visible por el vidente: la dualidad es irresoluble e insuperable.

Para Merleau-Ponty la experiencia perceptiva es intrínsecamente problemática, contradictoria y paradójica. El acto perceptivo consiste, si nos atenemos a describirlo tal cual se presenta, en una experiencia *privada* del Ser. Lo visible es para el vidente, pero para un vidente particular, concreto, singular: «veo las *cosas* mismas y esta visión es mía». ¹⁵ Estoy cierto de que mi percepción me coloca ante las cosas mismas, tengo fe en la existencia del mundo, esto es, tengo una creencia irreflexiva y personal en el Ser (lo que Merleau-Ponty llama «fe perceptiva»). La percepción mira hacia los dos lados y los comprende ambos: el mundo y el sujeto, la visión y las cosas; es a la vez una experiencia privada y apertura a un mundo público, objetivo. Es un *encuentro* irreductible y ha de ser pensado como tal. He aquí el dilema, el problema que la percepción plantea al pensamiento y que, antes de aceptarlo y comprenderlo en su plenitud, la tradición filosófica ha querido, apresuradamente, resolver.

Debemos mejor comprender las cosas tal como se nos ofrecen, sin adelantar o prejuzgar una interpretación, una «posición». Según Merleau-Ponty, los caracteres de *privacidad* y *apertura* no se contradicen de manera absoluta, más bien se requieren y apoyan mutuamente. Toda apertura al mundo se da en el ámbito de una experiencia privada, y toda vida privada aparece en el escenario del mundo y alcanza al Ser por el interior. *Hay quiasmo privacidad-apertura*. Sólo el carácter de privacidad me asegura que el acceso a las cosas es efectivo; es decir, que es una aprehensión de algo que está fuera de mí, pues la privacidad de mi punto de vista está significando de suyo que la cosa ofrece otras caras, otros aspectos, esto es, que ella no se agota en mi visión y, por ende, que hay Ser «más allá de mí». Una cosa dada en la simultaneidad de todos sus perfiles y relaciones no sería una cosa real sino ideal, representada, meramente pensada (*irreal*, pues). No hay acceso al Ser que sea puro y absoluto, que no tenga que pasar por este *angostamiento* del mundo que se da en torno a mi posición corporal y singular, y esto no es sólo una proscripción o una limitación; en el momento que desapareciera todo punto de vista, toda perspectiva, desaparecería también aquello a lo cual accedemos. Por ello, privacidad y apertura no son dos procesos contradictorios o dos momentos reducibles a una identidad: son el anverso y el reverso de una misma forma de ser. El dilema permanece y es insuperable. No hay que elegir entre uno de los polos de la contradicción, no hay que resolver el problema sino pensar lo problemático como tal, tomar lo problemático como el objeto propio de un pensar radical.

El perspectivismo, la finitud y localidad de mi punto de vista no implican, para Merleau-Ponty, una degradación del ser verdadero de la cosa; por el contrario, es la condición para que haya cosas, esto es, realidades que se encuentran más allá de mí. *Privacidad* no significa, estrictamente, que la percepción consista en aprehender aspectos o partes de las cosas (representaciones que se remitirían a una interioridad psíquica); significa que la percepción consiste en aprehender la cosa entera a través de uno de sus aspectos o perfiles. *Lo que percibo no son aspectos de una cosa, sino una cosa bajo uno u otro de sus aspectos*. Y la expresión ha de subrayarse porque ha de ser dicha así y no de otro modo, pues sólo ella es una descripción fenomenológica adecuada de lo que sucede, de la verdad insuperable de mi experiencia inmediata que me dice:

«percibo las cosas mismas». Esto es innegable para cualquiera. El que tenga un punto de vista no implica que la cosa no se me «dé», o que sólo se me dé un pedazo, un escorzo; tampoco significa, obviamente, que se me dé tal cual en su ser completo. Significa, exactamente, que ella se me da en su integridad *a través* de uno o de varios de sus aspectos, de una de sus perspectivas posibles. Cada «aspecto» de la cosa percibida comporta características y modalidades específicas, no es una entidad abstracta, indiferenciada, la misma para todos los casos y momentos. Y esas características me informan del ser entero de la cosa. En la percepción no capto una «cara» del cubo, ni tampoco capto un cubo de seis caras (¿alguien podría hacerlo?), capto el cubo entero desde un lado, y lo capto como tal porque en la posición y configuración específica de las caras que aprehendo (tres, por ejemplo) leo, «veo» el resto de las caras (las que no estoy viendo actualmente). Por ejemplo, de las tres caras percibidas una está de frente (es un cuadrado) y las otras dos se angostan a la distancia (tienen la figura de un trapecio o un rombo): estos datos me hablan de la profundidad y de la existencia de las otras tres caras (si las caras percibidas tuvieran las tres una forma cuadrada nunca percibiría un cubo). Así, la estructura misma que adquiere lo que percibo —esa *determinada* articulación de visibilidad e invisibilidad— me da cuenta del ser completo de la cosa. No es necesario realizar ninguna «inferencia», ningún salto de los datos que tengo a la afirmación de la realidad total de la cosa, pues esos «datos» son ya expresivos de esa realidad total. La verdad de la percepción consiste entonces en esto: capto un cubo de seis lados *a través* de tres de sus lados, y un cubo así, un cubo *en perspectiva*, es lo que es un cubo *real*: el cubo de seis lados todos a la vez es, precisamente, un cubo «ideal», no real.

El pensamiento objetivo o reflexivo no tiene elementos para pensar este «ser en perspectiva», el ser del «punto de vista» en cuanto tal. Puesto que es cierto que hay una diferencia entre la «cosa misma» y «lo que veo de ella», ¿dónde «está» entonces lo que veo? Para el pensamiento objetivo obviamente no está en la realidad, pero como tiene que *estar* en algún lugar, entonces lo ubica en el «mundo interior» de la conciencia y lo llama aspecto, imagen (*imago*) o representación. Se define entonces la vivencia *subjetiva* de lo real en los términos de aquello que supuestamente caracteriza a lo subjetivo: las imágenes, los cuadros mentales, las representaciones. Desde esta suposición se buscará infructuosamente el mecanismo por el cual este mundo interior subjetivo se conecta con el supuesto mundo que está «allá afuera». El problema es irresoluble, pues está mal planteado de principio. Lo que el pensamiento objetivo y reflexivo no ha querido aceptar ni comprender es el sentido del término «real» en la expresión «vivencia subjetiva de lo real», simplemente concluye, aplicando una lógica implacable, que si se trata de una vivencia subjetiva entonces no es acceso a algo real. A lo real sólo accederemos de otra manera (sabe cuál). En general, el pensamiento objetivo es incapaz de pensar la originalidad de eso que llamamos el «punto de vista» —que no «está» ni en la cosa ni en el sujeto, que es puro ser de relación—; él simplemente da marcha atrás, pues para seguir adelante requeriría ser algo menos y algo más que pensamiento, sólo así podría captar y comprender la contradicción como tal (lo objetivo-subjetivo), la necesidad de la divergencia, la unidad de lo privado y lo público, de la parte y el todo, del sí y del no.

Pensar la dualidad como tal, evitando reificar cualquiera de sus polos, es la tarea y el sentido crítico de una filosofía del quiasmo. Es por esto que, primeramente, ella funciona como una navaja de doble filo. Contra el objetivismo —el *realismo* en general—, según el cual la percepción es efectivamente una apertura a las cosas, pero no una experiencia privada sino una experiencia general, a la vez, el sujeto de la percepción no es un yo empírico y sensorial sino un sujeto general, es decir, un no-sujeto. Y contra el subjetivismo —el *idealismo* en general—, según el cual la experiencia perceptiva es privada, subjetiva, pero no una apertura a las cosas mismas sino a sus representaciones o reproducciones que se encuentran «dentro» de la conciencia. La filosofía del quiasmo se dirige también, por la punta de la navaja, contra la dicotomía, la ambivalencia o la dialéctica: el pensamiento fracasado de la dualidad o el avatar de un pensar todavía incapaz de abandonar sus propios supuestos y límites.

La filosofía del quiasmo tiene que efectuar la crítica de las posiciones filosóficas mencionadas de forma inmanente, comprensiva. Puesto que cada posición parte de un dato de la experiencia perceptiva, la deformación que efectúa, el equívoco que comete se encuentra de alguna manera fundado o justificado. La propia percepción es problemática, ella induce al error.¹⁶ Por esto, toda posición filosófica sigue siendo «verdadera» en tanto que manifestación y parte integrante del problema, en tanto prolongación y exacerbación del dilema original. Criticar las posiciones filosóficas existentes no es sólo una manera de desautorizarlas, es una vía para comprender la cosa misma.

Así, la filosofía del quiasmo pasa necesariamente por la crítica a las posiciones filosóficas existentes. Sólo en el ejercicio y en el juego inmanente de esa crítica puede destilarse y revelarse lo que se intenta comprender: el quiasmo, la condición latente de toda posición, el secreto no dicho que se dibuja a la sombra de todo pensamiento. Pero la filosofía del quiasmo no es de ninguna manera un pensamiento ecléctico, que se contentara con unir lo que una posición no dice con lo que dice su contraria. Más bien quiere pensar lo que ninguna de las posiciones dice y que permanece como lo impensado en ambas, esto es, lo que queda *entre* ellas, la línea divisoria que las separa y comunica a la vez. El quiasmo es eso que no había sido pensado por el pensamiento, pero que únicamente puede localizarse desde el propio pensamiento: como su margen, o su ausencia relativa —como aquello no pensado por una determinada posición, pero que sólo puede delimitarse a partir de ella misma, comprendiendo y criticando lo que ella sostiene—. Esto quiere decir que el ocultamiento del quiasmo perceptivo ha sido la condición negativa de la posibilidad del pensamiento, la condición de su objetividad y verdad, de su coherencia y certeza; pero también ha sido la condición de su parcialidad, de su carencia de realidad, de Ser. La comprensión del quiasmo no es entonces un acto directo, inmediato y natural, mera descripción fenomenológica; requiere necesariamente trabajar en el orden del discurso: trabajo negativo de deconstrucción de las teorías y las posiciones filosóficas, de su congruencia y verdad. La revelación del quiasmo pasa por el *desasimiento* del pensar, por la apertura. La crítica es a la vez autocrítica y la reflexión, autorreflexión y sobrerreflexión.

En general, ninguna concepción filosófica particular llega a constituirse a sí misma sin un proceso de discusión y deslinde con otras concepciones. El carácter ideal del saber filosófico, el hecho de sostenerse en el propio ejercicio del acto reflexivo y propositivo, coloca al filósofo en la constante necesidad de dialogar con posiciones distintas a la suya, de repensarlas, reconstruirlas, reubicarlas. Todavía más: en el análisis y la crítica de las posiciones filosóficas previas, el filósofo va más allá de una evaluación exterior y parcial, va al autoanálisis y autocuestionamiento de la misma filosofía. No trata sólo de comprender aquella posición filosófica que es distinta de la suya; trata de comprender aquella posición de ser que es distinta de la posición filosófica misma, esto es, aquello irreductible al pensamiento, al lenguaje y al concepto. Esto es la «a-filosofía».¹⁷ De esta manera Merleau-Ponty discute, interpreta y cuestiona las posiciones filosóficas —el realismo, el idealismo y la dialéctica—, buscando la manera como se destila desde sus sombras, desde su latencia, lo que la filosofía puede y no puede ser, lo que es el quiasmo *en y de* la filosofía.

Nuestro filósofo realiza una reconstrucción de las posiciones filosóficas que va a cuestionar. Evidentemente no podemos suponer que esta reconstrucción sea objetiva y que lo que nos propone es la versión definitiva y última de lo que ellas son. La reconstrucción es, si se quiere, «arbitraria», o mejor: filosófica. Sólo se hace a partir de aquello que se quiere pensar y de alguna manera ya se ha vislumbrado, anticipándose en el modo y la intención de la interrogación. Pero si no hay fenomenología pura, tampoco hay crítica histórica pura: el contenido de lo que *es* no nace simplemente del análisis deconstructivo de lo que los filósofos han dicho en sus teorías. Poseemos una precomprensión de las cosas, que es la de nuestra misma experiencia perceptiva en tanto horizonte desde el cual y hacia el cual interrogamos. Así, las distintas posiciones filosóficas pueden ser reconstruidas desde la posición de la percepción, positiva o negativamente, esto es: de qué manera tal o cual filosofía ha enfrentado o no el problema de la percepción, de qué manera ha asumido o no esa pregunta muda y permanente que es la de nuestro ser ya en el mundo. Si el quiasmo es lo que hay originariamente, las teorías filosóficas no dejan de mostrarlo, de expresarlo, incluso si no lo tratan explícitamente o si no dan cuenta de él adecuadamente. Aun el discurso filosófico más abstracto (objetivista o subjetivista) es un elemento, una prueba del quiasmo. En fin, la percepción no sería solamente aquello que las distintas teorías filosóficas han o no de explicar y comprender, sino aquello desde lo cual podríamos comprender y explicar a las teorías, a la filosofía misma.

Para Merleau-Ponty, el pensamiento filosófico ha de permanecer en este movimiento continuo, en esta oscilación permanente de la percepción a la reflexión, de la reflexión a la percepción, de la descripción a la crítica y de la crítica a la descripción. No hay punto final ni resolución última. Precisamente porque la experiencia es problemática y la percepción no capta sino un ser en movimiento y abierto, emplazado y nunca completo, la crítica de las teorías existentes no puede suponerlas simplemente falsas, su equívoco es una consecuencia de una equivocidad que pertenece primero al propio Ser. Comprendiendo este equívoco, definiendo ese error, comprendemos al Ser. No hay

pensamiento directo, diáfano, totalmente liberado de la falsedad y la opacidad. A la vez, la crítica es un medio de comprensión y no sólo un mecanismo de descalificación; es, más que un medio, el acto mismo del pensar.

3. El realismo, el idealismo y la dialéctica

Expondremos en concreto la crítica que Merleau-Ponty hace, en el horizonte de la experiencia perceptiva, a las posiciones más relevantes del pensamiento filosófico. Esta crítica contiene dos momentos concomitantes: es crítica de la manera como cada posición filosófica entiende a la percepción y, luego, de la manera como esa filosofía se concibe a sí misma y concibe en general a la actividad filosófica. La figura del quiasmo se irá destilando a través de esta crítica, deslindándose de cada una de las posiciones cuestionadas: 1) del realismo o el dogmatismo del objeto; 2) del idealismo o el dogmatismo del sujeto; 3) de la ambivalencia dialéctica, sartriana o hegeliana, o el dogmatismo del pensamiento. En el apartado siguiente precisaremos la opción filosófica que Merleau-Ponty ofrece.

En primer lugar hablaremos del realismo, entendiendo por este término no sólo las posiciones estrictamente denominadas así, sino también un elenco de variantes subsecuentes que van desde el empirismo clásico, el positivismo y el materialismo mecanicista decimonónico hasta las corrientes neopositivistas, fiscalistas y objetivistas de la filosofía del siglo XX (especialmente los intentos de reconstrucción epistemológica a la manera del empirismo lógico).¹⁸ Lo común a estas concepciones no podríamos definirlo sólo mediante un método de comparación discursiva, precisamos de un procedimiento fenomenológico y genético, que localice la posición de la percepción a la que se quiere responder. Ésta es, según Merleau-Ponty, la del objeto, la de *lo percibido*: el realismo afirma la exterioridad e independencia del objeto respecto al sujeto y su acto perceptivo. Busca explicar analítica y causalmente el acto perceptivo considerándolo como un hecho más en el universo de las relaciones objetivas. Así, el realismo se aparece de principio como una filosofía ingenua y acrítica: olvida que el privilegio que concede al objeto no es más que una adhesión dogmática a la creencia en las cosas que la fe perceptiva nos otorga primero (la tesis de realidad de la «actitud natural» en términos de Husserl). Al intentar superar y explicar a la percepción en función de un ser objetivo, exterior y previo, se pasa por alto que ha sido *la propia percepción* la que primordialmente nos ha dado acceso a él. El objetivismo es la ilusión natural de la fe perceptiva, ella nos induce primeramente a ser objetivistas. Nuestra percepción se consagra a un objeto exterior y concluye en él, el objeto percibido es el *telos* en el que nuestra experiencia se afirma y se niega. El realismo parte de ese punto final y se propone recorrer el camino inverso. Posesionado de esa objetividad en sí, desacredita y desvirtúa la percepción: ella no nos

da acceso al Ser; éste existe previamente, y es desde él, más bien, que pueden explicarse la percepción y la corporalidad.

El realismo trastoca toda nuestra experiencia. Supone una ilusión retrospectiva: pone como resultado o efecto lo que es primero, esto es, concibe nuestro acceso perceptivo al Ser como realidad posterior y secundaria, incluso como irrealidad (psicológica, antropológica), como una parcela más del universo objetivo. La explicación realista de la percepción (empirista y objetivista-causal) resulta tan incongruente como natural su persistencia. Su fuerza radica en que se aparece como la actitud más consecuente con la fe perceptiva, es decir, la misma percepción induce inicialmente a la creencia realista: veo las cosas y estoy en ellas, accedo a ellas y las domino bajo mi mirada, ¿cómo dudar de que hay ser y de que este ser es independiente de mí si soy *yo mismo* quien confirma cotidianamente esto? Como vemos, el realismo resulta *verdadero como experiencia*, se «ajusta» a las cosas; pero es *falso como tesis*, como argumento, pues sólo se convierte en tesis a condición de renegar de la fe perceptiva y de eliminar el cúmulo oscuro de referencias privadas, subjetivas y vitales que ella conlleva necesariamente y sin las cuales la afirmación perceptiva del ser carecería de sentido. Ciertamente, cuando percibo puedo decir que hay Ser y que «está más allá de mí», pero en cuanto sostengo a nivel del pensamiento que este ser *es* independiente de toda percepción caigo en contradicción (¿de dónde obtengo entonces la certeza de que hay ser?). El realismo termina por amplificar la oscuridad inicial en lugar de reducirla. Lo que olvida, y de ahí su ingenuidad, es que el mundo es siempre mundo «experimentado», percibido; que es necesario agregar a mi pensamiento del mundo un segundo pensamiento acerca de mi experiencia del mundo, acerca de la manera como el mundo se me da. Lo que le falta es precisamente la actitud crítica, la actitud reflexiva. Es aquí que aparece, inicialmente, la verdad y necesidad del *idealismo*.¹⁹

El término *idealismo* designa, en el esquema de Merleau-Ponty, toda la tradición reflexiva de la filosofía, especialmente su versión moderna de Descartes a Hegel, pero también sus variantes contemporáneas, sobre todo la fenomenología y las concepciones más o menos intelectualistas de algunas corrientes de la psicología. La operación del idealismo consiste, tal como históricamente fue definida desde la reflexión cartesiana, en poner en suspenso toda tesis o creencia acerca del mundo y efectuar una reducción radical al campo de la conciencia inmanente, al campo del *cogitare* (el *ego cogito*). Acá desaparece toda contradicción, exterioridad o relación de causalidad: el pensamiento y lo pensado por él son plenamente correlativos, perfectamente reductibles entre sí. La percepción es definida como un acto espiritual y el sujeto de la percepción como una conciencia. El idealismo efectúa una transformación completa. Hace del ver y del tocar actos de pensamiento, y de lo visto y lo tocado, *cogitata*, contenidos de pensamiento. Todo queda resuelto en el universo de la conciencia. El conocimiento es en cualquier nivel un acto constituyente, único por el cual el objeto adquiere carácter de tal. La visión no es de ninguna manera un acto causado, ni siquiera un acto corporal, es desde el comienzo y por esencia «inspección del espíritu», actividad intelectual. Por su parte, el

objeto percibido es sólo un tipo específico de significación, de norma o legislación espiritual. Todas las paradojas, ambigüedades y contradicciones de la fe perceptiva quedan superadas cuando a través del acto reflexivo se descubre la conciencia pura, en tanto ser extraempírico, como la fuente absoluta de todo sentido y toda significación. El problema de nuestro «acceso» al mundo, de nuestra comunicación primigenia con el Ser queda eliminado. El idealismo afirma a la vez la irreductibilidad de la conciencia al mundo objetivo y la reducción de éste a una realidad nocional referida a la actividad de la conciencia. El *cogito* lo es todo.

La filosofía reflexiva define, pues, de manera puramente relativa y negativa nuestra experiencia perceptiva concreta: como simple estadio de «no saber», esto es, como falsa apariencia de una verdadera realidad que sería la de la conciencia pura y su actividad constituyente. Poco importa para el idealismo que nunca logre encontrar en mi experiencia vivida esas «verdades» que él descubre. Siempre me parece que sus conclusiones resultan demasiado abstractas, esquemáticas y, finalmente, simplistas: las cosas son más de lo que yo sé de ellas, mis actos perceptivos guardan un horizonte de elementos indeterminados que no poseo y mi conciencia perceptiva no lo es en la forma de la conciencia de sí. No me «conozco», aunque no porque me desconozca (según el realismo), sino porque solamente me conozco en referencia a mi acción corporal y al mundo que vivo. Como vemos, la filosofía reflexiva sólo puede resolver los problemas de la experiencia perceptiva a condición de suplantarla, de sustituirla por una experiencia ideal, construida, artificial, y si el realismo era verdadero como experiencia y falso como teoría, el idealismo, por su parte, resulta *verdadero como teoría pero falso como experiencia*.

Lo que el idealismo no capta es la diferencia radical entre nuestro contacto mudo y vivido con el Ser y nuestro contacto consciente y discursivo; simplemente subtiende éste a aquél interpretándolo como su verdadera significación. La reducción reflexiva de lo dado a sus condiciones ideales de posibilidad sólo da cuenta de estas condiciones pero no de lo dado mismo, no de la efectividad y actualidad de la percepción. La reflexión, sostiene Merleau-Ponty, no capta que la «reducción» es *algo*: un procedimiento que se ha efectuado en un cierto momento, y que entre lo reducido y el reducto no puede anularse toda diferencia, porque entonces no se sabría simple y llanamente por qué fue necesario efectuar la reducción. Si es cierto que el mundo sólo tiene sentido por mi conciencia, es cierto que antes de reflexionar el mundo ya tenía sentido para mí. ¿Es que esta experiencia era simplemente equivocada?, ¿puedo negarle toda verdad y realidad? Para poder llegar a la conclusión de que el mundo es construido o constituido por la conciencia, el pensamiento reflexivo debió suponer en el punto de partida una experiencia primordial del mundo, un darse primigenio del Ser. Entre el punto de partida —nuestra vida natural irreflexiva— y el punto de llegada —nuestra toma de conciencia plena— no puede haber total identificación. No podemos anular el movimiento que va de un momento a otro, y, sin embargo, esto es lo que la reflexión olvida, porque ignora o traslapa su propia situación, su propia operación. Lo que olvida, precisamente, es que ella es re-flexión, re-torno, re-conquista, esto es, que ha debido partir de un estadio

irreflexivo previo respecto al cual se distanció para poder pensarlo. No puede entonces convertirlo en nada, hacer como si nunca hubiera existido, y tampoco puede convertir en nada su propia acción, la transformación que ella produce.²⁰ Entre la experiencia perceptiva inmediata y su traducción y explicitación teórico-discursiva no hay continuidad o identidad, anulación del movimiento y la diferencia. Hay un cambio, un paso de nivel, un salto. En contra, según Merleau-Ponty, una reflexión verdaderamente crítica tiene que comprender la situación total —el paso de lo irreflexivo a lo reflexivo y de lo reflexivo a lo irreflexivo—; tiene que enfrentarse al hecho indiscutible de una experiencia irreflexiva del mundo y del sentido, al fenómeno incuestionable de una vida encarnada y práctica de la conciencia previa a todo saber de sí. Igualmente, la reflexión debe evitar convertir su posición en un hecho, un valor o un fin, y su proceder en una forma de control, de imposición. Es decir, debe evitar asumir sin más que la «vida reflexiva» (la vida intelectual en general) es superior (más verdadera, mejor, más elevada) que la «vida irreflexiva», que sólo la primera es «real» y la segunda es mera ilusión, pura divagación. Pues por más verdadera y coherente que llegue a ser la explicación reflexiva de mi experiencia perceptiva del mundo, por más limitada, equívoca, parcial e inconsciente que se le pueda juzgar a ésta, no habrá nunca un modo de eliminar, de olvidar totalmente, que mi acceso al mundo, y toda experiencia de conocimiento y conciencia, empezó ahí, y así: en esa opacidad originaria, en esa «oscuridad» que nunca es total (donde, para responder a Hegel, no todas las vacas son igual de pardas).

Si, finalmente, el realismo y el idealismo desvirtúan o ignoran nuestra experiencia perceptiva del mundo es porque ninguno se plantea como problema la diferencia radical entre *percibir* y *pensar*. Es porque ambos prejuzgan, de una u otra manera, que el pensamiento contiene en sí la verdad y el sentido último de toda experiencia. Así, el error más profundo de cada posición no estriba en elegir uno de los componentes de la dualidad sino en transformar su sentido original. Ni el ser que percibimos es un ser objetivo, una realidad de composición analítica y de eficacia causal, un ser material, ni el sujeto de la percepción es una conciencia, un ser para-sí o un espectador desituado. «Ser Objetivo» y «Ser Subjetivo», en tanto entidades idénticas y bien determinadas, sólo existen como productos postreros, como recursos que hacen posible la empresa ordenadora del pensar, y no tienen que ver con los elementos de nuestra experiencia concreta y vivida.

Por esto resulta igualmente inadecuada para Merleau-Ponty una filosofía ambivalente como la de Jean-Paul Sartre, esto es, un pensamiento que radicaliza la polaridad y la exclusión y que piensa las relaciones en términos de correlación e interdependencia plenas.²¹ Sartre cree que nuestra experiencia del mundo sólo es posible si se define al Ser y a la Conciencia como totalmente excluyentes, exteriores, sin relaciones reales entre sí: el Ser es ensimismidad, positividad completa, ser macizo y lleno («en-sí»), y la Conciencia, por su parte, es pura negatividad, vacío, nada o nadificación («para-sí»). Para él, el Ser no causa a la Conciencia, puesto que ésta es un no-ser sobre lo cual nada puede obrar, y, por lo mismo, tampoco puede ella causar al Ser, producir ningún tipo de

efecto objetivo.²² Pero ambos se requieren de un modo total: el Ser sólo se revela mediante el acto nadificador de la Conciencia, y ésta únicamente se sostiene en referencia a ese Ser que revela. Los opuestos se complementan pero no llegan nunca a intercambiarse, a disolverse, la polaridad se mantiene siempre.

Según Merleau-Ponty, vemos lo inadecuado del esquema de la filosofía sartriana si lo confrontamos con nuestra experiencia perceptiva concreta. Mientras pensamos en una visión pura, confundiendo el «ver» con el «pensamiento de ver», parece cierto que la visión es un acto nadificador de la conciencia que revela al Ser; esto es, un acto donde la conciencia *proyecta* sobre un ser espeso y compacto ciertas latencias, carencias, vacíos y posibilidades que hacen que lo existente adquiera movimiento, realidad y concreción. Pero si retomamos nuestra experiencia efectiva de la visión, nada hay en ella que autorice a suponer tal relación. Para Merleau-Ponty, ver no es «dar un sentido» a un ser enteramente ciego y mudo, no es nadificar: es estar lanzado a una trascendencia que se complica a la distancia. Entre el vidente y lo visible, dice, no hay contradicción o frontalidad, «las cosas atraen mi mirada y mi mirada acaricia las cosas, se amolda a sus entornos y relieves; entre mi mirada y las cosas atisbamos una complicidad».²³ Esto es, en tanto vidente no soy una pura nada y lo visible a que accedo no es un ser puro —si lo despojara de las propiedades negativas (relaciones, niveles, horizontes), que según eso provienen de mi acto nadificador, nada vería—. Si somos consecuentes con la idea sartriana de un *para-sí* hundido en el Ser, hay que considerar aquellas propiedades como atributos o expresiones del Ser mismo y no como añadidos desde fuera. El Ser es ya contextura, estructura, pluralidad, y la Conciencia es «algo»: pliegue o hueco, dimensionalidad; es decir, corporalidad sintiente. Lo que tenemos es una mutua reflexividad, una relativización generalizada; la reversibilidad como sentido de nuestra experiencia. Esto es lo que escapa a una filosofía del Ser puro y la Nada pura, porque estos términos son idealizaciones, abstracciones o construcciones del análisis reflexivo, y, sobre todo, porque no se cuestionan tales caracteres, se da por supuesta su validez y posibilidad, se prejuzga que traducen bien lo que hay. El pensamiento sartriano se encuentra todavía circunscrito a los marcos del idealismo y la reflexión.

Una filosofía que cuestiona y rechaza las oposiciones, las dicotomías, ¿no es, pues, una filosofía «dialéctica»? ¿No es la dialéctica el pensamiento del quiasmo que andamos buscando? En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty dice que la dialéctica se nos aparece como esa filosofía capaz de comprender la ambigüedad y la relatividad ser-nada, sujeto-objeto, y de admitir la diferencia y el movimiento de la experiencia al pensar, el proceso y el devenir. Es un pensamiento que admite las acciones recíprocas, las interacciones; que critica las expresiones aisladas, descontextualizadas. La dialéctica concibe el movimiento del sí mismo a lo otro como cambio interno e incluso como anulación. Propone que sea pensado el proceso y la totalidad de los momentos del Ser; reconoce, por tanto, que no hay visión de un ser único, pleno y simultáneo, sino ser en perspectiva. La dialéctica quiere ser una filosofía que no prejuzga sino que sigue al movimiento. No concibe al pensamiento como reflejo terminal y exterior sino que lo

introduce en el corazón de lo existente. En general, según la dialéctica, el pensamiento ya no puede jactarse de una identidad de derecho entre el «contenido latente» de la experiencia pensada y el «contenido manifiesto» del pensar. Cabe hasta la posibilidad de la contradicción.

Todas estas características son también las de una filosofía del quiasmo. Sin embargo, Merleau-Ponty mantiene la crítica a la dialéctica porque, dice, tales características nunca han existido en estado puro en la historia de la filosofía. La dialéctica es válida mientras es actuada y vivida. En el momento que se hace tesis o doctrina se niega a sí misma, vuelve a la ambivalencia, a la exclusión o identificación de los opuestos, a la «no filosofía». Sólo se formula como teoría a costa de desnaturalizarse. Al hacerse una filosofía —un sistema, una respuesta— se obliga a interpretar el movimiento y a postular una ley de lo real —la *negación* es positivizada—. Los conceptos que propone para captar y pensar el movimiento —mediación, superación, síntesis, etc.— terminan por remplazarlo: sólo nos proporcionan una imagen del movimiento, un movimiento de conceptos. La dialéctica es desde el comienzo «mala dialéctica», y la «buena dialéctica», la «hiperdialéctica», es ya otro pensamiento, otro procedimiento, más allá del positivismo y del negativismo, pero más allá también de la «síntesis»; es decir, de las soluciones en el concepto que el filósofo introduce para poder contemplar a gusto la configuración del mundo bajo su mirada.²⁴

4. El quiasmo de la interrogación

Si el quiasmo de la percepción es inaprehensible para cualquiera de las diversas posiciones filosóficas —realismo, idealismo, dialéctica— es porque lo que está en cuestión no es tal o cual posición, sino la misma posibilidad del pensamiento filosófico, la posición misma de la filosofía. Según Merleau-Ponty, el quiasmo perceptivo sólo podrá ser alcanzado por un pensamiento autocrítico, que comprenda su propia diferencia y distancia con aquello que quiere pensar. Por un pensamiento capaz de pensar lo impensado. Esto es: por una palabra filosófica que quiera expresar el silencio constitutivo de la percepción, por una filosofía capaz de comprender lo «no filosófico». Éste es el asunto que vamos a exponer en este apartado: la opción filosófica que Merleau-Ponty propone: el acto filosófico como prolongación del acto perceptivo. La filosofía como sobrerreflexión e interrogación. Concepción que nuestro filósofo define, en principio, mediante una estricta crítica del concepto idealista de reflexión —término con el que la tradición moderna ha definido el carácter esencial de la actividad filosófica—.

Si el acto de la reflexión ha de dejar de ser esa artimaña a través de la cual se anula la trascendencia y la problematicidad del mundo, es preciso, señala nuestro filósofo en *Lo visible y lo invisible*, que el pensamiento reflexivo retome el secreto de nuestra aprehensión perceptiva del Ser, y emplee la palabra, el *logos*, para decir ese lazo prelógico y vivido, esto es, lo no dicho, lo no decible. La reflexión ha de evitar

conformarse con reproducir las significaciones preestablecidas y las definiciones dadas. Ha de buscar hundirse en el mundo en lugar de dominarlo, descender en él en lugar de remitirse a su mera condición lógica de posibilidad. Es preciso que la reflexión se rebase a sí misma, que se supere, que se haga *sobrerreflexión*, «sobre-pensamiento». Esto significa que es el propio pensamiento y el propio discurso lo que primero está en cuestión. Que el regreso a sí mismo de la reflexión no es suficiente ni último y que ha de ser completado con un nuevo *salir de sí*, con una re-localización carnal y mundana de la conciencia, el pensar y la palabra. Sobrerreflexión quiere decir entonces crítica interior del propio pensar, una nueva concepción de su sentido y de su práctica, una nueva figura del pensamiento. La filosofía sólo puede pensar lo que es la percepción si es capaz de transformarse a sí misma, de modificar su posición y función, de efectuar un movimiento interior que le permita romper su propio cerco y abrirse a aquello que le permanecía, de derecho, exterior y diferente.

Desde el punto de vista de un pensamiento sobrerreflexivo, no existe identificación ni una simple relación de continuidad entre la experiencia perceptiva y el acto filosófico; aunque tampoco existe una contradicción insuperable. Sólo el pensamiento que se concibe a sí mismo como representación cerrada y acabada, que dogmatiza su función y ejerce el despotismo del concepto, es incapaz de abrirse a algo distinto de sí mismo. Por el contrario, lo que Merleau-Ponty propone y realiza es una vinculación quiasmática entre percepción y filosofía, entre el acto de percibir y el acto de pensar: una anticipación del pensamiento en la percepción, una subsistencia de la percepción en el pensamiento, una percepción filosófica y una filosofía perceptiva.

¿Cuál es la actitud y el procedimiento de la sobrerreflexión, de un pensamiento del quiasmo perceptivo, de un *pensamiento perceptivo*? Según Merleau-Ponty, no es la *afirmación* acrítica del Ser —el realismo— ni la *negación* subjetivo-reflexiva del mundo —el idealismo—, menos la combinación ambivalente de afirmación y negación —la dialéctica—. Es, exactamente, el quiasmo de la *interrogación*. El modo de ser de la percepción y de lo mismo percibido es la interrogación. Su fórmula no es «hay ser» ni tampoco «no hay ser», y menos «hay ser y no ser», sino: *¿qué es lo que hay?* La única manera que la filosofía tiene para captar la percepción es interrogando, interrogando a lo que es de por sí interrogación: «la filosofía es la fe perceptiva interrogándose por sí misma».²⁵ Entre el dogmatismo de la afirmación y el escepticismo de la negación, el filósofo se encuentra bien en la práctica de la interrogación, en la vida abierta de la pregunta.

La interrogación filosófica posee una especificidad y una positividad que es necesario precisar. En principio, no remite a un estadio transitorio de ignorancia ni tampoco a un escepticismo generalizado. A diferencia de la pregunta científica, la pregunta filosófica no es provisional, no busca una respuesta que venga a resolverla y acallarla; pero tampoco es una duda generalizada, que niegue subrepticamente el mundo y el pensamiento. El acto de la interrogación no es un puro vacío, la manifestación de una simple carencia. A la vez, tampoco hay respuestas definitivas, absolutas y plenas. La pregunta ya expresa algo: una relativa ignorancia, una relativa sabiduría. No sabemos algo o no lo sabemos

con precisión, y por eso preguntamos; pero algo sabemos, poseemos una cierta precomprensión del asunto, de otro modo ni siquiera seríamos capaces de preguntar. Las preguntas filosóficas, dice Merleau-Ponty, son como nuestras preguntas vitales más elementales. Como la interrogación perceptiva, la interrogación filosófica sólo se efectúa a partir de un contacto y una comunidad previa —que no una identificación— entre el interrogador y lo interrogado. Con nuestra vida perceptiva, con nuestros sentidos, con nuestro poder de entender la palabra y de hablar, tenemos unos «medidores para el ser, dimensiones que podemos aplicarle, pero no una relación de conformidad o de inmanencia».²⁶ Nuestra existencia concreta es una interrogante continua. Al mismo tiempo excluye cualquier absolutismo y asegura nuestra pertenencia al mundo, nuestro movimiento en el seno del ser: «nosotros mismos somos un problema ininterrumpido, un perpetuo medirnos a nosotros mismos en las constelaciones del mundo y un medir las cosas con nuestras dimensiones».²⁷ Es decir que nuestro ser está cifrado como pregunta, es en ella que se funda todo preguntar, práctico, teórico o filosófico.

Para Merleau-Ponty hay un *ser* de la pregunta, una *ontología* de la interrogación. Esto significa que el acto de preguntar tiene su fin en sí mismo, sólo alcanza un resultado de manera oblicua, en el ejercicio inmanente de su práctica. La respuesta no extermina al preguntar como si éste hubiera sido un mero estadio de no-ser, un vacío que ella llenó totalmente y eliminó. La interrogante permanece. El conocimiento de algo nunca es suficiente, porque no agota nuestra experiencia de ese algo, porque forma parte de esta experiencia y se forma en ella. Es decir: nuestra experiencia es inagotable, inexpresable en una proposición última y definitiva; no porque haya de principio un ser inefable o una condena al desacierto de toda expresión, sino porque es propio del movimiento de nuestra existencia la reintegración de toda expresión a la experiencia y al Ser, y, así, la reduplicación y profundización de su dificultad. La permanencia de la interrogante.

El preguntar es insuperable y la pregunta *es*, tiene una inscripción ontológica. Hay un ser del problema y el Ser es lo problemático. Pero que la pregunta sea irresoluble no implica que las respuestas sean falsas, innecesarias; ellas son, más bien, expresiones, redefiniciones o actualizaciones del problema, ampliación y renovación de lo problemático, esto es, del Ser.²⁸ La interrogación filosófica es entonces una forma de pensar plenamente positiva y con plenos derechos. Preguntar es la forma que tiene la filosofía para pensar, para comprender y aprehender lo que hay —pues lo que existe está en modo interrogativo—: el mundo percibido no es una masa uniforme y sólida, sino un campo móvil, inestable, corroído por la contingencia, la ambigüedad y la equivocidad. Sólo mediante el ejercicio de la interrogación, de la práctica interminable e inconcluyente del preguntar, puede la filosofía llegar a pensar y decir lo que *es*: ¿qué es?

De esta manera, podemos precisar los supuestos de la interrogación filosófica, tal como Merleau-Ponty los esclarece: 1) la filosofía no indaga por algo que estaría más allá de lo dado y que contendría todo su secreto y verdad: la idea o la *esencia*; 2) no obstante, el acto filosófico tampoco consiste en una identificación con el Ser, en una intuición intelectual o en un retorno a una vivencia pura y ensimismada; 3) aunque no es una pregunta por el significado de las palabras ni pretende absolutizar el lenguaje, la

pregunta filosófica no puede hacerse sino a partir del lenguaje. La filosofía del quiasmo incluye una interrogación sobre el quiasmo pensamiento-lenguaje. Ampliamos en seguida cada una de estas tesis.

En primer lugar, la interrogación filosófica se reconoce en su radicalidad. Esto significa que sólo puede ser interrogación por algo si es a la vez autointerrogación, pregunta por sí misma, por lo que es preguntar y lo que es responder.²⁹ La interrogación filosófica es doble, repetida. Por ejemplo, la pregunta por la «significación del Ser» no es filosófica si no implica la pregunta por el «ser de la significación», por «el lugar de la significación en el Ser».³⁰ Por esto la interrogación filosófica no puede reducirse a la función de localizar en su pureza y definitividad la significación, la idea o la esencia, que sólo se dan como tales a un sujeto interrogador que permanece incuestionado. Para Merleau-Ponty, la contemplación de esencias —postulada por Husserl como tarea propia de la filosofía— presupone una experiencia salvaje de los seres y los acontecimientos. «Sin duda alguna la esencia es dependiente»,³¹ y la filosofía que es un preguntar radical ha de comprender aquello diferente de la esencia, aquello de lo cual, para lo cual y por lo cual se dice la esencia. La filosofía no puede contentarse con subsumir o anular lo «no esencial».

Merleau-Ponty invita a colocarnos críticamente frente a Husserl y la modalidad eidética de la fenomenología. La esencia no es lo primero, dice, no es la respuesta a la pregunta filosófica; no tendría sentido si no es por nuestra experiencia: es a ella a quien pertenece «el poder ontológico último».³² Pero no basta, según nuestro filósofo, con intentar eliminar toda consideración de la esencia, o con decir que ella se funda en la experiencia según un proceso de inducción y abstracción. Se trata, más bien, de reconocer que *hay una experiencia* de la esencia, que ésta vale en cuanto se encuentra acompañada de una posibilidad o de un poder de experienciación. No existe visión eidética pura y positiva. Antes que espectador de esencias soy un campo de experiencia, y éste no se compone de entes definidos y definitivos, sino de seres indeterminados, comunicantes y variantes. Para pasar de ese campo de experiencia al ámbito de la esencia se requiere, como el propio Husserl reconocía, una *variación*, la confrontación fenomenológica de una multiplicidad consigo misma. La esencia queda así como lo *in-variante*. Puesto que se alimenta de la potencia de variación de nuestra experiencia concreta, la esencia no puede poseer una realidad positiva propia, no puede sostenerse sin esa mezcla con, y esa referencia a, un ser previo. Para Merleau-Ponty toda esencia, toda idea, es «ideación»; es decir, es inseparable de un proceso existencial en el que se forma y respecto al cual tiene sentido. «Detrás de la idea hay la unidad, la simultaneidad de todas las duraciones reales y posibles, la cohesión ininterrumpida de un solo ser».³³

Para el filósofo francés nuestra experiencia perceptiva es la mismísima experiencia del Ser, y es en ella donde se funda todo ser ideal y todo ser posible. Lo ideal es sólo una variante y una variación de lo real y no al revés: *el Ser es lo primero*. En cuanto soy inherente al Ser, mi experiencia me capacita para determinar lo in-esencial; incluso para precisar lo que *no es* in-esencial, pero no para llegar a poseer la esencia de forma

explícita y positiva. Pues en ese momento dejaría de ser experiencia, dejaría de ser este punto de vista que me constituye y ubica, que me permite indagar y, al fin, acceder al Ser. Suponer que la esencia es un ser puro y completo implica anular toda diferencia y distancia entre ella y nuestros actos cognoscitivos: el absurdo de una identidad plena y vacía. La esencia es necesariamente problemática y porta la relatividad consigo. Esto no significa que haya que postularla simplemente como una idea límite, como algo meramente inaccesible e incognoscible. Para Merleau-Ponty se trata, más bien, de superar en definitiva la oposición hecho-esencia, la exclusión dicotómica entre el campo fáctico y el campo eidético, entre lo contingente y lo necesario. Se trata de pensar el quiasmo de lo *empírico* y lo *eidético*: la esencia del hecho y el hecho de la esencia, la facticidad de la esencia y la esencia de la facticidad.

Más allá de los hechos informes o las esencias prístinas se encuentra el mundo de nuestra experiencia sensible, la imbricación y doble referencia del sujeto carnal y de las cosas sensibles. Ahora bien, si ya no puede distinguirse con toda exactitud el mundo empírico del mundo ideal, no es porque ambos mundos permanezcan inaccesibles en su pureza; es porque, desde el punto de vista de una fenomenología de la percepción, al no estar el Ser frente a mí sino a mi alrededor, atravesándome incluso, mi visión de él ya no se hace en otra parte sino como en su seno. Los supuestos hechos, los individuos espacio-temporales, nos dice Merleau-Ponty, se encuentran inmediatamente montados sobre los ejes o pivotes de mi cuerpo viviente, y las ideas, por su parte, aparecen incrustadas en las junturas y como en las fronteras de los hechos. Porque el sujeto sensible *es al mundo* (*il est au monde*) y está comprometido con lo que ve y siente, no hay hechos desnudos y neutros; por esto mismo, las esencias (las ideas, las significaciones) no están por arriba o por debajo de los hechos sino en su articulación, en lo que «ata y une secretamente una experiencia a sus variantes».³⁴ Más allá del hecho y más acá de la esencia, la interrogación filosófica se instala en el Ser de nuestra experiencia salvaje —que no es algo misterioso o tenebroso, un mundo privativo de cierto tipo de actos o sujetos, sino tan sólo nuestro medio presente, nuestra vida entera y concreta: «lo que hay» (ahí, siempre y para *todos*)—.

Queda claro también que Merleau-Ponty no va a oponer a la búsqueda de la esencia un retorno a lo inmediato, un pensamiento de la coincidencia pura, una intuición vital —un bergsonismo simplificado que anulara la reflexión y la interrogación—. ³⁵ A la identificación con lo «ideal» no se opone una identificación con lo «real», sino la crítica de la incoherencia filosófica de la noción de *identificación*: «si se ha perdido la coincidencia no ha sido por casualidad, si el Ser se oculta es porque el estar oculto es un rasgo del Ser, y ningún descubrimiento nos lo hará comprender».³⁶ Es esencial al Ser: ser-a-distancia, ser en perspectiva, en horizonte. La opacidad y el error, adjudicados por la metafísica clásica a la subjetividad, pertenecen de suyo al propio Ser, poseen un registro ontológico.³⁷ Esto significa que el Ser se encuentra contaminado desde un principio, que no existe como immediatez pura: nada hay que pueda borrar nuestro acceso a él, y este «acceso» debe ser sumado a su cuenta. Igualmente, la filosofía que aspira al

Ser no puede olvidarse de sí misma, eliminar lo que ella produce. El encuentro del filósofo con el Ser «no es la relación frontal del espectador y del espectáculo; es como una complicidad, una relación oblicua y clandestina».³⁸ Lo «originario» que la filosofía quiere pensar no es, pues, una capa específica y positiva de realidad localizada en cierto lugar o en cierto tiempo (el pasado). Lo originario, lo vivido, sólo es en y por la distancia que el pensamiento y la palabra establecen.³⁹ Pensar de este modo excluye que únicamente se trate de imponer límites a la posibilidad de la coincidencia —siendo parciales, teniendo un punto de vista, es como «coincidimos» con las cosas, como podemos acceder al Ser—. No hay correspondencia sin diferencia, la distancia es a la vez apertura a la cosa misma y entra en su definición. La relación expresa una separación y la separación una relación. No hay coincidencia pura ni contradicción total, verdad absoluta o error inexpugnable, lo que hay es una «no-coincidencia privativa, una coincidencia de lejos, una distancia y algo así como un “buen error”».⁴⁰

Porque la coincidencia ha de ser inexacta y porque es esencial al Ser la distancia y la opacidad, el lenguaje deja de ser como un obstáculo o una pantalla entre el Ser y nosotros. Por el contrario, él es la mejor prueba del tipo de nuestra relación con el Ser, el único y mejor medio de la interrogación filosófica. Al captar en sí mismo la necesidad de hablar, la emergencia de la palabra desde el fondo de su experiencia silenciosa, el filósofo, explica Merleau-Ponty, «sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que el lenguaje, nacido en aquella hondura, no es una máscara que oculta al Ser, sino, cuando se le sabe captar con todas sus raíces y todo su follaje, el testigo más valioso del Ser».⁴¹ No se trata, ciertamente, aclara nuestro filósofo, del lenguaje hecho y terminado, de la palabra hablada, gastada; sino del lenguaje vivo, productivo, de la palabra concreta, operante y hablante. Esto es, del movimiento de envoltura y referencia de la significación a la expresión, del sentido a los actos, del lenguaje al no-lenguaje, al pre-lenguaje y al pos-lenguaje. Este lenguaje abierto, emergente en nuestro ser sensible parlante y en nuestra comprensión perceptiva de los significados, es miembro del Ser, dimensión ontológica, y es así, y sólo así, el tema universal de la filosofía (el *logos*).

Ciertamente, la interrogación filosófica no se satisface, como pretendía la filosofía analítica, con una aclaración y precisión de los significados de las palabras; pero lo que ella busca no puede estar en otro lugar más que en el lenguaje. Para Merleau-Ponty, lo que hace el filosofar es ante todo una transformación del lenguaje, una trascendencia de la *palabra hablada* mediante la aprehensión del movimiento vivo y concreto de la *palabra hablante*. La ambigüedad y la problematicidad de las palabras no son defectos que habría que expurgar para localizar una voz diamantina que pondría fin a toda cuestión. Las múltiples referencias, «el tráfico oculto de la metáfora», la opacidad y los juegos de palabras son la vida misma del lenguaje y el modo como él capta y expresa la vida de las cosas. Es cierto que la filosofía no puede confundirse con el mero discurso, con el trabajo de la palabra sobre la palabra, puesto que tematiza este juego y se compromete a comprenderlo y no sólo a ejercerlo; no puede, pues, reducirse a «filosofía del lenguaje», a «hermenéutica». No obstante, el pensamiento filosófico tampoco puede

concebirse en una relación de exterioridad o indiferencia respecto al lenguaje, a la palabra.⁴² La idea filosófica es inseparable de la operación lingüística que la caracteriza y porta. Por esto la filosofía es inseparable de una reflexión *del* lenguaje y *sobre* el lenguaje. Sólo puede comprender el mundo percibido si es capaz de abrir la dimensión práctica, operante y carnal — perceptiva — de las ideas y los significados; si deja de pensar en éstos como ciertos seres plenos y positivos ofrecidos a un ojo espiritual puro. Para Merleau-Ponty, la significación filosófica, como toda significación, es indirecta, no poseída, no acabada; es aludida, asediada, expresada: «la esencia viva y operante es siempre cierto punto de huida indicado por la disposición de las palabras, su “otra cara”, inaccesible, salvo para quien acepta vivir de principio y siempre en ellas».⁴³

En general, para nuestro filósofo, el pensamiento filosófico sólo puede pensar algo si comienza por ubicar su propia posición en cuanto acto de pensar. «El pensamiento — dice — comprende una casi localidad que hay que describir.»⁴⁴ Si asumimos que hay un cierto *ser* del pensar, un cierto *lugar* de la interrogación, queda clausurada entonces la noción metafísica de una verdad de sobrevuelo, de un pensamiento puro, supramundano, que es dueño único y legítimo de la verdad del Ser en el modo de una invariante conceptual o lingüística. El pensamiento es, ciertamente, la verdad del Ser, pero lo es de un modo distinto al que se ha asumido en la filosofía tradicional, no por ser ajeno y opuesto al ser sensible, por estar exento de carnalidad, de localidad y temporalidad, por la posibilidad de liberarse de una experiencia que luego considerará bastarda; sino por ser siempre coexistente a lo sensible, colateral a la experiencia, por portar en sí a lo «no pensado» y por ser necesariamente incompleto. «En la noche del pensamiento mora un resplandor de Ser»,⁴⁵ y este resplandor es lo que hace la relatividad del pensamiento, y sólo de esta manera, su verdad.

La acción del pensar se encuentra «comprometida en el empuje del Ser»,⁴⁶ dice Merleau-Ponty. Hay algo porque hay alguien que lo piensa o capta, porque hay este abismo del yo; sólo que este abismo no es un puro vacío, posee sus bordes, sus entornos, su circunscripción y espesor. Antes que una relación de *intencionalidad* — piedra de toque de la fenomenología husserliana — el pensamiento es comprendido por Merleau-Ponty como *participación* o *segregación*, como dimensión ontológica, como «parte» del Ser. El ámbito del pensamiento no es más un ámbito insensible e intemporal, sólo es el otro lado del tiempo, el otro lado del ser sensible, puesto que lo sensible, a su vez, no es el dato aislado y amorfo, sino este movimiento de doble incorporación y mutua referencia entre mi cuerpo y las cosas. Lo sensible es también *generalidad* e idealidad virtual, pensamiento en ciernes, y el pensamiento por su parte no existe fuera de los actos en los que se expresa y articula a la experiencia, al mundo, al Ser.

Entre la experiencia perceptiva y el pensamiento filosófico no hay, pues, oposición o identificación, exterioridad o reducción inmanente; hay encabalgamiento recíproco, superposición. No hay la palabra y la idea, lo sensible y el sentido; sino el quiasmo, la reversibilidad, la mutua referencia, la complementariedad de los incompatibles. La filosofía no es otra cosa que la prueba simultánea y generalizada del quiasmo. Ella no es

un saber sin ubicación, absoluto, no puede ser aprehensión total y activa, posesión intelectual, «puesto que lo que hay que aprehender es una desposesión —no está *por encima* de la vida, abarcándola. Está por debajo—». ⁴⁷ Como el lenguaje literario, el filosófico no se inscribe en lo puro invisible, en el concepto; está en los dos lados, frecuente y comunica ambas dimensiones. No está exento de la relatividad y ambigüedad que se propone pensar. El pensamiento es un medio para acceder al Ser, no el lugar donde la interrogación filosófica encuentra reposo; la verdad del Ser no está en el concepto, la esencia no pone fin a la búsqueda filosófica, el significado no hace sucumbir a la expresividad. Pensar es hacer del pensamiento un medio vivo para captar «otra cosa», para apuntar a algo distinto.

El objeto del pensamiento y el sujeto pensante no están frente a frente. Lo que se piensa es un punto de fuga que las palabras y las ideas configuran, una transcendencia que ellas preparan pero que no poseen. La interrogación filosófica sigue siendo *utópica* y *trágica*, puesto que lo que quiere lo quiere en su distancia y diferencia, y porque ella lleva su contrario dentro de sí misma. Lo que piensa la filosofía no es algo que ella posea, no es una representación; es lo que *se* piensa en o a través de ella. Quien piensa *en* la filosofía cuando opera la sobrerreflexión y el pensamiento interrogativo no es el «yo» y sus conceptos, el propio pensamiento; sino el entrelazo, el quiasmo, esto es, la percepción y el ser percibido, lo Visible. Es así que la filosofía es verdadera: renunciando a *poseer* la cosa, a dominar, haciendo la experiencia de un desasimiento y una pasividad; interrogando, no para llegar después a afirmar o negar algo, sino para que se despierte, a través de las preguntas, la latencia de las cosas, las voces del silencio, el sentido de lo que hay.

La filosofía de la percepción tiene que ser una filosofía perceptiva, un pensamiento corporal, en perspectiva y hundido en el Ser. A ras del mundo. El filósofo ha de ser capaz de pensar desde su cuerpo, pero también ha de buscar (para no reducir la potencia del pensamiento a la realidad objetiva de la corporalidad) hacerse un cuerpo sublime. Se trata de pensar desde la perspectiva del cuerpo, pero de un cuerpo crítico, esto es, vivo y activo; transfigurado por la acción del pensar; precisamente, desde un cuerpo pensante. El pensamiento corpóreo, perspectivista, no implica reducción ni debilitamiento; significa, por el contrario, llevar el pensamiento al nivel de su potencia concreta, hacer un pensamiento creador, verdaderamente «comprometido».

Todo es quiasmo: «es decir: toda relación con el Ser es *simultáneamente* tomar y ser tomado; el tomar es tomado, está *inscrito*, y lo está en el mismo ser que toma». ⁴⁸ El sujeto perceptor aprehende al mundo y es aprehendido por el mundo. El discurso filosófico comprende y es comprendido. La filosofía forma parte de aquello que ella quiere pensar. Por esto, estas reflexiones sobre la posibilidad del acto filosófico no se reducen a una simple propedéutica o metodología; anticipan ya el contenido, son un componente fundamental del tema general de la filosofía *del* quiasmo: la reversibilidad y mutua incorporación del sujeto y el mundo, el doble movimiento que va de la

subjetivación del Ser a la objetivación de la Conciencia, de las cosas concretas al yo carnal y de éste a aquéllas.

¹ La aparición estelar del término ocurre hasta *VI*: como título —«El entrelazo – el quiasmo»— de la cuarta sección del apartado sobre «La interrogación filosófica».

² Otros ejemplos: «ni son todos los que están, ni están todos los que son»; «hay que comer para vivir y no vivir para comer»; «la humanidad debe poner fin a la guerra, o la guerra pondrá fin a la humanidad» (Kennedy). En la poesía del Siglo de Oro español era común el uso de esa figura. En las famosas redondillas de sor Juana Inés de la Cruz se usa un ingenioso quiasmo para dar una lección de moralidad juiciosa y feminista: «¿O cuál es más de culpar, aunque cualquiera mal haga: la que peca por la paga o el que paga por pecar?» Hay una galería (por lo menos en México) de chistes y juegos de doble sentido que recurren a la figura del quiasmo. En los inicios del siglo XX, en la época del presidente Plutarco Elías Calles, fue muy popular este chiste en la Ciudad de México: «no es lo mismo las calles del general Prim que las primas del general Calles». En barrios populosos de la ciudad los inquilinos de multifamiliares tienden su ropa a secar en las azoteas. Un chiste maliciosamente clasista dice: «hay quienes tienden a subir y hay quienes suben a tender».

³ Según Merleau-Ponty, ni la explicación empirista, que reduce el mirar al ver, ni la intelectualista, que reduce el ver al mirar, son capaces de comprender el acto de la *atención* como tal, su carácter aporético esencial: «En el primer caso la conciencia es demasiado pobre, y en el segundo caso demasiado rica para que algún fenómeno pueda *solicitarla*. El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber lo que buscamos, sin lo cual no lo buscaríamos, y el intelectualismo no ve que tenemos necesidad de ignorar lo que buscamos, sin lo cual tampoco lo buscaríamos» (*FP*, 50; *PP*, 36).

⁴ *VI*, 24; 22.

⁵ *FP*, 247; *PP*, 268-269.

⁶ *VI*, 317; 317.

⁷ *VI*, 263; 270. Como se seguirá viendo, el pensamiento de Merleau-Ponty, como el de Heidegger, Foucault, Deleuze y otros pensadores contemporáneos, se mueve en un horizonte de abstracción que ya no remite a la «geometría» como paradigma teórico, sino a (por lo menos intuitivamente) la topología.

⁸ *VI*, 281; 286.

⁹ *VI*, 263; 270.

¹⁰ Todos éstos, términos utilizados por Merleau-Ponty en diversos lugares de su obra.

¹¹ Ejemplos de diagramas filosóficos pueden ser: la divisibilidad en Platón, la genealogía aristotélica, la analítica cartesiana, la geometría genética espinosista, la arquitectónica kantiana y, claro, las triadas de Hegel.

¹² *VI*, 163-164; 172.

¹³ *VI*, 164; 173.

¹⁴ Como lo expresa nuestro filósofo: «El que ve sólo puede poseer lo visible si lo visible lo posee a él, si es visible, si, con arreglo a lo prescrito por la articulación entre la mirada y las cosas, él es una de las entidades visibles, capaz, por una singular inflexión, de verlas, siendo una de ellas» (*VI*, 168; 178). Sobre las consecuencias de esta interrelación respecto a la concepción de la «subjetividad» (*cf. infra*, III.B.4).

¹⁵ Sobre las «paradojas» de la experiencia perceptiva, *cf. VI*, al inicio, y el capítulo final de *EC*.

¹⁶ Por ejemplo, respecto al realismo, dice Merleau-Ponty que se trata de un «error motivado, se apoya sobre un fenómeno auténtico, que la filosofía tiene por función aclarar» (*EC*, 299; *SC*, 233). Ese fenómeno es el de la

relación que se presenta en nuestra experiencia entre las «partes» o «aspectos» de la cosa y el «todo» que suponemos percibir o llegar a percibir.

¹⁷ El tema de la a-filosofía aparece en Merleau-Ponty, *Notes de cours*, pp. 275 y ss.

¹⁸ La crítica al «realismo» la expone Merleau-Ponty básicamente en tres momentos y bajo tres perspectivas distintas: 1) en *EC*, su obra más temprana, mediante una deconstrucción crítico-epistemológica de las teorías científicas del comportamiento (la reflexología y la *Gestalttheorie*); 2) en *FP*, desde una perspectiva específicamente fenomenológica y en referencia a las concepciones filosóficas clásicas (empirismo y sus términos concomitantes: sensacionismo, asociacionismo, causalismo), y 3) en *VI* la crítica se generaliza a un plano ontológico e implica un cuestionamiento de la «perspectiva científica» en general.

¹⁹ La acción reflexiva del idealismo «se impone en cierto sentido, es la verdad misma y no vemos cómo podría prescindir de él la filosofía» (*VI*, 51; 52). Cf. J. P. Siméon, «Merleau-Ponty et l'idéalisme». La mejor exposición de la crítica al idealismo se encuentra en *VI*. En la descripción del idealismo Merleau-Ponty tiene presente en especial las filosofías cartesiana y kantiana. En *FP* la crítica al idealismo se presenta como una crítica al «intelectualismo», es decir, a su versión psicológica y epistemológica.

²⁰ «No sólo precisamos instalarnos en una actitud reflexiva, en un *cogito* inatacable, sino además reflexionar acerca de esta reflexión, comprender la situación natural a la que ella tiene consciencia de suceder y que, pues, forma parte de su definición, no solamente practicar la filosofía, sino además darnos cuenta de la transformación que acarrea consigo en el espectáculo del mundo y en nuestra existencia» (*FP*, 83; *PP*, 75).

²¹ La crítica a Sartre, que cada vez radicaliza más Merleau-Ponty a lo largo de su obra, aparece ya desde *FP* en el capítulo sobre «La libertad» (tercera parte, cap. III), se desarrolla en referencia a sus consecuencias políticas en *AD* (cf. *infra*, cap. IV) y adquiere su sentido fundamental y filosófico en *VI*.

²² Cf. la obra clásica de Sartre, *El ser y la nada*, especialmente la exposición de los fundamentos de la ontología fenomenológica en la introducción y las partes primera y segunda.

²³ *VI*, 103; 107.

²⁴ Lo que dijimos en una nota anterior respecto a las relaciones entre Merleau-Ponty y Heidegger podemos decirlo respecto a la relación con Hegel. La *Fenomenología de la percepción* es como el contrapunto de la *Fenomenología del espíritu*. Lo que Merleau-Ponty desea es mantener esa espontaneidad del espíritu, que es lo mejor del pensamiento hegeliano. Y sólo puede hacerlo si es capaz, en contra de la dialéctica, de radicalizar los movimientos arqueológicos, de retorno, de sopesada regresión, sobre los impetuosos y dogmatizantes avances teleológicos del espíritu; si es capaz, pues, de recuperar constantemente la opacidad y la pasividad, la carnalidad del espíritu. Además de las referencias a Hegel en *FP*, cf. la valoración que Merleau-Ponty hace de su pensamiento en «El existencialismo en Hegel» (incluido en *SS*), «Elogio de la filosofía» (incluido en *EF*) y «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» (incluido en *S*).

²⁵ *VI*, 132; 139.

²⁶ *VI*, 132; 140.

²⁷ *VI*, 133; 140.

²⁸ Cf., sobre el uso que hacemos del término *problemático*, el desarrollo de la «ontología de la interrogación» que lleva a cabo Gilles Deleuze. Especialmente en *Diferencia y repetición*: «El problema o la pregunta no son determinaciones subjetivas, que marquen un momento de insuficiencia del conocimiento. La estructura problemática forma parte de los objetos... Más profundamente aún, es el Ser (Platón decía la Idea) lo que «corresponde» a la esencia del problema o de la pregunta como tal» (pp. 129-130).

²⁹ Aunque «la pregunta por la pregunta» está implícita en toda la historia de la filosofía (desde Sócrates y, de forma importante, en Kant), su tratamiento explícito sólo ha sido hecho por algunos pensadores contemporáneos como Heidegger, Collingwood, Gadamer, Foucault y Deleuze.

³⁰ *VI*, 151; 160.

³¹ *VI*, 139; 147.

³² *VI*, 140; 148.

³³ *VI*, 142; 150.

³⁴ *VI*, 147; 155.

³⁵ Además de las referencias al intuicionismo en *VI*, cf. los juicios sobre la filosofía bergsoniana en *S* (cap. VII: «Bergson haciéndose») y en *EF*, 13-30; *EP*, 15-38.

³⁶ *VI*, 154; 162.

³⁷ Véase, en el primer apartado del capítulo siguiente, el desarrollo de este planteamiento desde el punto de vista de la ontología del ser sensible.

³⁸ *EF*, 17; *EP*, 22.

³⁹ «La interrogación no es más que esta articulación del proceso de posición de la división originaria en el movimiento de su pérdida, articulación alrededor de la imposibilidad esencial, por su división, de poseerse a sí misma (y el anclaje del pensamiento de sobrevuelo no está más que en este momento de pérdida del origen)» (Marcel Gauchet, «La lieu de la pensée», p. 27; traducción mía).

⁴⁰ *VI*, 157; 166. Según J. Dûchene, Merleau-Ponty instaure una «epistemología trágica»; su fenomenología «atribuye desde ahora un sentido *humano* y subjetivo a la verdad —retrasa su genealogía, critica la Verdad puramente en sí sin, no obstante, reducirla a su mero aspecto humano o subjetivo— y un sentido *ontológico* al error, a la finitud y a la ilusión —sin olvidar su sentido humano—. La oscuridad del mundo no debe ser entonces imputada sólo a la ignorancia del sujeto; es el Ser mismo el que tiene “un espesor y una opacidad”. Como en la tragedia griega, Merleau-Ponty nos lleva más allá de la moral: desde ahora la filosofía ha de comprender cómo la abertura del sujeto al mundo y del mundo al sujeto no excluye una ocultación, cómo “la *misma* razón me vuelve capaz de ilusión y de verdad”» (J. Duchêne, «La structure de la phénoménalisation dans la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty», p. 375; traducción mía).

⁴¹ *VI*, 158; 167.

⁴² «De aquí —y Merleau-Ponty también nos ha vuelto cercana esta posibilidad— que la filosofía busque un compromiso con las cosas manteniendo su discurso manifiesto (para no traicionar demasiado el discurso latente o clandestino) en posición interrogativa: interrogar, investigar, es excluir los privilegios del lenguaje afirmativo, establecido, es hablar más allá de la palabra, abrirla y mantenerla en suspenso» (Maurice Blanchot, «Le “discours philosophique”», p. 63; traducción mía).

⁴³ *VI*, 151; 159.

⁴⁴ *VI*, 268; 275.

⁴⁵ *S*, 22; 21.

⁴⁶ *S*, 21; 21.

⁴⁷ *VI*, 319; 319.

⁴⁸ *VI*, 319; 319.

III. El quiasmo ontológico

El Ser, «lo que hay», es el *quiasmo*. La ontología necesaria y posible no puede ser la metafísica de un ser monolítico y trascendente, ni tampoco esa forma de metafísica subrepticia y decadente que es el positivismo en todas sus variantes. Pero no basta, en el extremo de un pensamiento negativo, con tachar la ontología y dar rienda suelta al subjetivismo más exacerbado, como si las inercias de la conciencia no fueran más que «mala fe» y nada nos enseñaran de la persistencia de un Ser que no podemos pretender domar enteramente bajo la mirada obsesiva de una voluntad «demasiado humana».

Evidentemente, desde el punto de vista del Ser puro y de la Conciencia pura ningún entrelazamiento, ninguna intimidad ontológica puede ser pensada. Pero colocados estrictamente en el plano fenomenológico, el abismo se diluye. El Ser es «ser fenoménico» y la Conciencia es «conciencia encarnada», corporalidad. Entre el mundo sensible y el sujeto corporal no hay exclusión, aunque el movimiento por el que se entrelazan no es el de una armoniosa y anodina unidad. La totalidad que forman es siempre incompleta, escindida, abierta. Entre mi cuerpo y el mundo hay comunidad, pero esta comunidad no adquiere un ser positivo y su manifestación consiste más que en una garantía de la identidad y lugar de los términos relacionados en su relativización y problematización. Lo que mundo y subjetividad tienen en común es lo mismo que les hurta la plenitud ontológica, lo que los empuja permanentemente a buscar en el otro su propia verdad sin jamás poder encontrar respuesta definitiva. El mundo se revela por la subjetividad, pero por una subjetividad que está entreverada en el mundo, en un mundo que a la vez es subjetivo, etc. No hay punto final, y la filosofía es la sabia constatación de este proceso interminable, de esta circularidad o reversibilidad permanentes. Pero en este continuo ir y venir algo se alcanza, algo se logra. Las cosas adquieren cierta estabilidad; el mundo, horizonte de los horizontes, no se diluye tras la multiplicidad de las perspectivas; la temporalidad no se disuelve en la fugacidad de los momentos. Nuestra existencia puede sobreponerse y proyectarse, recogerse, darse una memoria y un entorno propio. La zozobra se atenúa pero no se elimina. La búsqueda produce ciertos anclajes, ciertos puntos de referencia, pero su provisionalidad sigue siendo irresoluble, el proceso continúa...

Éste es el sentido de la filosofía del quiasmo. Un pensamiento estricto de las *relaciones*, que nos enseña a verlas, a no quedarnos en los términos estáticos y definidos, que nos invita a mantenernos en la «relacionalidad» en cuanto tal. Es un pensamiento que evita positivizar las relaciones, convertirlas en estructuras conceptuales o simbólicas, fórmulas con las que el entendimiento dominaría el mundo. Pensar, aprehender el ser de la relación como tal, es la tarea filosófica. Aquello que sólo la filosofía puede hacer: ir y venir y volver. Estos movimientos son los que vamos a exponer, a perseguir en el modo que Merleau-Ponty da cuenta de ellos.

A. LA SUBJETIVIDAD CORPORAL

1. El ser de la corporalidad

Comenzamos por el cuerpo. La filosofía de Merleau-Ponty es ante todo una filosofía del cuerpo, de la realidad corporal de la subjetividad. Es decir, y es importante aclararlo desde el principio, no se trata de una teoría objetiva del cuerpo humano, de una ciencia de la corporalidad en tanto hecho físico-biológico. Se trata de una reflexión sobre el cuerpo en tanto realidad concreta de la subjetividad, del cuerpo como elemento de la vida de la conciencia, del *cuerpo vivido*. En todo momento Merleau-Ponty insistirá en la originalidad ontológica de nuestro cuerpo, en la necesidad de elaborar un pensamiento adecuado, capaz de respetar la singularidad de este ser que llevamos tanto como nos lleva, que, más que tener, *somos*.

En principio, mi cuerpo es irreductible al ser «en sí» objetivo o al ser «para sí» subjetivo, a la materia o a la conciencia. La ambigüedad es su característica ontológica primordial. Ahora bien, de lo que se trata, según Merleau-Ponty, es de pensar rigurosamente la ambigüedad de este ser, el *ser* de esta ambigüedad. Esto es, no se trata simplemente de decir que el cuerpo es un poco objetivo y un poco subjetivo, un poco material y un poco espiritual. Tampoco se trata meramente de reconocer en él un objeto con ciertas propiedades «extrañas» que, finalmente, en nada modificarían nuestra concepción de las cosas. La psicología clásica reconocía, señala Merleau-Ponty, que el cuerpo era un objeto especial, porque, por ejemplo, a diferencia de otros objetos del mundo se percibe constantemente. Pero, ¿no es ésta una diferencia radical?, ¿no implica que no es un «objeto»? Decir que mi cuerpo siempre está cerca de mí, «siempre ahí para mí, equivale a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de todas mis percepciones, que está *conmigo*».¹ El cuerpo no es un objeto como cualquier otro, no es realmente un objeto. Evidentemente, tampoco podemos decir que sea «sujeto», es decir, «conciencia», «espíritu». ¿Qué es entonces? En principio, se trataría de pensar una nueva forma de ser, una tercera forma de realidad que es más que la suma de las dos formas establecidas y reconocidas, que señala una zona de ser irreductible e incluso originaria. Ésta es la del ser

fenomenológico, la forma del ser vivencial, carnal o sensible. Nuestra corporalidad nos abre el camino a este tercer reino del Ser.

Merleau-Ponty determina su concepción de la corporalidad refutando la tesis objetivista, sostenida ya de manera abierta y directa por las concepciones realistas o ya de manera indirecta y dogmática por los idealistas.² La metafísica clásica realista e idealista solamente podía pensar el ser de la corporalidad como cosa (objeto) y en los términos en que se concibe la existencia de las cosas, según una relación de *partes extra partes*, esto es, según un principio de exterioridad y causalidad. No hay manera de encajar en tal concepción los rasgos específicos y originales del cuerpo *vivido*, del cuerpo como totalidad viviente activa y abierta, del cuerpo como cuerpo mío, como cuerpo subjetivado. Para el fenomenólogo francés el cuerpo no es un ser meramente objetivo, una realidad natural, físico-material, esto es, un ente inerte cuya realidad fuera el mero resultado de una acción causal exterior. En tanto totalidad viviente y práctica, mi cuerpo se precede a sus partes y se antedata a sus causas. Las supuestas causas o razones exteriores de la acción corporal —las cualidades sensibles, las determinaciones espaciales de lo percibido, etc.— han de ser concebidas mejor como expresiones de la manera como el cuerpo activo «va al encuentro de unas estimulaciones»³ y se remite a ellas. Toda la teoría clásica del reflejo que opera con el supuesto de un reflejante inerte, ajeno y exterior a lo reflejado se pone en cuestión. Lo que esa teoría no comprende es la corporalidad en tanto praxis intencional, el cuerpo en tanto humano, en tanto subjetividad; es decir, en tanto ser envuelto por una intención y capaz no sólo de actualizarla sino de generarla y de darle realidad. El cuerpo como abertura al mundo, como medio de relación, no posee estrictamente un ser, una realidad dada y terminada. Él es un devenir que se relaciona con fuerzas e intensidades y no con estímulos o cosas. Pero, a su vez, tampoco es un no-ser o un ser menor que todo se lo debiera a lo exterior, puesto que, desde la perspectiva de la acción corporal, «lo exterior» ya no vale como una masa plena y compacta de objetividad. Lo exterior está afectado por mi propio ser corporal.

El cuerpo es inaprehensible si lo consideramos una cosa inerte e insular, pues su ser mismo es la actividad, el movimiento de exteriorización, el intercambio o *Ineinander* cuerpo-cosas. Es el simbolismo original: las cosas expresando al cuerpo y él a las cosas, formando ambos una totalidad o un sistema de interacción abierta y continua: una «estructura de comportamiento» irreductible por igual al cuerpo en tanto compuesto orgánico o al medio exterior en tanto contexto físico-geográfico. El ser de mi cuerpo es actividad, capacidad para estructurar un mundo, para reorganizar lo dado en función de una especie de «proyecto interior», de algo así como un «*a priori* del organismo»,⁴ esto es, de una intencionalidad primitiva, de una cierta voluntad. «No puede asignarse —dice Merleau-Ponty— un momento en que el mundo actúa sobre el organismo, porque el efecto mismo de esta “acción” expresa la ley interior del organismo.»⁵ El ser y la unidad de mi cuerpo es algo más que la suma coordinada de sus partes; esa unidad es algo por sí misma, unidad de estructura y funcionamiento, unidad de sentido o de significación.⁶

El cuerpo no es materia, no es objeto, no es una cosa exterior a la que pueda referirme en tercera persona. Por ello Merleau-Ponty no dice «el» cuerpo sino «mi» cuerpo: el cuerpo no es algo que tengo o poseo, sino algo que *soy* radicalmente. No soy algo distinto a mi cuerpo en tanto cuerpo-mío. Por la misma razón, tampoco podemos definir a la corporalidad como un ser puramente espiritual. No hay exterioridad entre mi cuerpo y yo, pero tampoco entera reducción, dominio total. Hay inmanencia quiasmática entre la corporalidad y la conciencia. Ésta es la manera como Merleau-Ponty enfoca el clásico problema filosófico de la relación cuerpo-alma. La conciencia es *su* cuerpo, pero sólo porque el cuerpo no es más una realidad exterior, una cosa como cualquier otra. La filosofía idealista buscaba purificar la conciencia de toda encarnación porque daba por supuesta la concepción mecanicista y objetivista del cuerpo: siempre será cierto que a un cuerpo concebido como amasijo de órganos y funciones ciegas no podrá hacérsele relacionar una conciencia, y que ese cuerpo, como la materia en general, sólo puede ser concebido como objeto *para* la conciencia (como significación, como *cogitatum*) y no *en* o *con* ella. Pero si no se da por aceptada tal concepción y pensamos mejor en el cuerpo vivo y fenoménico, quedan impugnadas a la vez la posición realista y la crítica idealista. En nuestra experiencia perceptiva concreta nuestro cuerpo «no es aprehendido como una masa material e inerte o como un instrumento exterior, sino como la envoltura viviente de nuestras acciones». ⁷ No hay exterioridad, sino comunicación inmanente, una relación de acuerdo cuasi mágica. Resulta innecesario establecer explícitamente las relaciones entre los componentes porque éstos no son entendidos como entidades separadas: el cuerpo es cuerpo vivido, subjetivo, y la conciencia es alma encarnada, corporalizada. El mundo, por su parte, se convierte en un medio de comportamiento, en un campo virtual de acciones y significaciones. Un ser circundante que es no-indiferente. Lo que hay es: yo-mi cuerpo-y-mi mundo.

Mi cuerpo no pertenece, pues, al reino de la objetividad ni al de la subjetividad sino al de la fenomenalidad, el devenir o la concreción. El análisis de ciertos fenómenos de patología perceptual, como el del «miembro fantasma» (caso en que un sujeto sigue sintiendo un órgano que le ha sido amputado), permite a Merleau-Ponty exponer su concepción acerca de la relatividad de lo somático y lo psíquico, de la unidad y comunidad entre lo exterior y lo interior en que consiste la vida corporal. Según él, la percepción que el enfermo sigue teniendo del miembro cercenado no es, como supone la explicación fisiologista, el producto de ciertos estímulos prevalecientes, efecto de una causalidad objetiva (puesto que la anestesia de los conductores nerviosos subsistentes no elimina al miembro fantasma); pero tampoco se trata de un contenido de conciencia prevaleciente, de una *cogitatio* (de un recuerdo obsesivo; puesto que, ahora, la sección de los nervios efectivamente hace desaparecer la sensación). El fenómeno no puede explicarse según bases fisiológicas, como la presencia efectiva de una representación, ni según bases psicológicas, como la representación de una ausencia efectiva; «en los dos casos, no salimos de las categorías del mundo objetivo donde no hay un medio entre la presencia y la ausencia». ⁸ El miembro fantasma es presente-ausente o ausente-presente.

Sólo podemos comprenderlo adecuadamente si nos ubicamos en la perspectiva de la corporalidad en tanto ser-en-el-mundo (*être-au-monde*).

El ser del cuerpo es inseparable del ser del mundo y el sujeto no aprehende «su» cuerpo aislado del mundo en el que actúa. Normalmente, para ponerse en acción el sujeto no requiere una percepción neta y articulada de su cuerpo, «bástale tenerlo “a su disposición” como una potencia indivisa».⁹ Lo que proporciona y determina el significado de un órgano cualquiera es la *posibilidad* de efectuar con él ciertas acciones y operaciones: su «campo práctico». El ser o la realidad del órgano —un brazo, una pierna— es virtual, es su potencia, su «capacidad». Y es el mundo, con sus objetos manejables y su configuración específica, lo que define la función y el ser de cada órgano; es el mundo que permanece circundante el que se resiste a la carencia y que el enfermo expresa al seguir contando con el órgano amputado: «el rechazo de la deficiencia no es más que el reverso de nuestra inherencia a un mundo, la necesidad implícita de lo que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares».¹⁰ De esta manera, por ejemplo, el ser de un brazo nada es sin las funciones y operaciones que realiza (levantar, señalar, escribir, etc.), y, así, es también inseparable de su correlato, que es la disposición y articulación de las cosas que se acoplan a su movimiento. En general, el ser de mi cuerpo es inseparable del mundo y su unidad se hace en la configuración significativa del medio existente. Mi cuerpo no es un ser en sí, aislado del mundo; sólo lo conozco y lo poseo en relación con un medio circundante de objetos y relaciones y en un horizonte de posibilidades prácticas. «El cuerpo es —concluye Merleau-Ponty— el vehículo del Ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.»¹¹

En estos términos nuestro filósofo interpreta y ubica la noción de «Ser-en-el-mundo» que Heidegger presentaba como la manera de superar el dualismo de la conciencia y el mundo. Para Merleau-Ponty, el ser-en-el-mundo se llama corporalidad viviente, cuerpo-en-el-mundo. Mi cuerpo no es un objeto, una cosa como cualquier otra, porque es esta potencia capaz de darse un mundo, de constituirse a sí mismo en la medida que constituye un mundo a su alrededor; y, por lo mismo, tampoco es una conciencia, una entidad separada y enfrentada al mundo. Mi corporalidad no es un ente cerrado sobre sí mismo ni es una cosa más de un mundo objetivo previo; es un ser puramente relacional; una estructura, pero que se compone de intensidades y movimientos; una totalidad, pero móvil y abierta. Presubjetivo y preobjetivo, el ser-en-el-mundo de la corporalidad es el quiasmo primordial: la subjetividad de lo objetivo, la objetividad de lo subjetivo; la inmanencia de lo trascendente, la trascendencia de lo inmanente. No está fuera ni dentro, sino adentro y afuera, en ese punto donde ambas dimensiones se injertan una en la otra, se doblan, desdoblan y redoblan. El Ser-en-el-mundo es, al cabo, la *Carne (la Chair)*; es decir, la unidad activa y el intercambio permanente entre mi cuerpo y las cosas, su compenetración y mutua envoltura. Este proceso define el ser propio de nuestra corporalidad, la manera en que podemos entender que no es objeto ni sujeto, materia ni conciencia. Soy mi cuerpo porque mi cuerpo es ser-en-el-mundo, porque es el medio a

través del cual hay para mí un mundo. Mi cuerpo es mi mundo y mi mundo es corpóreo, carnal, y nada más: no es necesario suponer ni introducir un ser espiritual, ningún elemento extraño, basta que pensemos rigurosamente el campo de nuestra experiencia concreta.

2. La intencionalidad corporal

Hemos visto que el cuerpo no pertenece ni al mundo de la objetividad ni al de la subjetividad. Él está abierto a las cosas y se hace uno con ellas. Cuerpo y mundo forman una unidad, una totalidad. Para comprender enteramente esta relación debemos abundar en la descripción que Merleau-Ponty nos ofrece del proceso de la experiencia corporal, del devenir de nuestro cuerpo. Veremos cómo el cuerpo se abre a las cosas y cómo emerge, gracias a esta apertura, un mundo expresivo, un *sentido* o un *logos* inmanente al ser sensible mismo.

En primer lugar, el cuerpo no es un ser sino una *potencia*, su poder es su esencia. Es decir, mi cuerpo es una unidad *a priori*, una totalidad que se antedata a sus componentes. La experiencia que de él tengo es la de un ser que se me da de golpe en su realidad entera y no parte por parte. Mi cuerpo es un ser espacial, pero lo es de un modo bastante *sui generis*. Su espacialidad no es objetiva, numérica; es una espacialidad vivida que no responde a las relaciones de exterioridad y yuxtaposición con las que se concibe la espacialidad de las cosas físicas. La espacialidad de mi cuerpo es de envoltura o implicación: «mi cuerpo no es para mí una reunión de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo mantengo en una posesión indivisa, y sé la posición de cada uno de sus miembros por un *esquema corporal* en el que todos están envueltos». ¹²

El concepto de *esquema corporal* es concebido por Merleau-Ponty de una forma totalmente original. No como el resultado de un proceso mecánico de asociaciones empíricas, como un mero resumen de nuestras experiencias pasadas; tampoco en términos de una noción o imagen que la conciencia pensante definiría expresamente (a partir de una unión o síntesis reflexiva de las partes del cuerpo). El esquema corporal es *Gestalt* en sentido activo y positivo: no basta con decir que es una percepción global de la postura del cuerpo, es, aún más, el esquema de un dinamismo, la estructura de la integración activa de las partes de mi cuerpo en razón de su valor para los proyectos práctico-existenciales. *El esquema corporal es el esquema de un movimiento intencional en un campo fenoménico*. Hay unidad de envoltura del cuerpo vivo: sus partes no son entes o sustancias autodefinidas y autosubsistentes, ellas se envuelven entre sí envolviéndose con las partes del mundo, las que a su vez también se envuelven entre sí al quedar comprendidas por la corporalidad. «El “esquema corpóreo” es finalmente — afirma Merleau-Ponty — una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo.» ¹³ Cuerpo y mundo forman un todo estructurado aunque abierto.

Resulta claro por qué, de acuerdo con la descripción fenomenológica de la espacialidad desarrollada por Merleau-Ponty, entre el espacio corporal y el espacio exterior extracorporal no hay exclusión o relación jerárquica. No sólo es inválido suponer que el espacio corporal aparece «en» un espacio externo previo; en realidad, sólo hay acceso al espacio exterior desde la experiencia originaria de la espacialidad corporal, de la manera como mi cuerpo «vive» (hace) el espacio. El espacio exterior no es anterior al espacio corpóreo, puesto que mi cuerpo es el tercer elemento de toda estructura espacial (toda estructura punto-horizonte supone la posición de mi cuerpo). Decir que el espacio exterior se conoce antes o con más evidencia que el espacio corpóreo es una concepción errónea sólo por no explicarse; es necesario preguntar por qué es posible esto. Ocurre que el espacio corpóreo no se conoce porque es innecesario hacerlo: tenemos un acceso espontáneo e inmediato a él, al grado que existir significa confundirse con el ser espacial. El espacio corpóreo es lo que conocemos en y a través del mundo, es un conocimiento que hacemos o vivimos: *practognosia*. La relación entre el espacio corpóreo y el espacio exterior es, entonces, de intercambio o mutua fundación; cada uno sólo se determina por la mediación del otro, por su pasaje al otro. Estos pasajes e intercambios son posibles, explica Merleau-Ponty, porque con nuestro cuerpo aparece una espacialidad del todo original y originaria, una espacialidad de *situación* y ya no de mera *posición*; esto es, precisa nuestro filósofo, mi cuerpo no está *en* el espacio como los presuntos seres objetivos; es *al* espacio, *es espacial*, espacializante; vive el espacio y el espacio se vive en él; hay una comunión interior entrambos. Emerge así una *interioridad* del espacio, un espacio dimensional antes que cuantitativo, espacio cualitativo de implicación y expresión desde el cual va advenir un mundo de objetos y de relaciones y posiciones objetivas, una exterioridad, un espacio objetivo. No solamente es equivocado suponer que el espacio exterior explica al espacio corpóreo: aquél es incomprensible sin éste; es su proyección, su determinación o actualización.

El espacio exterior objetivo emerge, pues, como una extensión de esa espacialidad corporal y viviente, única por la cual hay primero distancias y relaciones, lugares y posiciones, puntos y dimensiones. El primer espacio que conocemos es el de nuestro cuerpo, y es de golpe una totalidad, una unidad viva y abierta —el espacio exterior viene a montarse sobre él, es como su despliegue y fijación—. Por más lejos que vayamos en la definición objetiva y geométrica de la espacialidad nunca podremos, a costa de perder todo sentido y punto de referencia real, anular su génesis corpórea. Esto no significa que el espacio exterior, secundario, sea irreal; significa únicamente que él sólo obtiene su sentido de realidad gracias a este medio englobante que es el espacio de nuestro cuerpo, y de nuestro cuerpo-en-el-mundo, es decir, del mundo *mismo*, pero en cuanto captado y vivido como desde dentro por nuestra corporalidad actuante.

El secreto de la espacialidad corpórea, de esta totalidad que se abre desde mi cuerpo al mundo y lo comprende, de esta unidad que se precede a sus partes y les proporciona un sentido y una realidad, radica, según Merleau-Ponty, en la *acción corporal*. La génesis del espacio corpóreo es la acción, el ser de mi cuerpo en tanto *motricidad*. El espacio corporal es originalmente *espacio motriz*. Es el movimiento de mi cuerpo, que

subtiende a la espacialidad corporal, lo que le proporciona sus modalidades específicas. Existe también una naturaleza propia del movimiento corporal que escapa a los esquemas categoriales de las filosofías realistas e idealistas, y que sólo podemos captar adecuadamente desde una perspectiva fenomenológica. El *movimiento corporal* es inconfundible con el movimiento objetivo, con el movimiento concebido como desplazamiento actual y efectivo. La especificidad de la acción corporal, explica Merleau-Ponty, estriba en que se da «una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un “proyecto motor” (*Bewegungsentwurf*), una “intencionalidad motriz”». ¹⁴ Todo movimiento corporal se efectúa en un contexto *virtual*, en un campo inmanente de posibilidades que no preexiste al propio movimiento, y que se configura a partir de la capacidad de anticipación (*Vorhabe*); esto es, de la capacidad del sujeto corporal para concebir movimientos meramente posibles, no efectivamente realizados.

La diferencia que existe entre los «movimientos concretos» y los «movimientos abstractos», por ejemplo entre tocar y señalar (*Greifen* y *Zeigen* ¹⁵), permite ahondar en la comprensión de lo que es propio del movimiento corporal. Los movimientos concretos se refieren a una situación y un contexto actuales, se realizan en función de necesidades reales y se circunscriben al espacio corporal efectivo. Por el contrario, los movimientos abstractos —como señalar un objeto, realizar una pantomima, simular acciones— implican una apropiación del espacio exterior, una situación y un contexto virtuales, y pueden ser efectuados de manera gratuita: el sujeto se muestra acá dueño de su espacio circundante, integrado a él y con él. Es en este tipo de movimientos donde se encuentra lo específico y original de la acción corporal, pues el movimiento abstracto supone y expresa la unificación activa del tacto, la motricidad, la visión y el pensamiento; es decir, la unidad del acto de tocar con la posibilidad de acercarse a un objeto distante y con la de verlo. Así, *ver* significa tocar desde lejos, tener el objeto a la vista, señalarlo, apropiárnoslo, es decir (ya) «concebirlo», «pensarlo».

El *pensamiento* emerge entonces como en el cruzamiento y la superposición del acto de ver y el de tocar: toco lo que veo y veo lo que toco, y, sobre todo, veo lo que puedo o podría tocar. «Aprehendo a distancia», esto es, poseo, *concibo*. La capacidad para realizar movimientos abstractos, para anticipar acciones sin realizarlas efectivamente, proporciona una unidad global al movimiento, un sentido y una cierta espiritualidad. No es necesario esperar la realización efectiva de una acción para «comprenderla». De esta manera, el movimiento adquiere una significación o intencionalidad inmanente; esto es, que no le es exterior, que no es una toma de conciencia. Se trata de un proceso espontáneo y creador mediante el cual la cosa percibida deja de ser el objeto inerte de una acción efectiva y pasa a dibujarse como un polo que imanta las intenciones de mi cuerpo, que las recibe, aprehende y mantiene en sí; que deviene, de esta manera, una especie de proyección y símbolo de la corporalidad. El mundo a mi alrededor adquiere ahora *sentido*, relieve, valor, expresividad.

El movimiento corporal es, pues, *intencional*; está animado por una fuerza o una tendencia espiritual. Ciertamente, sin la noción de intencionalidad no podemos

comprender adecuadamente la acción corporal, de otra manera volvemos al naturalismo objetivista. No obstante, la intencionalidad corporal debe distinguirse enteramente de la intencionalidad de la conciencia, pues no consiste en un acto constituyente, tético.

La «significación» que el objeto «es» no consiste, estrictamente, en una concepción, en un concepto. No es una posesión de la mente; está «allá», destellando en el paisaje irreductible del mundo. La intencionalidad corporal es *operante*, latente, «interior al Ser»,¹⁶ dice Merleau-Ponty; ella se forma en el proceso mismo por el cual mi cuerpo se dirige a las cosas, las vive y utiliza. La «concepción» de la cosa emerge en el encuentro de mi cuerpo con ella, no le preexiste en el modo de una conciencia de sí. En general, hay un pensamiento emergente, un espíritu cautivo, que no es más que mi propio cuerpo en tanto ser activo y actuante, entera y concretamente comprometido con lo que existe.

No hay, por esto, necesidad de pensar para percibir. Pues la percepción no se las tiene que ver con una realidad extraña e inerte, previa a su operación. La motricidad corpórea prepara y se prolonga en la percepción. Ésa es una de las tesis fundamentales y centrales de la filosofía de Merleau-Ponty: *no hay motricidad sin percepción, ni percepción sin motricidad*; percibir y actuar son fenómenos plenamente inseparables: «*Wahrnehmen* y *Sich bewegen* emergen uno de otro. Especie de reflexión por Ekstasis». ¹⁷ Es la acción corporal la que configura la consistencia del mundo: *lo que* percibo no son cosas inertes y compactas, sino una serie de posibilidades de acciones de mi cuerpo (acercamientos, distanciamientos, operaciones manuales y táctiles, usos y funcionalizaciones, etc.). En cuanto mi cuerpo está abierto al mundo, se convierte en un sistema general de equivalencias, y el esquema corporal no es «sólo una experiencia de mi cuerpo, sino, aun más, una experiencia de mi cuerpo en el mundo». ¹⁸ Correlativamente, los objetos del mundo se convierten en potencias voluminosas, el marco geográfico se transforma en medio general del comportamiento, en sistema de significación: los lugares del espacio ya no son realidades objetivas, sino símbolos que recogen y expresan el movimiento variable de nuestras intenciones y nuestros gestos. ¹⁹

Mi cuerpo se revela así como el fundamento y la clave de todo espacio y todo ser expresivo, como el movimiento «que proyecta hacia fuera las significaciones dándoles un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos». ²⁰ Esta expresividad es originaria: las significaciones se dan como adheridas a los contenidos mismos y no como formas impuestas por una conciencia pensante. El idealismo, que coloca un sujeto pensante frente a la experiencia, puede combatir la concepción ingenua de que las cosas portan su sentido sólo a costa de anular la multiplicidad constitutiva de esa experiencia y de clausurar su contingencia. Si, más bien, se sostiene que la diversidad de la experiencia y sus significaciones es irreductible a una unidad categorial, no es porque haya una disgregación fatal que ponga coto a la unificación, sino precisamente porque lo propio de la experiencia corporal, en tanto motricidad intencional, es la apertura de una zona de comunicación a través de la cual todas las funciones superan su aislamiento y se entrelazan en una mutua relación expresiva. De manera que lo que habría que hacer desde fuera, o después, ya ha sido

hecho antes y desde dentro. Esta unidad que se precede a sus partes es el secreto de la experiencia corporal: *la inmanencia entre la experiencia y el sentido*, la posibilidad de que las cosas se pongan a existir como pensamientos y los pensamientos como cosas. Es así que ya *hay* sentido y que ese sentido no es sin embargo absoluto, pues no deja de jugarse con la contingencia, con el sinsentido.

La filosofía de Merleau-Ponty es filosofía de la *ek-sistencia* (del ser fuera de sí), lo que se opone a los análisis realistas e intelectualistas de la experiencia corporal es el análisis existencial. Según éste, toda relación perceptiva o intelectual sólo podemos comprenderla remitiéndola a una posición más fundamental: la de la existencia, la de una vida expresiva atareada en un aprendizaje. Pero esta filosofía no acaba en un mero «existencialismo». Si es cierto que sólo se comprende a la percepción y al pensamiento como existencia, es cierto también, con Merleau-Ponty, que percibir, pensar, existir, son una misma cosa y se confunden. Si la percepción se comprende por la existencia, es porque la existencia se comprende como estructura perceptiva; del mismo modo que el espacio es existencial sólo porque la existencia es espacial. Tenemos así un solo problema, el de la *existencia*, natural o humana, exterior o interior, impersonal o personal. La filosofía de la existencia de Merleau-Ponty no se identifica con una filosofía del hombre (con una filosofía del proyecto, de la enseñanza). La existencia no es el predicado propio de una conciencia autora. Si no se quiere postular un residuo de nada con el que se identificaría a la existencia «para sí» (Sartre), entonces el camino de regreso ya es el mismo que el de ida, y la reducción a la existencia es una reducción ontológica y no antropológica.²¹ Se puede regresar a sí porque cuando se estaba fuera ya se estaba dentro. En general, la existencia, el tener su ser fuera de sí, como una tarea, como algo inacabado, no es privativo del hombre; se dice de la corporalidad viviente, de la dimensión sensible en general. Comprender mejor la subjetividad no significa purificarla, aislarla. Por el contrario, se trata de ver en el cuerpo el lugar de un desasimiento radical a través del cual se abre un acceso al mundo. Desde ahora *las cosas* se transforman; no sólo *son*, a su modo; también «existen»; también tienen su ser «fuera de sí», abierto y dinámico, ellas también expresan y hablan. La filosofía de la existencia es en verdad filosofía de la *coexistencia*, y éste es el primer sentido de la noción de Carne: la plena y total correlación entre el sujeto y el mundo, la negación tanto de una exterioridad acabada como de una interioridad pura.

3. El cuerpo libidinal

En cuanto somos una corporalidad en el mundo ya no somos un flujo de *Erlebnisse* (vivencias) individuales, una conciencia solitaria y separada, «somos un campo de ser». Lo que hay que reconocer tras las descripciones de la experiencia perceptiva y el ser corporal es que lo negativo, lo subjetivo es *algo*, no vacío u hoyo de no ser, sino *relieve* o *pliegue*, dimensión ontológica. Si hay una ontología *de la* conciencia, entonces el

problema de la conciencia es inmediatamente el del inconsciente. La reducción de la conciencia a la experiencia perceptiva implica pasar al ámbito de lo inconsciente. Esto no quiere decir pasar a otra conciencia más profunda, más interior; quiere decir pasar a la dimensión de lo no consciente, de lo que no es conciencia, de lo que es Ser. La conciencia, «las vivencias subjetivas figuran en el mundo; forman parte de la *Weltlichkeit* del espíritu; están “inscritas” en el registro que es el Ser».²² Para Merleau-Ponty no hay interioridad subjetiva, ni como conciencia ni como inconsciente. Si en general no hay representaciones, si esta noción es filosóficamente equivocada, entonces tampoco hay representaciones inconscientes. Y lo que también está en cuestión es cualquier interpretación realista o idealista del inconsciente, ya en términos de realidad material exterior o ya de realidad espiritual interior. El in-consciente es, más bien, la conciencia encarnada, el cuerpo en el mundo.

De esta manera, el fenomenólogo francés somete a una crítica filosófica radical la psicología del inconsciente.²³ Pero no lo hace con la idea de negar o limitar este concepto, en nombre de una supuesta conciencia primigenia e indiscutible (al modo del «psicoanálisis existencial» de Sartre), sino, más bien, con la idea de extender al mismo inconsciente la crítica que se ha hecho a la conciencia. Se trata, pues, de cuestionar todo psiquismo, todo psicologismo; esto es, cualquier postulado realista o idealista de una sustancia mental. Lo que se pone en cuestión, primero, es la necesidad que tiene la explicación científica del comportamiento de presuponer que toda experiencia ha de pasar por unas «representaciones» (sean conscientes o inconscientes) y, por ende, que es tarea fácil delimitar el representante y lo representado. Puesto que es incapaz de pensar las relaciones de implicación o intercambio, el pensamiento de la «representación» se ve obligado a fabricar esa región mitológica de lo psíquico o, más exactamente, de lo intrapsíquico. Pero, pregunta Merleau-Ponty, «¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión del interior? Existe —lo cual es muy distinto y conserva su valor— una vida junto a sí, un abrirse a sí mismo, pero no desemboca en un mundo distinto del mundo común, y no supone necesariamente un cerrarse a los demás».²⁴ El error del freudismo, como el de todo pensamiento objetivo, es que se ha contentado con criticar a la conciencia, suponiéndola. Pero la conciencia que se ha criticado es la conciencia de la sabiduría occidental. Y el cartesianismo invertido no es todavía un anticartesianismo. A la esfera de la vida despierta cartesiana, purificada de fantasmas y sueños, el freudismo la ha doblado con la «otra escena» del deseo y el sueño, purificada de Ser. Es otra manera de realizar el programa cartesiano.²⁵

Se trata, mejor, para Merleau-Ponty, de pensar lo que no es personal ni impersonal sino *prepersonal*, la intersección y superposición entre lo exterior y lo interior, un *inconsciente ontológico* y no psicológico. Así, al no contentarse con negar o suplantarse al psicoanálisis, una filosofía de la carne se plantea más bien como la condición para que éste no permanezca en mera antropología y advenga al nivel filosófico. Según Merleau-Ponty, la interpretación del inconsciente en términos de «representaciones inconscientes» no es más que el tributo que Freud tiene que pagar a la psicología científica de su

tiempo.²⁶ Y es esa interpretación la que debe ser rechazada, no la totalidad de la teoría freudiana. Lo que debemos hacer es, al igual que en los planos de la percepción y la acción, desmontar el prejuicio subjetivista respecto al plano de la sexualidad y la afectividad. Con mucha más razón cuando éste es concebido normalmente como un reducto psicológico indiscutible y legítimo.

Si ya se han rechazado los postulados realistas que conciben la unidad y el ser del cuerpo como resultado de procesos exteriores, falta ahora determinar en qué sentido se puede sostener que la sexualidad constituye una esfera condicionante de la corporalidad y la existencia. Para Merleau-Ponty, el gran valor de Freud radica en que supera las teorías del causalismo biológico: la sexualidad cumple una función considerada no como instinto, sino como vida erótica (como deseo o pulsión erótica). Pero esa superación del naturalismo, ¿debe ser empujada hacia el psicologismo?, ¿la sexualidad será ahora un mecanismo automático y causal de significaciones subyacentes, de representaciones inconscientes? Para nuestro filósofo se trata más bien de pensar el comportamiento sexual, y la afectividad en general, como un modo propio de relación con el mundo, como *intencionalidad*. La libido es también intencional, dice Merleau-Ponty, «no es una entelequia del sexo».²⁷

Esto significa, no que la sexualidad es un acto espiritual, sino, más bien, que la intencionalidad no es ante todo un acto espiritual, una función que se reduzca a la correlación epistemológica sujeto-objeto, a relaciones de constitución ideal de las que una conciencia pura sería responsable y autora. La verdadera intencionalidad no tiene que ver con esto, y no es la propiedad esencial de la conciencia sino la de nuestro cuerpo como ser-en-el-mundo. Así pues, relación intencional no quiere indicar más que la capacidad y la posibilidad del cuerpo de estar abierto a algo, relacionado con un ser que no constituye, pero que no lo comprendería si no es por su participación en él. Pensar de este modo asedia a la filosofía de la conciencia por dos flancos. En primer lugar, ya no existe una Conciencia única que sería como la verdad última de toda relación con el mundo; por el contrario, hay múltiples modos de relación (intelectual, emocional, imaginativa, técnico-práctica, erótica). Por otro lado, estos modos de relación no pasan por ninguna traducción en representaciones; por lo tanto, no hay más Conciencia como centro privilegiado, puesto que esta traducción y aquella unicidad eran lo que la definían como tal.

De esta manera podemos a la vez reconocer el carácter intencional de la sexualidad y evitar mantener una filosofía espiritualista, esto es, una filosofía que niegue la eficacia de la vida inconsciente y la especificidad de la esfera sexual. La experiencia erótica no pasa por representaciones, dice Merleau-Ponty, «no es una *cogitatio* que apunta a un *cogitatum*; a través de un cuerpo apunta a otro cuerpo, se hace dentro del mundo, no en una conciencia».²⁸ Decir que la vida sexual posee una intencionalidad propia, un sentido, es decir a la vez que la percepción y lo percibido poseen una significación vital y erótica: «el cuerpo que tiene sentidos es también un cuerpo que desea, y la estesiología se prolonga en una teoría del cuerpo libidinal».²⁹

Como logro o como fracaso, el comportamiento sexual se encuentra entramado con la vida perceptiva; la sexualidad nada dice por sí misma ni como naturaleza ni como psique. Si la historia sexual tiene una función privilegiada en la vida de un ser humano, sostiene Merleau-Ponty, es porque él ha proyectado en ella toda una manera de ser respecto al mundo; esto es, respecto al tiempo y respecto a los otros: esa proyección no sería posible si la sexualidad misma no estuviera desde un comienzo envuelta con la existencia y la totalidad de la vida.

La sexualidad aparece, pues, como causa de la vida o de la existencia mientras se la ubica en el cuerpo objetivo. Situada en el cuerpo fenoménico y viviente, como propone Merleau-Ponty, se hace patente que no hay relación exterior, que la totalidad del cuerpo se encuentra subtendida por un esquema sexual y que la sexualidad es siempre un diálogo, una pregunta muda y permanente, una transformación y concreción de las fuerzas del cuerpo entero. La percepción erótica no es, pues, un comportamiento fragmentario y localizado, se encuentra esparcida en la totalidad de la vida corporal —precisamente porque ésta no es una unidad que se hace en sí, sino en la apertura al mundo—.

La relación entre sexualidad y existencia es entonces de expresividad mutua. No hay manera de establecer una jerarquía compuesta por una serie significativa y una serie significada. No hay en la existencia en general unidades de comportamiento dadas que luego se relacionarían según un proceso de causalidad o de organización exterior. El principio de la existencia es el principio de indeterminación. Hay un devenir universal y un intercambio continuo de todos los aspectos y todas las experiencias. La lógica de la experiencia corporal o de la existencia no es la lógica de la inherencia sustancia-propiedades. La existencia no puede tener atributos exteriores, contingentes, meras propiedades; «no puede ser cualquier cosa —espacial, temporal, sexual— sin serlo por entero, sin reanudar y asumir sus “atributos” y hacer de los mismos unas dimensiones de su ser».³⁰ No hay determinación: ningún aspecto de la existencia puede pasar como signo unívoco o causa de los otros, o cualquiera puede hacerlo. El plano de su relación es especular —todo remite a todo—, y lo originario no es este o aquel aspecto, sino la posibilidad de instaurar una diferenciación entre ellos y de adherirse a alguno para convertirlo en emblema de los demás, en un cierto vehículo de acceso al mundo.³¹ Esos aspectos diferenciados no pueden luego fungir como entidades en sí, claras y positivas; son dimensiones que portan todo lo que hay detrás y alrededor de la existencia. El carácter intencional de la sexualidad significa, pues, que nada hay en la experiencia corporal que pueda definirse por sí mismo, y que la significación de la vida nunca está salvada de la contingencia, que es necesariamente múltiple, equívoca y ambigua.

Si para Merleau-Ponty la experiencia inconsciente puede ser interpretada en términos de experiencia perceptiva, es porque ésta es ya la primigenia y positiva experiencia inconsciente; porque en lo originario la percepción no se distingue del sueño, y un campo de visibilidad es como una escena onírica. No hay oposición entre percepción e inconsciente porque el fenómeno perceptivo deja de ser concebido como un acto judicativo, como una representación o una actividad de la conciencia. La percepción en

cuanto tal pertenece al orden del acontecimiento, del encuentro, de lo que acaece; pertenece al orden de lo que está más allá de la representación y la conciencia, a lo que es suceso mundanal. En fin, para Merleau-Ponty el inconsciente es lo vivido, el sentir mismo: «puesto que el sentir no es posesión intelectual de “lo que” es sentido, sino desposesión de nosotros mismos en provecho suyo, apertura a lo que no necesitamos pensar para reconocerlo».³² El plano del inconsciente es el plano de la Carne, de lo Sensible en sí. Y es esta sensibilidad general y anónima lo que debemos ahora tratar de definir y comprender: un ser sensible que es génesis de toda subjetividad y de toda objetividad, de toda realidad y toda verdad, que es la fragua del mundo.

4. De la conciencia carnal a lo Sensible-en-sí

La filosofía de la corporalidad de Merleau-Ponty va a transformarse paulatinamente en una filosofía de la Sensibilidad, en una filosofía de lo Sensible en cuanto dimensión ontológica específica y primordial. La reflexión sobre lo sensible puro es el puente entre una teoría del cuerpo, de raigambre antropológico-existencialista, y una Ontología del Ser Sensible, de la Existencialidad como rasgo general del Ser. El esclarecimiento del concepto de sentir y la descripción de la Sensibilidad se convierte, así, en una tarea fenomenológico-filosófica fundamental. Dicho esclarecimiento es lo que nos permite comprender el concepto merleauPontiano de conciencia carnal, de *cogito encarnado*, que es el medio a través del cual se efectúa el rebasamiento y la crítica inmanente de toda filosofía idealista de la conciencia. Vamos a ver, con nuestro filósofo, cómo, por el camino de la existencia sensible, salimos del Yo y retornamos al Mundo. Evidentemente, este mundo ya no será igual a aquel que el pensamiento objetivista nos ofrecía con la oferta de ahorrarnos el paso por la subjetividad; será, ahora, un mundo atravesado de fuerza e intensidad, de sentido y misterio, de contingencia, indeterminación y posibilidad. La paulatina, incisiva y hasta impúdica deconstrucción fenomenológica del *cogito* — una radical fenomenalización de la conciencia— es la condición para la construcción de una nueva Ontología, de una nueva consagración de lo Real y el Ser.

Veamos ahora el concepto del sentir que Merleau-Ponty persigue hasta sus estratos primigenios. En primer lugar, subraya nuestro filósofo, sentir no es pensar. El sentir es apertura y conoce al mundo siendo en él; no hay separación ni exterioridad. El sintiente y lo sensible forman unidad. La sensación no es una realidad en sí, no es un dato aislado y amorfo: toda sensación se da en un contexto relacional, y esta contextualización es expresión del compromiso del cuerpo sensorial y motriz con el mundo. No existe lo que el neopositivismo llamaba el «dato sensorial» (los *sense data*), una superficie plena e inmóvil que está enfrente del sujeto, porque el presunto dato se da a un cuerpo vivo, a un ser entrenado y preparado para interrogar al mundo y para comprender todo elemento del mundo sensible como tal. De esta manera cada cualidad sensorial es el correlato de ciertas posibilidades motrices, de ciertas conductas corporales, de determinadas

cualidades emocionales: «rojo» es una cierta manera de modular nuestro cuerpo, un precipitado virtual de vivencias motrices y afectivas. Pero si hay esta inmediatez de la sensación y su sentido es porque el sujeto del sentir no es una cosa inerte y ajena, porque él es a su vez sensible. Los colores son inseparables de su significación, y ésta no es un agregado puesto por un sujeto posesionado de sí mismo: si el gris es símbolo de la tristeza, es porque de alguna manera la tristeza es símbolo del gris (hay plena inmanencia entre la sensación externa y la interna, entre lo sentido y el sentimiento).

Lo que tenemos entre sintiente y sensible es un mutuo apresamiento, una especie de relación sacramental, una *comuni6n*. Lo sensible se ofrece al sintiente sólo porque el sintiente se abandona a lo sensible; «lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo había recibido ya de él».³³ Cuando contemplo el azul del cielo, describe (poetiza) Merleau-Ponty, no lo poseo en pensamiento, como un objeto frente a mí y completo; «me abandono a él, me sumerjo en este misterio; él “se piensa en mí”, yo soy el cielo que se aúna, se recoge y se pone a existir para sí, mi conciencia queda atascada en este azul ilimitado».³⁴

Si es cierto que no hay visión sin pensamiento (es decir, sin intencionalidad), también es cierto que no basta pensar para ver. En todo caso, dice Merleau-Ponty, habría dos especies de pensamiento de naturaleza inconfundible: por una parte, el pensamiento puro, el *cogitare*, y por otra, el pensamiento visual, sensible, corpóreo. El primero es pensamiento, un sí mismo, en la certeza, la claridad y la inmanencia ideal; sólo piensa algo en cuanto lo asimila, constituye y transforma en contenido de pensamiento. Por el contrario, «la visión es un pensamiento condicionado; nace “en ocasión” de lo que sucede en el cuerpo; es “excitada” a pensar por él».³⁵ El sí mismo del vidente-visible lo es por confusión, narcisismo infantil, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido, del cuerpo a la carne. Ver, a diferencia de pensar, es estar abierto a una trascendencia, es ser elidido de principio, no poder ser presencia de sí a sí mismo. Si el ver es pensamiento, lo es en un sentido bastante paradójico, pues es «esa especie de pensamiento que no necesita pensar para poseer el *Wesen*».³⁶ Es un pensamiento que no está en el cerebro sino en el ojo, en la corporalidad entera y, de alguna manera, en la cosa misma.

A diferencia del pensar puro, que es personal y unívoco, el sentir tiene al anonimato y la pluralidad como sus rasgos primordiales. En primer lugar, la sensación se aparece como una especie de estratificación prehistórica, como una vida anónima que precede al sujeto único e idéntico. Todo acto sensible recoge una estela de pasividad, no es propiamente un «acto» en el sentido de una disposición voluntaria. Un «acontecimiento» sensible —más bien— no es personal o subjetivo; con él se expresa, aun visto desde el interior, una situación dada: «veo el azul porque soy sensible a los colores».³⁷ Percibir es entonces reasumir ciertas condiciones previas, es continuar una historia ya iniciada. Esa dimensión sensible, ese pensamiento dado, es más viejo que yo; «alguien» ha comenzado a percibir, a ver y a sentir por mí: debe decirse más bien que *On perçu*, que *se percibe en mí* y no que *yo percibo*. El sentir se aparece más próximo al soñar que al

pensar despierto («toda sensación implica un germen de sueño o de despersonalización»³⁸). Así como el soñador se abandona a sí mismo para hacer posible *su* sueño, así el vidente se entrega a lo visible y sólo de esta manera hace posible eso visible. El sentir es el ser impersonal que fluye en el corazón mismo del sujeto: la pertenencia y la comunicación con lo dado quedan aseguradas, pero también queda emplazada toda unidad del sujeto consigo mismo, toda transparencia, todo saber puro, pleno.

Ese *otro* sujeto, arqueológico, subtendido al sujeto personal y consciente, no es lo mismo que éste: pues en principio no es *uno* sino una *multiplicidad* (el vidente, el tangente...); más que un universal abstracto, es, para utilizar términos de Gilles Deleuze, un impersonal constituido por series de individualidades prepersonales y de singularidades prehumanas.³⁹ Como lo dice Merleau-Ponty: «por medio de la sensación capto, al margen de mi vida personal y de mis propios actos, una vida de conciencia dada de la que aquéllos surge, la vida de mis ojos, de mis manos, de mis oídos, que son otros tantos Yo naturales».⁴⁰ No hay sentido único o sentido común, reabsorción de la pluralidad y la diferencia en favor de un entendimiento sintético. Los sentidos son intencionales, cada uno es apertura de un medio de coexistencia, de un espacio propio; hay con cada sentido un mundo sensible completo, una estructura de ser original y específica (mundo visual, mundo auditivo, mundo táctil, etc.). No hay un espacio único ni un mundo único, pero los diversos sentidos comunican, hay comunidad intersensorial, mutua expresividad. Cada mundo sensible es, según Merleau-Ponty, «un conjunto organizado, que está cerrado, pero que, de modo extraño, es representativo de todo lo demás; posee sus símbolos, sus equivalentes para todo lo que no es él».⁴¹ De esta manera, resulta innecesario realizar la unificación de los sentidos, precisamente porque ellos no se dan originariamente como separados, porque su diversidad no es numérica sino formal. Un sentido no es una unidad o un mecanismo sustancial en sí e idéntico, y cada cualidad sensorial particular sólo se autodefine en el juego de sus relaciones con las otras.

La sensibilidad es una y múltiple a la vez, es intrínsecamente diversa. No es, sin embargo, una polvareda de datos sensoriales aislados; hay unidad y comunidad sensible. Según Merleau-Ponty, es la percepción sinestésica y no la percepción analítica la que constituye la regla de nuestra experiencia sensible. No existen cualidades visuales o cualidades táctiles puras, los valores sensoriales se intercambian y devienen entre sí: «se ve la rigidez y la fragilidad del cristal y, cuando éste se rompe con un ruido cristalino, este ruido es transportado por el cristal visible».⁴² Ahora bien, los sentidos se comunican entre sí porque todos ellos se abren y se refieren a *la misma cosa*: es afuera donde se encuentran. Lo *visible* y lo *tangible* se dicen de una misma cosa, de un mismo mundo, que no es *uno* en el sentido de la identidad ni *muchos* en el sentido de la cantidad, sino generalidad y comunicación preobjetiva, pluralidad intensiva, cualitativa. Lo visible no es un cero de tangibilidad y lo tangible no es un cero de visibilidad; esto quiere decir que entre lo visible y lo tangible no hay separación ni identidad, sino superposición o quiasmo.

Con lo anterior queremos decir que los distintos aspectos sensoriales de la cosa se superponen y encabalgan mutua y espontáneamente sin necesidad de una síntesis inteligente, de la misma manera como los sentidos del cuerpo son inmediatamente expresivos entre sí sin requerir que se formule una vinculación nocional. Hay plena reciprocidad: la unidad de mi cuerpo está cifrada en la trascendencia, es una unidad que se hace en la apertura y la relación con las cosas; correlativamente, la unidad de las cosas pasa por mi cuerpo, los distintos aspectos sensoriales se comunican a través de él. Lo exterior y lo interior no son dos mundos distintos sino dos caras, dos lados, dos mitades de un mismo mundo. Todo es carne: mi cuerpo «es la textura común de todos los objetos»;⁴³ un «extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el que, en consecuencia, podemos “frecuentar” este mundo, “comprenderlo” y encontrarle una significación».⁴⁴

¿Cómo es, pues, que comprendemos lo visible, que podemos unirnos a las cosas y alcanzarlas? «¿Qué es esta preposesión de lo visible —se pregunta Merleau-Ponty—, este arte de interrogarlo con arreglo a sus deseos, esta exégesis inspirada?»⁴⁵ Es la reflexividad del propio vidente, su capacidad de ser a la vez visible lo que permite comprender el misterio de la visión y de la percepción en general: comprendo lo visible porque, en tanto vidente, soy a la vez *parte de lo visible*; es así que puedo tocarlo en su centro con la mirada, coincidir con él allá en su lejanía. Y esta reflexividad sensible será la condición y el límite de la reflexividad del *cogito*. Antes que doblar al mundo con mi *pensamiento*, lo doblo con mi corporalidad, con mi sensibilidad. Pero este doblez corporal, a diferencia del doblez de la conciencia, no construye un mundo propio, un universo cerrado; es un doblez que se hace *en* el mundo y *por* el mundo; es un pliegue. La conciencia, el sí mismo, ya no podrá decirse sino *del* mundo (tanto en el dativo como en el genitivo «del»). Lo subjetivo deviene elemento y dimensión del Ser, es decir, subjetivación, subjetividad *del* mundo.

Profundicemos en la caracterización que Merleau-Ponty ofrece de la reflexividad corporal. Su modo más preclaro, dice en *Lo visible y lo invisible*, se encuentra en la palpación táctil, «en la que interrogante e interrogado están más próximos, y de la que la del ojo, no es, al fin y al cabo, sino una variante notable».⁴⁶ El tangente accede a lo tangible porque él es a su vez tangible; la mano puede tocarse en el momento que toca. Por este entrecruzamiento en ella del tangente y de lo tangible, «sus movimientos propios se incorporan al universo que interrogan»;⁴⁷ se convierten en trazos del mundo, en caracteres o sentidos de las cosas mismas. Ambos sistemas se aplican uno sobre el otro, «como las dos mitades de una naranja». El intercambio se produce y tocar deja de ser un acceso exterior a las apariencias de las cosas para convertirse en una manera de introducirse a ellas, a su ser mismo. Hay como una propagación de los rasgos de la reflexividad táctil. Ver es «palpar con la mirada»: la reflexividad visual sigue el ritmo de la táctil. Este pasaje tiene consecuencias teóricas fundamentales. Pasamos de una filosofía que ha pensado siempre durante su historia de acuerdo con el paradigma de la visión, a una filosofía que piensa ahora bajo el paradigma del tacto y el con-tacto, de la

tangibilidad. Según nuestro filósofo, debemos repensar a la visión como acontecimiento intracarnal, como metáfora táctil o tacto glorioso, y ya no como la visión panorámica de un espíritu puro. Esto implica que debemos recobrar, más allá de cualquier imagen o cuadro visual, el espesor, la carnalidad del Ser, esto es, la localidad del vidente, la profundidad de lo visible.

Una filosofía carnal, háptica más que óptica,⁴⁸ cuestiona totalmente la concepción del vidente como espíritu panorámico o subjetividad de sobrevuelo, y se compromete con una descripción más rigurosa y profunda del acto de ver. En primer lugar, ya no podemos entender a la visión como un proceso separado, aislado o interior. La visión está inscrita en el tipo de ser que nos revela: para ver es preciso que el que mira no sea ajeno a lo visible, es preciso que la distancia de lo visible sea sinónimo de su cercanía. Porque el vidente está hundido en lo visible, la visión no es ya un acto que sobrevuela al Ser, una mirada desde arriba que se quedaría en la superficie de las cosas y donde su profundidad sólo sería accesible al pensamiento conceptual. La visión se hace en el corazón del Ser. Como vidente sé lo que significa ser visto porque yo mismo, en cuanto cuerpo que ve, se sabe y se ve visible para otros cuerpos y, de alguna manera, para las cosas mismas. Al ver las cosas anticipo su sentirse vistas, las capto por fuera y por dentro. De esta manera, el sentido de la visión es a la vez el *sentido* de lo visible, de la Visibilidad como cualidad del Ser, como Mundo completo y real. Veo, pues, porque soy vidente, *pero también porque soy visible*. El que haya para mí un espectáculo, una visibilidad, significa que yo veo desde un cierto lugar, desde un punto que pertenece a lo propio visible; significa, pues, que soy visible. *Lo visible se ve a sí mismo*. La Visión es, así, un acontecimiento interior al Ser, un devenir visible del Ser mismo. *El Sentido acontece por sí mismo*, hay plena inmanencia, nada falta y, salvo el de la encarnación, no hay más misterio...

A partir de esta reflexividad, de esta reversibilidad continua del vidente-visible, ya no hay necesidad de hablar de un sujeto y un objeto, «veo las cosas y soy visto por ellas», se forma «una Visibilidad, una Tangibilidad en sí, que no pertenece exclusivamente al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho».⁴⁹ Esto es, la Carne, la *Chair*: la doble prolongación de las cosas en mi cuerpo y de mi cuerpo en las cosas, el parentesco y la mutua usurpación entre el vidente y lo visible que abre la zona del ser sensible como ser de membrana o superficie, como ser estratificado, variante y móvil. Ya no hay «conciencia», o ella queda metida en el mundo.⁵⁰ El vidente, dice Merleau-Ponty, es «una presencia a sí que es ausencia de sí mismo»,⁵¹ y tal es la condición para que las cosas se inscriban en él y él en las cosas. El vidente-visible (el cuerpo reflexivo) no es algo psíquico (empírico o trascendental), «sino una perspectiva, *o mejor*: el mundo mismo con una cierta deformación coherente».⁵² No hay autopercepción como una realidad cumplida que daría lugar a un espíritu puro,⁵³ pues la identificación del cuerpo como vidente-visible sólo es inminente. De hecho, no me veo viendo ni me toco tocando; en el momento que voy a hacerlo mis sentidos vuelven a abrirse a algo y es esto lo que es propio del cuerpo como ser carnal prototípico: ser un punto ilocalizable donde se recoge y abre la carne de las cosas y la del mundo. La autovisión, y la autoconciencia en

general, queda emplazada, diferida: el verme viendo es algo invisible de derecho para mí en tanto acontecimiento actual y efectivo, y esta negatividad es condición de lo visible, se incorpora y manifiesta en lo que veo: estoy allá, me veo en lo que veo, como lo de allá está conmigo, lo que veo es mi propia posición corporal y vital. La cuestión estriba en no olvidarse del doble movimiento, en no querer ahorrarse uno de los momentos, uno de los recorridos.

El problema de la conciencia se convierte, así, en el problema del Ser sin Restricción, del Ser General y Universal: «el Ser es el “lugar” donde se inscriben los “modos de conciencia” como estructuraciones del Ser... y en el que las estructuraciones del Ser son modos de conciencia».⁵⁴ Univocidad ontológica: lo que hay es un solo Ser. No en el sentido de la cantidad, un ser idéntico a sí mismo, monolítico y pleno; al contrario, un solo Ser porque la diferencia y la multiplicidad le es constitutiva y porque la unidad no es supresión de la alteridad. No hay el Mundo y el Cuerpo, el Ser y la Conciencia; hay la conciencia del Ser y el ser de la conciencia, la conciencia en el Ser y el ser en la conciencia, *el quiasmo ontológico*. El Ser de la Sensibilidad.

La filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty implica la subversión generalizada de todo el pensamiento clásico, de sus alternativas, dicotomías y soluciones (del realismo y el idealismo, del materialismo y el espiritualismo, del empirismo y el intelectualismo). Pensar al cuerpo y pensar a partir de él es el camino para la articulación de una nueva concepción ontológica, pues lo que finalmente se pone en cuestión es todo el pensamiento objetivo, el modelo entero del objeto, de la entidad y la identidad.⁵⁵ Cuando se muestra —como vimos— la incapacidad del objetivismo para pensar el ser de la corporalidad pareciera que todavía se le puede reservar a esta concepción un campo legítimo, el del ser extracorporal de las cosas. Sin embargo, la descripción fenomenológica tiene que ir más allá de la simple oposición cuerpo humano-seres objetivos, puesto que lo que se establece con el nombre de «intencionalidad corporal» es el ser de la corporalidad como movimiento de exteriorización, esto es, como una apertura al mundo que es envoltura del mundo, *extensión* de la corporalidad, generalización de lo sensible.

Por esto la reflexión de Merleau-Ponty sobre el cuerpo no puede ser reducida a una teoría particular sobre el cuerpo humano, a una filosofía psicológica o antropológica; ella prepara y configura un pensamiento y un contenido más abstracto: una filosofía de lo Sensible-en-sí, de la Corporalidad o de la Carne (*la Chair*). La filosofía del cuerpo es a la vez el límite intrínseco de una filosofía de la conciencia y la apertura a una filosofía de la trascendencia, a una filosofía del Ser. Es a la vez fenomenología de la existencia (en tanto *humana*) y paso a una Ontología de lo Existente en general. De un momento a otro hay un paso, una modificación o una ampliación de la perspectiva teórica: Carne no es, simplemente, otro nombre para cuerpo, «pasamos del individuo a lo indiviso»,⁵⁶ dice Merleau-Ponty. Así como el fenomenólogo se vio obligado a seguir el ser de la corporalidad que consiste en apuntar a lo-que-no-es-él y lo constituye, igualmente el ontólogo tiene que volver a pensar desde el cuerpo lo que está más allá de él: las cosas, las relaciones, el mundo y el espíritu. La filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty no se

cierra sobre sí misma, de la misma manera como el ser del cuerpo no se cierra sobre sí mismo. El pensamiento que encuentra el ser expansivo de la corporalidad se expande también él.

B. EL SER SENSIBLE

1. Ontología fenomenológica

Hoy nos encontramos ante la necesidad y posibilidad de un renacimiento de la ontología, de la filosofía de la naturaleza, de la «cosmogonía» incluso. Hemos de recordar que la cultura moderna ha estado dominada no tanto por una visión naturalista cuanto por una visión demasiado pobre y restrictiva de la naturaleza (objetivista, mecanicista). Sólo en nuestro tiempo las matemáticas y las ciencias naturales han comenzado a ocuparse de una serie de realidades que en los inicios de la época científica se asumieron como fenómenos subjetivos (formas, estructuras, figuras, movimientos, vibraciones, colores, etc.). En general, la condición para una visión más rica y verdadera de la naturaleza y del Ser estriba en la superación de la dicotomía sustancialista materia-espíritu que Descartes creyó necesario instaurar para hacer posible la certeza y viabilidad del saber científico (en contra de la confusión de órdenes de la teología y los saberes mágicos del Renacimiento). Pero, ahora lo sabemos, esta exigencia de certeza absoluta sólo era la expresión de una necesidad emocional, ideológica; de una necesidad de certidumbre ocasionada por el temor ante el generalizado resquebrajamiento del universo cerrado medieval. Sin embargo, el fulgurante desarrollo de las ciencias de nuestro tiempo nos ha mostrado que las certezas eficaces sólo pueden ser provisionales y que la distinción entre el objeto y el sujeto, entre el universo físico y el hombre, es *relativa*; que más bien es una relación de superposición o de circularidad, una inter-determinación.⁵⁷

Así, creemos que la opción actual de la filosofía consiste en el restablecimiento de una interrogación ontológica que sea capaz, sin embargo, de mantener la revelación pluralista, relativista e indeterminista en la que ha estado comprometida la cultura y el pensamiento de nuestra época. La ontología es irrenunciable porque sigue poseyendo el secreto y el sentido último del pensar filosófico, y lo que debemos hacer es ladear la metafísica dogmática, el escepticismo positivista o la mística y silenciosa abdicación. Tal es, consideramos, la alternativa que el pensamiento del Merleau-Ponty presenta: una ontología rigurosamente fenomenológica, esto es, un pensamiento que se atiene radicalmente al mundo tal como se aparece, al Ser en su inmanencia total, a lo que hay o lo que percibimos, lo que sentimos y vemos. Esto significa asumir que el Ser es apariencia, diferencia, distancia... figuralidad; que es, sí, *presencia*, pero no una presencia plena y perfecta, compacta y acabada; que es, más bien, presencia de una ausencia, o, mejor, una cierta articulación de presencia y ausencia. Volver a lo que hay, «a las cosas mismas», no es volver a un regazo seguro, a un supuesto ser que

contendríamos íntegro y que nos salvaría para siempre del error y del errar. Por el contrario: es volver a un Ser que continuamente se hurta a la presencia plena, pero que él mismo no es más que este hurtarse continuo, este errar originario y sin fin.

El retorno a la Ontología es irrealizable si no rebasamos plenamente la filosofía objetiva, si no hay, como pide Merleau-Ponty, una «“destrucción” de la ontología objetivista de los cartesianos»,⁵⁸ es decir, de toda la tradición filosófica dominante en la modernidad. De no hacerlo permaneceríamos en una concepción chata del Ser, respecto a la cual ninguna interrogación profunda tiene cabida ni sentido, suena arcaica, pasada de moda. Si se piensa que el Ser es lo más evidente y definido, ya sea como extensión o espíritu, objeto o sujeto, no tiene caso seguir preguntando. Pero hoy sabemos de los límites y equívocos de esa forma de pensar y podemos entonces reencontrar el camino de aquella pregunta por el Ser nunca totalmente superada. Ciertamente, reconoce Merleau-Ponty, el pensamiento moderno había dado un gran paso al entender al universo como infinito, pero su noción era positiva: infinito concebido o representado, dominado. El verdadero infinito ha de ser otra cosa: lo que nos trasciende, lo que nos rebasa, «infinito de *Offenheit* y no de *Unendlichkeit* – Infinito del *Lebenswelt* y no infinito de idealización». ⁵⁹ Infinito que es efectiva transcendencia, apertura real, distanciamiento, no coincidencia.

Es por ello que, de acuerdo con nuestro filósofo, no puede hacerse ontología *directa*, pues es esencial al Ser ser-a-distancia, ser indirecto: «mi método indirecto, el ser en los entes —dice—, es lo único que es conforme al Ser». ⁶⁰ Es esencial al Ser darse en una experiencia que no lo imposibilita y que, por el contrario, hace a su ser mismo. El Ser es a distancia, no es simplemente lo que se encuentra al término de esta distancia. No hay más que esa distancia: el Ser es el *distanciamiento*, la lejanía, el horizonte mismo. La metafísica tradicional es el olvido de estas modalidades de ser, no hay en su aparato conceptual elementos para pensar un ser de lontananza. «La metafísica es una ontología ingenua, es una sublimación del ente.» ⁶¹ Siempre es un olvido de lo que separa y une, de lo que abre y cierra, de lo que hay *entre*. Su padecimiento se llama, desde una filosofía del quiasmo, *estrabismo*: ve el objeto sin ver al sujeto, ve al sujeto sin ver el objeto. No ve el entrelazo, el entrecruzamiento, el campo del hay puro, del fenómeno o de lo sensible en sí.

La ontología sólo puede serlo del *ser sensible*. Pues «lo sensible es precisamente ese medio en el que puede haber el *Ser* sin que haya de ser puesto»; ⁶² es decir, sin que haya de ser constituido por una conciencia pura. «Si ha de descubrirse el ser —dice Merleau-Ponty—, será ante una transcendencia, y no ante una intencionalidad, será el ser bruto hundido que vuelve en sí, será lo sensible que se abre.» ⁶³ Lo sensible no es, pues, un intermediario para llegar al Ser, puesto que él mismo es originariamente carne, sensibilidad. Es necesario para el Ser ser sensible, y para la ontología, encontrar al Ser en los seres y disolver la oposición Ser-ente.

El Ser es el ser percibido mismo, sostiene berkeleyanamente nuestro filósofo. No hay argumento contra la primacía de la percepción, precisamente porque lo que se

percibe es un ser *anterior* y *exterior*, un *ser trascendente*; precisamente porque el Ser en tanto que distante y trascendente *es lo que se percibe*. Así, podemos considerar que el ser percibido es el modelo ontológico por excelencia siempre y cuando no cometamos el error de concebir a la percepción como una representación o redoblamiento del Ser en una interioridad psíquica. De otra manera seguimos sosteniendo la incorrecta y metafísica distinción entre un «ser en sí» y un «ser percibido», concibiendo al primero como la misteriosa y en última instancia incognoscible causa y razón del segundo. Pero percibir no es representar; es acceder al mundo. La percepción no es un acto en el mismo rango que otros: es la condición de efectividad de toda relación con el Ser y el mundo —pues no poseemos otra verdad más efectiva que la que ella nos proporciona—. Por esto la condición de una filosofía de lo sensible es una crítica generalizada de la *Vorstellung*, de la «representación»: la percepción no es «reflejo» sino apertura, primario y fundamental acceso al Ser. Que este acceso no sea absoluto no desmiente a la percepción, desmiente toda ilusión objetivista; si la percepción no logra colocarnos en el Ser, nadie más lo hará.

Que la percepción es la experiencia ontológica fundamental implica que lo constitutivo del Ser es su distancia, su trascendencia. Sin embargo, no se trataría de pensar esa distancia a la manera criticista, que expurga toda relación con el Ser al reducirla a fenómeno subjetivo, a hecho de conciencia. Pensar positivamente la distancia (*l'écart*) es pensarla como Carne, como lo Sensible en cuanto modalidad del Ser. Esa distancia no es plenamente ser ni plenamente no ser: es el ser de lo negativo, es la *diferencia* que sin ser empírica o sensible es condición de lo sensible, es el ser *de lo sensible*. La ontología de la Carne es la ontología de lo que no es ser puro ni nada pura, de lo que no es materia o espíritu, cosa o idea, particular o universal, objeto o sujeto.⁶⁴ La Carne, lo que hay primordialmente, es la frecuentación, la relatividad y mutua incrustación de lo positivo y lo negativo, del ser y del no ser, de la conciencia y el mundo.

Según Merleau-Ponty, la clave para comprender la carnalidad del Ser radica en cuestionar la creencia en el «vacío ontológico», la seudoevidencia teológica de que «le néant n'est rien»⁶⁵ (de que «la nada es nada»). Esta diferencia morfolingüística que el francés permite da la oportunidad a Merleau-Ponty de distinguir entre el no ser puro o *néant* (nada absoluta) y el no ser perceptivo o *rien* (nada relativa). Lo invisible, la diferencia, la distancia, la profundidad es *rien* y no *néant*. Es desde el campo de nuestra experiencia perceptiva que podemos refutar la creencia en el vacío ontológico: hay un *ser* de lo negativo que es condición inmanente y carácter esencial de lo percibido. Es lo *impercibido*, lo *invisible*, lo que no vemos pero sin lo cual nada podríamos ver: la estructura (*Gestalt*), el fondo u horizonte del que se destaca todo ser percibido particular. Ciertamente, la estructura, la articulación o el estilo de las apariencias no es un ser positivo y dado, pero tampoco es una pura nada o una mera entidad psicológica. Las estructuras de lo percibido no son realidades objetivas que existieran independientemente del sujeto perceptor (es por un vidente que lo visible adquiere consistencia y sentido); pero, en tanto que el sujeto perceptor no es una conciencia sino una corporalidad que

pertenece al mundo, tampoco basta con decir que son entidades subjetivas, mentales, nadificaciones de la conciencia —como piensa Sartre—.

Es la creencia en el vacío ontológico, la afirmación absoluta de que el no ser «no es», el supuesto que tanto en los sistemas metafísicos clásicos como en las filosofías humanistas abre el espacio de la representación. Dicha creencia inaugura la concepción del no ser puro, en y desde el cual se organiza la estructura dicotómica del mundo, la distribución de las entidades y las jerarquías. Tal creencia es lo que da lugar, simultáneamente, a la noción de un sujeto deslocalizado, de una sustancia espiritual, y a la concepción de objetos unívocamente localizados, de un ser en sí: a la negativización de la conciencia y a la positivización de las cosas. Es el eleatismo que ha signado al pensamiento filosófico y que ha impedido toda ontología del mundo concreto, del ser percibido y vivido. Pero si, por el contrario, reconocemos que hay un *ser* de lo negativo, que hay «dans l'être même un porte-à faux»,⁶⁶ esto es, que no existe el vacío ontológico, entonces no hay más un ser de positividad plena y plana: hay un extraño ser que rehúye su propia definición, un ser que se resiste a la objetivación, a la identidad y al lugar. Un ser que es menos y más que ser: pre-ser o híper-ser, cuasi incorpóreo, cuasi onírico o cuasi ideal. Correlativamente, tampoco hay un no-ser como pura ausencia o posibilidad; hay un no-ser relativo, una nada circunscrita, un vacío delimitado, señalado... El «no-ser» *es*, precisamente, porque la conciencia a la que correspondería es cuerpo, visión, sensibilidad; es decir, porque se encuentra comprometida y engranada con el mundo, y también porque, insistimos, el mundo es fisonomía, configuración, escenario u horizonte antes que materia o corpúsculos, esto es, porque se da a un sujeto corporal, a un ser que es del mundo.

Esta doble incrustación del ser y el no ser, del mundo y el cuerpo es a lo que Merleau-Ponty llama la Carne: aquello por lo cual no hay el vacío ontológico. El sujeto es opaco y el ser es profundo, no es plenitud sino abismo: *todo cuenta*. Hay hasta una «solidez del mito»; es decir, «un imaginario operante, que forma parte de nuestra institución y que es imprescindible para la definición del Ser mismo».⁶⁷ El mito, lo subjetivo o lo psíquico, es una dimensión del Ser y no cierta entidad supra-real. Incluso la falsa apariencia no es anulada o destruida: una apariencia es falsa sólo porque otra es verdadera; nada se pierde; ninguna apariencia es totalmente falsa precisamente porque el sujeto perceptor es un cuerpo, esto es, un ser que es del mundo tanto como el mundo es de él: nada entre ellos puede serles mutuamente extraño. Las apariencias son todas verdaderas si se las piensa en el sistema fluyente en el que ellas se remiten entre sí, en el que se sueldan solidariamente en función del sujeto perceptor y motriz. Por el contrario, si se toma a la apariencia como un dato sensorial fijo y aislado, hay que dar razón a Descartes y a toda la tradición filosófica que ha desvalorizado, por mor de una certeza absoluta, el mundo entero de nuestra experiencia sensible. Pero cuando dudo de una apariencia, replica Merleau-Ponty, lo que resuelve la duda no es una noción necesariamente verdadera del entendimiento; es, en realidad, una nueva apariencia que viene a ocupar el lugar de la anterior, y, en tanto sigue siendo apariencia, no puede proporcionar sino una certeza relativa y provisional. La falsa apariencia no es un no ser

absoluto, un vacío puro; posee un registro en el ser (la vara quebrada dentro del agua existe de alguna manera, aun el objeto alucinado encuentra ciertos arraigos y referencias a un contexto existencial particular). Una falsa apariencia es corregida y sustituida por otra. La verdad es conquistada, producida, no es un encuentro natural y espontáneo, no es absoluta y no está dada.

Existe, pues, una dimensión necesariamente problemática del Ser desde que la subjetividad corporal está adherida a él. Esto significa que hay una justificación o un fundamento ontológico del *error*, que él no se desvanece en una interioridad psíquica; ha tenido su razón, ha sido o fue. Aprendemos mediante la falsa apariencia a comprender el mundo, de la misma manera que viendo el mundo comprendemos la presencia y posición lateral de nuestro cuerpo. Para Merleau-Ponty, el relativismo que implica la percepción no es un mal que haya que contentarse con sufrir; es una condición ontológica, una condición del Ser mismo; la opacidad es ontológica y la ontología ha de serlo también del *Verborgen*, de lo oculto. Lejos de condenarnos a un subjetivismo total, a un perspectivismo sólo sufrido, una ontología del ser percibido nos permite comprender el valor de verdad de toda subjetividad, su inherencia; nos permite comprender la inscripción ontológica de toda perspectiva, de toda «visión».

No hay entonces el error puro. El sueño de una visión objetiva del Ser, de un sujeto sin punto de vista, no es más que la transposición de la ilusión teológica. Tal sujeto accede a un ser puro porque se imagina en todos los lugares; pero el sujeto humano no es Dios, al menos es verdad que no lo fue desde el principio y esto basta para validar una concepción ontológica relativista. Desde esta perspectiva la concepción del Ser, y con ella la de la verdad, se modifica: la idea de la verdad como representación y correspondencia no es falsa, pierde sentido. La verdad es expresión —de nuestra relación con el mundo—, el Ser entero es expresivo, y la subjetividad es indeclinable.

Una vez establecida y reconocida la relación sujeto-mundo no hay más exterioridad o dicotomía; hay correspondencia o igualdad del fuera y del dentro; «podemos decir que percibimos las cosas mismas, que somos el mundo que se piensa, o que el mundo está en el corazón de nuestra carne».⁶⁸ Si el sujeto es esencialmente dual, diferenciado y diferido, lo es por el simple hecho de ser y pertenecer al mundo. Del mismo modo, el mundo es dual y diferenciado, visible-invisible, ser de profundidad y escalonado, porque no se da a un sujeto espiritual sino a un sujeto encarnado, a un cuerpo. Así, si no hay el vacío ontológico, lo que se *da* no es sólo un conjunto de entes atómicos, cualidades plenamente positivas e indescifrables; es también la contextura, el espesor de lo sensible, su configuración estructural, y ésta es un dato —no una postrera construcción intelectual— porque se da a un cuerpo, a un ser que está hundido en el mundo, que ocupa un lugar en el espacio sensible, que es motricidad e intencionalidad operante (*fungierende*).

La ontología del ser sensible de Merleau-Ponty es una filosofía rigurosa de la estructura (*Gestalt*), un estructuralismo ontológico.⁶⁹ Esto significa, en principio, que la estructura no es el producto de una construcción teórica, un mecanismo solamente epistemológico. Aunque tampoco es, como suponía la *Gestalttheorie*, una realidad objetiva. ¿Cómo entonces puede haber estructura en el mundo? Sólo si el pensamiento

filosófico se coloca en ese plano originario que es el campo del ser carnal. La realidad que es estructura es la realidad sensible, y lo es porque lo sensible es originariamente dual; no es puro en sí cerrado sobre sí, sino campo o mundo abierto al cuerpo y por el cuerpo. Pensar rigurosamente la estructura quiere decir pensarla como Carne, esto es, como originaria confusión de lo sensible y lo inteligible, de la materia y el espíritu, de la objetividad y la subjetividad.

La Carne es ahí donde el Ser es ser de indistinción, ser indiviso, campo de los entrelazos, confusión y comunicación de todos los seres, zona de contactos. Es el lugar de la ramificación o de la multiplicidad ontológica, del intercambio universal. Una vez establecida la reversibilidad y reflexividad entre lo objetivo y lo subjetivo o, más exactamente, entre la carne de las cosas y la de nuestro cuerpo, queda superada toda dicotomía, la dualidad es inmediatamente una «tetralidad»: hay lo objetivo-exterior y lo subjetivo-interior, pero también lo objetivo-interior y lo subjetivo-exterior (y el cuatro, recordemos, ya era para los pitagóricos el principio de la pluralidad cósmica). No hay más unidades restringidas o regiones idénticas y limitadas; el Ser es una enorme composición de planos y niveles, de mundos y universos.

Pero este pluralismo radical no hay que tomarlo como una concesión al empirismo, no debe ser concebido fuera de su génesis fenomenológica, pues sólo ella nos asegura entenderlo como multi-plicidad intensiva, cualitativa, estructural, esto es, ontológica. Los *muchos* no son sólo los individuos aislados e idénticos, sino las dimensiones, las figuras, las formas, los ejes, los sentidos. Por ello, afirmación del pluralismo no significa mera negación de la Unidad, sino afirmación de una unidad intensiva, compleja y en sí misma dual y diversa. Asistimos a una universal «deflagración del Ser», que nos coloca más allá de toda noción monolítica y sustancial, de todo monoteísmo. Por doquiera surgen Dioses, cada uno con su propia mayúscula, con su propia caravana de creyentes y sus singulares ritos de celebración y adoración.

La filosofía de la carne es el propósito de asumir de la manera más congruente y consecuente el proyecto ontológico que constituye esencialmente al pensar filosófico. Si entendemos por Ontología la empresa de un pensamiento comprometido rigurosamente con la aprehensión y comprensión del Ser, no ateniéndose más que a su propia autonomía y potencia como pensar, una filosofía de la Carne cumple adecuadamente tales requisitos. Ella es, precisamente, la asunción integral de lo que hay —de las apariencias, de la multiplicidad y el devenir—, ya no como defectos del Ser, ni siquiera como residuos postreros de una renuncia al Ser, sino como manifestación, prueba y potencia máxima del Ser. La ontología efectiva es aquella que sabe evitar al mismo tiempo la renuncia a lo que hay y la renuncia al Ser, que rehúye por igual la inmediatez empírica, muda e inexpresiva, y la mediación conceptualista, cerrada y terminada. La filosofía de la Carne se dirige a la captación de la multiplicidad de niveles, estratos, ejes, dimensiones y articulaciones que constituyen lo que vemos y vivimos; es el pensamiento denodado de la profusión, de la maravilla y el misterio de lo existente.

La Ontología de la Carne se propone superar definitivamente toda ontología del Ser como objeto, cosa o sustancia. Es siempre una ontología del entrelazo, la estructura y la

contextura; de las relaciones, los intercambios y las configuraciones; de lo que persiste o insiste en las cosas y los sujetos, en los objetos y los conceptos. De lo *trans-físico*, que no es lo metafísico sino lo inter-físico: todas aquellas modalidades del Ser que, inconfundibles con lo físico, con lo objetivo y definido, no pueden ser consideradas, sin embargo, como entidades supra-físicas o mentales. Se trata de un elenco de figuras que son «abstractas sin ser conceptuales y que son reales sin ser empíricas».⁷⁰ Abstracciones que se ven y se tocan, aunque no directa y explícitamente. Seres de latencia y de anticipación que sobrevienen a lo dado y que encontramos sin necesidad de poner o suponer. Son: el espacio intensivo, vivido, espacio topológico y no geométrico; los escenarios de cosas de nuestro mundo percibido; el tiempo carnal, instituyente, de nuestra existencia; el Otro en cuanto subjetividad-cuerpo que me asedia y complementa. De estos campos de Ser trata la Ontología de Merleau-Ponty, en un discurso que quiere dejar constancia del Ser bruto, salvaje, con el que emergemos y que emerge con nosotros; ese Ser silencioso y excesivo, trabajado desde dentro por la subjetividad corporal. Esto es: la Carne, la naturaleza en el primer día, el ser vivo de nuestra experiencia que es de siempre y para siempre jamás.

2. La espacialidad carnal

Si el Ser es estructura, entonces la *espacialidad es ontológica*; no es una construcción del sujeto pensante. Pero no es en sí, no es una realidad simplemente objetiva. Merleau-Ponty nos propone una tercera forma de comprender la espacialidad más allá del espacio espacializado —entendido como el medio objetivo en el que están las cosas— y del espacio espacializante —definido como el sistema unitario de los actos de vinculación que realiza un espíritu constituyente—. Esa tercera forma es la *espacialidad fenoménica* o perceptiva, el espacio de la corporalidad o de la carne. Un espacio espontáneamente activo que no es ajeno al cuerpo y que tampoco es, sin embargo, una forma *a priori* a la manera kantiana. Esta espacialidad concreta, que no se puede adscribir a lo objetivo ni a lo subjetivo, permite ampliar la comprensión de la noción de Carne. Si la espacialidad es carnal, es porque el ser espacial es un rasgo intrínseco y original de lo carnal, porque el ser de lo sensible atañe indistintamente al ser de la cosa como a *su posición, su lugar y sus relaciones*. El Ser es espacial, es decir, el Ser *es* la espacialidad.

Lo que primordialmente se encuentra en cuestión, desde la perspectiva de una ontología de la espacialidad fenoménica, es la relación de exterioridad entre la materia y la forma, la alternativa entre un espacio de multiplicidad y un espacio unitario y abstracto. La consistencia propia del espacio fenoménico es la relación interior, inmanente, entre la forma y el contenido, su inseparabilidad. En este espacio, precisa Merleau-Ponty, «el ser es sinónimo de estar situado»,⁷¹ y no podemos «disociar el ser del ser (estar) orientado».⁷² Esta tercera espacialidad no es un dato absoluto ni una

forma relativa sino «un absoluto en lo relativo».⁷³ Un espacio que no se desliza *sobre* las apariencias, que se ancla en ellas y se hace solidario con ellas, pero que, sin embargo, no viene dado a la manera realista. Está «fijado *en* ellas, pero no *por* ellas».⁷⁴

Vamos a exponer las consecuencias, virtudes y alcances de una filosofía de la Carne a partir del análisis que Merleau-Ponty hace de dos rasgos fundamentales de la espacialidad, la orientación y la profundidad.⁷⁵ Ser-espacial implica, originariamente, ser-orientado. La *orientación* es el dato y la realidad inmediata de la espacialidad, pero ella no es una estructura objetiva, «en sí». Esto quiere decir que no existen puntos o niveles espaciales absolutos. Arriba, abajo, atrás, adelante, derecha, izquierda no son datos, hechos, por más que así lo parezca. El carácter orientado del espacio se nos aparece como dado porque las operaciones que lo hacen posible se dan por adquiridas y no se muestran en la experiencia ordinaria. Empero, no hay que decir que los niveles espaciales se reducen a un sistema de coordenadas establecidas por el sujeto, que son formas o nociones impuestas por él. Ciertamente, existe un *nivel* espacial primario, un punto de referencia para la orientación que es condición de toda experiencia particular, pero este nivel no lo define la posición que el cuerpo ocupa objetivamente, ni tampoco es la expresión de un acto constituyente de la conciencia. Por el contrario: incluso el propio cuerpo, en tanto es realidad física, recibe su orientación de una condición previa, y el sujeto consciente encuentra para él un espacio ya orientado. Pues es el cuerpo en tanto ser capaz de actividad, en tanto «sistema de acciones posibles», el que juega un papel esencial en la determinación de la espacialidad. El *nivel espacial primario* se define entonces, según Merleau-Ponty, como una «cierta posesión del mundo por mi cuerpo, cierta presa de mi cuerpo sobre el mundo»;⁷⁶ esto es, por las maneras como mi cuerpo activo es capaz de moverse en el mundo y manejarlo. Así, la orientación adviene al espacio no por un proceso de asociación de experiencias o por un acto judicativo, sino en cuanto el sujeto corporal toma al espacio como medio posible para la realización de ciertos proyectos: cuando lo hace *su* espacio. Sólo así el espectáculo se orienta. El espacio adquiere *sentido* en tanto el sujeto se compromete con el mundo, en tanto él mismo queda dotado «del espesor de un *aquí*».⁷⁷

Es por el cuerpo fenoménico, vivido, por el que hay orientación. Sin su acción no habría un arriba y un abajo, no habría sentido, y las direcciones serían totalmente relativas. Pero el sentido adviene inmanentemente, decimos. La orientación no es una conquista expresa y consciente, remite siempre a un proceso práctico, corporal e inconsciente; requiere su tiempo y su ritmo. Esto es, supone un proceso de habituación del sujeto a una situación, pero a una situación que no está dada y que, por tanto, se autoconstituye simultáneamente con esa habituación. Sin el hábito, sin esta síntesis pasiva de relaciones, no hay experiencia perceptiva efectiva. Pero el hábito no es un mecanismo inerte, un proceso mudo y ciego.⁷⁸ Está colmado de una intencionalidad que permite que el sujeto corporal se acomode a una situación no analíticamente, parte por parte, sino sintética y globalmente. El hábito supone una reconfiguración total del esquema y la acción corporal y del mundo que le es correlativo.

La orientación es, pues, inherente al Ser. El sentido espacial no es un agregado exterior a la realidad de las cosas y el sujeto no es indiferente a la formación de las direcciones. La estructura espacial se da, aparece como dada al sujeto pensante; es el acuerdo previo entre mi cuerpo como ser espacial y espacializador y el mundo como configuración espacial activa. El objeto percibido no es «un ser-para-el-sujeto-pensante, sino un ser-para-la-mirada que lo encuentra desde cierto ángulo y no lo reconoce de ninguna otra manera». ⁷⁹ En general, dice Merleau-Ponty, toda percepción y toda acción sobre el mundo se dan como la conclusión de un pacto previo realizado entre un sujeto impersonal y un mundo preobjetivo. La historia y la existencia personales son la consecución de una prehistoria y una tradición prepersonal de las que se utilizan sus conquistas. Hay un sujeto previo, un espíritu cautivo o natural que es mi cuerpo como «sistema de “funciones” anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general». ⁸⁰ Este sujeto dado efectúa una toma de posición en favor del Ser que será para siempre. Cada experiencia particular supone cierta orientación espacial; como ésta no es en sí y sólo se da a un sujeto fáctico es, por tanto, contingente. Inversamente, la propia vida y el mismo sentido existencial del sujeto le van en la exterioridad de las relaciones espaciales... Estamos siempre anclados a un espacio en el que nuestra vida y nuestras ideas se proyectan y reflejan, y que, por más lejos que nuestra imaginación y nuestro pensamiento nos puedan llevar, nunca abandonamos del todo.

Aun más que la experiencia de la orientación, la de *la profundidad* nos permitirá abundar y ahondar en los rasgos de la espacialidad fenoménica. La profundidad es el tema por excelencia de una ontología que se aleja de toda concepción plana y amorfa del Ser; es la forma espacial del quiasmo, el mejor ejemplo de entrelazo o superposición. ⁸¹ Si el Ser es trascendencia, perspectividad y no frontalidad, lo oculto pasa a su cuenta. La profundidad no es un obstáculo para acceder a las cosas; al contrario, «es el medio que tienen las cosas para permanecer netas, para ser cosas, y no ser lo que miro actualmente». ⁸² Sin la profundidad no habría mundo ni ser. El mostrarse-ocultarse de las cosas entre sí, su ser a la distancia y escalonado, es lo que asegura su realidad: un ser sin profundidad no sería tal. Hay profundidad, las cosas tienen otras caras y pueden apuntar a otras miradas, tienen más realidad de la que ofrecen o, más bien, sólo ofreciéndose de lado y parcialmente me aseguran su realidad, su ser inagotable. La profundidad es ontológica; incluso, es el modelo ontológico por excelencia. Como lo expresa Merleau-Ponty: «la estructura del campo visual, con sus cercanías, sus lontananzas y su horizonte, es indispensable para que haya *trascendencia*, es el modelo de toda trascendencia». ⁸³ Frente a la oposición materia-forma, frente a las relaciones de exterioridad y al espacio euclidiano, modelo de la concepción ontológica clásica del *Ens realissimum*, el espacio de la profundidad es un espacio expresivo, de implicación, afectivo o intensivo y no formal o de representación. Es el espacio originario captado desde dentro. ⁸⁴

Y si la profundidad es ontológica —afirma Merleau-Ponty—, ella es *vivida* como tal, es decir, la percibimos, la vemos. Nuestra experiencia de la profundidad no es

incompleta, no hay nada que agregar, nada que suponer o imaginar, puesto que aquello que habría que agregar ya viene dado. De otra manera, si hiciéramos de la profundidad un *constructo* mental la expulsaríamos del plano del Ser como mera ilusión psicológica y antropológica. En las concepciones clásicas, por ejemplo, cuando se busca explicar la percepción de la profundidad se recurre a nociones como la de «magnitud aparente» o «convergencia visual», considerándolas ya como signos (en el intelectualismo) ofrecidos a la interpretación de la conciencia, o ya como causas (en el empirismo) que actúan sobre el ojo e inducen la visión de la profundidad. El doble error radica en que, como en otras ocasiones, se supone lo que debería ser explicado, pues tanto la noción de magnitud aparente como la de convergencia visual son incomprensibles sin la previa aprehensión y comprensión del fenómeno mismo de la profundidad. Valen mejor como sus *motivos*, es decir, como elementos de una totalidad estructural inseparable: «convergencia, tamaño aparente y distancia se leen una dentro de la otra, se simbolizan o se significan naturalmente una a otra, son los elementos abstractos de una situación y son en ella sinónimas una de otra; no es que el sujeto de la percepción establezca relaciones objetivas entre ellas; por el contrario, al no ponerlas aparte no tiene necesidad de vincularlas expresamente».⁸⁵

El espacio de la profundidad no es un espacio analítico, extensivo; es un espacio intensivo, expresivo, global y globalizante. No es, como tal, objeto de una explicación, pues no está fuera, no es exterior ni está hecho de partes separables. Sólo es, como el mundo entero para la fenomenología, describible, narrable —como un tema o un acontecimiento de nuestra vida, como un elemento de nuestro ser—. Pues las peculiaridades de la experiencia de la profundidad se deben a que ella consiste, en última instancia, en una realidad espacio-temporal.

De acuerdo con la descripción de Merleau-Ponty, la profundidad no es puro espacio, ya es *tiempo*, proceso; es un complejo o una amalgama hecha de distancias que son *recorridos*, puntos que son *momentos*, posiciones que son *instantes*. Según nuestro filósofo, la unidad de la profundidad implica una semisíntesis temporal —no hay síntesis a la manera clásica porque no hay unidades discretas que ligar, sino transiciones o viajes que efectuar—. Decir que veo un objeto a distancia quiere decir que lo tengo *ya* o que lo tengo *todavía*, él «está en el pasado o en el futuro al mismo tiempo que en el espacio».⁸⁶ El contexto sobre el que se destaca una cosa que observo ahora me anuncia otras cosas que puedo llegar a aprehender posteriormente. Lo «ya visto» no está sólo atrás o a un lado, sino también en el pasado. Hay, así, articulación de la dimensión «aquí—allá-más allá» con la dimensión «pasado-presente-futuro».

La profundidad es el desfondamiento del espacio cerrado y estático, es aquello que introduce, tanto en la plenitud del ser físico-geométrico como en la claridad de la conciencia, una diversidad y una vibración, un centelleo de temporalidad en la simultaneidad de la presencia. Así, la simultaneidad espacial no es otra cosa que un encogimiento de las relaciones de sucesión. Hay un *tiempo* de lo visible, un transcurso anticipado o una vibración en la inmovilidad simultánea de la presencia. La profundidad es un espacio de contracción: implicación espacio-temporal que es la estructura

fundamental de lo real y del mundo, clave ontológica de lo que hay. Hay que decir que la «simultaneidad» es sólo un tiempo contraído o virtual, una síntesis de historia anticipada, y que la «sucesión», la historicidad, no será, en principio, más que una simultaneidad dilatada, una hinchazón del presente.⁸⁷

La filosofía fenomenológica modifica radicalmente las nociones clásicas y más ordinarias acerca del espacio. La relación continente-contenido, esto es, la relación entre la forma espacial y los elementos que caen en ella se transforma de manera total. Para Merleau-Ponty no hay exterioridad entre la «forma» y la «materia». Que el espacio es intensivo o expresivo antes que extensivo y geométrico significa que la percepción del espacio es inseparable de la percepción de cosas, y que ésta, por su parte, no consiste en una serie de actos aislados dirigidos a objetos también aislados. Lo que tenemos es un flujo de experiencias que se remiten unas a otras, y la unidad de un ser no es la de una suma de aspectos o la de una ley que los organiza, sino una unidad inmediata y afectiva (un estilo), no propiamente «percibida». Se trata de un sentido latente y difuso que reencontramos con una evidencia específica sin tener necesidad de definirlo: «no percibimos casi ningún objeto, como no vemos los ojos de un rostro familiar, sino su mirada y su expresión».⁸⁸ El espacio intensivo es la condición de toda individualización en el seno del ser sensible, pero él mismo no es extensión, es la *implexió*n pura, «la espesura de un médium sin cosa»,⁸⁹ la condición imperceptible de lo perceptible, que, no obstante, tampoco es una forma ideal o mental. Es «percibido» como tal, como «imperceptible», y no hay otra manera de aprehenderlo que a través de las cosas, por medio de y entre ellas, aunque no *en* ellas. Un ser de latencia, de inminencia y advenimiento, algo que se lee en el modo de ser de las cosas. No es una noción inferida por el sujeto sino una inferencia «natural», realizada en las cosas mismas: son ellas las que «infieren» un espacio y lo muestran.

El espacio fenoménico no es tematizable, objetivable en términos de una forma vacía y separada, porque es la expresión de nuestra pertenencia total al mundo. No podríamos comprenderlo frente-a-frente: «yo no le veo conforme a su envoltura exterior, lo vivo adentro, estoy englobado en él. Después de todo, el mundo está a mi alrededor, no frente a mí».⁹⁰ Por esto no puede concebirse al espacio como uno y único. Una vez relacionada la experiencia de la espacialidad con nuestra fijación en el mundo, surgen tantos espacios como modalidades de esta fijación: todas ellas —el espacio onírico, el esquizofrénico, el estético (el pictórico, el musical, el literario, etc.), el primitivo, el nocturno o el infantil— tendrán en principio el mismo derecho al reconocimiento de su validez ontológica. Esto implica subvertir el dominio de la concepción de un espacio objetivo, claro, «este espacio honrado en el que todos los objetos tienen la misma importancia».⁹¹

No obstante, el reconocimiento de la diversidad de espacios no ha de implicar la pulverización de la experiencia y del Ser, el asentimiento a un relativismo psicologista o antropologista. Ninguna de las modalidades del espacio mencionadas está encerrada en sí misma, ninguna es un islote de subjetividad; el mundo sigue presente en el mito, en el

sueño o en la locura. Hay también, al igual que decíamos de los sentidos, un *espacio común*, una *comunidad de los espacios*, una comunicación transversal entre ellos, y es esta interespacialidad que continuamente se hace y rehace aquello en lo que consiste la unidad del espacio, el espacio único. Hay que admitir, pues, que nunca la experiencia humana se desentiende del mundo, y a la vez, que nunca el mundo y el espacio se despliegan totalmente frente al sujeto. El espacio objetivo, físico-geométrico, no se encuentra en la base de nuestra experiencia sino en la teleología de la conciencia cognoscente; es una construcción y no un dato, un alcance tardío y postrero, una abstracción. Pero no por esto es irreal o falso, sólo es ilegítimo olvidar ese proceso y querer ubicarlo como realidad natural y dato absoluto.⁹² Lo único absoluto es el espacio vivido por dentro, el espacio de nuestra experiencia carnal del Ser, que no posee ninguna forma determinada y puede poseerlas todas, que es siempre un motivo de indagación y búsqueda, de acción y creación; que es fuente inagotable de toda construcción y toda determinación. *Absoluto abierto*.

3. La carne de las cosas

La filosofía de la corporalidad nos permitió arribar a una filosofía ontológica. La descripción del cuerpo, en tanto descripción de un *ser virtual*, se aparecía como virtual descripción del ser extracorporal, anticipación de la Carne de las cosas. Esto es, superación del pensamiento de la oposición o de la identificación entre cuerpo y cosas; relativización de la relación pasivo-activo. Hay una pasividad originaria del sujeto, única que permite su posibilidad de acceso al Ser, pero hay una espontaneidad de las cosas, única que permite que nos sean accesibles. El cuerpo y la cosa forman un sistema no jerárquico, la cosa es el otro lado de una misma corporeidad, la otra faz de la carne. Hay sinonimia entre la percepción exterior y la percepción de mi cuerpo. El esquema corporal se ensancha y es también el esquema del mundo y de lo que hay en él.

Sólo desde esta perspectiva puede restablecerse la efectividad y primacía de lo real. Toda la tradición filosófica (reflexiva y objetiva), observa Merleau-Ponty, ha consistido en remplazar «la existencia absoluta del objeto con el pensamiento de un objeto absoluto».⁹³ Motivado por la búsqueda de lo cierto e indubitable, el pensamiento ha terminado por destruir la estructura interna de la cosa, su vida, concreción y realidad. En el plano de nuestra experiencia sensible las cosas se resisten a los caracteres con los que el saber las califica, se resisten a ser «cosas»: ellas son menos objetos determinados e inertes que cierta forma (*Gestalt*) de comportamiento o fisonomía, menos seres extensos que intensos, más fuerza figural que composición corpuscular. Nuestra experiencia perceptiva de las cosas se parece más a la experiencia mágica⁹⁴ o a la onírica; nosotros las vemos y ellas nos responden, nos hablan y nos llaman: forman con nosotros un sistema, una historia, un devenir.

Ahora bien, el prejuicio objetivista, el supuesto de que las cosas existen «en sí», se sustenta en el hecho de que ellas se nos aparecen primeramente como poseedoras de ciertas *constancias*, de ciertos caracteres o propiedades estables. Negar esto sería un contrasentido. Sin embargo, es necesario comprender cómo es que tal constancia o estabilidad no es en verdad algo «en sí», aunque tampoco sea el resultado de la decisión de una conciencia constituyente. Las constancias perceptivas son expresión de nuestra corporeidad anónima y por esto se aparecen a nuestra conciencia como si estuvieran dadas. Pero no es así. La variación fenoménica de las cosas no es un dato exterior al sujeto perceptor porque él es parte del mundo: las distintas perspectivas que hacen al ser de la cosa son expresiones de las maneras de relacionarse del cuerpo con el mundo; nada del ser de la cosa puede serle extraño al cuerpo sintiente. A la vez, las *invariantes* (el tamaño y la forma constante de los objetos, por ejemplo) son correlatos de aquella variación, son correlatos del movimiento del cuerpo vivido.⁹⁵ La magnitud o la forma constante de las cosas vienen dadas en función de la posición, la magnitud y la presa de la mirada en el mundo. Las magnitudes aparentes, aquellas que no nos dan la magnitud real del objeto, sólo surgen cuando éste no se sitúa de manera rigurosa en el sistema que forman los fenómenos y mi cuerpo. Inversamente, decimos, la magnitud constante o normal es aquella que se encuentra en la cohesión o buen encuentro de las distintas perspectivas de la cosa y las distintas posibilidades de la experiencia corporal. Así, hay una verdad en la experiencia perceptiva común cuando nos asegura una constancia o permanencia de la cosa, sólo que esta constancia no es puramente objetiva; el tamaño, por ejemplo, no es medible numéricamente, su medida es medición de las posibilidades y funciones motrices, de la posición y alcance del cuerpo; es una medida intensiva, cualitativa. El tamaño de los objetos tiene como parámetro no a la conciencia y sus saberes o al cuerpo objetivo, sino a mi cuerpo vivo y activo, a este ser que continuamente ha de estarse midiendo con ellos, acercándose o alejándose de ellos, tomándolos o esquivándolos, etcétera.

Las llamadas *cualidades* sensoriales —el color, el peso, el sabor, etc.— tampoco son datos objetivos ni *constructos* mentales. El color, por ejemplo, es una manera de ser y de expresarse de la cosa antes que una pura realidad física; su constancia es inseparable de la organización entera del campo visual y de la participación de la mirada. El color es un sentido expresivo y no una cualidad meramente sensorial. El negro de un objeto, explica Merleau-Ponty, es constante, pero con una presencia no visible: se aparece como «un poder tenebroso que irradia el objeto, incluso cuando está recubierto de reflejos, y este negro no es visible más que en el sentido en lo que es la negritud moral».⁹⁶ Reducir el ser del color a las llamadas «regiones coloreadas» que mencionan los físicos es ignorar una serie de formas de ser del color fenoménico que no pueden ser comprendidas en tanto experiencias si se aceptan los postulados realistas.

Por ejemplo, la distinción entre el color propio del objeto y la iluminación no puede ser entendida como un procedimiento significacional que operara sobre una materia sensible muda e inerte. La distinción se da originariamente, es un fenómeno de estructura. La constancia de un color no lo es independientemente de las variaciones de

luminosidad, porque estas variaciones no son un defecto del mundo sensible sino la expresión del ser y el poder mismo de las cosas. El mundo de la luz, que sólo los pintores han estudiado y comprendido a cabalidad, el mundo de los reflejos, las sombras, los brillos, etc., no es un mundo de objetos, ellos no son vistos directamente pero sin ellos no se podría ver. Las cosas sin reflejos perderían su vida y expresión. Con el juego de la luz se da una especie de pre-organización del campo visual al que la mirada sabe responder perentoriamente; la iluminación ya es una especie de visión que conduce y dirige a la mirada; es el otro lado, el complemento inverso, la contra-percepción necesaria de toda percepción. La luz «ve» antes y la mirada la alcanza; hay una presíntesis de la cosa por obra de la iluminación que anticipa y llama a la mirada. Hay una lógica originaria del espectáculo visible que no es creada por la mirada, pero al que ella sabe responder de un modo imperioso y preciso. Sin solución de eficacia causal el mundo visible y la mirada están hechos el uno para la otra. En general, hay una lógica del mundo sensible (un *logos endiathetos*) que sólo puede ser aprehendida por el cuerpo, que no existe sin él pero que él no produce. En este momento hemos de pensar la percepción como un acontecimiento intracarnal y ya no como una acción subjetiva, como un acto que se dijera unívoca y privativamente del sujeto humano. La *percepción* acontece y el cuerpo testimonia la emergencia del mundo. Todavía más, como llega a decir nuestro filósofo: «No somos nosotros quienes percibimos, es la cosa la que se percibe ahí».⁹⁷

Lo sensible es mundo, el ser es espectáculo, figura. Como desarrolla Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*: los colores percibidos no son datos objetivos, cualidades físicas constantes, datos sensoriales puros o entidades conceptuales; son elementos, radios de mundo, dimensiones. El color es inseparable de la textura propia de la cosa y del contexto general del campo visible. «El azul de un tapiz no sería el mismo azul si no fuese un azul lanoso»,⁹⁸ y aquel rojo es lo que es por la manera o el *estilo* propio como se relaciona con otros rojos a su alrededor, con los que forma constelación, o con los otros colores a los que domina o lo dominan, a los que atrae o lo atraen, los rechaza o lo rechazan. El color, dice Merleau-Ponty, «es un cierto nudo en la trama de lo simultáneo y lo sucesivo. Es una concreción de visibilidad, no un átomo».⁹⁹ Ahora bien, todas las cosas rojas se relacionan no porque participen de una misma cualidad o porque queden subsumidas bajo un solo concepto, sino porque son dimensiones de una misma manera de ser; irradiaciones y conjunciones *en* la variación sensible y no debajo de ella, arquitectura y tensión de las apariencias. El color es aspecto o momento de una Generalidad preobjetiva y presubjetiva, generalidad sensible dispersa que se concentra en cada punto donde se manifiesta. Cada cosa es ya un «paradigma», un ejemplo, una muestra, un símbolo de todas las demás. La contraposición, la extranjería entre lo Universal y lo Particular queda desfundada. Como quería Hegel, pero sin tener que calumniar al «esto sensible», cada ser sensible porta en sí mismo una apertura a lo general, esboza una universalidad —y sin necesidad de «concepto»—.

La unidad entera de la cosa es preobjetiva y presubjetiva, unidad espontánea que es previa a la determinación objetiva y a la autopresencia subjetiva. La cosa percibida no es propiamente una cosa, esto es, una realidad exterior, una sustancia en sí o una materia

inerte. «Las cosas son estructuras, contexturas, las estrellas de nuestra vida: no ante nosotros, expuestas como espectáculos perspectivos, sino gravitando a nuestro alrededor.»¹⁰⁰ La cosa es elemento o radio de mundo, su ser es plenamente diferencial y diacrítico. Ella es algo que se determina en una *constelación* de visibilidad e invisibilidad, de visibilidad y tangibilidad, etc. Su unidad es *Gestalt*, arquitectura y figuralidad intersensorial; no es un sustrato, una *X* vacía, un sujeto de inherencia. Es un sentido autóctono que emana del mundo sensible mismo. El *Wesen* (la esencia) de la cosa es un ser activo: no se reduce al conjunto de las cualidades que la componen, pero tampoco existe por arriba o por detrás de ellas; es el alma de las cualidades, el *estilo* propio de su integración y articulación, su manera propia de existir y comportarse. La esencia de la mesa, ejemplifica Merleau-Ponty, no es un ser en sí, un conjunto inerte de partes; tampoco un ser para sí, una idea abstracta; es una sinopsis, una configuración viviente, es lo que en ella (si se nos permite la expresión) «mesea», lo que hace de ella una mesa y no otra cosa.¹⁰¹ Se trata de un sentido que no es hipostasiable, que es irrerepresentable, un sentido que *hay que ver*, al que sólo podemos acceder mediante nuestra comunicación corporal y sensorial con el mundo. Los aspectos y cualidades de la cosa han de ser comprendidos más como *atributos* (en el sentido espinosista) que como propiedades. Son elementos que expresan el ser entero de la cosa (como hacen los «atributos» de la sustancia según Spinoza) y no representaciones externas y contingentes, meramente «accidentales». No va, pues, una relación de exterioridad entre cosa y propiedades, entre sustancia y predicados; no hay más sustancialismo. Pasamos de una fenomenología del ser antepredicativo¹⁰² a una ontología del ser no-predicativo, a una ontología del *west* de la cosa, del «esenciar» de la esencia, de la unidad indestructible de la esencia y la «apariencia». Las propiedades son inanalizables e inseparables del ser de la cosa, sin ellas nada existe. Pero el Ser no es un conjunto inerte de «partes», una suma, sino un estilo vivo, algo así como una fisonomía, un paisaje o un espectáculo.

Lo *real*, entonces, es lo que está ahí, lo que vemos y tocamos. La cosa carnal es, fenomenológicamente hablando, lo irreductible, lo indefinible. Es absoluta y relativa a la vez: absoluta, porque ninguna descripción de su referencia a las operaciones de la subjetividad termina por abolir su persistente distancia y extrañamiento; relativa, porque su unidad es siempre inacabada y abierta. Sólo en el plano de la corporalidad sensible es posible comprender cómo es que hay un «en sí-para nosotros»; cómo es que hay un ser que a la vez nos es accesible y, sin embargo, persiste en su trascendencia. La cosa sensible es simultáneamente lo que nos atrae y lo que nos rehúye, es polo de atracción y polo de repulsión de nuestra vida corporal; es a lo que nos abrimos, lo que nos responde, y lo que nunca se nos ofrece completamente, un misterio que permanece abierto.

El núcleo de la *realidad*, dice Merleau-Ponty, radica precisamente en esto: «una cosa es cosa porque, nos diga lo que nos diga, nos lo dice con la misma organización de sus aspectos sensibles».¹⁰³ El sentido de la cosa se constituye ante nuestros ojos, ante nuestras manos, no es algo que ponemos o proponemos. Lo real es la unidad inmediata y total del sentido y la existencia, el sentido plenamente encarnado, diluido, esparcido,

inseparable de ninguna manera de la multiplicidad concreta en que se manifiesta. Por ende, inagotable e irrepresentable en última instancia, ofrecido y negado, develado y ocultado. Ese sentido es percibido como tal gracias a nuestro cuerpo, que es capaz de abrirse a unas cosas de las cuales no posee previamente su clave, pero de las que, sin embargo, porta su proyecto. El cuerpo es este ser que «se abre a un Otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí mismo».¹⁰⁴ Sólo por y a partir del cuerpo hay cosas reales; sólo él es capaz de ponernos ante lo que es en cuanto tal, es decir, en cuanto irreductible e insuperable: lo que es ahí y se sostiene y mantiene en su ser. Nuestro cuerpo: el *novum organum* de la ontología.

El modo de experimentar la cosa se generaliza al del mundo: «el mundo no es lo que yo pienso, sino lo que vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable».¹⁰⁵ Según Merleau-Ponty, el mundo es «la típica de las relaciones intersensoriales»;¹⁰⁶ su unidad es como la de la cosa: no es el resultado de un conjunto de relaciones invariables ni es tampoco un concepto del pensamiento, un ser de representación; no es un dato, una fórmula o una ley. No es ni una unidad *a posteriori*, ni una unidad *a priori*. La unidad del mundo es de *estilo*, es inanalizable e incomprensible a partir de sus meros componentes, y sin embargo no es una totalidad cerrada y definida. El mundo no es directamente perceptible porque es la condición de toda percepción, o, más bien, es percibido como *imperceptible*, su constancia y permanencia se diluye si queremos tematizarla, objetivarla en algún tipo de relación. Sucede que la unidad del mundo no es, al fin, constructiva y sintética sino *transitiva*, temporal, móvil. Cada perspectiva particular se liga a las otras y todas se implican, complican y explican entre sí. Esto no quiere decir que haya que añadir a la perspectiva actual una representación de las perspectivas no dadas; hay articulación y pregnancia de lo invisible en lo visible, de lo posible en lo actual: «todos los paisajes están ya ahí en el encadenamiento concordante y la infinitud abierta de sus perspectivas».¹⁰⁷ Hay copresencia y coexistencia de todas las perspectivas, ellas forman entre sí una única «ola temporal, un instante del mundo». La unidad del mundo no puede ser sino el resultado de una síntesis temporal, presuntiva o anticipada, virtual. No hay mundo sin tiempo.

El mundo es indefectiblemente real e inacabado, inacabado por ser real, real por ser inacabado. No hay contradicción. Tal es la manera problemática de su ser. La realidad acabada del mundo dada en una síntesis efectiva presupondría un sujeto acósmico, intemporal, sin punto de vista; todos los lugares y todos los tiempos serían reales y ninguno lo sería. Por el contrario, la realidad inacabada del mundo es expresión de nuestro compromiso completo y total con él. Nuestra existencia está cifrada en la trascendencia. El mundo es el escenario de nuestra vida, vemos en él nuestro pasado y futuro, y éstos a su vez serán aprehendidos por nosotros como regiones del mundo, zonas donde el Ser se recoge y simboliza.

Por esta inmanencia entre nuestra vida corporal y las cosas, entre nuestra existencia y el mundo, nuestra certeza de lo real, afirma Merleau-Ponty, será necesariamente relativa. La distinción entre lo real y lo no-real no es absoluta, ambos remiten a una misma

condición y lejos de definirse como meramente opuestos, se apoyan y se determinan mutuamente. No hay privilegio de lo real para definir en función de él a lo irreal, como su mera negación. Aprendemos de la alucinación y de la ilusión, aprendemos de lo imaginario.¹⁰⁸

Para Merleau-Ponty, la experiencia alucinatoria no es una prueba contra la primacía de la percepción; por el contrario: es lo que nos permite comprender el sentido fundamental de la propia experiencia perceptiva. Ambas, alucinación y percepción, se aparecen como modalidades de una función primordial que es la disposición que nuestro ser corporal hace de un medio con una cierta estructura definida, gracias a la cual nosotros nos podemos situar, «ora en pleno mundo, ora al margen del mundo».¹⁰⁹ Si la alucinación es posible es porque la misma estructura de la experiencia perceptiva puede permitirla. La ficción puede valer como realidad porque «en el sujeto normal la misma realidad queda afectada en una operación análoga».¹¹⁰ Es por estar sumergidos en el mundo por lo que podemos también retraernos de él, pues poseemos siempre, con nuestro ser corporal, una *réplica* del mundo que podemos independizar de él y manejar libremente, olvidándonos incluso de su contraparte, el mundo: esto es en lo que consiste la alucinación. La propia percepción conlleva entonces un elemento y una posibilidad de alucinación. Sólo de esta manera podemos comprender a la alucinación en tanto experiencia sin destruirla.

Según Merleau-Ponty la experiencia alucinatoria no puede ser explicada en función de unos contenidos sensoriales ni en función de una conciencia judicativa; es decir, ni desde una perspectiva fisiologista-naturalista ni desde una perspectiva intelectualista, psicologista. El objeto alucinado no es un dato sensorial existente ni tampoco una concepción equivocada sobre la experiencia; quienes tienen experiencias alucinatorias pueden distinguirlas concretamente de sus experiencias perceptivas, pero al mismo tiempo no dejan de colocar en el mundo real lo que «ven». La alucinación, pues, no es un hecho sensorial —el resultado de ciertas disfunciones fisiológicas— ni un «juicio» —el objeto alucinado no es un contenido de conciencia—: ¿cómo poder explicar de alguna manera que el sujeto se equivoque respecto a un objeto que él construye? No hay modo de explicar la experiencia de la alucinación, de lo que se trata es de comprenderla. No de reducir la experiencia del sujeto que alucina a la nuestra, tampoco de coincidir o identificarnos con ella, sino de explicitar ambas experiencias, la de él y la nuestra, tal como cada una se indica en la otra; se trata de vivir el fenómeno y no de construirlo, como hace el pensamiento objetivo (empirista o intelectualista). Esto quiere decir que la distinción entre alucinación y percepción es intrínseca y, por ende, problemática y relativa.

Lo percibido porta su propia diferencia y especificidad: es lo inmediatamente abierto a una experiencia colectiva y diversa. En cuanto es percepción de cosas, es percepción en ellas de *otros* sujetos perceptores virtuales, quienes proporcionan al ser su plenitud, su articulación interna, su asentimiento y transcendencia. Por el contrario, en la experiencia alucinatoria se pierde la estabilidad y profundidad de las cosas, ellas se aparecen sin ligazones internas, desperdigadas. Es el cuerpo del alucinado el que ha perdido su

inserción en el sistema de los fenómenos, los objetos ya no permanecen alrededor de él, no guardan sus distancias. El criterio de la percepción es, pues, lo percibido mismo, y el de la alucinación, lo alucinado mismo; estos criterios no los poseemos más que en la propia experiencia.

Es el mundo mismo, su estructura, lo que asegura sin necesidad de verificación consciente o de educación crítica la realidad o no realidad de la percepción. Esto implica que, en general, no existe oposición excluyente entre ilusión y verdad: la ilusión no se identifica con lo aparente y la verdad con lo real. Si queremos una verdadera distinción entre lo real y lo ilusorio hemos de ubicar a la verdad en el campo de las mismas apariencias: *una percepción verdadera es solamente una verdadera percepción*, «la verdad de la percepción nada más puede leerse en ella misma».¹¹¹ Por lo mismo, no existe salvaguardia definitiva, extrínseca, contra la alucinación y la ilusión. La visión correcta y la visión ilusoria no se distinguen como el pensamiento adecuado, absolutamente pleno, y el pensamiento inadecuado, lacunario. Mi percepción solamente puede ser tal si es relativa, esto es, si es incompleta y temporal, abierta. La percepción correcta significa solamente que mi cuerpo tiene sobre el espectáculo una aprehensión precisa, pero esto no quiere decir que sea una aprehensión total y definitiva. Considerar algo como real significa presumir que lo precisado hasta ahora va a mantenerse en ulteriores aproximaciones; significa confiar y creer en el mundo, esperar de él, «empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza».¹¹² En la alucinación, el objeto no se presta a la posibilidad de experiencias concordantes, la confianza en el mundo se ha perdido. Esta ruptura de lo real en la experiencia alucinatoria significa, en última instancia, una ruptura o un estrechamiento de la temporalidad abierta que caracteriza a la existencia y que subyace al mundo «real».

En cuanto son posibles, la alucinación y la ilusión nos muestran que el ser de lo real no viene dado por sí mismo, que en su estructura se encuentra comprometida nuestra existencia y que en su articulación, más o menos sólida, se agita calladamente una vibración temporal, un devenir contraído. Podemos decir entonces que la ilusión es una verdad parcial, vacua e imperfecta, en cuestión, o que la verdad es una ilusión consistente, lograda y adecuada. En cualquier caso, ilusión y verdad son relativas una a otra, como la subjetividad lo es al mundo. Ambos términos se definen sólo mutuamente y no son más que momentos o aspectos de un ser común, de una estructura general que es la de la corporalidad o la carnalidad del Ser.

4. El tiempo percibido

El tiempo, como hemos venido apuntando, es condición de lo real, de lo percibido: *lo que vemos* es una temporalidad agazapada. El tiempo es el secreto del Ser. La temporalidad es la fábrica de lo que es. Para Merleau-Ponty los caracteres del *Ser* y del *Tiempo* son los mismos, siempre que podamos pensar el ser del tiempo o el tiempo como

ser. Por ello, el error de toda visión metafísica remite a una concepción equivocada del tiempo, al hecho de que se lo conciba como «no-ser», como propiedad de algo, y no en sí mismo. Pensar al tiempo por sí mismo sólo es posible en la perspectiva de una filosofía de lo Sensible o de la Carne, pues la temporalidad es lo más evidentemente irreductible a las categorías de lo objetivo o de lo subjetivo.

La forma más congruente que Merleau-Ponty encuentra para pensar al tiempo es bajo la idea de un *flujo actual* (o una actualidad fluyente). El tiempo no es un hecho objetivo, pero tampoco se reduce a ser, simplemente, una forma subjetiva o una estructura trascendental. La concepción del fenomenólogo francés se distingue, así, de la fenomenología clásica en que no se conforma con criticar las versiones objetivistas o psicologistas; él pone en cuestión además lo que sería una mera solución trascendentalista, una pura eidética del tiempo, esto es: una teoría que hace de la temporalidad el objeto de una Conciencia pura.

En primer lugar, expone Merleau-Ponty, se niega al tiempo cuando se le reduce a un tipo de realidad ya exterior o ya interior (objetivismo naturalista o subjetivismo psicologista). Desde la fenomenología husserliana ha quedado claro que no puede sostenerse sin contradicción que haya tiempo en el ser natural dado. Todo transcurrir y todo cambio temporal supone una determinada perspectiva o visión que reúne los distintos momentos y los liga, supone la existencia de un cierto lugar o momento donde yo me ubico y veo desfilar las cosas ante mí; «no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos». ¹¹³ Mas la adjudicación del tiempo al ser objetivo sólo puede sostenerse a condición de suponer un observador subrepticio que se encuentra presente en todos los momentos. La tesis realista recurre de manera velada e ingenua al supuesto de la subjetividad —y hace bien, pues no hay tiempo sin subjetividad—. Sin embargo, hay una verdad del realismo y de la fe perceptiva cuando se niegan a hacer del tiempo una mera propiedad o una construcción del sujeto, una realidad sólo psíquica. De esto puede desprenderse que el error consiste en trasladar simplemente la ubicación del tiempo del ser objetivo al ser subjetivo, sin cuestionar la misma imagen del tiempo que se maneja: en una perspectiva psicologista se cree dar cuenta del tiempo bajo la idea de una continuidad que viene del pasado, va al futuro y pasa por el presente; el tiempo es para ella la resultante de diversos átomos de temporalidad reunidos gracias a la actividad de la conciencia. Sin embargo, el pasado y el futuro no pueden ser explicados por la simple presencia de recuerdos o expectativas: algo es aprehendido como «pasado» a partir de un *sentido* del pasado que es presente. El reconocimiento del pasado como tal no se sigue de la mera existencia de un cierto dato, de cierto «algo» conservado (fisiológica o psicológicamente). Y lo mismo vale para el futuro.

El tiempo como unidad o *Gestalt* se precede a las partes o secciones temporales: es la condición para que un momento *X* pueda definirse y adquirir individualidad. No obstante, se sigue destruyendo al tiempo si, como Husserl, concebimos las dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) como objetos constituidos por una conciencia trascendental, puesto que de esta manera el tiempo aparece todo desplegado y ya hecho. Se prescribe

comprender algo que es constitutivo de nuestra experiencia concreta de la temporalidad: el tránsito, el pasaje, el devenir. Para Merleau-Ponty la noción de tiempo es inseparable del sentimiento de algo que se deshace y rehace continuamente. No puede haber tiempo sin subjetividad, pero hacer del tiempo un objeto de la conciencia, un objeto del saber, es inmovilizarlo, esto es, imposibilitarlo. ¿Qué es, pues, el tiempo?

Para el filósofo francés la temporalidad es, más bien, una modalidad fundamental de nuestro ser; hay que captarlo en el modo de la experiencia concreta, de la existencia o del «campo de presencia». El tiempo vivo y vivido es un tiempo de envoltura y no de yuxtaposición; las dimensiones temporales se entremezclan, se ligan y se co-funden, se alejan tanto como se acercan entre sí. La imagen que Husserl presentaba del tiempo, como una multiplicidad intencional de retenciones y protenciones,¹¹⁴ vale como una imagen, como una representación. Esa imagen parece llamar a una «síntesis de identificación», a una constitución del tiempo. Se nos dice que un instante *A* en el pasado es retenido como *A'* en el presente, ¿pero qué es lo que une ambos instantes? Para la fenomenología husserliana *A* es constituido idealmente a través de la conjunción de los distintos perfiles en que se va sucediendo. Pero para Merleau-Ponty esta intencionalidad constituyente sólo es posible gracias a una intencionalidad previa, operante, que el mismo fenómeno temporal lleva consigo y por la cual los distintos perfiles o momentos se encuentran ya poseídos de una unidad primordial, natural y espontánea. Según él, los distintos perfiles no han de ser comprendidos como distintas manifestaciones de un mismo ser (que es idealmente idéntico); el fenómeno temporal ha de ser comprendido, mejor, como *una única manifestación que se va diferenciando*. Lo que aprehendo no es una parte y luego otra, sino un solo fenómeno de flujo: un fluir único, un movimiento que coincide consigo mismo en todos sus momentos. No es necesario, por esto, ninguna «síntesis de identificación»; la unidad se da mediante una síntesis pasiva o transitiva, en cuanto cada una de las partes sale de las otras y «no es más que un aspecto de la explosión o dehiscencia total».¹¹⁵

Sin embargo, vuelve Merleau-Ponty, esta insistencia en el carácter fluyente del tiempo no ha de significar la desintegración absoluta de la individualidad y diferencia de los momentos. El presente que va al pasado no se destruye, simplemente porque este ir al pasado de algo presente es el correlato y la consecuencia necesaria de algo que primero maduraba del futuro al presente. El pasar no es un deshacerse, una destrucción continua. Cuando algo pasó es porque ya estaba en el pasado como expectativa, incluso su propia disolución estaba prevista, anticipada, comprendida, esto es, aceptada. El acercarse del futuro anticipado en el presente es sinónimo de su devenir pasado. Lo que pasó no es un puro momento abstracto e innombrable; es algo que antes era visto como futuro, como por-venir. «*C* deviene *D* porque *C* nunca dejó de ser otra cosa que la anticipación de *D* como presente y de su propio paso al pasado.»¹¹⁶

A través del presente se produce entonces una equivalencia entre futuro y pasado, un intercambio continuo y múltiple que hace del pasar, del fluir, algo que queda y va quedando. «Todo pasa en el tiempo salvo el tiempo mismo», afirma Merleau-Ponty. El hacerse y deshacerse del tiempo son acontecimientos complementarios y simultáneos. El

tiempo es y no es pura continuidad: los distintos momentos se fundan en el pasaje del tiempo a través de nuestro presente, que es la perspectiva por la cual hay tiempo. Pero así como nuestra perspectiva corporal no constituye a las cosas, así el presente es segregación y sistema de equivalencias, punto desde donde pasado y futuro se definen, concuerdan y recobran. El presente no es incluso nada más que una perspectiva sobre el futuro y el pasado, un enfoque sobre ellos. La diferencia entre los *tempora* no es objetiva, analítica; un instante *C* y un instante *D* no son realmente dos cosas distintas sino una *diferenciación*, el pasaje de uno a otro. En general, cada *tempora* es lo que es por lo que se abre y comunica con los otros; nada es en sí o por sí mismo. Cada dimensión «se trata o enfoca *como* algo diferente de ella misma»;¹¹⁷ es, simultáneamente, las otras: el pasado es presente y futuro; el futuro, presente y pasado; el presente, pasado y futuro. El tiempo no es una sucesión de horas o de puntos de vista extrínsecos que habría que ir uniendo de alguna manera. «No hay más que un solo tiempo que se confirma a sí mismo, que nada puede llevar a la existencia sin haberla ya fundado como presente y como pasado por venir y que se establece de una vez.»¹¹⁸

Esta unidad interior del tiempo y este apuntar de una dimensión a las otras es previo a la conciencia tética del tiempo y no se explica por ella; es la intencionalidad *fungierende*, originaria; es la «mirada» que hay en el corazón del tiempo, y que construye su unidad en la diversidad. Esto significa no que el tiempo es para alguien, sino que el tiempo es *alguien*; no que el tiempo es subjetivo, sino que el tiempo es sujeto, que él es la subjetividad misma. El tiempo es ese punto de inflexión en el seno del Ser que abre la posibilidad de una conciencia, de una «subjetividad» (humana), de una cuarta dimensión que va a ser ocupada por un ser que se va a decir y saber «alguien».

El tiempo es el «sí mismo» y no hay más oposición entre el fluir y la permanencia. Toda permanencia fluye, pero sólo porque el flujo es lo que permanece. De esta manera, las relaciones entre lo temporal y lo eterno se modifican y han de ser redefinidas. No va más una relación de exclusión y oposición absoluta. La eternidad no se localiza en una síntesis ideal, intemporal; ella se encuentra en el presente, en el fluir mismo, donde todo pasa salvo el pasar mismo: «ser ahora es ser siempre, y ser para nunca jamás».¹¹⁹ Todo es temporal, todo fluye, pero este fluir del todo es permanente, no deja de ser; es, luego, eterno. De esta forma, en lugar de la dicotomía entre la objetividad o la subjetividad del tiempo, tenemos el ser del tiempo como una dualidad perfecta, como la originaria afección de sí por sí o la apertura fundamental del sí al otro. Por una parte, tenemos el tiempo como impulso indiviso, como institución o «sistema de equivalencias», «le temps mythique»,¹²⁰ estructural, unitario y eterno; y, por otra, el tiempo como multiplicidad sucesiva, como intratemporalidad o serie de acontecimientos, el tiempo empírico o cotidiano. Hay reciprocidad y mutua expresividad entre ambos «tiempos»: cada acontecimiento singular simboliza la totalidad del tiempo y ésta no es más que el pasaje continuo, el intercambio y la relativización de todos los momentos. Esta unidad en la diferencia y esta diferencia en la unidad es lo que caracteriza a la temporalidad y será de

ella, como veremos, el fundamento de toda relación de significación, de toda relación semiótica.¹²¹

No existe, pues, ni identificación ni exclusión entre pasado y presente, presente y futuro, etc.; lo que hay es la superposición, el encabalgamiento, la transgresión intencional, el quiasmo de las dimensiones temporales. Este tiempo estructural, simultáneo, condición del tiempo serial, es el *tempo* de la Carne, de lo Visible. Carne y tiempo son mutuamente referentes, hay plena y completa incrustación entre ambos: la Carne es el ser del tiempo, su figura; el tiempo es la idea de la carne, su potencia, su creación. No hay más oposición entre el ser y el devenir, ni relación exterior contradictoria ni unidad sintética exterior; lo que hay es, precisamente, *univocidad*: el devenir no se dice de «algo» que deviene; por el contrario, «algo», «x cosa» se dice del *devenir* y él está en la superficie como en la profundidad del ser, en la piel y en el corazón de lo que existe.

Es en nuestra apertura sensible al Ser donde se abre la posibilidad de una sinopsis del tiempo, es en la encarnación de nuestra existencia y en su trascendencia hacia el mundo donde se funda un «tiempo único». Si, como vimos antes,¹²² la temporalización del espacio era la condición de la percepción espacial, a su vez la espacialización del tiempo, la conversión del *pasaje* en *paisaje*, es la condición de la unidad temporal. La síntesis anticipada de la diversidad temporal funda la realidad de lo sensible; pero esta vibración de lo sensible, su insoslayable presencia, funda para siempre la unidad del tiempo. Lo que vemos está abierto a un pasado y un futuro y por ello *existe*; inversamente, el pasado y el futuro poseen una inscripción en la Carne del mundo, son modalidades del Ser. Es por el tiempo que el Ser y la Subjetividad quedan prendidos, enganchados. De esta manera, nuestra vida, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento podrán alcanzar las cosas, y, a la vez, nuestros recuerdos y nuestras esperanzas serán parte de la realidad del ser y harán posible la verdad.

No obstante todo lo anterior, la ontología de Merleau-Ponty no ha de verse como una mera reconstrucción subjetivista, existencialista, del Ser. Ciertamente, sin sujeto no hay espacialidad ni realidad de las cosas y el mundo. Pero el sujeto no es más que el nombre de una Estructura, de un acontecimiento intramundano, que es la temporalidad de la Carne, el temporalizarse del Ser en la existencia, la vida en su contingencia y concreción. Mas el tiempo que hace a la unidad de lo que existe no es una forma pura o exterior, que viene desde fuera a informar una materia sensible muda e inerte. Surge con ella y, por esto, tampoco puede ser reducido a una mera realidad psicológica o antropológica, a un drama humano que recubre lo existente y le da un sentido siempre unívoco y claro. Por el contrario, el tiempo humano o histórico supone aquel tiempo salvaje, múltiple y abierto de la carne.

Hay siempre, en el pensamiento de Merleau-Ponty, una reversibilidad que no acaba y que remueve constantemente todo punto de llegada, toda fijación: el Ser remite al sujeto, a su acción, a su vida y a su temporalidad; pero el tiempo remite nuevamente al Ser, es un trascender que ocurre al propio sujeto, y así sucesivamente... La filosofía del

quiasmo es, pues, una filosofía de la circularidad, de la inmanencia, del movimiento: ontología integral, ontología interminable.

¹ *FP*, 108; *PP*, 106.

² La crítica de Merleau-Ponty a las teorías clásicas de la corporalidad se encuentra expuesta especialmente en *EC*, cap. IV, y *FP*, primera parte; una recapitulación general sobre el tema se encuentra en *PF*, 169-202; *RC*, 125-140.

³ *FP*, 94; *PP*, 89.

⁴ «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty» (nota introductoria de Martial Gueroult), p. 401 (traducción mía).

⁵ *EC*, 227; *SC*, 174.

⁶ Para Merleau-Ponty, una rigurosa concepción estructural del comportamiento pone necesariamente en cuestión todos los supuestos de la explicación objetivista clásica: ni se puede seguir hablando de estímulos y reacciones, es decir de *exterioridad*, ni tampoco, consecuentemente, de relaciones de *causalidad lineal*. La misma descripción de los hechos, tal como nos la ofrecen los científicos, «muestra que la suerte de una excitación está determinada por su relación con el conjunto del estado orgánico y con las excitaciones simultáneas o precedentes, y que entre el organismo y su medio las relaciones no son de causalidad lineal sino de causalidad circular» (*EC*, 33; *SC*, 13). Queda claro también que para Merleau-Ponty lo que vale para el cuerpo humano vale para toda vida animal. El mecanicismo materialista no funciona en ninguna parte.

⁷ *EC*, 263; *SC*, 203.

⁸ *FP*, 99. La traducción dice erróneamente «objeto» en lugar de «objetivo». (Cf. *PP*, 96.)

⁹ *FP*, 100; *PP*, 96.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *FP*, 100; *PP*, 97.

¹² *FP*, 115; *PP*, 114. La traducción dice «esqueleto corpóreo», aunque el término español usual en psicología es el de «esquema corporal». Sobre estos temas, cf. capítulos III y IV de la primera parte de *FP*.

¹³ *FP*, 118; *PP*, 117.

¹⁴ *FP*, 127; *PP*, 128.

¹⁵ Cf. *FP*, 126-132; *PP*, 127-134.

¹⁶ *VI*, 294; 298. Seguramente la clave para entender la diferencia entre la filosofía de Merleau-Ponty y la de su maestro Husserl es la manera como el primero entiende la noción de intencionalidad (fundamento de la fenomenología) en términos de «motricidad» y «corporalidad», lo que le permite escapar al subjetivismo y reabrirse al mundo, evitando, sin embargo, una recaída en el objetivismo. Cf. Benito Arias, *La intencionalidad operante en la obra de Maurice Merleau-Ponty*.

¹⁷ *VI*, 306; 308.

¹⁸ *FP*, 159; *PP*, 165.

¹⁹ La estructuración simbólica de la naturaleza y del mundo que llevan a cabo el pensamiento mítico, el religioso o el estético se encuentra «fundada» en esta «simbólica» fenomenológica primigenia.

²⁰ *FP*, 163; *PP*, 171.

²¹ Sobre la interpretación de Merleau-Ponty del concepto husserliano de *reducción*, cf. *FP*, 13-14; *PP*, V-IX. En cuanto a la manera como re-enfoca el asunto desde una perspectiva crítica y ontológica, cf. *VI*, 212-213; 225-226.

²² *VI*, 227; 239.

²³ Esta crítica se presenta en *EC*, cap. III, apartado III; en *FP*, primera parte, cap. V, y en las notas de trabajo de *VI*. Algunas de las observaciones de Merleau-Ponty han sido incorporadas por las vertientes menos científicas del psicoanálisis (especialmente por Lacan, quien llegó a tratar personalmente estos temas con Merleau-Ponty).

²⁴ *VI*, 37; 36.

²⁵ Cf. J. B. Pontalis, «Planteamiento del problema del inconsciente en Merleau-Ponty», pp. 179-180.

²⁶ Cf. *PF*, 232; *RC*, 178-179. Por otra parte, la concepción positiva del inconsciente que Merleau-Ponty presenta no niega la existencia de un inconsciente de represión, sólo que éste queda ubicado como una formación secundaria, «contemporáneo de la formación de un sistema percepción-conciencia, y el inconsciente primordial sería el dejar-ser, el sí inicial, la indivisión del sentir».

²⁷ *PF*, 232; *RC*, 178.

²⁸ *FP*, 173; *PP*, 183.

²⁹ *FP*, 232; *PP*, 178.

³⁰ *FP*, 418; *PP*, 469.

³¹ «Por tanto, lo que quiere indicar Freud no son cadenas de causalidad; es a partir de un polimorfismo o amorfismo, que es contacto con el Ser de promiscuidad, de transitivismo, la fijación de un “carácter” por implantación en un ente de la abertura al Ser — la cual, desde entonces, se hace *a través de dicho Ente*»— (*VI*, 324; 323).

³² *PF*, 232; *RC*, 179.

³³ *FP*, 230; *PP*, 248. Precisamente la «sensación» como dato sólo se define desde una perspectiva exterior, cuando el filósofo o el científico piensan el mundo de la experiencia como si ellos no formaran parte de ella. Es el prejuicio propiamente «epistemológico» que hace posible el desprecio tradicional a nuestra experiencia «inmediata» y la sobrevaloración de la conciencia teórica sobre la práctica.

³⁴ *FP*, 230; *PP*, 248. La filosofía de lo Sensible-en-sí es la radicalización de todo aquello que en la historia de la filosofía se ha dicho acerca de lo «fenoménico», del mundo de los sentidos y de las apariencias, de la vida en fin. Y la radicalización estriba precisamente en que esta filosofía se niega a resolverse en la dimensión de la conciencia o del espíritu. Se trata de un «tercer mundo», de un orden propio del Ser, aunque no pierde su misterio y evanescencia, su movilidad: es el reino del ser sensible, la dimensión en la que nos *formamos* y *aparecemos*. Aquella en la que *puede* llegar a darse una «conciencia» o un «saber de sí», un espíritu. Esto quiere decir que el espíritu posee una génesis y que ésta no remite a otra cosa que a la dimensión de la Sensibilidad.

³⁵ *OE*, 39; 204.

³⁶ *VI*, 298; 301.

³⁷ *FP*, 231; *PP*, 249.

³⁸ *Idem*.

³⁹ Con los que caracteriza el «campo trascendental» desde una perspectiva radicalmente antisubjetivista. Cf. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, especialmente la decimoquinta serie, «De las singularidades», pp. 116-123.

⁴⁰ *FP*, 231; *PP*, 250.

⁴¹ *VI*, 270; 277.

⁴² *FP*, 244; *PP*, 265.

⁴³ *FP*, 250; *PP*, 272.

- ⁴⁴ *FP*, 251; *PP*, 274.
- ⁴⁵ *VI*, 166; 175.
- ⁴⁶ *Idem*.
- ⁴⁷ *VI*, 167; 176.
- ⁴⁸ El término *háptico* es utilizado en la historia del arte para caracterizar las modalidades del espacio plástico donde se trata de representar visualmente cualidades táctiles, o bien donde el cuadro mismo no deja de hacer valer su tangibilidad (su textura).
- ⁴⁹ *VI*, 173; 183.
- ⁵⁰ Es lo que Marc Richir llama «La défenestration», p. 35.
- ⁵¹ *VI*, 301; 303.
- ⁵² *VI*, 314; 315.
- ⁵³ La superación del *cogito* tiene su primer momento en la teoría de lo Sensible-en-sí, pero sólo estará completa hasta que veamos la teoría del lenguaje (*cf.* cap. IV).
- ⁵⁴ *VI*, 305; 307.
- ⁵⁵ Se trata de ir más allá de un saber *sobre* el cuerpo, al saber *del* cuerpo. «Es el análisis del cuerpo lo que, en la *Fenomenología de la percepción*, requiere un nuevo estatuto del saber» (Claude Lefort, *Sur une colonne absente*, p. 117).
- ⁵⁶ Jean-Bertrand Pontalis, «Présence, entre les signes, absence», p. 65. «Uno tiene el sentimiento de que Merleau-Ponty no se satisfacía totalmente con una concepción que hace del cuerpo *proprio*, del cuerpo *mío*, el lugar de donde todo parte y a donde todo llega» (*ibid.*).
- ⁵⁷ En los cursos del Collège de France Merleau-Ponty dedicó varias sesiones al tema de una ontología de la naturaleza y a una reflexión sobre los avances de las ciencias naturales. Al respecto explica: «Al seguir el desarrollo moderno de la noción de naturaleza hemos intentado aproximarnos a esta nueva ontología. La práctica científica pone de manifiesto líneas de hechos sin llegar a expresarse de manera radical, porque tiene por adquiridas las ontologías de la tradición y porque no se enfrenta al problema del ser. Pero sus transformaciones están llenas de sentido filosófico. Desearíamos prolongar estas perspectivas, anudar los hilos sueltos, y revelar la “teleología” de estos pasos» (*PF*, 196; *RC*, 128-129). Estos cursos ya han sido editados. *Cf.* Merleau-Ponty, *La nature*.
- ⁵⁸ *VI*, 226; 237.
- ⁵⁹ *VI*, 233; 233.
- ⁶⁰ *Cf.* *Le visible et l'invisible*, p. 233. En la edición española el renglón está omitido en esta parte (p. 221).
- ⁶¹ *VI*, 229; 240.
- ⁶² *VI*, 260; 267.
- ⁶³ *VI*, 255; 263.
- ⁶⁴ La figura histórica de lo prerreflexivo, en Heidegger como en Merleau-Ponty, es el arcano y salvaje pensamiento presocrático. La Carne, dice el último, es el *quinto* elemento: «no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla, haría falta el viejo término *elemento*, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general*, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser donde quiera que haya una simple parcela suya. La carne es en ese sentido un elemento del Ser» (*VI*, 174; 184).
- ⁶⁵ *PP*, 55; *cf.* *FP*, 66.
- ⁶⁶ *RC*, 128. La versión castellana dice: «... un voladizo o un movimiento» (*PF*, 196).
- ⁶⁷ *VI*, 112; 118.
- ⁶⁸ *VI*, 169; 179.

⁶⁹ Curiosamente, la concepción «estructuralista» de Merleau-Ponty se encuentra expuesta en su primera obra (*La estructura del comportamiento*) y no es retomada sino al final, especialmente en las «Notas de trabajo» de *Lo visible y lo invisible*. La filosofía de Merleau-Ponty puede ser considerada como la transición entre la fenomenología y el estructuralismo; sus últimas reflexiones apuntaban a una visión crítica de las condiciones y el sentido de un pensamiento estructural riguroso. De hecho, discutió sobre estos puntos con Lévi-Strauss y Lacan.

⁷⁰ Tomamos esta expresión de Gilles Deleuze, quien la toma a su vez de Proust (cf. Gilles Deleuze, *Proust y los signos*).

⁷¹ *FP*, 267; *PP*, 291.

⁷² *FP*, 268; *PP*, 293.

⁷³ *FP*, 263; *PP*, 287.

⁷⁴ Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, p. 188.

⁷⁵ Estos temas los expone Merleau-Ponty en *FP*, segunda parte, cap. II, incisos a) y b).

⁷⁶ *FP*, 265; *PP*, 289.

⁷⁷ Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 188.

⁷⁸ Sobre la noción de *hábito* en relación con la de *aprendizaje*, cf. *EC*, pp. 140-153; *SC*, 102-112; *FP*, pp. 168-170; *PP*, 177-179.

⁷⁹ *FP*, 268; *PP*, 292.

⁸⁰ *FP*, 269; *PP*, 294.

⁸¹ «La puesta en cuestión de la profundidad es suficiente para subvertir radicalmente el espacio del pensamiento clásico, y es alrededor de ella, sin duda, que se articula toda la obra de Merleau-Ponty» (Marc Richir, «La défenestration», p. 40).

⁸² *VI*, 265; 272.

⁸³ *VI*, 279; 284.

⁸⁴ Cf. *VI*, 256; 264.

⁸⁵ *FP*, 276; *PP*, 302.

⁸⁶ *FP*, 280; *PP*, 306.

⁸⁷ Además de los conceptos de *orientación* y *profundidad*, Merleau-Ponty analiza en el capítulo sobre «El espacio», de *FP*, el tema del *movimiento*, respecto al cual también nos ofrece una explicación fenomenológica. Básicamente sostiene que tanto las explicaciones empiristas como las intelectualistas terminan por hacerlo imposible. Para él, sólo podemos comprender el movimiento si dejamos de pensar a partir de un «ente» o «sustancia» que *se mueve*, y hablamos mejor de un «móvil» o «motor», de un «ser» que es en sí mismo «transición». Se trata, pues, de pensar el movimiento a partir de él mismo (y desde él lo inmóvil) y no al revés (cf. *FP*, segunda parte, cap. II, inciso c).

⁸⁸ *FP*, 296; *PP*, 325.

⁸⁹ *FP*, 281; *PP*, 308.

⁹⁰ *OE*, 44; 213.

⁹¹ *FP*, 302; *PP*, 332.

⁹² Cf. «Einstein y la crisis de la razón» en *S*.

⁹³ *FP*, 220; *PP*, 236.

⁹⁴ Es lo que tiene presente C. Lévi-Strauss cuando escribe *El pensamiento salvaje* (libro dedicado a Merleau-Ponty). Hay una inspiración mutua entre ambos pensadores; Lévi-Strauss expone una especie de «caso» de la relación carnal (unidad de lo inteligible y lo sensible en el pensamiento mítico), y Merleau-Ponty generaliza la

noción de «salvajismo» al ámbito de nuestra experiencia ontológica y actual. Cf. «De Mauss a Claude Lévi-Strauss», en *S*.

⁹⁵ Pues el mundo percibido «es el conjunto de caminos de mi cuerpo y no una multitud de individuos espacio-temporales» (*VI*, 297; 300).

⁹⁶ *FP*, 319; *PP*, 352.

⁹⁷ *VI*, 228; 239.

⁹⁸ *FP*, 327; *PP*, 361.

⁹⁹ *VI*, 165; 174

¹⁰⁰ *VI*, 266; 273.

¹⁰¹ *VI*, 216; 229.

¹⁰² Tal como la plantea Edmund Husserl en *Experiencia y juicio*.

¹⁰³ *FP*, 336; *PP*, 373.

¹⁰⁴ *FP*, 339; *PP*, 376.

¹⁰⁵ *FP*, 16; *PP*, XI-XII.

¹⁰⁶ *FP*, 341; *PP*, 377.

¹⁰⁷ *FP*, 343; *PP*, 380.

¹⁰⁸ Sobre la «alucinación», cf. *FP*, segunda parte, cap. III, apartado D).

¹⁰⁹ *FP*, 355; *PP*, 394.

¹¹⁰ *FP*, 355; *PP*, 394.

¹¹¹ *FP*, 311; *PP*, 343.

¹¹² *FP*, 312; *PP*, 344.

¹¹³ *FP*, 419; *PP*, 470.

¹¹⁴ Cf. Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 143.

¹¹⁵ *FP*, 427; *PP*, 480.

¹¹⁶ *FP*, 428; *PP*, 481. En otras palabras: «el tiempo mantiene aquello a lo que hacer ser, en el mismo momento en que lo expulsa del ser, porque el nuevo ser estaba ya anunciado en el precedente como teniendo que ser y que, para éste, era lo mismo devenir presente y estar destinado a pasar» (*loc. cit.*). Si planeo un viaje a la Ciudad de México para el 1o de julio, tal momento queda en el futuro a partir de hoy (1o de junio), pero conforme pasan los días y se acerca el momento de la partida, lo que era futuro paulatinamente deviene pasado, y cuando por fin llega el 1o de julio todo el futuro está ya en el pasado (nos inspiramos en un ejemplo de Alphonse de Waelens, *Une philosophie de la ambiguïté*, cap. sobre «La temporalité»).

¹¹⁷ *FP*, 429; *PP*, 482.

¹¹⁸ *FP*, 428; *PP*, 481.

¹¹⁹ *FP*, 430; *PP*, 483.

¹²⁰ Expresión utilizada por Merleau-Ponty en *VI*.

¹²¹ Como posibilidad primera de un desdoblamiento en el Ser, gracias a lo cual algo va a ponerse en lugar de otra cosa y referirse a ella de un modo directo (como el momento presente está en el lugar del pasado sólo a condición de ser el presente de aquel pasado, su complemento y su sustituto, su símbolo).

¹²² Cap. III.B.2: «La espacialidad carnal».

IV. El quiasmo semiótico

El quiasmo entre el mundo y el cuerpo, entre el objeto y el sujeto, se prolonga en el quiasmo entre el cuerpo y el alma, entre lo carnal y lo espiritual. Para Merleau-Ponty el espíritu —el pensamiento, el significado, la acción humana— no es un misterio sobrenatural, ya comienza a surgir en el mundo fenoménico, entre y alrededor de las cosas que vemos. Lo espiritual no es una cosa, una sustancia, es el «otro lado» de la corporalidad, su lado invisible o latente, el sentido viviente de la motricidad carnal. Desde este punto de vista, la reflexión sobre la emergencia del lenguaje adquiere una posición central en la filosofía del fenomenólogo francés. El lenguaje es, precisamente, la realidad del quiasmo, el campo por excelencia de los entrecruzamientos y las superposiciones, el justo lugar en el que la corporalidad sensible y la espiritualidad pura, el mundo fenoménico y el universo eidético, superan su separación, se encuentran y articulan. Por esto el quiasmo percepción-expresión o quiasmo semiótico es, en cierta medida, la fórmula teórica central del pensamiento de Merleau-Ponty.

Llamamos *quiasmo semiótico*, en primer lugar (lo que expondremos en el apartado A), a la relación de superposición entre el acto perceptivo y el acto expresivo; esto es, entre la acción corporal y la acción lingüística —el cuerpo que percibe, siente y desea es también un cuerpo que habla, y al revés—. En segundo lugar (apartado B), *quiasmo semiótico* es la relación de superposición entre el acto lingüístico y el acto espiritual; esto es, entre el lenguaje y el pensamiento — el cuerpo que habla es también un cuerpo que piensa, que comprende, que posee una memoria histórica y forma parte de y actúa en una sociedad—.

Quiasmo de quiasmos. Las relaciones de superposición se multiplican y confunden. Del mundo al cuerpo, del cuerpo al lenguaje, del lenguaje al pensamiento, del pensamiento a la acción: no tenemos aquí un proceso lineal, un devenir teleológico, sino un ser de muchas caras, un mundo poliédrico. El cuerpo que piensa y actúa socialmente sigue siendo un cuerpo que habla y percibe. La carne se sublima en mundo espiritual, pero el pensamiento nunca abandona su fundamento corporal. No hay «superación dialéctica», «resolución en la identidad»: el movimiento permanece, la diferencia subsiste y se

complica. Que entre el cuerpo y el espíritu no haya oposición no significa que haya identidad, monismo ontológico. La corporalidad es el apoyo del espíritu, pero no como un límite o una determinación precisa, puesto que esa corporalidad no es un ser cerrado y completo, es para sí misma un problema, una apertura, ¿cómo podría limitar cualquier cosa? Y por la misma razón —por su carácter problemático— el cuerpo tampoco es limitado por el espíritu, el pensamiento no puede presumir dominarlo y contenerlo en su esencia. Como lo explica Merleau-Ponty: el espíritu «se apoya en la visión como en un suelo, no porque la visión sea su causa, sino porque es este don de la naturaleza que el Espíritu utilizaría más allá de toda esperanza, al que daría un sentido radicalmente nuevo y al que, no obstante, necesitaría no sólo para encarnarse, sino también para ser».¹

Entre cuerpo y espíritu no hay dualismo sustancial. Hay *comunidad*, pero esa comunidad no es una identidad, una solución, sino una interrogante, un ser abierto, una *tarea*. Los caracteres de ambos términos se entrecruzan y relativizan: mi corporalidad implica ya una «comprensión» del mundo; mi pensamiento sigue siendo una forma de «percepción». Desde el punto de vista de su funcionamiento, mi cuerpo es indivisible y no espacial; desde el punto de vista existencial, mi alma posee una cierta localidad, un lugar en el mundo, y nunca es plenamente íntegra. Mi cuerpo está animado, posee sentido y permanencia; a la vez, mi alma es temporal, finita y perecedera. Incluso, un cierto halo de eternidad y cierto carácter hierofánico parece envolver la espontaneidad de mi vida corporal y el misterio de lo visible. Los caracteres del alma y del cuerpo se intercambian. Es así que Merleau-Ponty supera la clásica dicotomía cuerpo-alma: no ignorando la dualidad ni manteniéndola simplemente; más bien, relativizándola, movilizándola, trabajándola por dentro.

A. PERCEPCION Y LENGUAJE

1. Fenomenología del lenguaje

La reflexión sobre el fenómeno de la palabra ocupa una posición nodal en el desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty. Se han distinguido tres periodos de esta reflexión a lo largo de su vida teórica.² El primero se caracteriza por la ubicación del lenguaje como una modalidad específica del comportamiento perceptivo y corporal: el lenguaje queda comprendido en los marcos generales de una filosofía de la expresividad (principalmente en la *Fenomenología de la percepción*). El segundo periodo amplía y particulariza la reflexión sobre la naturaleza y función propia del lenguaje, llegando a concebirlo como una especie de paradigma teórico que permite enfocar y pensar una serie de fenómenos y problemas: el arte, el conocimiento, la verdad, la vida social (sobre todo los textos incluidos en *Signos*). El tercer periodo, la obra final, se caracteriza por el intento de elaborar una reconstrucción sistemática de las formas expresivas y por elevar el

paradigma del lenguaje al ámbito de una interrogación ontológica (*Lo visible y lo invisible*).

Desde la fenomenología de Merleau-Ponty queda recusada la concepción de una filosofía del lenguaje en la perspectiva de la construcción de una gramática universal o una eidética de las significaciones a la manera, por ejemplo, como la planteaba el primer Husserl (de las *Investigaciones lógicas*). No se trata de buscar unos universales lingüísticos que se extenderían sobre los fenómenos concretos del habla y de las lenguas existentes; se trata de elaborar una filosofía inmanente del lenguaje que localice en él su propia verdad y no subordine la operación lingüística a una operación del espíritu. No se trata de explicar el funcionamiento de la expresión lingüística por otra cosa. El hecho es que tengo una comprensión del sentido y de los pensamientos *en* y *con* las palabras y los signos. Según Merleau-Ponty, la filosofía no puede substraerse a la necesidad de partir de esta doble metamorfosis que caracteriza al lenguaje y por la cual las palabras pierden su peso y exterioridad para sublimarse en pensamiento, y éste, a su vez, renuncia a su invisibilidad e interioridad para encarnarse en las palabras.³

No se trata, pues, de realizar una explicación exterior al lenguaje, de hacer una filosofía que construya su objeto y pretenda rivalizar con él; se trata de acuñar la evidencia de la palabra viva, de constatarla y profundizarla y no simplemente de ignorarla o contentarse con sufrirla. El misterio del lenguaje, su indefectible eficacia expresiva y su insuperable problematicidad y variabilidad, no desaparece ante la interrogación filosófica; por el contrario, sólo por esa interrogación se revela y precisa ese misterio, sólo a quien interroga puede el lenguaje mostrar sus evidencias y virtudes. La única reflexión filosófica fecunda es entonces la que se coloca en el plano inmanente y concreto de los actos expresivos, la que acepta el reto de vivir la vida relativa y variable, sublime y cotidiana de las palabras... Tal es el punto de vista que nuestro filósofo se propone adoptar y llevar hasta sus últimas consecuencias.

Ahora bien, si la distinción entre el filósofo y el científico respecto al tratamiento del lenguaje no es la oposición entre una teoría de los universales lingüísticos y una descripción de la realidad concreta de la expresión, tampoco es la oposición entre una reflexión sobre la experiencia subjetiva de la expresión y una teoría objetiva de las estructuras de la lengua. La posición fenomenológica sobre el lenguaje se ha interpretado como la insistencia en un retorno al sujeto hablante. Pero el problema estriba no solamente en clarificar ambos aspectos del lenguaje (el objetivo y el subjetivo), sino en profundizar en la comprensión de sus relaciones concretas. Esta dicotomía ya se encuentra presente en el propio estudio científico, cuando el objeto de la lingüística es definido, desde Saussure,⁴ mediante un mecanismo epistemológico de exclusión que expurga toda la dimensión del *habla* y de lo *diacrónico*, en la presuposición de que tales realidades inmediatas son reducibles a, y explicables por, la dimensión de la *lengua* y de lo *sincrónico*. Pero toda dicotomía, en cuanto sólo es supuesta, no es más que la manifestación velada de una incapacidad del pensamiento teórico. Según Merleau-Ponty, la reflexión sobre la experiencia lingüística no puede dejar intacta la manera de

comprender el ser objetivo de la lengua, lo que significa que la descripción del acto de hablar ha de poseer un alcance ontológico.

En general, la comprensión de los rasgos de la operación lingüística —de la praxis subjetiva de la palabra— ha de aportarnos algo nuevo para la mejor comprensión de la naturaleza entera del lenguaje y el ser espiritual. Y es en la perspectiva de la experiencia de la expresión que los problemas de la universalidad del sentido y la realidad de la lengua han de ser planteados y repensados. La filosofía del lenguaje no consiste, pues, de acuerdo con la posición de Merleau-Ponty, en seleccionar un objeto como propio. El retorno a la subjetividad lingüística —consigna peculiar de la fenomenología— no ha de significar retorno a una cierta entidad (psíquica o individual) específica; ha de ser entendida mejor como retorno al campo de la *praxis* lingüística, a la manera como se habla y se oye, al modo como se comunica y se comprende. No hay oposición o ruptura entre el plano de la experiencia subjetiva corporal y el de la experiencia lingüística. Hay quiasmo entre percibir y expresar, entre la lengua y el habla, entre la experiencia y el pensamiento, entre el signo y el sentido.

Desde estas interrelaciones y entrecruzamientos es que la filosofía de lo sensible de Merleau-Ponty determina su diferencia y precisa su posición; pero es desde ahí, también, que se enfoca y comprende la naturaleza del lenguaje, y con él, todo el espectro del ser espiritual. Pues sólo una filosofía de la expresión permite profundizar en las consecuencias de una filosofía rigurosa de lo sensible, e inversamente, sólo desde la perspectiva de ésta puede aprehenderse la posición ontológica propia del lenguaje. Mediante una teoría expresiva de lo sensible Merleau-Ponty se distancia de toda posición empirista o naturalista; mediante una teoría sensible del lenguaje y la acción espiritual se deslinda de toda posición racionalista o idealista.

Filosofía de la percepción y filosofía de la expresión se entrecruzan y sobreponen, cada ámbito teórico es incomprensible sin su referencia al otro. Su relación es de mutua fundación, y sólo de esta manera pueden distinguirse: el lenguaje es irreducible a la percepción precisamente porque la percepción no es cierto tipo de comportamiento cerrado sobre sí mismo y al cual algo pudiera ser reducido. *Nada se reduce a la percepción porque la percepción no se reduce a nada.* Igualmente, la percepción no está regida o determinada por el lenguaje porque las estructuras de la expresión y el sentido ya han comenzado a configurarse en su campo. Si hay un *lenguaje del ser* es porque hay un *ser del lenguaje*, porque hay una inscripción o una localidad del lenguaje en la carne del mundo, porque hay un espíritu salvaje, un lenguaje bruto que comienza a vibrar no como cosa o en las cosas, sino *entre* ellas, en las intersecciones del mundo visible: un espíritu que no es subjetivo ni objetivo, natural ni humano, que no posee ningún tipo de sustancialidad; un lenguaje que es más un proyecto de lenguaje, una articulación (un logos) que todavía no sabe qué es lo que articula, hacia dónde va.

2. El ser y el sentido

Quiasmo semiótico significa entonces que entre el comportamiento corporal y el lingüístico la relación no es de oposición, subsunción o superación, sino de complementación y superposición. Existe un elemento expresivo en la percepción y uno perceptivo en la expresión; hay *sentido* en el ser, pero hay un *ser* del sentido. El sentido no está ausente del ser sensible —existe una idealidad en el mundo percibido que no le es totalmente exterior— y, a la vez, el mundo del sentido no está exento de sensibilidad, de carne. Existe un ser glorioso de la corporalidad tanto como un ser carnal de la idealidad; hay una arqueología del sentido que nos remite al mundo sensible, pero hay una arquitectónica de lo sensible que anticipa y configura al sentido y la idea.

El quiasmo percepción-expresión implica una doble reversión: la percepción no es pura, no es una experiencia naturalista, amorfa y muda; el lenguaje tampoco es puro, el sentido no se encierra en él y no es total idealidad. Lenguaje y percepción no se oponen ni identifican, pero tienen una forma común. No es de la misma manera que la percepción es expresiva y que la expresión es perceptiva, pero es la misma forma o *el mismo sentido* que se dice de una u otra manera. Del ser sensible al lenguaje hay un cambio de nivel, una diferencia, pero no una ruptura o un abismo. Es necesario que podamos localizar la forma adecuada de pensar el pasaje de una dimensión a otra, y sólo mediante la figura del quiasmo podemos comprender, sin ingenuidad, la existencia de un sentido inmanente al Ser tanto como el de un fundamento ontológico del lenguaje: cada momento se explica por el otro y es posible por él.

La expresividad no es ajena al ser sensible: ya hay sentido en el mundo que percibo. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo podemos hablar si no en forma figurada de un «lenguaje» del ser?; sólo si no estamos suponiendo una concepción ontológica objetivista, pues desde ese punto de vista, cualquier adjudicación de sentido al ser peca de ingenuidad dogmática o de ilusión antropocéntrica. Tal sentido nos remitiría bien a una suposición teológica o bien a una mera retroproyección del sujeto sobre el mundo. En cualquier caso, siempre se mantiene la tesis de la exterioridad y trascendencia del sentido respecto a aquello de lo que él se dice. Por el contrario, si partimos de una concepción ontológica no objetivista, si pensamos al Ser como Carne o perceptibilidad, no hay dificultad para pensar que él posee un sentido que le es propio. El sentido no existe de por sí ni es una pura construcción de la conciencia trascendental o una elaboración histórico-antropológica. *Emerge* de la relación del ser humano con el mundo concreto, *es* esta relación. No es absoluto, porque no se dice de las cosas como tales; no es relativo, porque no se reduce al sujeto. El sentido tiene un fundamento y, sin embargo, está abierto.

Para una ontología no objetivista lo dado originariamente no es un conjunto de entes inconexos e inexpressivos, un ser masivo y pleno, sino un campo relacional del que nuestro cuerpo forma parte esencialmente. Lo que existe es una armazón o una constelación. Lo que veo no son cosas inertes y apáticas, sino horizontes, configuraciones, panoramas, paisajes, rostros, detalles. El objeto de la visión no son entidades numéricamente definidas; primaria y necesariamente es una cierta articulación (*Gestalt*), una configuración de algo visible y algo invisible: toda visibilidad comporta en

su ser mismo una no-visibilidad. Cada ser sensible vive de sus relaciones y diferencias — invisibles— con los demás, y son ellas las que dan su posición, su valor y su ser. Lo sensible es dimensionalidad y no átomo. Lo invisible, lo imperceptible, es parte del mundo sensible, un componente inmanente de lo que hay. Lo que veo son ciertos objetos y la figura que forman y que los forma: la estructura invisible en la que lo visible se destaca y define. Lo que veo es un campo de visibilidad e invisibilidad.

Ahora bien, entre lo visible y lo invisible la relación es quiasmática, de compenetración. No hay uno sin el otro, y cada cual no es una forma de ser plenamente definida y cualificada sino una dimensión que no podría definirse sin su referencia a la otra. Sólo hay lo visible por lo invisible, y al revés. Lo visible no es pura presencia, positividad maciza; lo invisible no es ausencia pura, negatividad total: es lo invisible *de lo visible*. No es un invisible de hecho, algo que podría llegar a desocultarse y desaparecer como tal; es invisible como condición permanente de lo visible —puedo ver las cosas gracias a que ellas se muestran tanto como se ocultan entre sí—. Tampoco es un invisible absoluto, el simple contrario de lo visible, una forma de ser propia (o de «no ser») que subsistiría más allá —por fuera o por arriba— de lo visible. Lo invisible está dado originariamente: «es el *Nichturpräsentierbar* que me es presentado como tal en el mundo — no se le puede ver en él, y todo esfuerzo para *verlo* lo hace desaparecer, pero está en la *línea* de lo visible, es su foco virtual, se inscribe allí (en filigrana)—». ⁵ En tanto no-ser relativo, en tanto que ausencia circunscrita que se «ve» *en* lo propio visible, lo invisible contiene de alguna manera el secreto y la clave de la visibilidad, de la sensibilidad en general. Es el *logos* viviente y concreto, la razón (la *ratio*) de lo que vemos. Gracias a esta copresencia y correlación plena entre lo invisible y lo visible, el ser sensible va a advenir *expresividad* en sentido estricto y esencial.

El mundo sensible es la típica de las relaciones expresivas, sostiene Merleau-Ponty. En este mundo las relaciones son, efectivamente, de «expresión» —una cosa «dice» de forma directa, espontánea e integral a otra o a las otras—. Las relaciones sensibles de expresividad no se confunden ni con las relaciones de causalidad eficaz de las concepciones materialistas, ni con las de reflexión inmanente de las idealistas o las de significación trascendente de las estructuralistas. En el mundo sensible hay inmanencia entre el sentido y la expresión; distinción pero no separación, dualidad pero no exclusión. La diversidad no implica segregación, por el contrario: en lo sensible todo expresa, todo canta. El cuerpo es expresivo, expresa las cosas que ve y trata; a su vez, lo visible expresa nuestro cuerpo y, en general, nuestra vida entera la leemos en lo que vemos. Cada cosa, en cuanto ingresa al inestable y profuso reino fenoménico, se convierte en expresiva de todas las demás y del mundo en general.

Una filosofía de la carne, de la estructura y la pluralidad, de la apariencia y el devenir, es una filosofía expresiva, una *ontología semiótica*: condición y efecto del cuestionamiento radical de la dicotomía sujeto-objeto o espíritu-naturaleza. ⁶ Lo que hay es un ser de articulación y pluralidad donde todo remite a todo, donde todo es a la vez; pérdida irremediable y festiva de cualquier original, de cualquier punto de referencia único e indiscutible, recuperación victoriosa de las voces de las cosas, de la sonoridad de

los paisajes y las figuras, del llamado del cosmos. La comunicación en superficie, esta comunicación en el plano puro de los efectos, de los *fenómenos* —es decir, la posibilidad de relaciones no causales, no materiales, entre los seres—, que caracteriza al mundo sensible, es lo que hace de él la matriz originaria de toda expresividad, de toda relación semiótica. Precisamente porque lo propio de lo sensible es, dice Merleau-Ponty, «ser representativo de todo, no por relación signo-significación o por inmanencia de unas partes a otras y al todo, sino porque cada parte *se arranca* del todo, viene con sus raíces, se mezcla con el todo, cruza las fronteras de los otros». ⁷ Se trata de una expresividad de precipitación y de contacto, de ramificación. El mundo sensible es el inicio a la expresión y, en tanto expresión pura que no llama a ningún medio en particular y los sostiene a todos, es a la vez el contenido primario, la materia de toda expresión: es «el λόγος ενδιαθετος que reclama el λόγος προφορικός». ⁸

De esta manera, la relación general entre *las cosas* y *las ideas*, entre lo dado y su sentido, esto es, entre lo perceptible y lo imperceptible, ya no podrá plantearse en términos de una relación jerárquica, de exclusión y subordinación. Lo que hay es el encabalgamiento, la anticipación y la retroacción, el doble movimiento, la doble referencia. Existe una idealidad o un sentido inherente a lo sensible, «una idea que no es lo contrario de lo sensible, sino algo así como su forro y su hondura». ⁹ Las «ideas sensibles» —como las ideas estéticas, las ideas de la pintura, de la música, etc.— no constituyen una segunda realidad, una capa sobreañadida a lo sensible. No existen sin, ni fuera del ser sensible, nos serían incognoscibles e inaccesibles si no tuviéramos un cuerpo y una sensibilidad. Pero no se trata de afirmar que aquí la idea se identifica con la cosa, pues estas nociones han quedado totalmente relativizadas. No hay que hablar, exactamente, de ideas sensibles sino de ideas *de lo* sensible, que son *en lo (au)* sensible. Ni exteriores ni interiores, no las vemos pero están ahí, agazapadas entre las luces o los sonidos. Tampoco podríamos «no verlas», es decir, «pensarlas». No tenemos otra manera de llegar a ellas que a través de nuestra vida corporal y perceptiva, pues no consisten en una ausencia pura (sólo concebible), sino en una ausencia circunscrita, en un vacío determinado, referido —por esto las poseemos tanto como ellas nos poseen—. Esta idealidad es nada sin el ser sensible en que mora, pero este ser sensible es nada sin esa idealidad «que le da sus ejes, su hondura y sus dimensiones». ¹⁰ La idealidad sensible es la expresividad natural de los seres, el espíritu mismo de las cosas, la espontaneidad propia del silencio.

Este primer surgimiento de la idealidad será de una vez y para siempre. La idealidad «segunda», las ideas del pensamiento y las significaciones del lenguaje —las ideas del espíritu— no llegarán a ser totalmente distintas a las ideas sensibles. A su manera, ellas también estarán definidas primero por cierta articulación o estructura. Hay una *Gestalt* lingüística que, como la *Gestalt* perceptual, es la presentación primigenia y la condición básica del proceso del sentido. Ese ser *gestáltico* —estructural— es lo que, en principio, tienen en común la percepción y el lenguaje. La idealidad pura no se encuentra exenta de las estructuras de horizonte, posee también su propia profundidad y opacidad, su propia

carne —la de los signos, la de la lengua—. Así, en lugar de hablar de dos clases de idealidad, de dos tipos de significación, hay que hablar mejor de una sola idealidad que efectúa un movimiento, un viaje, «un cambio de piel»: «es como si la visibilidad que anima al mundo sensible emigrase, no fuera de todo cuerpo, sino a otro cuerpo menos pesado, más transparente, como si mudara de carne, dejando la del cuerpo por la del lenguaje».¹¹ No hay ruptura o distinción absoluta. Hay un paso, una discontinuidad, pero es el mismo sentido el que pasa, el que «discontinúa». El escenario sensible se trasmuta en escenario lingüístico y nuestro cuerpo perceptivo deviene cuerpo parlante (sin dejar de ser lo que era).

Nuestras concepciones sobre el lenguaje y el pensamiento se modifican necesariamente. No se puede pensar ahora al mundo del espíritu como una esfera autónoma, de contornos claros y precisos. De cualquier modo que tengamos que entender esa idealidad pura, aclara Merleau-Ponty, ella «ya está apuntando entre las articulaciones del cuerpo estesiológico, en los contornos de las cosas sensibles».¹² La idealidad es entonces la culminación de un proceso más antiguo que comenzó a abrirse paso por vías y horizontes salvajes y oscuros.

No obstante, puesto que no hay exterioridad entre las ideas sensibles y las ideas del lenguaje, su relación tampoco puede concebirse como una relación de causalidad; la diferencia entre ambas formas no es absoluta, sustancial y numérica, sino dimensional y formal. De acuerdo con esto, podemos replantear el siempre problemático asunto del *origen* del lenguaje. Hay una génesis del sentido, pero ella no es objetiva sino sensible, corpórea. Como señala Merleau-Ponty: si pudiésemos explicitar completamente la composición estructural del cuerpo humano, su armazón ontológica y la manera de su funcionamiento sensorial, se podría aprehender ya en la modalidad de su mundo una prefiguración de las estructuras del lenguaje y de la significación en general.¹³ La génesis sensible del sentido no se confunde con una génesis empírica o natural, pero tampoco se repliega en una génesis subjetiva o una autogénesis espiritual. El cuerpo y el mundo que se proponen como fuentes del sentido no son el cuerpo físico ni el mundo objetivo, son el cuerpo y el mundo fenoménicos, abiertos a la trascendencia. Sólo en el ámbito de lo sensible, del ser fenoménico, es posible pensar una relación entre el mundo y el lenguaje que no consista ni en una pura continuidad ni en una pura discontinuidad, que no nos comprometa ni con la idea ingenua de una causalidad de las cosas a las palabras ni nos deje en la muy deliberada idea de una ruptura entre ambas y del carácter artificial del lenguaje.

Hay un sentido anterior al sentido lingüístico, pero que no le es totalmente exterior, hay una trascendencia del lenguaje que no es absoluta y una inmanencia del sentido que no es total. Es desde dentro del lenguaje que tenemos que localizar lo que le es exterior, lo que le es irreducible: una dimensión de silencio, de cosas no dichas ni decibles que hacen a la misma composición y posibilidad del lenguaje. La anterioridad no es temporal, la génesis no es cronológica; se trata de una anterioridad eterna, insuperable, y de una reversibilidad permanente, siempre reanudable. Nunca el lenguaje es absoluto, subsiste algo que podría aún decirse; pero tampoco el silencio es absoluto, algo de su singularidad

indomable alcanza a colarse en el lenguaje — en la modalidad de las ambigüedades, los equívocos, los lapsus... (los puntos suspensivos incluso)—.

En el paso del mundo mudo de la percepción al mundo parlante de la expresión no hay entonces destrucción, superación o conservación; hay superposición y mutua fundación entre ambas dimensiones. Fundante y fundado intercambian sus roles, no poseen cada uno una identidad definida; el fundante no contiene la razón total del fundado, pero éste no subsiste en una esfera propia respecto al fundante. El mundo sensible anticipa al mundo de la palabra, pero sólo el lenguaje libera y eleva a su máxima potencia la expresividad total de lo sensible. Lo sensible invade al lenguaje —el acto lingüístico es un acto sensible: «comprender una frase no es otra cosa que acogerla plenamente en su ser sonoro»—; pero, recíprocamente, «el paisaje entero es invadido por las palabras»,¹⁴ las significaciones cubren las cosas y los acontecimientos. Las palabras no expresan otra cosa que lo que ya el silencio (no) expresaba. O bien hay un sentido previo al lenguaje, o el lenguaje no es, en el fondo, más que la expresión misma de las cosas; el lenguaje no lo es todo o no hay nada más que lenguaje. Entre estas dos ideas, dice Merleau-Ponty, «no hay inversión dialéctica, no tenemos por qué reunir las en una síntesis; son dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última».¹⁵

Hay un sentido en el Ser porque hay un ser del Sentido, hay un lenguaje de la realidad porque hay una realidad del lenguaje. Las cosas hablan tanto como callan, las palabras callan tanto como dicen. Esto es el quiasmo: una dualidad móvil que anula la unidimensionalidad estática y absolutizante que prescribe conformarse con sólo uno de los dos polos. Si el Ser no es unívoco, el lenguaje lo es menos. Y en lugar de aparecerse como el término de la interrogación filosófica, la reflexión sobre el lenguaje es más bien una reiniciación, un recomienzo, una duplicación de la dificultad. Al volver sobre el lenguaje mismo una interrogación ontológica, una indagación sobre el ser de la palabra y el «sentido del sentido», la filosofía habrá de reencontrarse con la interrogación ontológica general, con el sentido prelingüístico y el ser extralingüístico, con «lo que hay».

3. El gesto y la palabra

Hay un *ser* del lenguaje. Esto significa que la idealidad que inaugura es también inseparable de la realidad sensible, esto es, de la realidad concreta de los signos y de los actos corporales que los ejecutan. Para Merleau-Ponty el lenguaje es primeramente *gesto*; es decir, una cierta utilización —excelsa, sublime— de nuestra motricidad corporal, un uso de nuestro cuerpo que despliega potencias que empezaron a surgir desde que se dio la primera acción corpórea relativamente orientada. Para entender cómo la carne del mundo se prolonga en la del lenguaje, debemos proponernos, inicialmente, la estricta comprensión del fenómeno de la gestualidad corporal.

Se ha sostenido que existe una diferencia radical entre el sentido lingüístico y el sentido gestual (y sensible en general): mientras que se supone que el primero es convencional, puramente humano, el segundo se supone que es natural, dado; que no puede afirmarse entonces ningún tipo de relación entre ellos. Se ha dicho que el significado de una expresión lingüística es, por lo menos, indiferente a los rasgos concretos y materiales de la forma expresiva, que se conforma como una entidad mental enteramente autónoma. Y, por otra parte, también se ha dicho que el significado de una forma sensible se identifica totalmente con las características objetivas de esa forma, y nada debe a la perspectiva humana que lo devela (la suposición del *iconismo*). Como en otras ocasiones, ambas concepciones —la intelectualista del significado lingüístico y la naturalista del significado sensible— se conforman y justifican entre sí. Frente a ellas Merleau-Ponty efectúa una doble crítica de la que se destila un doble y entrecruzado (quiasmático) enfoque: sensible del sentido lingüístico y expresivo del ser sensible.

Cuando se sostiene en las concepciones intelectualistas que el sentido lingüístico constituye una esfera autónoma y totalmente independiente de la realidad sensible (de la expresión) es porque, según Merleau-Ponty, se parte de la imagen reducida y hecha del lenguaje, de la palabra *hablada*, y se pasa por alto la palabra *hablante*, la dimensión concreta y existencial del lenguaje. Desde ella, la significación lingüística ya no permanece externa a lo sensible, esto es, a los signos, los sonidos y las letras. Como lo invisible de lo visible, el significado no constituye una segunda realidad. La expresión no es un «medio exterior», un instrumento para un sentido ya logrado, y habría que explicar el significado y hasta la potencia de la razón y las ideas puras a partir de la textura interna y el funcionamiento carnal y práctico del lenguaje.

Desde el punto de vista del proceso concreto de la praxis lingüística, no hay separación entre el significado y la expresión, entre el contenido y la forma. En principio, *la significación es la forma de un comportamiento*. No es una entidad en sí, una cosa que subsista más allá de las formas expresivas, constituyendo un mundo propio y autosubsistente. Las concepciones clásicas suponían una relación de exterioridad entre la significación y la palabra, entre el sentido y el vocablo: siempre se concebía a los signos como instrumentos suplementarios y subordinados a un contenido que existiría por sí mismo. La significación era entendida como una capa añadida a la expresión verbal y la utilización de los vocablos se suponía posibilitada por la posesión de «imágenes verbales» contenidas en la memoria del sujeto. A una concepción realista del signo correspondía una concepción espiritualista del significado. No había mediación. Para Merleau-Ponty, por el contrario, no existe «imagen verbal»: los vocablos persisten en el sujeto no en calidad de definiciones conceptuales archivadas en la memoria, sino como cierta esencia general, como cierto estilo sonoro que sólo es «pensable» en la medida que es actuado, esto es, en la medida que es proferido, pronunciado. Los significados sólo existen como cierta virtualidad motriz, como cierta posibilidad de la dimensión más refinada de mi corporalidad.

Lo que se pone en cuestión desde la perspectiva de Merleau-Ponty es, otra vez, el recurso de la suposición de una *representación*, de una pro-posición expresa de

significados o relaciones que se hiciera en el momento de la expresión concreta. Los significados no son representaciones, entidades mentales que podríamos poseer sin un lenguaje y un sistema de palabra. La significación no se encuentra antes o después de los sonidos que la vehiculan, se encuentra *en* ellos. No en la simple contextura material de los signos, sino en su configuración, en la modalidad característica como se comportan, en la manera propia como se organizan y presentan: en su ser viviente y dinámico y no en su ser inerte y estático. El contenido expresado, el significado, no se identifica ciertamente con los elementos expresivos en cuanto tales, con los útiles lingüísticos tomados como cosas aisladas y entes físicos, pero tampoco se identifica con ninguna otra cosa trascendente a ellos. El sentido es la *vida*, el movimiento, el devenir de los signos, nada más y nada menos.

Según Merleau-Ponty, debemos partir de que el vocablo tiene sentido en sí mismo y que «el discurso no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consume».¹⁶ Esto implica que la expresión nos permite una comprensión que va más allá de lo que ya «sabíamos», de lo ya dado. La comprensión de lo que el otro dice es posible por esto, porque, como veremos más adelante,¹⁷ en el acto de la comunicación concreta no tengo que internarme en unos pensamientos que estarían metidos en el otro, pues «no es con unas “representaciones” o con un pensamiento que, primero, comunico, sino con un sujeto hablante, con cierto estilo de ser y con el “mundo” que él enfoca».¹⁸ Si comunicarme y acceder al otro no consiste en introducirme en unos pensamientos, mi propio acto, precisa Merleau-Ponty, no es la operación de mi pensamiento, «sino una modulación sincrónica de mi propia existencia, una transformación de mi ser».¹⁹ La comunicación y el sentido se juegan enteramente en el plano de los actos, de los gestos, de la palabra actuante.

Una filosofía inmanente del sentido como la de Merleau-Ponty se atiene enteramente a la realidad concreta y práctica de la expresión. Como hemos dicho, el lenguaje no es, en principio, más que cierto comportamiento corporal, una producción sonora, un *gesto*: «una contracción de la garganta, una emisión de aire sibilante entre la lengua y los dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo, se deja investir de pronto de un *sentido figurado*, sentido que esos gestos significan fuera de nosotros».²⁰ «La palabra es un gesto y su significación, un mundo.»²¹ No obstante, para Merleau-Ponty no se trataría, como se podría suponer, de reducir el lenguaje al gesto: más bien se trataría de ampliar la comprensión de lo que el gesto es. Resulta así equivocado sostener que existe una diferencia sustancial entre el acto gestual y el lingüístico, una relación excluyente o de indiferencia. Más bien existe como una anticipación del lenguaje en la gestualidad, y el gesto sólo alcanza su forma libre y superior en el lenguaje.

Merleau-Ponty presenta una original explicación del fenómeno de la gestualidad que cuestiona por igual las teorías intelectualistas y las naturalistas. El sentido del gesto no es un significado nocional ni es un dato empírico. El sentido no es exterior al mismo acto gestual; no es el resultado de una operación de mi pensamiento que yo determino a través de una asociación por semejanza y comparación entre lo que veo en el otro y lo

que sé de mí. No hay un acto especial, secundario, en la producción o en la comprensión de un gesto; el sentido es percibido inmanentemente: «leo la ira en el gesto, el gesto no me *hace pensar* en la ira, es la misma ira».²² Sin embargo, esto no es así porque el sentido venga dado, porque sea en sí; nada sería si no es porque es comprendido, asumido por un espectador; es un sentido que sólo existe intersubjetivamente, o mejor, *intercorporalmente*, pues el acto de la comprensión no se efectúa entre conciencias cognoscentes sino entre cuerpos vivientes y expresivos. La unidad significativa de un gesto, como la unidad de la cosa percibida, no es el resultado de la suma analítica de sus componentes físicos; está dada con la propia vivencia de nuestro cuerpo como ser capaz de gestualidad. No es, por lo mismo, una unidad cerrada sobre sí misma, sino una unidad que se confunde con la estructura del mundo que el gesto diseña. El sentido de un gesto, como el sentido de un comportamiento corporal en general, está en el mundo, en la configuración y fisonomía que el acto precipita en él.

Sólo desde esta reubicación fenomenológica de la gestualidad podremos comprender, sin consecuencias reduccionistas, el carácter gestual del lenguaje. «El gesto lingüístico como todos los otros, dibuja él mismo su sentido», dice Merleau-Ponty. Sin embargo, debemos preguntarnos por qué pareciera que no es así; porque pareciera que entre el signo verbal y su significado existiera un vínculo fortuito, convencional o arbitrario que lo opondría al vínculo supuestamente natural dado entre el gesto corporal y su significación. En verdad, el lenguaje no es totalmente convencional ni el gesto es completamente natural. La división entre lo natural y lo convencional (lo cultural) también debe ser puesta en cuestión.

El lenguaje se aparece como meramente convencional cuando sólo consideramos el sentido conceptual y abstracto de las palabras, no cuando nos situamos en el plano del lenguaje operante y viviente, en el plano del sentido emocional y vital de las palabras. Acá desaparece todo carácter de artificialidad; las palabras, vocales o fonemas «son otras tantas maneras de cantar el mundo»²³ y de captar y expresar la esencia íntima de las cosas. El sentido del vocablo no remite ni al objeto designado ni al sujeto expresado, remite a la esencia existencial (emocional, práctica, vital) del objeto. Hay una correspondencia entre el vocablo y el objeto, pero no en función de una relación de semejanza objetiva. La relación viene asegurada por el hecho de que el sujeto hablante no tiene ante sí la tarea de decir unos seres que encuentra como ya dados, sino que éstos sólo se definen y precisan mediante su acción comprometida. La expresión *co-nace* con aquello que va a expresar, en una íntima colaboración. Por eso todo recurso fonético o gráfico, en tanto prolongación y aplicación de la corporalidad, en tanto recogimiento de la Sensibilidad general del mundo, posee una cierta necesidad, una relativa fundamentación. Una referencia: no a las cosas desnudas y atomizadas, o a su concepto definido, sino a su ser carnal, fenoménico y vivencial, a cosas que van a encontrar en la palabra viva la mejor expresión de su ser propio.

Contra esta explicación fenomenológico-sensible del lenguaje y el sentido se ha presentado como contraargumento el hecho de la existencia de una diversidad de lenguas: tal diversidad —se dice— es una manifestación y una prueba del carácter arbitrario de

los signos respecto a los significados —no existe, por tanto, ningún fundamento de la relación signo-sentido—. Sin embargo, de acuerdo con Merleau-Ponty, los distintos idiomas sólo pueden ser considerados como meramente convencionales y hasta arbitrarios cuando se da por supuesto que todos ellos fungen como manifestaciones particulares de un Pensamiento Universal, o como representaciones de una Naturaleza en sí, no cuando se ve en ellos «varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir».²⁴ El sentido pleno de una lengua es intraducible a otra precisamente porque ninguna lengua se reduce a traducir y representar de tal o cual manera una significación única que subsistiría más allá de toda expresión concreta y de todo sistema lingüístico particular. Sin embargo, no se trataría de sostener sin más el relativismo lingüístico, que lejos de un elogio resulta al final un desprecio al pluralismo. Más bien, hay que decir que cada lengua consiste en una determinada manera de crear el pensamiento universal, en un enfoque sobre él o en una contribución a su delimitación. Cada lengua es, así, un proceso particular de producción de sentido. La verdadera universalidad sólo podría llegar a postularse como el producto de una serie de encuentros contingentes, de intercambios efectivos, de confrontaciones vivas y de traducciones interminables entre las distintas lenguas y las culturas correspondientes.

En general, los signos lingüísticos no son arbitrarios porque simplemente no existe una estela de comportamientos y signos «naturales» respecto a los cuales podrían definirse como tales. No hay signos arbitrarios porque no hay signos naturales. Las emociones y las formas de manifestarlas son contingentes respecto a los dispositivos anatómicos y fisiológicos de nuestro cuerpo. Cada cultura particular consiste también en una determinada codificación y estilización de las formas de expresión de las emociones; incluso, cada cultura consiste en una determinada organización e identificación de las emociones (la «alegría» o la «ira» no solamente se expresan con gestos diferentes, su significado y valor varían levemente de una cultura o de una época a otra). Si no existe una dimensión de sentido totalmente libre y humana es porque tampoco existe una dimensión de sentido meramente natural, innata y mecánicamente dada. En el ser humano, afirma Merleau-Ponty, es lo mismo decir que todo es fabricado o que todo es natural.²⁵ Ninguna conducta está exenta de cierto sentido biológico, pero ninguna hay que no desvíe ese sentido, que no rehuya su simplicidad y trascienda su circunscripción mediante «una especie de *escape* y un genio del equívoco que podrían servir para definir al hombre».²⁶

El error tanto de las teorías convencionalistas como de las naturalistas, de las relativistas como de las universalistas es que sólo tienen oídos para la univocidad: ellas se mueven siempre en un plano objetivo. La unidad del sentido y el gesto, del significado y el sonido, sólo es comprensible si nos sabemos ubicar estrictamente en el plano *fenoménico*.²⁷ Acá, el *sonido* que importa no es aquel definido por tales y cuales rasgos físicos y fisiológicos —y que como tal nada tiene que ver con la dimensión lingüística—, sino el sonido en su dimensión fenoménica, como expresión de la corporalidad y como actividad intencional del sujeto humano. Esta sonoridad que resuena hacia dentro²⁸ y es

comprendida desde ahí —dimensión interior de todo comportamiento— es capaz de entrecruzarse con la vida entera del sujeto corporal y traducir por equivalencia esquemática la diversidad de sus vivencias. Esa sonoridad viva, gestual, expresiva, es, ciertamente, espíritu (*pneuma*) en ciernes, esbozo de sentido.²⁹

No existe entonces relación de causalidad o de prioridad entre el signo y la significación. Si la última es inseparable de los signos, de los actos expresivos y corporales concretos, entonces es indistinguible de un mundo fenoménico, de un contexto de cosas carnales y configuraciones vitales. La significación no se puede hipostasiar en una realidad espiritual, mental; antes bien, se confunde con las estructuras mismas del mundo real percibido, está «allá». Merleau-Ponty retoma el análisis de cierta clase de afasias, como la amnesia de los nombres de los colores, que le permiten dar cuenta de la relación efectiva entre el vocablo y su sentido y el modo de ser de éste. Lo que el enfermo pierde no es tanto la capacidad de entender el significado nocional de un término (rojo, verde, etc.) cuanto la posibilidad de utilizarlo en una experiencia concreta y actual. Es la realidad misma del campo cromático la que se ve afectada como consecuencia de la enfermedad. El mundo percibido es el que aparece desgajado, desestructurado, el que ha perdido su consistencia, su organización espontánea; las tensiones y vectores que lo subdaban y que proporcionaban al espectáculo una vida propia y a la significación una referencia sólida y efectiva han desfalecido. La amnesia, por su parte, no consiste en una disfunción solamente de la actividad articulatoria sino de la misma actividad categorial, del mismo pensamiento. A la vez, éste se revela no como una operación de una supuesta sustancia espiritual sino como una cierta manera de referirse al mundo, e incluso, como cierto estilo o configuración del propio mundo. La perturbación del pensamiento que se descubre en el fondo de la amnesia significa una perturbación de la existencia entera del sujeto, de su manera de ser en el mundo y del mismo mundo percibido. Se hace patente que lo que constituye la naturaleza propia del lenguaje es por entero motricidad y por entero inteligencia. Las afecciones de un nivel son concomitantes con las afecciones del otro. Incluso existen casos de afecciones patológicas en las que no se puede detectar concretamente ninguna disfunción,³⁰ pero el lenguaje ha perdido su vida: para el sujeto enfermo la palabra queda reducida a un instrumento para informar, transmitir conceptos o designar objetos, ha perdido su productividad, su creatividad, no es más manifestación y revelación del ser, no es forma y atmósfera de vida; deja de estar en esa mezcla y confusión con el mundo fenoménico para vivir la muerte de su aislamiento.

Es, pues, este mundo concreto, percibido, el campo de nuestra experiencia, lo que constituye el significado de un vocablo. Existe efectivamente un interior del lenguaje, acota Merleau-Ponty: «pero este interior no es un pensamiento cerrado en sí mismo y consciente de sí»;³¹ es un interior que está «fuera». Lo expresado por el lenguaje no son unos pensamientos o unas realidades objetivas; el signo lingüístico no representa nada, «il ne dit rien que lui-même», hace o produce algo y *es* lo que hace y produce. El gesto fonético *realiza* para quien habla y para quien escucha «una cierta estructuración de la

experiencia, una cierta modulación de la existencia»,³² una reconfiguración del mundo circundante que precisa y amplía el mundo de la motricidad corporal. El «significado» es la *cosa* misma, pero sólo en cuanto polo intencional de una serie de actos corporales, de ademanes, gestos y expresiones.

Es cierto que el sentido de una palabra nunca se puede reducir al fenómeno gestual ni al mundo concreto al que apunta. El lenguaje va más allá del comportamiento corporal, indica y constituye un mundo nuevo, el mundo de la cultura en tanto tradición temporal, en tanto campo de historicidad orgánica y autónoma. No obstante, el gesto —natural o lingüístico— conlleva un poder de trascendencia, es en sí mismo inauguración de una potencia abierta de significar que podrá remontarse más allá de todo lo esperable. Inversamente, el lenguaje más abstracto y especializado nunca abandonará por completo cierto eco de su gestualidad carnal originaria. Si bien los significados adquiridos llegarán a conformarse como «unidades culturales», con cierto rango de objetividad, nunca se convertirán en realidades definitivas y cerradas, en entes terminados (olvidados de toda referencia). Veremos cómo habrá que regresar desde ellos, y desde el sistema lingüístico por el cual son posibles, al acto expresivo y carnal del sujeto que los funda y vivifica siempre.

4. La lengua y el habla

Este mundo nuevo y autónomo, mundo cultural que trasciende la instancia del gesto y de la palabra hablante, es lo que Saussure llamaba la «lengua» (*la langue*): el sistema o la estructura lingüística (con sus componentes morfológicos, gramaticales, lexicográficos, etc.), el orden más o menos objetivo y constante que condiciona y determina la actividad expresiva concreta (*la parole*). Ahora bien, la inmanencia entre significación y expresión que hemos planteado antes ha de permitirnos comprender el ser propio de la lengua y su relación con el acto de habla. Para Merleau-Ponty hay también unidad inmanente o quiasmo *lengua-habla*,³³ sistema-praxis, regla-caso.

Desde la perspectiva de una filosofía del quiasmo lingüístico, no se trata solamente de excluir las dicotomías que el pensamiento teórico se ve en la necesidad de introducir,³⁴ o de hacer una mera inversión de las jerarquías y una sustitución del elemento privilegiado. Más bien, se trata de transformar la dicotomía en dualidad, de pensar la relación entre ambas dimensiones como una relación de envolvimiento y superposición. Una visión objetiva del lenguaje no tiene que identificarse con una concepción objetivista y mecanicista de la lengua. El poder de significación del sistema de signos, su capacidad para explicar y generar los casos y usos, ha de ser captable de modo completo y adecuado en el plano del lenguaje hablante, en el plano mismo del acto de habla. Lengua y habla se condicionan recíprocamente y han de explicarse mutuamente.

De acuerdo con Merleau-Ponty, la lengua no es un medio para realizar una intención de significar que se encontraría previa y exteriormente posesionada de sí misma.

Igualmente, «el habla no realiza solamente las posibilidades inscritas en la lengua [...] modifica y sostiene la lengua del mismo modo que es llevada por ésta».³⁵ La lengua no es un instrumento, un mero código, una inercia cultural; su ser entero se juega en el movimiento y en el «sistema» propio del habla. La comprensión efectiva de la naturaleza y poder del lenguaje no se logra si se da por supuesta una relación dicotómica entre lengua y habla. No hay, en verdad, exclusión ni relación de causalidad entre ambas. Si no consideramos la dimensión concreta del acto de habla se nos escapa la potencia semántica y ontológica del lenguaje; pero no comprendemos su especificidad y virtud si descuidamos la dimensión formal de la lengua. Su relación es tal que no pueden pensarse, al menos filosóficamente, de manera aislada. El habla no es una mera experiencia particular, condicionada y regida por la lengua, precisamente porque la lengua no se reduce a ser un código, un sistema cerrado y definido, un conjunto inamovible de reglas. El habla no es puro azar, la lengua no es pura regla; hay regla en el azar como hay azar en la regla.

No hay exterioridad entre la lengua y el habla. «En primer lugar —afirma Merleau-Ponty—, el punto de vista “subjetivo” engloba el punto de vista “objetivo”; la sincronía encierra la diacronía».³⁶ El *logos*, la *razón* del lenguaje no se encuentra de un lado, sino en el intersticio que separa y une ambas dimensiones. No hay oposición entre lo diacrónico y lo sincrónico, entre el devenir histórico y el sistema actual de la lengua: el devenir no es pura transición y contingencia, la actualidad no es puro orden y necesidad. Lo diacrónico y lo sincrónico se envuelven y constituyen mutuamente. La diacronía no está exenta de cierto *logos*, de cierto *sentido*. El pasado de una lengua resulta contingente respecto a su presente sólo mientras olvidamos que todo pasado fue una vez presente: en cada momento la lengua es un sistema dotado de una lógica interna capaz de incorporar hechos que se aparecen como fortuitos. Y hay, a la vez, un sistema en la diacronía: precisamente porque el sistema sincrónico nunca está dado de forma completa y cierta, sino que presenta fisuras y huecos que van a permitir la inserción en el «todo de la lengua» de los acontecimiento brutos e imprevisibles.

La historia de la lengua no es la de un desarrollo lógico; se encuentra hecha de demasiados azares como para satisfacer una exigencia racionalista. Sin embargo, esta historia no imposibilita el sentido y la comunicación. Hay un poder de la lengua viva para sobreponerse a su pasado contingente, pues si no hay ningún hecho lingüístico que sea totalmente necesario, tampoco hay ninguno que no se halle de alguna manera motivado, que no pueda encontrar en el sistema dado razones para su incorporación y permanencia. Sólo mientras consideramos los elementos de la lengua de manera aislada aparece la discordancia y la contradicción entre un momento de su desarrollo y otro. En la lengua como ser total, integral, no hay disparidades. La mutación de cada elemento o útil significativo es solidaria con la mutación del todo de la lengua, y es por esto que el conjunto puede seguir siendo medio de comunicación. Hay un sentido en el devenir de la lengua, él es un «equilibrio en movimiento». A la vez, el sistema sincrónico nunca está totalmente «en acto», no es un objeto acabado, una realidad positiva y definitiva, inmutable y clara por sí misma; comporta siempre «cambios latentes o en incubación»,³⁷

formas sintácticas o semánticas ambiguas, inexactas o bárbaras. En ningún momento de su desarrollo una lengua es exacta, y por esto no hay lenguas más exactas que otras. No sólo resulta imposible descubrir los elementos comunes a varias lenguas, construir una gramática universal, incluso la gramática de una lengua particular es siempre algo aproximado.

A fin de precisar su concepto de la lengua y la relación con el acto de habla, Merleau-Ponty retoma e interpreta por su cuenta la distinción que la lingüística contemporánea establece entre la llamada primera y segunda articulación del lenguaje. La primera articulación es el nivel infraestructural del lenguaje y consiste en la organización de unidades semióticas asignificantes (fonemas, sílabas); la segunda articulación es el nivel estructural y se compone de unidades significantes (palabras, frases), es decir, entidades que, a diferencia de las de la primera articulación, poseen significado de manera individual. Para Merleau-Ponty, la primera articulación es más que una condición lógica de la segunda; ella posee de alguna manera el secreto del funcionamiento expresivo del lenguaje, funcionamiento que se nos escapa si nos quedamos en el nivel superficial de la segunda articulación. Ésta es, solamente, afirma nuestro filósofo, la gramática oficial, la lengua en cuanto sistema de definiciones precisas, de correspondencias biunívocas entre signos y significados, en cuanto conjunto de reglas y procedimientos bien ordenados.

Pero hay el otro nivel, que subyace al segundo y que posee una naturaleza y un funcionamiento radicalmente distintos: es la lengua como totalidad móvil, ambigua y viva. Según Merleau-Ponty, sólo podemos comprender la potencia expresiva y significativa de la lengua, su inmanencia al proceso del habla, si la repensamos desde este punto de vista, en el nivel de la primera articulación. No se trata de reducir el lenguaje a la primera articulación o de desechar todo análisis de la segunda articulación por no esencial. Más bien lo que nuestro filósofo asume es que los rasgos característicos de la primera articulación nos informan de los rasgos esenciales del lenguaje en tanto que potencia expresiva y de la naturaleza última de la lengua. El movimiento continuo, ciego y anónimo de la primera articulación es, bajo una mirada crítica y más profunda, el movimiento del lenguaje en su realidad concreta y vital: una búsqueda creadora, un proceso abierto y libre. Es la dimensión gestual, fenoménica y viva de la palabra, ahí donde el lenguaje no se distingue demasiado de la pintura, la música y otras formas de expresión.

Para Merleau-Ponty, desde el punto de vista de la primera articulación, resulta claro que la lengua es esencialmente totalidad, y que no es una totalidad lógico-analítica, un sistema axiomático donde cada elemento poseería una definición clara según un orden preciso de correspondencias, sino una totalidad de coexistencia; es unidad de estilo y no suma de partes, y es, como tal, esencialmente móvil y cambiante. Ahora bien, ¿cuál es la consistencia de este nivel subyacente y esencial de la lengua? Ante todo se trata de un conjunto de gestos o de actos, en el que la expresión no se encuentra ordenada biunívocamente a lo expresado (significado-significante) y donde «cada uno de sus elementos sólo se precisa y recibe la existencia lingüística por lo que recibe de los otros y por la modulación que les imprime a su vez».³⁸ Aquí sólo el todo posee sentido. La

totalidad es previa a sus partes y no se explica por ellas; no es una suma sino una figura, un movimiento. Es el todo lo que cuenta y actúa. Las partes no son, pues, entidades sustanciales predefinidas, palabras o conceptos, sino morfemas, coeficientes, exponentes o útiles lingüísticos que no tienen una significación propia cuanto a una cierta función o posición. En esta dimensión viva y actuante de la lengua, los signos no funcionan como entidades positivas, estáticas y definidas; constituyen, más bien, una serie de unidades abstractas (sonidos, grafías), que sólo adquieren un ser por la manera como operan y por el lugar que la totalidad les asigna. No son más que «medios de diferenciación», su existencia es enteramente relativa, *diacrítica*, diferencial. De manera aislada, nada son, nada significan, y cada uno expresa «menos un sentido que marca una separación de sentido entre él y los demás».³⁹ La lengua está hecha de «diferencias sin términos» o de términos que no son más que estas diferencias; y es esta actividad de diferenciación que continuamente se repite y confirma por ella misma lo que nos suministra «de manera irrecusable, la traza y los contornos de un universo de sentido».⁴⁰ Así, precisa Merleau-Ponty, si los signos quieren decir algo no es porque cada uno sea vehículo de un significado que le pertenecería previamente, «sino porque todos juntos aluden a un significado siempre diferido, cuando se les considera uno a uno, y hacia el cual yo me adelanto a ellos sin que ellos lo contengan nunca».⁴¹

El sistema subyacente de la lengua no es, pues, una realidad mecánica, indiferenciada, un mero instrumento al servicio de la organización de un conjunto de significados trascendentes y predefinidos. El acto de significar ya aparece en ese movimiento puro de la expresión, y posee el secreto esencial de la posibilidad del sentido. El significado emerge como la potencia inmanente de los signos. Proceso primordial de significación que no remite más que a la espontaneidad y al juego de los significantes, esto es, a su ejercicio, al estilo o la forma de su uso: juego abstracto y libre que nada sabe todavía de conceptos u objetos pero que irrefutablemente es capaz de ir diseñando los contornos de un universo de sentido.

El ser estructural de la lengua, en cuanto significa unidad y totalidad de estilo, no es un ser en sí que subsistiría más allá de la praxis expresiva, pero es «estructura»: no se explica tampoco en función de actos voluntarios y conscientes de los sujetos. La praxis lingüística sólo contiene el secreto de las estructuras del lenguaje porque es una praxis «estructural», estructurada y estructurante. Esto es, no es una praxis externa, predefinida, en cuanto propiedad y despliegue de una conciencia preexistente a la realidad lingüística misma. Es praxis *del* lenguaje y *en* el lenguaje. Hay plena reciprocidad. La praxis no opera sino a partir de un contexto, de un *medio* ya dado; pero este medio es nada sin las acciones que lo actualizan y lo muestran. Por ejemplo, el aprendizaje de la lengua no consiste en un proceso consciente y analítico, en la sopesada adquisición por un sujeto ya dueño de sí de una serie de materiales morfológicos, sintácticos y léxicos; consiste, más bien, en la asimilación indirecta, viva e inconsciente de un estilo de palabra, de la *Gestalt* lingüística: en la aprehensión, por parte del hablante, del principio de diferenciación que caracteriza concretamente a la lengua (maneras de decir, estilos sintácticos, formas de análisis del campo semántico, giros y entonaciones). El aprendizaje

del lenguaje (por ejemplo, en el infante) va del todo a la parte porque hay un precipitado del todo de la lengua en cada una de sus partes, lo que permite que el sujeto se introduzca hasta el corazón mismo de la lengua desde cualquier punto. Por esto se puede hablar tanto de una posesión de la lengua por el sujeto como de una posesión del sujeto por la lengua. No hay prioridad entre ambos momentos: la lengua se organiza en torno al acto expresivo del sujeto, pero el sujeto sólo se identifica como tal en el entramado de la lengua; ninguno de los dos adquiere plena realidad sin este juego de intercambios y mutuas superposiciones.

Podemos precisar ahora la teoría del *significado* de Merleau-Ponty. En principio, el significado no es directo, no es el correlato objetivo de los signos. Es, más bien, el halo o el sentido de su funcionamiento, la intencionalidad que los cubre en tanto gestos expresivos, en tanto acciones virtuales de un cuerpo ya sublime. El significado es inmanente al gesto lingüístico mismo. No es una entidad, una cosa mental o espiritual, que subsistiera más allá de estos gestos, aunque, ciertamente, no se identifica con ellos en tanto unidades separadas. La vida que los signos portan sólo puede ser recogida y revelada por un sujeto carnal; el significado no es en sí, pero es el cuerpo en tanto se mueve, habla y escucha quien efectúa esa anticipación por la que los elementos expresivos se sueldan, se articulan y armonizan entre sí, y se ponen a decir algo.

La lengua no realiza nunca una proposición directa de significados. En tanto lengua viva remite a la praxis expresiva, que es un caso eminente de intencionalidad corporal, de transgresión intencional: forma de relación con el mundo o con algo que no pasa por representaciones e intermediaciones. De la misma manera que, a condición de que yo no reflexione, mi cuerpo y el uso que hago de él es para mí inmediatamente significativo de un mundo alrededor mío, la palabra que profiero o que oigo está preñada de un significado que se lee en el gesto lingüístico mismo. Toda acción corporal está abierta a un mundo y lo expresa de principio, lo alcanza sin tocarlo; el movimiento del cuerpo expresa una estructura del mundo que no necesita, por ende, representar. Igualmente, la expresión lingüística alcanza de manera inminente los significados. Así como la unidad de la cosa percibida sólo es presuntiva, supone una síntesis temporal, una anticipación, un precipitado del todo sobre las partes, así también el significado es una anticipación, un precipitado, el producto de una síntesis transitiva y abierta.

Para Merleau-Ponty el significado no es una entidad determinada, los significados de las palabras no son representaciones conceptuales, definiciones nocionales, sino «ideas» —en el sentido kantiano—, unidades virtuales, «los polos de un cierto número de actos de expresión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta».⁴² La unidad del significado no está dada, no se encuentra asegurada en un cielo inteligible: es inseparable de la serie concreta de los actos expresivos. El sentido no es «alguna cosa» sino un vacío *determinado*, sólo aparece dado «en la intersección y como en el intervalo de las palabras».⁴³ No es un vacío puro, es una negatividad de referencia, es lo que «no» está en *esas* palabras, pero que sólo puede «no-estar» en ellas y no en otras. Por esto la expresión nunca es total y directa, y no podría serlo a riesgo de no decir nada. Todo lenguaje es necesariamente alusivo; es, a la vez, *silencio*: «la ausencia de

signo puede ser un signo» y la expresión es «una operación del lenguaje sobre el lenguaje que de repente se descentra hacia su sentido».⁴⁴

El significado no existe sin el acto de la palabra más que como persistente ilusión. En verdad, la operación expresiva no trasmite un pensamiento ya hecho, sino que es la forma en que se efectúa la toma de posesión y la misma producción de ese pensamiento. Es la producción de significados que de otra manera permanecerían inaccesibles o no existirían. Quien expresa no lo hace solamente para dar a conocer a otros un significado, para recrear en ellos ese vacío determinado, sino también para revelarlo a sí mismo.

He aquí el problema más difícil, el que nos permite ahondar en la virtud propia de la lengua y la acción expresiva: «yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya parlantes, les hago decir algo que no han dicho nunca».⁴⁵ El nuevo significado sólo aparece por la ejecución lingüística, en cuanto el deseo mudo de la intención significativa se logra apropiarse de unos instrumentos lenguajeros preexistentes y los hace decir algo que sólo ellos pueden permitir, aunque no se pueda sostener que ya lo contenían. Es el uso que el sujeto hablante hace de la palabra lo que «termina por afectarla con un significado nuevo y propio de él».⁴⁶ El exceso de lo dicho sobre lo ya dicho se localiza únicamente en la forma del funcionamiento concreto de la palabra, en el estilo de la expresión —las consecuencias de las palabras, como las de la percepción, van más allá de sus premisas—. El significado, antiguo o nuevo, no subsiste fuera de la palabra, sólo sabemos una idea o todo un pensamiento cuando se ha instituido en nosotros el poder de organizar en torno a él un discurso. Este poder no se funda en que poseamos y contemplemos cara a cara dicho pensamiento sino en que hemos adquirido con él un cierto estilo de comportamiento, una «conducta espiritual típica», una manera de hablar, una jerga que apunta, indirecta pero ineludiblemente, a una forma de pensar y a su contenido correspondiente.

Éste es el misterio y el milagro de la lengua: ser capaz de expresar significados que sólo por ella adquieren existencia y que, sin embargo, no son el simple resultado de instrumentos ya dados. Para significar de nuevo tengo que hacer cierto uso de la lengua, una especie de «deformación coherente» de los recursos establecidos; pero una vez alcanzada la tarea expresiva, el nuevo significado reorganiza tales recursos, les proporciona una nueva fisonomía, y el significado, que al principio tanteaba para llegar a ser, aparece ahora como derivado de la mecánica de la lengua, quedando así a disposición de otros sujetos hablantes. Hay *sedimentación*, adquisición y acumulación, esto es, *institución*, *significación*: son posibles la expresión y la comunicación, una cultura y una tradición histórica. Es esto lo que nos da la sensación de que el significado subsiste por sí mismo, de que posee un halo de inmaterialidad y eternidad —como si perteneciera a un mundo ideal—. Pero esta suposición sólo es la consecuencia de lo que podemos llamar una expresión bien lograda, una expresión que parece borrarse a sí misma en pos del significado que ella porta; verdad es que si efectivamente lo hiciera, si se borrara como expresión, al poco tiempo perderíamos para siempre el significado que ella portaba o, más bien —entonces lo sabríamos—, que ella era.

La filosofía de Merleau-Ponty es, en general, una filosofía de la institución y no de la constitución. Remite a una teoría de la praxis carnal y no a una teoría de la actividad de la conciencia. Es así que pueden comprenderse los problemas del sentido y la expresión, de las relaciones lengua-habla, y que pueden enfocarse también las relaciones entre la experiencia social y la acción individual, entre el pasado y el presente, entre lo heredado y lo inventado o, en fin, entre la memoria y el olvido. Una filosofía de la institución es la alternativa tanto al pensamiento objetivo causal como al activismo abstracto de la filosofía de la conciencia. *Instituir*, a diferencia de *constituir*, significa fundar, establecer, sentar las bases; es decir, inaugurar un espacio histórico de desarrollos, de prosecuciones y recreaciones.

Se entiende por institución, dice Merleau-Ponty, «aquellos acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia. O bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de sobrevivencia y de residuo, sino como llamada a una continuidad, como exigencia de un porvenir».⁴⁷ Por el contrario, *constituir* significa dominar y poseer lo que se produce y referirlo unilinealmente y de forma total a los actos y a las potencias del constituyente (la conciencia). El *objeto instituido* es abierto e indeterminado, da más de sí y es intrínsecamente trascendente respecto al sujeto y su acto productor. El *objeto constituido* es completo, cerrado e idéntico, no hay variación en él sino una permanencia inerte. Entre el sujeto constituyente y el objeto constituido no hay distancia, espesor, la relación es instantánea; el objeto, una vez determinado, queda en el pasado como un recuerdo objetivo o viene al presente como recuerdo asumido; en ningún caso adquiere una eficacia y una capacidad propias que le permitan ser y seguir siendo por sí mismo. Para una filosofía de la constitución no hay historia, o la hay pero empobrecida y reducida a la serie de actos y nociones de la conciencia. Por el contrario, la institución es una iniciación que conforma un mundo autónomo y continuamente móvil, su esencia es el movimiento mismo, o más bien, ella es la esencia del movimiento, no en el sentido de algo inmóvil, sino precisamente en el sentido de un movimiento puro, total y simultáneo.

La praxis instituyente es más aún, y en esencia, una acción en y con el tiempo, es el trabajo y el juego de la temporalidad, su potencia y forma superior. Remite a algo más originario que la acción humana —la propia Naturaleza es el efecto de una institución: la del tiempo—. Cada instante temporal, explica Merleau-Ponty, en cuanto posee una fecundidad ilimitada, es ya institución, «precisamente porque es singular y porque pasa, no podrá nunca dejar de haber sido y por consiguiente de ser universalmente».⁴⁸ El mundo cultural no hace más que aprovechar y utilizar esa potencia de la temporalidad elevándola a sus máximas posibilidades. Los productos de la cultura, «que siguen teniendo valor después de su aparición y que abren un campo de búsquedas en que reviven perpetuamente»,⁴⁹ poseen todavía más esa fecundidad ilimitada. Lo que ellos hacen es, precisamente, *temporalizar* y *temporalizarse*. Hacer de su esencia, tiempo. Todo objeto cultural, ya desde el acto expresivo más elemental (una huella, una señal), puede llegar a ser algo, a significar un sinfín de posibilidades, a condición de renunciar a

serlo desde un principio, a condición de no tener ningún significado definido, y a no ser, así, más que puro principio, pura iniciación, anunciación de una historia. En su inicio, un objeto cultural no es nada, su ser es pura fragilidad, *es* sólo el *instante* con el que se identifica, la posición temporal en que se coloca; pero, en esta medida, *puede* llegar a ser, está abierto al porvenir, a volver eternamente, y a ser en cada retorno más y mejor.

La institución es, pues, el quiasmo del Origen y del Fin, su intercambio y relativización, su multiplicación. El origen está en el presente y el presente es originario, justamente porque el presente es el futuro de una iniciación —que una vez fue presente y que se prolongaba hasta ahora—. Somos en el hoy el proyecto de lo que aquel origen abrió una vez, somos una de sus posibles realizaciones, y ya funcionábamos desde entonces como una «motivación» o un resorte para que la iniciación pudiera darse. No puede afirmarse que el presente es el efecto del pasado sino porque es también su motivo y como su causa. Por otra parte, es cierto también que un «origen» nunca se conoció a sí mismo como tal, él sólo queda definido *a posteriori*, desde un presente futuro. Paradójicamente, puede decirse que el presente tiene su origen en el futuro o en sí mismo. Todo se conserva y todo se supera a la vez: nada hay que quede atrás, que se destruya en definitiva; nada tampoco que no se transfigure, que no adquiera una nueva fisonomía. No hay nada nuevo bajo el sol y todo es nuevo cada amanecer: entre estas dos afirmaciones no tenemos que escoger, hay que comprenderlas como las dos caras de un mismo proceso, como los dos aspectos de una misma verdad.

La institución, el origen, no consiste, así, en establecer una serie de condiciones y regulaciones que predeterminarían todo suceso posterior, haciendo de él un simple caso o efecto de una Estructura dada para siempre. Ni siquiera basta con decir que la institución orienta al porvenir o que define los términos generales de los problemas; su función consiste en originar una búsqueda, o en incitar una elaboración indefinida. Lo que la institución determina es una apertura hacia lo indeterminado, lo que condiciona es un movimiento hacia lo incondicionado, lo que regula es una búsqueda de lo imprevisto, una transfiguración. Lo que define es un proyecto de definición de su propio ser, una respuesta a la pregunta: ¿qué inició aquí?

Ahora bien, la mayor garantía de la institución está en la creación de una tradición; es decir, en el poder de olvidar los orígenes, de actuar como si volviéramos a empezar. Una tradición es, dice Merleau-Ponty, la forma de dar al pasado «no una supervivencia, que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria».⁵⁰ Esto significa que la memoria verdadera no está hecha de recuerdos definidos, plenamente objetivos, sino de auténticos olvidos, de superaciones y transgresiones. Sólo una memoria total y profunda puede olvidar efectivamente lo que fue (puesto que lo sigue siendo no necesita recordarlo). Inversamente, sólo un verdadero olvido —una destrucción del pasado en cuanto fijado en un punto ya inexistente— permite volver a comenzar, re-iniciar, construirse una nueva memoria, una memoria del futuro. Una tradición es entonces una herencia y una tarea, una retrospectión y una prosecución históricas, un doble movimiento gracias al cual expresamos lo dado y nos expresamos en lo dado.

A esta relación de expresividad mutua la hemos llamado relación semiótica: la lengua como modelo de toda institución, como síntesis y símbolo de toda praxis instituyente, de toda carnalidad. Sólo una teoría de la praxis expresiva y comunicativa nos permite pensar adecuadamente la vida histórica y la vida social. Desde este punto de vista, no existe ya contradicción entre la estructura general y común y el impulso singular de la acción individual: «en el acto de hablar, dice Merleau-Ponty, en su tono y en su estilo, el sujeto atestigua su autonomía, ya que nada le es más propio, y sin embargo, él está al mismo tiempo y sin contradicción vuelto hacia la comunidad lingüística y es tributario de la lengua».⁵¹ La lengua es un sistema lo suficientemente abierto y móvil como para pensarla en términos de una formación objetiva, de una estructura cerrada que controla y coordina una serie de elementos particulares y definidos. La lengua es mejor una «máquina abstracta» que genera, integra y reintegra sus elementos; posee una lógica, pero una lógica esencial y necesariamente abierta y móvil. La unidad de la lengua no se localiza aparte de sus componentes dados y posibles; incorpora y hace jugar de un solo golpe lo pasado, lo actual y lo posible; es una realidad virtual, total e inacabada. De la misma manera, los distintos fenómenos que conforman el mundo humano —la vida intersubjetiva, las relaciones sociopolíticas, la mitología y la religión, el intercambio y la vida económica, las prácticas artísticas y hasta las teorías científicas y filosóficas— pueden ser comprendidos como sendos sistemas simbólicos continuamente interrelacionados, traducándose unos a otros y atareados todos en la proliferación y ampliación de las significaciones.

B. COMUNICACIÓN Y VERDAD

1. El Otro. La *intercorporeidad*

No hay significación sin expresión ni expresión sin significación, pero no hay expresión ni significación sin comunicación. La interpretación del *acto comunicativo* es la culminación de la filosofía de lenguaje de Merleau-Ponty y el punto de partida de una reflexión sobre el conocimiento, la sociedad y la historia. En principio, nuestro filósofo plantea el problema de la comunicación en el marco de una teoría general de la intersubjetividad. Una filosofía de la subjetividad carnal lo es inmediatamente de la intersubjetividad, de la intercorporeidad, de la *comunicación* en su sentido más esencial, amplio y originario. El filósofo francés ubica, así, el análisis del fenómeno comunicativo desde las esferas corporales de nuestra experiencia, retornando a la relación del sujeto sensible con otro sujeto sensible y con la comunidad general de sujetos-cuerpos. Hay quiasmo Yo-Otro: tal es la respuesta que nuestro filósofo ofrece al problema del Otro, pertinaz tema del pensamiento contemporáneo.

Lo individual y lo colectivo se superponen, dice Merleau-Ponty: la distinción público-privado no es sustancial sino formal. No hay oposición ni exterioridad entre yo y el otro.

Del mundo corporal y subjetivo al mundo intersubjetivo, al mundo social en general, no existe un salto, una ruptura; hay superposición y configuración simultáneas. El mundo cultural, el mundo de las relaciones y las significaciones intersubjetivas, no constituye una esfera autónoma y cerrada, prosigue en un nivel superior las estructuras de la comunicación carnal y de la vida perceptiva. El otro es primeramente cuerpo: sensibilidad que siento, mirada que veo, tacto que toco. Y, de acuerdo con Merleau-Ponty, el cuerpo del otro es «el primer objeto cultural, aquél por el que todos existen».⁵² Es decir: el mundo de la cultura, el mundo de las significaciones colectivas, es una extensión generalizada de esta relación viva, carnal, entre dos sujetos, entre dos individualidades. Y al revés: la aprehensión perceptiva del otro es la manera como nuestra experiencia perceptiva empieza a exceder los límites físico-objetivos de la realidad. El otro es desde ya un sentido, una figura, una profundidad; algo más que mero dato sensorial: un rostro que es a la vez un mundo. El Otro es significación viva, transcendencia activa, movimiento espiritual.

Para las concepciones realista e idealista la experiencia del otro constituye una dificultad y un escándalo. Según Merleau-Ponty el problema del otro es típicamente occidental: irresoluble en la perspectiva de las nociones y categorías del pensamiento clásico. El otro no es objeto ni sujeto. La explicación de su aprehensión perceptiva es imposible tanto a partir de una teoría de los datos sensoriales como a partir de una filosofía sintética. Incluso genéticamente la experiencia del otro es previa tanto a la captación de unidades sensoriales como a la toma de conciencia de sí: es al otro a quien un niño percibe primero. Hay que reconocer que el otro se aparece como un *a priori material*, como una estructura no descomponible y que se da originariamente.⁵³ Por lo mismo, tampoco podemos hablar, a la manera de las teorías idealistas, de un proceso de constitución del otro. El pensamiento reflexivo encuentra aquí su atolladero esencial: ¿cómo el yo constituyente puede constituir a un otro yo también constituyente? ¿Quién constituye a quién? No hay solución a esta paradoja en la perspectiva de una filosofía de la conciencia, no hay manera de pensar el pensamiento del otro, porque este pensamiento que un yo piensa es él quien lo piensa y es a él y no al otro a quien refiere. Y sin embargo, afirma Merleau-Ponty, percibimos al otro. Nuestra experiencia de él es, «en primer lugar, estesiológica».⁵⁴ Así, al ubicar la experiencia del otro en el plano fenomenológico de la percepción, eliminamos los problemas de las teorías filosóficas o las transformamos en cuestiones más interesantes y productivas. En primer lugar los supuestos del problema cambian. La cuestión ya no va a ser cómo una conciencia pura —un yo— capta a otra conciencia pura —otro yo—; el hecho es que mi cuerpo siente y capta al otro, vive y convive con él como desde el origen y el fondo del mundo y de la historia. No hay «problema» del otro porque, simplemente, el yo no es una «solución».

En el plano de la vida corporal no se presenta la contradicción que se le plantea al pensamiento reflexivo, pues el cuerpo es ese ser único que puede sentirse constituido en el momento que funge como constituyente. Sólo mi cuerpo es capaz de vivir la contradictoriedad del otro como la definición misma de su presencia, pues a la vez vive para sí su propia contradictoriedad como ser-en-el-mundo. Mi cuerpo está abierto a la

trascendencia y elidido de principio: haciendo quiasmo con el mundo, abriéndose desde sí a otro cuerpo, a otro foco de intensidad sensible, a otra subjetividad. El otro no es imposible porque el yo no es absoluto y pleno; porque, estrictamente, se trata de un pre-yo, de un pre-sujeto, es decir, de una corporalidad que se prolonga en el mundo y en los otros.

En el campo de la experiencia corporal se produce una «transgresión intencional» por la cual los papeles del yo y del otro se permutan y relativizan. El otro no se encuentra sólo al término de una indagación objetiva, sino en la misma emergencia del yo, copresente en él, anticipado en su propia experiencia; no puede ser un «objeto» para el yo precisamente porque el yo no es un «sujeto», un ser idéntico e íntegramente dado para sí mismo. El sujeto sensible es intrínsecamente dual, es a la vez un sí mismo-otro o un otro-sí mismo. El otro no es posterior, dice Merleau-Ponty, él «nace extrayéndolo del yo o por la expansión del yo».⁵⁵ Ocupa un original y extraño lugar, pues no se encuentra ni en una exterioridad ni en una interioridad puras; aparece *entre*, con una presencia de asedio, no frente a mí sino circundante y como tras de mí: «es como una réplica de mí mismo, un doble errante».⁵⁶ Hay un parentesco primordial, una plena reciprocidad; yo y el otro somos «como dos círculos *casi* concéntricos».⁵⁷ No hay identidad pero tampoco oposición, cada uno aislado es como la «imagen monocular» de la visión, una especie de fantasma, pre-sujeto en busca de su ser y de su determinación. El punto de partida de la filosofía de Merleau-Ponty no es el yo o el otro, sino el quiasmo yo-otro, la mutua incorporación y la red indestructible de la doble referencia.

El otro no es imposible si me planteo una rigurosa descripción fenomenológica de mi experiencia del mundo. Él aparece dado originariamente, junto a mí como sujeto corporal, rondándome y frecuentándome desde dentro, y no simplemente como entidad autoconsciente frente a mí. La experiencia del Otro ya está inscrita en la experiencia perceptiva fundamental, incluso es condición originaria y estructural de la percepción y de lo percibido mismo. Antes de ser objeto de nuestra percepción, el otro ya aparece en la configuración del mundo que vemos y aprobamos, pues la síntesis presuntiva del objeto y de los horizontes del mundo en que consiste el acto perceptivo conlleva como elemento de su verdad la suposición de otras visiones, de otras perspectivas. Lo que veo es real porque no se agota en mi visión, posee otros aspectos que apuntan y se ofrecen a otros puntos de vista. El otro está presente virtualmente, como posibilidad y necesidad de mi acto de ver, como exigencia de mi acto receptor y de lo que él capta. «No debo ir a buscar a los otros a lo lejos —explica Merleau-Ponty—: los reencuentro en mi experiencia, alojados en los vacíos que indican lo que yo no veo y ellos sí.»⁵⁸

Si hay otro es porque la abertura perceptiva al mundo no es una posesión que pretenda el monopolio del Ser; funciona mejor como una desposesión, como un dejar ser. Lo que percibo es mío sólo en la medida que vale como medio universal del Ser. Mi experiencia es mía y a la vez es la experiencia de un ser abierto para todos. Mi privacidad no es un encierro, la avara delimitación de una zona en el campo del ser; es un *punto de vista* que se inscribe en el ser mismo, un lugar de recogimiento, de flexión. De esta

manera el círculo que lo visible hace consigo mismo —eso que soy yo— se puede efectuar en otras regiones; el ser del que tengo experiencia tiene derecho y necesidad de otras perspectivas, de otras miradas. Gracias a la generalidad del sentir, yo y el otro somos posibles, puesto que la reflexividad y la pluralidad sinérgica de mi sensibilidad no se cierra sobre sí misma.⁵⁹ Como señalamos anteriormente,⁶⁰ la auto-sensación o la auto-percepción corporal, el «tocarse tocando», es sólo virtual; la identificación sensible consigo mismo fracasa en el momento que quisiera cumplirse y empuja al sujeto carnal otra vez al mundo. Nada obsta entonces para que pueda darse una «sinergia colectiva», una *sinestesia intercorporal*, una intercorporeidad o intercarnalidad, esto es, una sensibilidad común, un sentir en común.

Toda experiencia sensible es común, toda percepción es co-percepción, toda vida privada es pública. Pues lo sensible no pertenece a una conciencia, sino que es un volverse del sentir hacia sí mismo, una adhesión carnal del sintiente a lo sensible, una «entrega». Es en la carne del Ser, en la milagrosa multiplicación de lo sensible, donde hay lugar para el otro y para muchos otros. En la estructura y figura de mi mundo visible el otro se asoma. Igualmente, veo en el otro una determinada perspectiva del mundo que no me es totalmente inaccesible, porque ambas, mi visión y la de él, se entrelazan y sueldan mutuamente en su común referirse a un mismo mundo. El otro y yo nos complementamos, nuestras miradas se sobreponen y se encuentran en las cosas que vemos. En un primer momento, lo que veo es mío, ¿cómo podría ser también de otro?⁶¹ Es que no es *mío* en el modo de una asimilación o internalización; es mío en cuanto «campo de mi dominio», en cuanto «ser-a-la-mano» o «ser-a-la-vista»; es decir, como algo que necesariamente me excede. Y por esto es que siendo mío lo que veo es también de otro; todavía más: lo mío sólo puede ser *mío* porque a la vez es del otro.

No hay, ciertamente, un Ser Universal, una Objetividad independiente de los diversos puntos de vista sobre ella, de las diversas maneras de determinarla y aprehenderla. Pero cada mirada, cada mundo privado no se cierra sobre sí mismo ni agota a lo existente: los diversos mundos privados, como los diversos campos sensoriales (lo visible, lo tangible, lo audible, etc.), no se distinguen numérica o sustantivamente, sino formal o dimensionalmente. Cada *perspectiva* es un Atributo de un mismo Ser que, como la Sustancia espinosista, no es sino la Unidad de todos sus Atributos. Los «mundos privados» son registros o marcas en el Ser y el «mundo público», el mundo general, no es más que la múltiple superposición de esos mundos, su entrecruzamiento y encabalgamiento recíproco. No es una sustancia aparte, por debajo o por arriba de las subjetividades concretas.

Para Merleau-Ponty la intersubjetividad es originaria, está dada como una articulación ontológica, como un «campo de ser» y no como una pluralidad de conciencias individuales. La intersubjetividad es la Visibilidad anónima que nos habita a todos, nuestra comunidad primigenia de seres carnales y sintientes; por lo tanto, es primordial y prioritaria respecto al sujeto único y aislado. Al contrario: el sujeto individual y plenamente individualizado es un efecto, un momento o una expresión de esa intersubjetividad primigenia, arqueológica.

Pero ¿qué pasa cuando dejo de mirar las cosas que otro mira y vuelvo mi mirada a él? Ésta es, dice Merleau-Ponty, la experiencia del diálogo de las miradas, del encuentro desnudo de dos subjetividades: el otro ve que lo miro, yo veo que él me ve, él ve que yo veo que él ve...⁶² Este encuentro mudo es una experiencia insoportable, es la experiencia de una disolución, de un combate sin titulares ni vencedores; no hay dos conciencias, dos sujetos uno frente al otro, hay dos miradas en la fascinación de la identificación que lleva a su grado máximo esta especularidad que se inició con la visión y que esboza lo que el deseo querrá realizar íntegramente. Ahora bien, el lenguaje viene a romper esta fascinación, aunque sin suprimirla del todo, más bien la pospone; hace menos insoportable la relación, sublima el encuentro salvaje proporcionándole un tamiz, un medio o un suelo común que amortigua el desconcierto y la confusión. Permite entablar una especie de tregua.

La palabra insta la diferenciación, separa a los sujetos, pero sólo lo hace como una tarea y un esfuerzo continuado. Hay en el diálogo hablado una repetición de la confusión, una profundización de los entrecruzamientos del diálogo de las miradas. Sólo que la palabra supera la mudez e improductividad de la experiencia intercorporal; hace del enfrentamiento una convivencia, un intercambio, señala hacia la posibilidad de una vida en común, a la construcción de un mundo común no dado, propiamente humano.

2. El diálogo

El diálogo lingüístico no rompe con las estructuras de la intersubjetividad carnal: las prolonga y desarrolla. De la misma manera que en la experiencia perceptiva yo y el otro somos elementos de una Sensibilidad anónima antes que individuos compactos y plenos, en la experiencia lingüística ambos emergemos también de un campo común —el de la lengua, el de la palabra— y el diálogo no es un encuentro de conciencias, de seres ya completos y perfectamente dueños de sí mismos. Si yo y el otro ya estuviéramos hechos, el diálogo no sería más que una confirmación exterior y redundante de lo que somos, los dos quedaríamos mutuamente extraños e inaccesibles, la comunicación sería imposible o no pasaría de ser una simulación.

Si el lenguaje no es un obstáculo para comunicarme con el otro, explica Merleau-Ponty, es porque la palabra no es para mí mismo una cosa exterior que sólo me contente con usar. La potencia lingüística sólo se revela en el recogimiento que hago de ella, en mi experiencia interior de la expresión y la significación, en la manera como a través de tal ejercicio hago revelar para mí mis propios pensamientos y mi propia interioridad. Igualmente, accedo al otro a través de sus palabras porque ellas no son un dato inerte y exterior de una subjetividad que se encontraría más allá: son su manifestación y aparición, su ser mismo. Sólo puedo captar esa subjetividad si sé percibir como en filigrana el estilo de la palabra que escucho, una gestualidad sublime y el mundo circundante al que apunta. La subjetividad lingüística como la subjetividad corporal no se

encuentra atrás o afuera del medio en el que se realiza —los movimientos corporales o los gestos lingüísticos—: *es* este medio. Yo y el otro dialogamos no *a través* (o a pesar) de las palabras: dialogamos en y por ellas: estamos atravesados por la palabra, somos un tejido de signos, un efecto antes que una causa del lenguaje y la comunicación.

Así, la comunicación no sólo es posible sino, además, necesaria. Comprendo al otro porque él ya está presente en la misma posibilidad de que yo hable. Él es condición *a priori* del sentido y el lenguaje. De la misma manera que el otro aparece originariamente en el ser que percibo —nada podría percibir sin la suposición de que hay otro sujeto perceptor—, la palabra sólo es palabra para mí en tanto vale como una dimensión del ser participable para cualquiera, como un Ser universal. Todo uso de los signos, empezando por el soliloquio, supone una relación con los otros y con nuestro mundo común idiomático: no hay en la palabra diferencia entre su individualidad y su generalidad; ella es indistintamente acto personal y fenómeno interpersonal, diálogo interior y monólogo colectivo.

En la comunicación, el otro se anticipa a mí como yo a él. El diálogo es una confusión, una superposición, un quiasmo. Mi discurso se habla en el otro y el de él se habla en mí, «me interpela y yo resueno, me envuelve y me habita hasta el punto que ya no sé lo que es mío y lo que es de él».⁶³ Al hablar me pongo inmediatamente en contacto con el otro, al escucharlo sus voces me conducen como si vinieran de mí mismo. Hay mutua invasión, una superposición de las significaciones del otro y de las mías.

La comunicación no consiste, pues, en una interrelación de conciencias, cada una dada primero a sí misma. Es el campo intensivo, el Uno primordial, la multiplicidad cualitativa de confusión sobre la que se va a destacar la multiplicidad numérica de las conciencias. Es el campo de la reversibilidad y de las relaciones no jerárquicas, de los intercambios. Al hablar y al escuchar somos al mismo tiempo activos y pasivos, porque yo y el otro en tanto sujetos hablantes estamos insertos en un esfuerzo de expresión más antiguo que nosotros y que continuamos. Nuestros pensamientos están empotrados en las palabras y ellas forman una tierra de nadie y de todos, una «machine à penser». Al comunicarme no hablo *de* mis pensamientos sino que *los hablo*; no soy yo quien piensa o habla, es un Pensar y una Palabra general que *se dice* a través de mí y que sólo de este modo permite que «yo» me diga. Quienes hablan y escuchan no son unas mentes, unos seres que se preservan en su identidad, sino unos seres que tienen cuerpo y lenguaje, esto es, que *son tenidos* por una corporalidad anónima y por un sistema de palabra general, que son diferentes porque son comunes; son diferencias o pliegues que se forman simultáneamente en un campo común y anónimo.

Sólo de esta manera la comunicación puede ser algo más que un mecanismo de mera redundancia, de simple confirmación de subjetividades ya asumidas y de significados ya establecidos. El significado tanto como la subjetividad sólo se conquista en el acto comunicativo. El diálogo no es un dato circunstancial de la experiencia humana, una aplicación de recursos previamente adquiridos; es un proceso constituyente, un *a priori* de la conciencia, la experiencia y el pensamiento. La comunicación es producción del sentido. En esencia, no nos comunicamos para decirnos uno a otro cosas que cada uno

sabe con antelación y precisión, para confirmar lo que ya sabemos y para confirmarnos cada uno en nuestro ser. La verdadera comunicación, es decir, la comunicación considerada en la particularidad contingente de su realización, es creadora —y no lo es por gusto sino por necesidad, no tiene otra opción—. Pues si el sentido no preexiste al vocablo, a la expresión, entonces la comunicación no posee nunca uno solo, y todo uso vivo del lenguaje implica la revelación de nuevos matices de sentido, o de sentidos totalmente novedosos que parecen, no obstante, emerger de las palabras mismas. Es que el diálogo no se reduce a una operación de precisión, de determinación o ejemplificación de un sentido que la palabra poseería de suyo; al contrario: sólo en la comunicación la palabra adquiere sentido, sólo ahí existe el sentido.

La comunidad en la palabra, sostiene Merleau-Ponty, ya no consiste en una comunidad en el ser, como la de nuestra vida corporal, sino en una comunidad en el *hacer*, una comunión entre distintas acciones cuya convergencia es frágil y solamente probable. Ingresamos al ámbito sutil de las voces, donde el acuerdo sólo va a sostenerse en el fundamento que la propia insistencia de su esfuerzo proporcione. El mundo del sentido no está ante los ojos como el mundo natural. La significación de la palabra no puede apoyarse en otra cosa que en sí misma, y su característica propia estriba —a diferencia de las significaciones percibidas— en que no sólo revela ciertas relaciones entre términos dados, sino que produce estos mismos términos: inventa a la vez el contenido y el medio que los vehicula (el signo, el significante). El texto no dice su significado como el atardecer el suyo. La palabra no se limita a señalar un sentido; lo hace existir. Por esto el desenvolvimiento de la palabra tiene el poder de lanzarnos, a mí y al otro, hacia una significación que ninguno poseía, y que no es propiedad de nadie o lo es de ambos.

Ahora bien, si la actividad significativa parece que puede funcionar fuera de la palabra, no es porque el significado preexista efectivamente en el cielo de las ideas o en una naturaleza en sí, sino porque es propio de toda palabra el ser irreductible a la expresión de un *esto*: ella «se ofrece como fragmento de un discurso universal, anuncia un sistema de interpretación».⁶⁴ La ubicación del significado en el proceso de la comunicación no es una limitación porque la comunicación es, en esencia, una apertura, un dinamismo ilimitado. El significado es un proyecto, la anticipación de un desarrollo. Él sólo existe por la historia que la palabra inaugura y por la anticipación y condensación anticipada de un porvenir abierto que ella es capaz de efectuar. El sentido no se encuentra antes ni fuera de la palabra; se encuentra en el mundo social e histórico a que ella da lugar. El fundamento de la significación es siempre endeble porque no «está» dado sino «por darse». Correlativamente, así como la primera palabra sólo es la ganancia de una apuesta al futuro o la fe en un desarrollo imprevisible, la significación actual supone un recobramiento continuo y secreto del pasado, la recuperación de una historia que ya estaba anunciada desde su origen, incluyendo no sólo el momento presente, sino aquel que para nosotros todavía es futuro. En general, pasado y futuro se hacen equivalentes por la palabra, lo que implica que toda significación está en un presente eterno o que todo presente es una reiniciación permanente.⁶⁵

La comunidad en el lenguaje es una comunidad histórica, práctica, dada en la acción. No hay manera de invocar nuestra comunidad de ser para asegurar nuestra comunicación, precisamente porque este ser mudo de la percepción es lo que está en juego para la palabra, es el silencio que ella quiere expresar, el vacío que ella quiere colmar. Nuestra comunidad en la palabra no es entonces el efecto de una serie de mecanismos objetivos ni el resultado de un asentimiento voluntario de las conciencias. Es solamente la convergencia problemática de distintas formas singulares de enfocar y de actuar en el mundo. La intersubjetividad no es una Ley objetiva ni una predestinación espiritual. Como señala Merleau-Ponty, «la racionalidad, el acuerdo de los espíritus no exige que vayamos todos a la misma idea por los mismos caminos, o que las significaciones puedan encerrarse en una definición, lo único que aquélla exige es que toda experiencia traiga consigo puntos de atracción para todas las ideas y que las “ideas” tengan una configuración».⁶⁶ Esta doble exigencia es, exactamente, la de un mundo lingüístico común y la de la forma del signo (la voz o la letra). El acuerdo es posible pero no está dado ni asegurado de por sí.

El mundo comunicativo no es entonces un agregado de conciencias paralelas, la comunicación no es una suma de actos expresivos aislados y atomizados, «las huellas se entremezclan y pasan una a otra, forman un solo surco de “pública duración”».⁶⁷ El «mundo social» no es un mundo «colectivo» ni un mundo «común», no es una agrupación de conciencias ni es una Gran Conciencia, un Espíritu universal, puesto que a la vez el sistema de la palabra precede a los sujetos hablantes y, sin embargo, él de por sí no determina nada y no subsiste fuera de las maneras concretas como los sujetos viven y usan su lengua. No hay continuidad ni homogeneidad entre los sujetos como entes individuales y separados y el campo colectivo de la intersubjetividad. La diferencia es de naturaleza y no de grado, cualitativa y no cuantitativa. Pero no hay ruptura o determinación extrínseca. Cada sujeto, desde el fondo de su ser corporal y de su praxis lingüística, participa en, y hace, aquella estructura anónima de la intersubjetividad. La «sociedad» no es una totalidad de composición analítica ni es una totalidad de unidad sintética, es siempre una empresa temporal y problemática, la aventura y hasta el riesgo de un devenir. La totalidad es siempre relacional, interactiva, concreta, no es una superestructura. Es una multiplicidad, pero cualitativa; es una unidad, pero abierta.

3. El devenir-verdad

La comunicación es condición estructural de la conciencia, de la vida social, del pensamiento, de la verdad incluso. El movimiento temporal por el cual se constituye la significación, ese proceso simultáneo de retención de un pasado y anticipación de un porvenir, constituye para Merleau-Ponty la manifestación, el devenir de la verdad. Se trata de un verdadero devenir, pues no consiste meramente en una sucesión objetiva, fáctica y exterior respecto a *lo* que deviene, sino en un devenir sí-mismo, un *devenir-*

verdad. No hay que decir que la verdad deviene, se desarrolla o se mueve; hay que decir que ella *llega a ser*; que emerge: es el devenir en cuanto tal el que deviene verdad. Y sólo puedo hacerlo gracias a la palabra.

La verdad es para Merleau-Ponty efecto de la palabra, de su cabal y comprometida asunción del tiempo. De la misma manera como nuestro cuerpo es el vehículo para «ser-en-el-mundo», la palabra es el vehículo para «ser-en-la-verdad» («être-à-la-vérité»)⁶⁸. Así como «el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo»,⁶⁹ la palabra lo está respecto al mundo del sentido y la verdad. Sólo por la palabra aparece la posibilidad de lo verdadero, pues ella, dice nuestro filósofo, «instala en nosotros la idea de la verdad como límite presunto de su esfuerzo».⁷⁰

No hay verdad más allá de la acción expresiva, es decir que toda expresión es verdadera, y que la ciencia, esa lengua «bien hecha», sigue siendo expresión y remite todavía al campo de la praxis y la vida intersubjetiva. El fundamento de la verdad está en el acto expresivo como tal; el movimiento temporal de la palabra funda la conciencia de la verdad, pues lo que constituye a la palabra es su capacidad de *sedimentación*, es decir, su capacidad para convertirse en una *adquisición* social. No hay verdad sin tradición, esto es, sin conservación, enlace y anticipación de los distintos momentos del conocimiento, de las distintas modalidades de relación del sujeto con el mundo. Decir que algo *es* verdadero es decir que nos arrogamos sobre el pasado como un derecho de posesión,⁷¹ implica que igualamos pasado y presente como momentos de un mundo único. Esta igualación requiere un medio, algo que sea capaz de subsistir, de estar en ambos momentos: es el lenguaje en cuanto registro y huella de la temporalidad.

Hablamos, hacemos un uso de la lengua que no consiste en una pura repetición de lo ya dicho ni tampoco en una ruptura total, en una redundancia o en un simple olvido. Re-utilizamos una palabra, hacemos un uso actual y vivo de ella que se propone recapitular el pasado, recuperarlo, contenerlo en sustancia, esto es, ofrecernos su verdad. Correlativamente, al hablar comprometemos nuestra palabra a un porvenir que circunscribirá cada vez más su significación y validez; nos anticipamos a lo que vendrá y decimos lo que debe ser: anunciamos su verdad.

Si la verdad es una síntesis de la temporalidad, un sentido que trasciende la dispersión y linealidad del transcurrir temporal, la palabra, por su parte, es el operador de esa síntesis, el medio por el cual la propia temporalidad es capaz de recogerse sobre sí misma y trascender su circunscripción. Aun sin proponérselo, la palabra lleva en sí la verdad. Pues la lengua no es, ciertamente, aquello que permanece en los cambios, sino aquello que es capaz de cambiar, de ajustarse y reajustarse, con lo que cambia. El todo puede guardar su sentido general e incorporar a la vez las variaciones y los matices sin llegar a disolverse. La subsistencia de la lengua y la insistencia del acto expresivo son la condición para la existencia de un ser ideal, de un contenido espiritual o de una verdad.

Lo anterior no quiere decir que todo lenguaje sea verdadero en sí mismo, que haya como un fatalismo a la verdad; quiere decir solamente que el acto lingüístico porta en lo más secreto de sí mismo una especie de proyecto de verdad, la posibilidad de la aparición

de una conciencia de la verdad. Tampoco quiere decir que la palabra sea una mera condición instrumental, un medio para la «conservación y transmisión» del conocimiento, el archivo del saber. Quiere decir que la propia idea de verdad sólo emerge del sentido y el movimiento inmanente de la palabra. No es que la verdad se apropie del lenguaje para poder resguardarse y mantenerse, es que la naturaleza específica del lenguaje consiste en ofrecer la posibilidad de resguardar y mantener «algo», de conservarlo y desarrollarlo; y la forma superior de esta posibilidad es aquello en que consiste la verdad: la unidad y convergencia de distintos momentos, el decirse todos ellos de un mismo Ser.

La relación entre la verdad y la expresión, entre el conocimiento y el lenguaje, no es pues la relación entre dos cosas dadas previa y exteriormente; la verdad es la verdad *de la* palabra, el *telos* o destinación de todo acto expresivo auténtico, productivo y concreto. A su vez, la palabra es la iniciación y como la creación del mundo de la verdad. Si toda verdad es lingüística es porque todo lenguaje es posibilidad de verdad.⁷² No hay, por tanto, verdad en sí, absoluta y eterna, independiente de toda mezcla con el mundo contingente y temporal de la acción y la vida expresiva. La idealidad de lo verdadero y la temporalidad de la palabra no se encuentran en una relación contradictoria. Si la palabra realiza una localización, una temporalización de un sentido ideal que no la poseía de suyo (Husserl), si hay un descenso de lo ideal a la densidad de la palabra, es porque hay también el movimiento inverso gracias al cual «el acto de la palabra aquí y ahora funda la idealidad de lo verdadero».⁷³

No hay contradicción porque los términos que se relacionan no permanecen extraños entre sí; son dimensiones cuya polarización a la vez oculta y expresa una íntima e indestructible connivencia. Hay una efectividad de la mediación que subvierte y transfigura el límite de identidad de cada polo. Y, puesto que la localidad y la temporalidad de la palabra no son objetivas, fácticas o naturales, no se encuentra exenta del todo de la idealidad que va a hacer posible. En lugar de una relación lineal o causal, tenemos una circularidad o un circuito que puede servir para definir lo verdadero. La existencia ideal se funda en la palabra, en la escritura o el documento, pero no en él en tanto que realidad física y determinada, sino en tanto que *institución* —marca o huella—, en tanto foco de un movimiento virtual o punto de referencia de un horizonte histórico de interpretaciones y reconstrucciones. La palabra que hace posible el ser ideal de la verdad no es la palabra hablada, el lenguaje dado y terminado; es la palabra activa y productora, viva y abierta, esto es, la palabra *trascendental*, el lenguaje en el momento de su *efectuación*.

El pensamiento puro, el entendimiento, que se aparecía todavía como el lugar de una coincidencia absoluta del yo consigo mismo, como el último resguardo del *cogito*, es él también comprendido como poder de trascendencia, como una cierta potencia o una cierta práctica. La espontaneidad y permanencia del pensamiento no se debe a que él efectivamente subsista al margen de la palabra; por el contrario, la palabra es justamente el acto por el cual él se eterniza en verdad. Ninguna idealidad subsiste antes de la palabra o sin ella; encontrar un medio de expresión no es para el pensamiento puro solamente

encontrar la manera de darse a conocer, es, más aún, la única manera que tiene de llegar a ser y sostenerse en su ser. «Lo que se llama idea está necesariamente vinculado a un acto de expresión y le debe su apariencia de autonomía.»⁷⁴ Ninguna idea, por ejemplo ninguna idea de la geometría, subsiste de manera absoluta más allá de sus medios concretos de expresión. Ciertamente, el tiempo de las ideas no se confunde con el tiempo natural en que los medios de expresión se producen o se destruyen; idea y expresión no están unidos permanentemente ni requieren estarlo —sobre todo si la expresión ha sido lo más adecuada y feliz—, pero si se desligan completamente la idea no podrá subsistir por mucho tiempo. Las ideas también duran o pasan, «el cielo inteligible vira hacia otro color».⁷⁵ No hay dependencia causal o correspondencia biunívoca entre la idea y la expresión, pero hay dobles efectos en cada una de las series, solidaridad y apoyo mutuo; no hay ninguna idea sin un sujeto hablante (actual o virtual) y un sistema de expresión siempre finito y determinado.

Ahora bien, el privilegio de la idea y de la razón va ser en todo caso el privilegio del lenguaje articulado respecto a otros sistemas de expresión: sólo él da lugar a un pensamiento que *parece* subsistir de manera autónoma y ser idéntico con una naturaleza o un ser en sí. Esa autonomía se funda en la capacidad de la palabra de olvidarse y de superarse a sí misma, es su potencia y no su negación. Esto significa que la idea se encuentra *en* el ejercicio mismo del acto expresivo, es un invisible relativo, de referencia; no existe si no la producimos, si no la asumimos. La idea no se identifica con los materiales expresivos, pero tampoco es más que el sentido, la historicidad o el horizonte que esos materiales instauran y del cual son su figura visible y como su infraestructura permanente.

De esta manera, el carácter intemporal del pensamiento no significa atemporalidad, lo que está fuera del tiempo; al contrario: es lo adquirido en tanto secreto y conquista suprema del devenir intratemporal, del pasaje concreto y continuo del tiempo. El problema del pensamiento y la verdad nos remiten al proceso del tiempo: todo acontecimiento, todo momento, constituye también una adquisición que es para siempre, que formará y conformará la realidad de un ser y la expresión de su verdad en la palabra. Si por el tiempo todos los momentos se eliminan y se sustituyen entre sí, también es cierto que por él todos ellos se hacen y se constituyen entre sí. Tal es el principio bárbaro de una filosofía de la carne: nada se destruye, el pasado es indestructible: lo que fue *es*; el pasado lo portamos o nos porta a nosotros y no necesitamos recordarlo cada vez porque lo *somos*.

Esta continua convergencia de los acontecimientos sucesivos, esta unidad superior de los momentos es la potencia misma del tiempo, y la virtud del lenguaje estriba en su capacidad para reintegrar y explotar tal potencia, sublimándola y ofreciéndola en la forma de un objeto espiritual, social y cultural. La palabra es a la verdad lo que el tiempo al Ser: su fábrica, su enigmático fundamento. Experiencia y Verdad, Temporalidad y Eternidad dejan de excluirse; «la eternidad no es otro orden más allá del tiempo, es la atmósfera del tiempo».⁷⁶ Igualmente, la idealidad no es otro reino, sino el halo o la resonancia inaudible

de los gestos y los signos, la estela invisible que dejan tras de sí y el sendero que diseñan como en el aire.

No obstante, hay una diferencia entre la experiencia de la temporalidad perceptiva y la lingüística. Es que ésta, con el ideal de la verdad, va a operar una selección en el pasaje del tiempo, una especie de evaluación cuyo resultado se proyecta como la distinción entre *lo falso* y *lo verdadero*. No obstante, esta distinción no es definitiva. Si la verdad no es absoluta y sólo es correspondencia con el Ser a través del funcionamiento de la expresión en la vida carnal y colectiva de los sujetos, entonces el error tampoco es absoluto, mera ausencia de ser. La verdad es lo abierto y el triunfo de una empresa expresiva en el devenir del tiempo; el error es lo cerrado, lo que simplemente se contenta con permanecer como algo que fue y ya no es, lo que se desdibuja en la bruma del tiempo. La verdad posee una fecundidad que la hace permanecer como algo que fue y sigue siendo, «como presente perpetuo siempre reanudado en la continuación del tiempo».⁷⁷ Es por el lenguaje, por la expresión, que ese acto de selección del tiempo se realiza y consagra. Si es cierto que no hay percepción sin decisión, sin *voluntad*, es decir sin intencionalidad, a su vez, sólo el acto expresivo vuelve productiva y eficaz esa decisión: forma un mundo propio, un sentido en y del Ser.

Todos estos enfoques de las relaciones entre lo ideal y lo temporal transforman radicalmente nuestras concepciones acerca de los vínculos entre el fundante y lo fundado. No hay, para una filosofía del quiasmo, causalidad, determinación relativista o predestinación teleológica entre el uno y el otro. La relación es de *Fundierung* (de *fundación*), dice Merleau-Ponty: «el término fundante —el tiempo, lo irreflejo, el hecho, el lenguaje, la percepción— es primero en cuanto que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide reabsorberlo jamás, y, pese a todo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta».⁷⁸ La relación es precisamente quiasmática; hay simultaneidad entre ambos momentos, un *Urgegenwart* (presente fundamental) que no tiene sitio entre el antes o el después. En fin, el presente es esbozo de la eternidad y la eternidad, sublimación del presente.

Debajo del mundo objetivo y del mundo espiritual se revela un otro mundo, el mundo de la carne donde todo es a la vez, donde todo es simultáneo. Tal es el «campo trascendental», la *Tierra*, que es el espacio sin fijación, el horizonte de los horizontes, que es condición de todo lo fijo y lo móvil; la *Urhistorie* (historia fundamental) que no se identifica con ningún momento porque es la condición de todo momento, «nuestra protohistoria de seres carnales copresentes en un solo mundo».⁷⁹ El campo trascendental es el campo de la promiscuidad, de la usurpación de límites, de las filiaciones no paralelas, el campo del ser salvaje, de la exuberante y eterna iniciación. Es el campo donde la percepción es ya pensamiento y el pensamiento sigue siendo perceptivo, donde la palabra es configuración de verdad y la verdad cumplimiento de la palabra, donde *la idealidad es histórica y la historia es ideal*.

4. Historia y sentido

Hay un tiempo del Ser, pero también un *ser* de la temporalidad; una historicidad de la idea y una idealidad de lo histórico: ontología histórica e historia ontológica. El quiasmo semiótico es, en última instancia, el quiasmo historia-Ser, historicidad-sentido, devenir-verdad. La perspectiva última de la filosofía de Merleau-Ponty remite a esta doble inscripción del Ser y la temporalidad, del Ser y la historicidad.

El tema de la historia es el punto culminante de una filosofía de lo sensible y la expresión, de la corporalidad y la comunicación, de la unidad del hombre y la naturaleza.⁸⁰ Si esta reflexión no se presenta de un modo directo y sistemático, es porque la historia es necesariamente oblicua y circunstancial; porque no es exterior o derivada respecto a las problemáticas fundamentales de esta filosofía: la percepción, el cuerpo, la palabra, el Ser; y también porque solamente una reflexión fragmentaria puede respetar y expresar las características de la historia en tanto acontecimiento.⁸¹ Se evita así hacer de la historia un «objeto», se evita hacer «filosofía de la historia».

Para Merleau-Ponty si pensamos a partir de una inscripción ontológica de la historia podemos trascender su resolución en antropología o moral, que es una manera de retroceder del pensamiento histórico, esto es, una manera de convalidar él mismo los frenos de su alcance y la legitimidad de la posición contraria. Si el modelo para concebir a la historia es el Ser —el ser a distancia de la carne y el mundo percibido—, lo es sólo porque la historicidad era el modelo y como la infraestructura secreta de la unidad ontológica. Igualmente, la historia puede ser concebida bajo el modelo de la lengua a condición de recordar que ésta no es más que la consagración de un proceso o la metáfora de un devenir. Esto implica que el pensamiento histórico que se destila de una filosofía del quiasmo se sitúa más allá de la oposición o separación entre lo histórico y lo no histórico, que ese pensamiento se toma en serio y actúa en consecuencia.

El pensamiento histórico moderno logró su autodeterminación y el reconocimiento de su propósito a condición de aceptar el supuesto subrepticio de la existencia de algo no histórico, de un punto de referencia respecto al cual se define el ámbito de lo histórico como una sucesión de hechos perfectamente transparente y claramente alcanzable. A la historia se la define como una serie de circunstancias o predicaciones (determinaciones) temporales de un ser material o espiritual ya dado, como el conjunto de predicados relativos de una sustancia transtemporal o transhistórica —la naturaleza, la psicología, la economía—. Esta concepción demasiado empirista, demasiado historicista de la historia, significó para el pensamiento histórico que se aceptaba la derrota antes de luchar. El error del historicismo moderno no consistió, de acuerdo con Merleau-Ponty, en ser radical, sino en no serlo suficientemente, esto es, en no aceptar disolverse como pensamiento objetivo y particular, en no hacerse verdaderamente universal, integral y total. En no atreverse a decir: *todo* es histórico.

Todo es historia; esto es, no puede haber exterioridad de la historia, ella es interior o inmanente y es desde siempre y para siempre. La historia es indeclinable e irrenunciable: es en el presente o está en el primer día. No puede desplegarse frente a nosotros porque,

como nuestro cuerpo o nuestra palabra, la somos y somos de ella antes de concebirla y analizarla. Pero si no hay nada que no sea histórico, si aun y sobre todo el mundo sensible es la puesta en escena de un drama temporal, entonces tampoco hay nada que sea pura y meramente histórico, esto es, puramente contingente y relativo. Si todo ser y todo sentido son históricos, toda historia personal o pública es posibilidad de sentido, posibilidad de «algo».

Según Merleau-Ponty, la pluralidad y contingencia de la historia no implican prescripción del sentido, sino más bien promoción de un sentido pluralista, abierto y concreto. Si localizamos la historicidad como inmanente a la experiencia del Ser, subentendiendo el campo de lo que hay, también encontramos la experiencia del Ser bajo todas las transiciones temporales o cierta indicación a la verdad en el ámbito desconcertante e imprevisible de las acciones cotidianas. Lo que tenemos no es, pues, una polvareda de hechos y luego una estructura inteligible; un plano de contingencia pura y otro de necesidad intacta. Lo que hay es una cierta articulación de los hechos, una estructura viva que no puede abolir el azar; esto es, algo de contingencia en la necesidad y algo de necesidad en la contingencia.

Debajo de la historia serial, empírica, localizamos una historia ontológica, el *Wesen* de la historicidad. Si un acontecimiento es histórico no es porque se encuentre ligado a otros exteriormente, sino porque cada acontecimiento, en cuanto irrupción y abertura de la temporalidad, es ya histórico en sí mismo, es la aparición misma de la historicidad. El acontecimiento no es sólo el componente de la historia sino, aun más, la estructura fundamental de lo histórico: la *Urhistorie* en cuanto unidad originaria y permanente del cuerpo y el sentido, de lo visible y lo invisible, del pasado y el futuro. Esta historia primordial, historia en profundidad o subterránea, no está hecha de cosas que pasan sino de puros pasajes; no consiste solamente en el despliegue lineal de un movimiento, sino en la creación de un espacio de intercambios y relaciones, en la promoción de una red compleja y plural de movimientos y devenires. No es, pues, la historia *de* los acontecimientos, sino la *historia-acontecimiento*; no es la historia del «hombre», sino del Ser. Historia latente o arqueológica que no la llevamos o hacemos, sino que nos lleva o nos hace; historia como institución, *Urstiftung* (institución fundamental), mutua inscripción del espacio y del tiempo, tiempo espacializado y espacio temporalizado, sucesión hecha coexistencia, simultaneidad moviente, «cumplimiento, fraternidad».⁸² Historia geográfica, geológica, dimensional antes que lineal.

Esta concepción de la historia ontológica nos puede permitir, según Merleau-Ponty, combatir toda imagen objetivista e idolátrica de la historia, toda hipóstasis de la realidad humana. La historia puede ser el efectivo centro de referencia de las reflexiones filosóficas si no se la concibe como una naturaleza simple, totalmente clara por sí misma; si se la concibe mejor como un campo problemático intrínseco, como el campo problemático por excelencia, «el lugar de nuestras interrogaciones y de nuestros asombros».⁸³ Una concepción de la historia-acontecimiento, de la historia-sentido, se encuentra en el polo opuesto de toda concepción dogmática, universalista y objetivista. La historia no *tiene* sentido, es el sentido mismo. Y éste no supera la contingencia sino

que la eleva a otro plano, le proporciona una figura, una cierta consistencia. Si el sentido es inmanente a la historia, entonces es problemático en sí mismo, no es un objeto que podamos dominar bajo la mirada, no es una ley exterior ni una idea teleológica clara y precisa. Así, la historia sólo resulta captable como interrogación y en la interrogación: la solidaridad de los problemas y las situaciones no autoriza a suponer una «resolución simultánea», una identidad omnipresente, una única respuesta. Hay historia porque hay conveniencia o mutua incrustación de distintas situaciones y acontecimientos, pero esta conveniencia no puede ser objetivada y positivizada porque en ese momento se la imposibilita.

Hay historia porque hay sentido y porque él no se encuentra escrito en ninguna parte. El acontecimiento no es una copia sino la fábrica del sentido, y es inseparable de la contingencia. Como dice Merleau-Ponty: «no hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas».⁸⁴ Entre estos dos polos encontramos el irresistible sentido que la palabra historia conlleva: hay *historia*; es decir, hay acontecimiento, devenir, irrupción de lo inesperado; hay historia, es decir, hay unidad, amalgama, sentido o logos. Hay que aceptar a la vez que hay sentido y que éste es contingente, que nunca llega a adquirir la forma de una entidad positiva y determinada. O mejor, como lo dice Merleau-Ponty, la historia es menos la producción de un sentido que la expulsión del sinsentido: «antes que un sentido de la historia, existe más bien una eliminación de lo que carece del sentido».⁸⁵ La historia no confiesa.

Ciertamente, precisa Merleau-Ponty, tenemos algo así como un destino, pero él no es un «*fatum*» escrito anticipadamente sin nuestro conocimiento, sino la colisión, en el corazón mismo de la historia, de la contingencia y del acontecimiento, de lo eventual que es múltiple y lo actual que es único; y la necesidad en la cual nos encontramos, en la acción, de dar como realizado uno de los posibles, como ya presente uno de los futuros».⁸⁶ Estamos en la historia más allá de la pura legalidad necesaria y de la pura acción voluntaria. La historia no nos determina simplemente porque no es una realidad exterior a nosotros, y por esto mismo tampoco la determinamos: no podemos proporcionar un sentido a ciertos acontecimientos sin que ellos mismos nos lo sugieran primero. No existe un sentido histórico independiente de nuestra participación, precisamente porque somos partícipes privilegiados de la realidad histórica. Toda interpretación como toda elección histórica son subjetivas; pero, a su vez, «toda subjetividad a través de sus fantasmas toca a las cosas mismas y pretende ser verdadera»;⁸⁷ toda subjetividad es elemento o dimensión del ser histórico. No hay historia que sea indescifrable y todo sentido comienza ocupando un lugar en la carne del acontecimiento.

Si la historia no es una cierta secuencia exterior de hechos es porque el pasado no es un puro espectáculo, algo ya terminado, ajeno y distanciado. Todo saber que me pone en contacto con él me proporciona algún acceso a su verdad, porque, al fin, ese pasado fue también un presente que poseyó su propia perspectiva del futuro. Recíprocamente, el

saber se encuentra inmerso en una transición histórica, no se constituye sobrevolando el tiempo. Si una interpretación del pasado es posible, si permite leer y comprender los hechos y proporcionarles una cierta unidad o lógica, ¿qué sucede a la inversa? El propio pasado cuando era presente no vivía esa unidad como algo perfectamente claro sino sólo como uno de sus probables, nunca existió del todo dado; era una unidad que se hacía en la vida sin ser dada a sus actores de manera directa y frontal. La interpretación histórica, si quiere ser rigurosa, ha de agregar algo al sentido del pasado que revela la contingencia con la que en su momento se le vivió.

El sentido de la historia no consiste en el despliegue de una idea preclara; la unidad de los acontecimientos es contingente en su génesis, y en la medida que la historia continúa, esa génesis y esa contingencia se renuevan. El sentido del pasado no puede ser absoluto si nosotros, que lo pensamos, somos también históricos, esto es, si la unidad de nuestro presente y nuestro futuro es para nosotros en principio y para siempre problemática. No tenemos la verdad absoluta del pasado ni la visión clara del futuro porque tampoco tenemos la verdad absoluta de nuestro presente, y en cuanto la historia pasa, y a un presente sigue otro, la posibilidad de alcanzar cualquier verdad absoluta acerca de lo que somos y hacemos permanece continuamente emplazada. «La historia es un objeto extraño: un objeto que somos nosotros mismos, y nuestra irreemplazable vida, nuestra salvaje libertad se encuentra ya prefigurada, ya comprometida, ya jugada en las otras libertades que hoy pertenecen al pasado.»⁸⁸

Si somos históricos no poseemos más que verdades relativas, perspectivas parciales, pero sólo ellas nos aseguran que nos encontramos inmersos en la historia y no fuera de ella; antes que ser objetos frente a nosotros, el pasado y el futuro son dimensiones de nuestro ser y nos envuelven. Nuestra inherencia histórica nos prohíbe cualquier absolutismo, pero sólo así nos aseguramos una comunicación interior y efectiva de nuestro momento con todos los tiempos. No tenemos ni podemos tener una visión objetiva de la historia, no poseemos una representación transparente de lo histórico, si es que somos históricos; lo que tenemos es también una «percepción de la historia» que, como la percepción del ser o la del significado, sólo puede alcanzar su objeto si comienza participando en él. Que hay una *percepción histórica* quiere decir que el sentido de la historia no está dado de manera objetiva ni es creado por la conciencia o el espíritu; quiere decir que ese sentido sólo se define de manera oblicua, como el límite inmanente y presunto de una serie de acciones concretas. Nuestro porvenir no nos es extraño, pero tampoco es el efecto de una decisión arbitraria; «el porvenir no es sino probable, pero no es como una zona de vacío en la cual construiríamos proyectos inmotivados; se dibuja frente nuestro como el fin de la jornada comenzada, y este dibujo somos nosotros mismos».⁸⁹

Hay historia porque hay compenetración del acontecimiento y del saber, del objeto y del sujeto: «sólo hay un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y ese devenir engloba el saber mismo».⁹⁰ Tal era, según Merleau-Ponty, el espíritu original de la dialéctica; sin embargo, su error consistió en convertir esa compenetración en una «síntesis en la identidad» que se jugaría siempre en provecho del saber o del pensar

(Hegel). Es esta identidad, esta resolución, lo que Marx cuestionaba, y no simplemente el nombre del elemento privilegiado y determinante. Es decir, no se trataba de definir cuál es el verdadero sujeto de la historia, si el hecho o la conciencia, si la materia o el espíritu, si la naturaleza o el hombre; se trataba de pensar la verdadera forma de relación entre ambos términos. Que la racionalidad es inmanente a la historia no quiere decir que la historia sea necesariamente racional, quiere decir que la razón es necesariamente histórica, esto es, equívoca e inacabada.

Si la historia posee una significación filosófica es porque no hay filosofía que no sea histórica, y lo que hay que comprender es la intersección como tal, el intercambio, el devenir de los hechos en significaciones y de las significaciones en hechos, de las cosas en personas y de las personas en cosas. Este campo de intermediación es la carne de la historia, el mundo de la *praxis*, que no es una actividad técnica, material, ni tampoco una actividad espiritual de conocimiento: la *praxis* pertenece al orden de la comunicación, del intercambio, de la frecuentación. Toda actividad es expresiva y lo que se expresa es una forma de relación con el mundo, una reformulación de lo dado. Porque la *praxis* es histórica, no hay ningún sentido que no pueda encontrar una morada entre las cosas.

Si el ser de la historia es esta reversibilidad, el quiasmo y la constitución simultánea de lo exterior y lo interior, entonces no hay manera de sostener ninguna tesis causalista, no hay orden privilegiado. La totalidad histórico-social es irreductible a alguna instancia particular precisamente por ser un proceso temporal. No tiene sentido hablar de reducción de lo social a la economía si ésta se encuentra reintegrada a la historia. La economía, como el ser corporal, no es nada en sí misma sino el proceso total de la vida social en cuanto ésta se encuentra situada y tiene una forma visible. Como dice Merleau-Ponty: «nunca se da una causalidad económica pura, porque la economía no es un sistema cerrado y forma parte de la existencia total y concreta de la sociedad».⁹¹ Hay, sí, una relación de *motivación* entre lo económico y lo histórico, que es lo que proporciona su reconocibilidad y distinción —su determinación— a un acontecimiento histórico particular. Ninguna acción social se puede desenvolver más allá de la vida económica, pero ninguna se refiere a ella de un modo unilineal, porque la economía no llega nunca a constituirse como un nivel aislado, como un orden de realidad pleno y transparente. No hay ninguna instancia última porque el mundo humano no es del orden atomista, no está constituido de partes aisladas que luego se unirían por obra de una Ley, una Conciencia sabia o una Voluntad proyectante. En el mundo histórico, como en el mundo perceptivo, las conclusiones se antedatan a las premisas, y las relaciones son de superposición e implicación y no de exterioridad y causalidad. Como lo expresa Merleau-Ponty: «la concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se entresignifican en la Unidad del acontecimiento social como las partes del cuerpo se implican una a otra en la unidad de un gesto».⁹²

Porque hay historia ningún fenómeno o instancia puede pasar como causa de las demás. Esto significa que la temporalidad histórica no es una línea que sigue cierta dirección rigurosa, sino un movimiento cíclico o circular, un movimiento expansivo que va envolviendo pasado y porvenir, pasividad y actividad, aciertos y desaciertos,

acontecimiento y sentido, realidad y conciencia de la realidad. Por esto no puede haber análisis últimos ni decisiones totalmente fundamentadas; hay una carne de la historia, zonas de confluencia de los hechos y las significaciones, que opera como un mundo intermediario, como un campo de inscripciones e instituciones, es decir, de formas establecidas y polos de referencia. La función de este campo intermedio es ambigua: a la vez límite y condición de la acción, inercia y potencia de la vida social, resistencia y apoyo de cualquier acto y de cualquier decisión.

Nuestro ser histórico, como nuestro ser corporal, no nos predeterminan a nada, no nos dicen qué debemos hacer, pero nada podemos hacer sin tomarlos en cuenta; no nos señalan hacia algo como más o menos probable, a lo sumo nos indican hacia algo como más o menos improbable. La enseñanza de la historia es negativa, precisamente porque el propio ser histórico no es una entidad positiva y determinada, sino una negatividad de referencia, una cierta ausencia circunscrita, un sentido o una significación que no localizamos o poseemos, pero al que los distintos acontecimientos y actos no pueden no apuntar —no es que apunten a él directa y necesariamente, es que pueden apuntar a alguno—. ⁹³

De la misma manera que la expresión es impensable a partir de la dicotomía entre la lengua y el habla, la acción histórica requiere para efectuarse de un campo dado, el cual, sin embargo, no ha de permanecer exterior a la propia acción. Si la institución condiciona y sostiene a la acción, la acción mantiene y transfigura a la institución. Si las instituciones sociales —el sistema económico, el Estado, la moral— condicionan la acción actual es porque ellas son, esencialmente, la condensación y el registro de una serie de acciones pasadas que a cada momento lanzaron un llamado al porvenir. No hay condiciones absolutas o insuperables, pero tampoco decisiones indiscutibles y verdaderas, porque las condiciones son de alguna manera decisiones anónimas y secretas, y las decisiones cierta confirmación sublimada de hechos, hábitos o cosas que llevaban una vida silenciosa y marginal.

Lo histórico es el ámbito por excelencia de la relativización, de la comunicación y la expresión, de los devenires generalizados y de la multiplicación de los quiasmos. Es la forma concreta que adopta la fuerza de la temporalidad, su producto o creación: la inestabilidad permanente del presente y, por lo mismo, la posibilidad que siempre tenemos de ser históricos *aquí y ahora*. Nuestra historia no se encuentra únicamente hacia atrás o hacia adelante, sino que se dibuja a nuestro alrededor, en lo que vemos y tocamos, en *los* que vemos y tocamos, en nuestra ejecución de la palabra, en nuestros rastreos cognoscitivos, en nuestras luchas y amores, en nuestra vida toda.

¹ *FP*, 143-144; *PP*, 147.

² Cf. James M. Edie, «Was Merleau-Ponty a structuralist?»

³ Cf. *PM*, 172-173; 162-163.

⁴ La relación de Merleau-Ponty con Saussure no es simple y unívoca, en algunos aspectos lo cuestiona, en otros lo retoma y en algunos más lo reinterpreta o reconstruye según intenciones teóricas distintas. Subsiste, sin embargo, una valoración general de sus aportes: «Saussure tiene el inmenso mérito de haber dado los pasos que liberan a la historia del historicismo y hacen posible una nueva concepción de la razón» (*PM*, 51; 34).

⁵ *VI*, 261; 269.

⁶ Cf. Matthieu Casalis, «Merleau-Ponty's philosophical itinerary: from phenomenology to onto-semiology».

⁷ *VI*, 264; 271.

⁸ *VI*, 210; 224.

⁹ *VI*, 185; 195.

¹⁰ *VI*, 188; 199.

¹¹ *VI*, 189; 200.

¹² *Idem*.

¹³ Cf. *VI*, 189; 200.

¹⁴ *VI*, 192; 203.

¹⁵ *VI*, 192; 204. Verdad última también de la filosofía de Merleau-Ponty, no sólo como tema de la reflexión, sino además como procedimiento de su operación teórica.

¹⁶ *FP*, 195; *PP*, 207.

¹⁷ Véase cap. IV.B.3: «El devenir-verdad».

¹⁸ Cf. *FP*, 200; *PP*, 214.

¹⁹ *FP*, 200; *PP*, 214.

²⁰ *FP*, 211; *PP*, 226.

²¹ *FP*, 201; *PP*, 214.

²² *FP*, 201; *PP*, 215.

²³ *FP*, 204; *PP*, 218.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Cf. *FP*, 206; *PP*, 221.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Las críticas a la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty desde posiciones más o menos estructuralistas, y que la definen como una posición «naturalista» o «empirista», olvidan precisamente los rasgos originales de una perspectiva fenomenológica.

²⁸ «Como el cristal, el metal y muchas otras sustancias, soy un ser sonoro, pero mis vibraciones las oigo por dentro; como dice Malraux, me oigo con la garganta» (*VI*, 179; 190).

²⁹ Cf. F. J. Smith, «Vers une phénoménologie du son».

³⁰ Cf. *FP*, 211-214; *PP*, 222-226.

³¹ *FP*, 210; *PP*, 225.

³² *Idem*.

³³ «Es evidente que ninguno de estos dos términos puede definirse plenamente fuera del proceso lingüístico que los une: no hay lengua sin habla, ni habla fuera de la lengua: es precisamente en este intercambio que, como lo indicó Maurice Merleau-Ponty, se sitúa la verdadera *praxis* lingüística» (Roland Barthes, «Elementos de semiología», p. 19).

³⁴ «Al separar la lengua del habla (*langue et parole*) —explica el propio Saussure—, se separa a la vez: 1º, lo que es social de lo que es individual; 2º, lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental» (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 57). Aunque el lingüista reconoce que *lengua* y *habla* «están estrechamente ligados y se suponen recíprocamente» (p. 64), sostiene finalmente que el objeto único de la lingüística sólo puede ser la lengua (p. 66).

³⁵ *PF*, 126; *RC*, 33.

³⁶ *S*, 103; 140. En obvia referencia a las tesis de Saussure, fundadoras de la teoría lingüística, y en cuyas versiones más estructuralistas se acepta sin más que el único objeto de la teoría del lenguaje es la dimensión sincrónica, la estructura *presente* de la lengua (*la langue*).

³⁷ *S*, 104; 140.

³⁸ *PM*, 57; 41.

³⁹ *S*, 49; 63.

⁴⁰ *PM*, 63; 46-47.

⁴¹ *S*, 105; 143.

⁴² *S*, 107; 145.

⁴³ *S*, 52; 68.

⁴⁴ *S*, 54; 71.

⁴⁵ *S*, 108; 147.

⁴⁶ *S*, 109; 147.

⁴⁷ *PF*, 147; *RC*, 61.

⁴⁸ *S*, 70-71; 95.

⁴⁹ *S*, 71; 95.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *EF*, 44; *EP*, 64.

⁵² *FP*, 360; *PP*, 401. La filosofía de Merleau-Ponty es siempre una filosofía de la «carne» y, sobre todo, una filosofía de la «encarnación». Desde esta perspectiva queda desfondada la oposición naturaleza-cultura o materia-espíritu; todo objeto y todo fenómeno espiritual, cultural, humano, empieza ya a fulgar en las articulaciones de la experiencia sensible y de la vida concreta.

⁵³ *Cf. EC*, 241; *SC*, 186. Son *a priori* materiales, además del «Otro», el «lenguaje» y nuestra «corporalidad» en general. El problema del *a priori* material es precisamente el de una «realidad» que no es empírica, objetiva, y el de una «generalidad» que no es formal, subjetiva. Es el ser-en-el-mundo, la carne; el *tema* de la filosofía de Merleau-Ponty en su deslinde frente al kantismo (apriorismo formal de la subjetividad) y al positivismo.

⁵⁴ *S*, 205; 274, artículo sobre Husserl («El filósofo y su sombra»), donde Merleau-Ponty señala el problema del Otro, junto con el del «cuerpo vivido» y el del «ser sensible» como los temas límite de la fenomenología en cuanto filosofía de la «Conciencia», como aquello que no puede dejar de emerger en el riguroso y consecuente pensamiento de Husserl, aunque, no obstante, implique la necesidad de una transformación profunda de los supuestos más comunes de la Fenomenología.

⁵⁵ Merleau-Ponty, «Prefacio» a Angelo Hesnard, *La obra de Freud*, p. 10.

⁵⁶ *PM*, 194; 186.

⁵⁷ *PM*, 195; 186.

⁵⁸ *AD*, 158; 203.

⁵⁹ *Cf. VI*, 177; 187.

⁶⁰ *Cf. supra*, últimos párrafos del apartado «De la conciencia carnal a lo Sensible-en-sí» (III.A.4).

⁶¹ Cf. la exposición de este tema en *VI*, pp. 25-28; 24-27.

⁶² Cf. *PM*, «La percepción del otro y el diálogo».

⁶³ *PM*, 46; 28.

⁶⁴ *PM*, 208; 201.

⁶⁵ La desustancialización del «significado», empresa común de la filosofía de Merleau-Ponty con otras concepciones contemporáneas (como la filosofía del segundo Wittgenstein), se resuelve para aquél no en el vacío del convencionalismo, sino en una nueva concepción de la «institución» y la «historicidad».

⁶⁶ *PM*, 206; 198-199.

⁶⁷ *S*, 28; 28.

⁶⁸ *FP*, 404; *PP*, 452.

⁶⁹ *FP*, 223; *PP*, 240.

⁷⁰ *FP*, 207; *PP*, 221.

⁷¹ «Pensar, en otras palabras, pensar una idea como verdadera, implica que nos arroguemos sobre el pasado como un derecho de repetición o, aún que lo tratemos como una anticipación del presente, o al menos que coloquemos pasado y presente en un mismo mundo» (*EF*, 27; *EP*, 37).

⁷² Hay siempre interacción recíproca. Afirmar solamente que la verdad es lingüística implica sobrevalorar al lenguaje, como si su evidencia estuviera exenta de problematización y discusión. Desde tal posición la verdad no sería más que un producto o una modalidad de una estructura lingüística ya dada y definida. De esta manera, a la vez que se postula subrepticamente un determinismo relativista, se cancela la pregunta por la «verdad» del lenguaje como tal. Pero no se trata, para Merleau-Ponty, de suponer que la verdad no tenga que ver con el lenguaje, al contrario. Si la verdad no es un «efecto», un «resultado», es porque es totalmente inmanente al proceso del lenguaje como tal.

⁷³ *S*, 115; 156. Como en todos los casos, el «relativismo» de Merleau-Ponty no consiste en negar la existencia de un ser «ideal», de un «en sí», sino en mostrar su ser relativo al mundo de la praxis y la carnalidad.

⁷⁴ *FP*, 399; *PP*, 447.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ *FP*, 402; *PP*, 451.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *FP*, 403; *PP*, 451. De otra manera: «La intercorporeidad culmina (y se transforma) en el advenimiento de las *Blosze Sachen* sin que se pueda decir que uno de los dos órdenes sea anterior en relación con el otro. El orden de lo preobjetivo no es anterior, puesto que, a decir verdad, no se fija ni comienza completamente más que realizándose en la instauración de la objetividad lógica; sin embargo, ésta no se basta a sí misma, se limita a consagrar el trabajo de la capa preobjetiva, no existe más que como resultado del “Logos del mundo estético” y no tiene valor si no es bajo su control» (*S*, 210; 281). Merleau-Ponty adopta así la posición más consecuente con el espíritu original de la fenomenología, que siempre ha consistido, desde las primeras obras de Husserl, en dar cuenta a la vez de la objetividad de los resultados de la razón y de la subjetividad de su proceso constitutivo.

⁷⁹ *S*, 218; 294.

⁸⁰ Merleau-Ponty expresa esta condición en el siguiente pasaje: «Y sin duda volveríamos a encontrar el concepto de historia en su auténtico sentido si nos acostumbáramos a formarlo de acuerdo con el ejemplo de las artes y el lenguaje» (*S*, 86; 118).

⁸¹ La reflexión sobre el problema de la historia se encuentra dispersa en la obra de Merleau-Ponty, o presentada bajo la forma de análisis históricos concretos en algunos artículos de *Sentido y sinsentido* y de *Signos* y en obras dedicadas al marxismo como *Humanismo y terror* y *Las aventuras de la dialéctica*. Como en otros temas, proporcionamos una versión sintética y general del asunto, tratando de comprender las tesis más conspicuas del filósofo.

⁸² *S*, 70; 95.

⁸³ *S*, 83; 113. El artículo es «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», texto maestro de la filosofía de Merleau-Ponty donde expone en forma breve las implicaciones de su concepción filosófica respecto al lenguaje, la pintura y la literatura, aunque la cuestión de fondo es una propuesta para una teoría *existencial* de la acción cultural (de la tradición y la innovación, de la espontaneidad y universalidad del espíritu humano).

⁸⁴ *PF*, 135; *RC*, 46.

⁸⁵ *AD*, 47; 62.

⁸⁶ *HT*, 109; 158. Junto con *El ojo y el espíritu*, *Humanismo y terror* es quizá uno de los libros más contundentes y creativos de Merleau-Ponty y una de las obras más impactantes del pensamiento filosófico. Se trata de una de las pocas reflexiones donde el drama humano es expuesto en toda su «crudeza» filosófica; o al revés, donde la problemática filosófico-moral es expuesta, sin demérito, en términos de una historia *real* (los procesos de Moscú en la purga estalinista).

⁸⁷ *HT*, 143; 196.

⁸⁸ *AD*, 15-16; 20.

⁸⁹ *HT*, 141; 195. En otra parte dice Merleau-Ponty: «mis tareas, como las cosas percibidas, me están presentes, no a título de objetos o de fines, sino a título de relieves, de configuraciones; es decir, en el paisaje de la praxis» (*AD*, 225; 291).

⁹⁰ *AD*, 39; 51. A más de cincuenta años de la primera edición, *Las aventuras de la dialéctica* se nos aparece como una obra imprescindible para la comprensión de la problemática ideológico-política del mundo contemporáneo. Aunque se trata, como *HT*, de una obra de circunstancia (una confrontación con el «marxismo» sartriano), el problema de fondo era la *crítica* general de las *incongruencias* filosóficas del marxismo; es decir, la inconsistencia de ciertas ideas claves como la de «revolución» (el supuesto de los «saltos» en la historia) y la de «partido» (supuesto de que es posible «dirigir» los procesos históricos).

⁹¹ *FP*, 189; *PP*, 201; nota. En otro lugar, Merleau-Ponty insiste en que lo característico del marxismo no es el «determinismo», sino la idea de una interrelación entre las distintas esferas de la vida social; interrelación que, sin embargo —y en esto consistiría el «materialismo»—, no puede ser concebida como una identidad terminada. «Así, el “espíritu” de una sociedad está ya implicado en su manera de producción, puesto que esta última es ya un cierto modo de coexistencia de los hombres cuyas concepciones científicas, filosóficas y religiosas no son sino un simple desarrollo o una fantástica contrapartida de ella» (*SS*, 201; *SNS*, 231).

⁹² *FP*, 189; *PP*, 202; nota.

⁹³ Como el sentido lingüístico, el sentido histórico es indirecto, aludido, un «vacío determinado» que es inseparable de los medios concretos que lo circunscriben, de los signos que lo expresan y de la lectura que un sujeto realiza de ellos.

V. La carne y el espíritu

No hay que buscar cosas espirituales, no
hay más que estructuras de lo vacío [VI].

La filosofía de Merleau-Ponty es una metafísica de la *expresión*; es decir, de la concreción y contingencia del Ser, del Acontecimiento. No es una metafísica de la esencia o de la sustancia, de la Verdad o el Sentido —aunque tampoco es una teoría positiva de los hechos y las expresiones—. Merleau-Ponty se toma en serio la contingencia: no dice que hay un ser necesario más allá de la contingencia, o que la contingencia es puro no-Ser; afirma, más bien, que el Ser está en la contingencia, que el Ser es contingente. Es decir que la Ontología, el Ser, se juega en todo lugar y en todo momento, en la mínima percepción como en la máxima verdad, en la acción más prosaica como en el valor más sublime.

El ser es expresión, manifestación, acto. No es lo que está detrás, el significado puro de las expresiones. *Es* «lo que se expresa», lo que puede expresarse. Por esto, la Ontología de Merleau-Ponty se prolonga en filosofía del lenguaje y ésta, a su vez, en una reflexión múltiple y general sobre la praxis humana, sobre las diversas maneras en que el ser humano puede, expresándose a sí mismo, expresar al Ser. Así, si ya no hay oposición entre cuerpo y alma, apariencia y esencia, temporalidad e idealidad, acción y sentido, no hay tampoco oposición entre la praxis humana y el Ser.

Pero no se trataría de sustituir la Ontología por una «antropología» o una «ontología del hombre» —por una teoría de las estructuras abstractas, eidéticas, del ser del hombre—; se trataría de comprender cómo es que en las vicisitudes y contingencias del movimiento de la experiencia humana misma se está jugando una problemática ontológica, la problemática ontológica en cuanto tal. El drama humano no es realización de un sentido previo, no posee una razón de por sí; la búsqueda que la experiencia humana *es* no se encuentra predeterminada o asegurada. Ni siquiera los logros más universales e indiscutibles de la praxis —la ciencia, el derecho— son definitivos o absolutos. Aunque, llegados a un punto, pudiéramos reconstruir con cierta verosimilitud el trayecto de nuestras vidas, esa reconstrucción seguirá siendo sólo una de las probables, no aboliría aquellas líneas que pudieron haber sido y que quizás persistan de forma latente esperando mejores momentos para advenir. Así, el ser del ser humano no contiene ni sustituye al Ser. Pero el ser humano no está frente a, o fuera del Ser. Está *en*

el Ser, hundido en el mundo: es verdadero de cabo a rabo y, sin embargo, por la misma razón, nunca puede presumir tener la verdad ante sí, como un objeto o un dato. El ser humano *ya era* y, no obstante, *ha de buscarse, ha de hacerse*.

El *ser* del ser humano no puede abolir, pues, su libertad, ni su libertad es negación de su ser (o del Ser). Su ser es su libertad y su libertad es su ser: la libertad no es un imposible pero tampoco es una propiedad, un dato que pudiera definirse de forma unívoca y última. Somos verdaderos a condición de no poseer la verdad total; de la misma manera, somos libres a condición de que nuestra libertad no sea absoluta e indiscutible, a condición de que ella no deje de jugarse en todo momento con la no libertad. Libertad es, pues, el otro nombre de la contingencia; es el hecho humano del quiasmo. El primer elemento de una teoría de la praxis humana: aquel que luego se desenvolverá en los ámbitos de la moral, la política, la ciencia, el arte, etc. Para Merleau-Ponty, una filosofía de la libertad lo es inmediatamente de la praxis, de la expresión y de la acción humana, de la carnalidad del espíritu; y al revés: la filosofía de la praxis es filosofía de la libertad, ontología de la contingencia, metafísica del acontecimiento, de lo que adviene.

1. Situación y libertad

Para Merleau-Ponty nuestra libertad es inseparable de una situación, de un contexto o una estructura. Esto no significa que la libertad se encuentre limitada, más bien quiere decir que ella consiste en una capacidad de instituir, en una potencia de contextualizar y *situar*. Se trata de pensar a la libertad como un acontecimiento concreto y eficaz, como la productividad y creatividad de la existencia misma. La libertad no es para nuestro filósofo un «bello ideal», tampoco una ficción que la inercia de las cosas golpea cada vez; menos una cualidad innata a nuestro ser espiritual, biológico o histórico —lo que llanamente es una contradicción en los términos—. La libertad es nuestro ser propio, nuestra situación, este cuerpo, esta palabra, el mundo circundante. El problema de la libertad es siempre el problema de nuestra libertad concreta. Una libertad prometida no es necesariamente preferible a una no libertad: la renuncia a vivir ahora en provecho de un futuro incólume y libre no es muy distinta, a fin de cuentas, a la renuncia a la libertad a favor de una vida conformista. Ya por exceso, ya por carencia, en los dos casos hay abdicación: cuando no asumimos nuestra libertad, cuando la asumimos de manera abstracta.

Según Merleau-Ponty, siempre que demos por supuesta una concepción realista y causal de la realidad, ya de forma explícita o subrepticia, llegamos a la negación de la libertad. El equívoco de la concepción purista de la libertad —por ejemplo, al modo del idealismo clásico alemán¹— radica en que, definiendo la libertad como aquello que comienza ahí donde las relaciones objetivas terminan, ha tenido que conceder la existencia de un plano indiscutible de «relaciones objetivas», la existencia de un mundo

en sí, de un ser pleno y necesario. De esta manera no se podrá llegar a otro resultado que a la postulación de una libertad pura: ninguna determinación puede haber *sobre* esta libertad, pero ninguna determinación hay *de* esta libertad. Realidad y libertad son necesariamente opuestos y ninguna compenetración ni mediación podrá darse entre ellos. Por el contrario, un pensamiento radical y concreto no se propone simplemente afirmar la libertad frente al realismo, negar o limitar el mundo objetivo para encontrarla como una pura posibilidad o como una condición absoluta. Trata, mejor, de transformar nuestra concepción acerca de un mundo objetivo, causal y exterior; y junto con ello, toda noción acerca de las relaciones entre lo exterior y lo interior, entre la no libertad (la condición, la situación) y la libertad.

Todavía es insuficiente hablar de una dialéctica entre ambos momentos, a la manera como lo hace Sartre, si no se pasa a una verdadera relativización de la polaridad. De esa manera sólo se afirma una mutua dependencia, una relación exterior y dicotómica, pero no se da la comprensión del movimiento efectivo por el cual ambos momentos se engloban y se hacen solidarios. Para Merleau-Ponty sólo podemos pensar la libertad si somos capaces de transformar nuestro pensamiento acerca de las relaciones entre lo actual y lo posible, entre lo dado y lo no dado, entre la historia objetiva y el proyecto subjetivo. El pensamiento radical de la libertad ha de comenzar a plantearse ahí donde supuestamente se le negaba, en la situación que se le opondría. Así como el pensamiento de lo concreto ha de comenzar por ser un pensamiento concreto, el pensamiento de la libertad ha de comenzar por ser un pensamiento libre.

Merleau-Ponty precisa su concepción de la libertad polemizando con la teoría sartriana expuesta en *El Ser y la Nada*. Según nuestro filósofo, el pensamiento sartriano diluye a la libertad cuando la convierte en un poder abstracto e indeterminado, en una potencia puramente negativa: el acto de un no-ser (la conciencia). Una vez que se afirma que la Nada es libertad —que ella sólo puede ser lo propio de un «ser» que es totalmente su «no ser», su indeterminación—, cabe siempre el peligro que esa libertad sea nada. Es cierto que en el ser en sí, pleno y positivo, no hay lugar para la libertad; pero cabe preguntarse si es de ese ser del que tenemos experiencia, si no es que se le ha falsificado por obra de la propia reflexión que, retrospectivamente, realiza el propósito de una libertad pura y absoluta. Es verdad que la libertad no puede ser confundida con los actos de elección circunstanciales, con la noción bastarda de libre albedrío —que se reduce a elegir entre determinaciones y que sólo funciona como una legitimación de la no libertad—. Pero ¿se trata entonces de concebir a la libertad como una «elección fundamental», como una condición de todo acto? De esta manera, sin embargo, la opción libre también pierde significado, siendo elección de todo es elección de nada.

Además, si las condiciones, situaciones u obstáculos no tienen sentido sino por la libertad, ¿hay que suponerlos como sus creaciones? ¿Qué sentido tendría una libertad que sólo se las tuviera que ver con aquello que ella pone? El asunto estriba en cómo pensar la relación entre el obstáculo y la libertad: si se les concibe como exteriores y contradictorios implica suponer que hay obstáculos en sí, que cualquier cosa es un obstáculo y que no hay libertad (observación válida de Sartre); pero no se ganará mucho

si se les concibe luego como totalmente correlativos y reductibles, pues esto se hará en favor ahora de la pura libertad: los obstáculos sólo son para ella y por ella, es ella quien los pone, es ella quien los deshace y supera; nada hay que pueda competir con esa libertad absoluta, nada hay que pueda seriamente oponérsele. Una libertad así termina por pasar desapercibida y se anula en el momento mismo que quiere ser total.

Pero lo que le parece más absurdo a Merleau-Ponty es la noción sartriana de una «elección fundamental». La libertad concreta no puede ser un comienzo absoluto, ya que sólo adquiere sentido en la medida que reasume y continúa un movimiento que el mundo le propone. Y puede hacerlo porque el sujeto de la libertad no ha comenzado por ser exterior al mundo —no ha aparecido en un momento donde ya había algo totalmente hecho para él—, sino porque una especie de «pre-libertad» se ha comenzado a configurar en sus actos y sus funciones más elementales. Si es válido decir, con Sartre y el idealismo en general, que el sentido del mundo no es en sí, es inválido concebirlo simplemente como para, o por, mi conciencia. Los obstáculos no están dados, sólo se definen en función de mi libertad, de mi proyecto; pero no en función de mi conciencia sino de mi cuerpo: es para él que la «roca» se convierte en un obstáculo determinado, pues es él, al fin, quien va a ascenderla o no va a ascenderla, y no, obviamente, mi conciencia. Como dice Merleau-Ponty: «por debajo de mí como sujeto pensante, que puede a su agrado situarse en Sirio o en la superficie de la tierra, hay como un yo natural que no abandona su situación terrestre y que sin cesar esboza unas valorizaciones absolutas».²

Mi corporalidad es el medio o el campo de mi libertad. Poseer un cuerpo no es una limitación o una esclavitud porque es poseer también la posibilidad de actuar. Mi libertad es mi misma situación, puesto que «estar situado» no es estar determinado a algo, o por algo. Pues mi cuerpo y mi ser en el mundo son, desde el principio, una manera de ser abierta que sólo puede conocerse a sí misma en el movimiento continuo de la trascendencia, y dicho movimiento es interior al propio Ser y no una negación venida de fuera. Hay una libertad previa, pero ella no se encuentra en un comienzo puro antes de toda situación o haciéndole frente y produciéndola; está ya en toda situación y es la espontaneidad y el poder propio de mi ser corpóreo y sensible, de mi existencia concreta. La libertad explícita sólo florece sobre esa situación, sobre ese campo; por esto nunca puede ser pura, por eso ha de tomar en cuenta las adquisiciones y afirmaciones que aquella «libertad sin sujeto» comenzó a realizar previamente y como al tanteo. «Nuestra libertad —precisa Merleau-Ponty— no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno.»³

El lugar de la libertad es, pues, este intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual. Todo proyecto vital es a la vez individual y general, consciente y vivido, formulado e informulado. Sólo puede diseñarse a partir de un contexto dado, en un mundo y unas situaciones donde ya se han adelantado ciertas «elecciones anónimas», ciertos proyectos impersonales, ciertas decisiones tácitas y sordas. Entre la generalidad

abstracta del mundo objetivo y la generalidad igualmente abstracta de la pura conciencia de sí, se encuentra esta «estructura única que es el sujeto concreto».⁴ Él no se determina sino en función de aquella generalidad, es decir que el sujeto no es distinto de la manera propia y singular que tiene de ser al mundo y a los otros. La singularidad de la subjetividad no queda escamoteada sólo si se la liga a las estructuras y determinaciones que le han sido como preparadas: será en su manera propia de vivirlas y asumirlas donde su libertad surgirá y se diseñará.

La libertad no es un poder de negación que nos permitiría separarnos totalmente del mundo. Sólo podemos escaparnos de una situación porque nos ligamos a otra («En lugar de pensar en mi duelo, miro mis uñas, o desayuno, o me ocupo de política»). Mi libertad es el correlato de mi ser total en el mundo, «no está más acá de mi ser, sino ante mí, en las cosas».⁵ «Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros»;⁶ no tenemos que elegir entre una cosa y otra, lo que tenemos es una dualidad, un ser de dos caras: nuestra libertad es el otro nombre de nuestro ser al mundo, nuestro ser al mundo el otro nombre de nuestra libertad. Soy libre no a pesar de mis determinaciones, condicionamientos o motivaciones, sino gracias a ellos, a través de y con ellos: «nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino, al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo».⁷

2. Moral y política⁸

Mi libertad es inseparable de mi situación, y en ella, de *los otros*, de mis congéneres. No hay libertad «individual», pero no porque lo que haya sea una libertad «social», general, sino porque toda libertad se *hace* en el mundo y en el juego vivo de las *relaciones concretas* entre humanos. No soy *a priori* libre o *a priori* esclavo, y esto es lo único consecuente con la idea misma de libertad. Si los demás son un límite para mi acción es porque son también una condición, una motivación, lo único que puede mostrarme la *fecundidad* de mi acción. De esta manera, para una filosofía del quiasmo el problema de la convivencia humana —el problema de las normas, las formas y los objetivos de la vida social— no puede plantearse sino en el plano de la contingencia y del acontecimiento, de la concreción y el devenir, de la existencia misma. En la vida social, como en la vida toda, nada está escrito ni decidido; pero este reconocimiento no implica apostar en contra del sentido y el valor y a favor de la nada, no justifica dar cauces al escepticismo derrotista o al conformismo nihilista.

Si la razón no es un dato ni un don, si no hay nada que sea plenamente necesario y positivo, nada que esté ya realizado, entonces el destino de la existencia humana es la *política*.⁹ La vida política es el planteamiento concreto y riguroso del carácter contingente de la existencia y la libertad humanas. Es decir que no existen soluciones únicas, valores definitivos o verdades indiscutibles respecto a la convivencia humana, que

ella es problemática en sí misma y que la violencia no es un defecto de la historia, sino la forma visible de esa contingencia que le subyace. Esto no quiere decir que el mundo social sea la instancia del caos y el desorden, lo irreductible a ningún valor o proyecto racional, sólo quiere decir que éstos han de ser contruidos, elaborados y alcanzados en el plano imprevisible de la discusión, la confrontación de posiciones e intereses, la lucha y el conflicto.

No es que todo proceso social sea racional y verdadero por sí mismo, que lo real sea racional, que todo esté justificado por el hecho mismo de existir. El problema humano de la política sólo puede plantearse y enfocarse adecuadamente más allá de la alternativa entre el moralismo y el objetivismo, entre el dogmatismo y el relativismo puros. El moralista sostiene que la vida humana ha de regirse por valores universales e incuestionables, que ellos se construyen únicamente en la intimidad del corazón o del entendimiento y que sólo pueden ser evaluados con criterios inmanentes. Para el objetivista, al contrario. Las ideas y los valores deben ser desechados y suplantados por el conocimiento de las leyes y tendencias objetivas de la vida social. El primero supone que la inteligibilidad sólo se encuentra en la cabeza del pensador, el segundo que ya se encuentra en las cosas. Ninguno capta el ámbito de la praxis, del intercambio, de la relatividad. «La política —dice Merleau-Ponty— nunca es la conversación a solas de la conciencia con cada uno de los acontecimientos, y nunca es la simple aplicación de una filosofía de la historia, nunca considera directamente la totalidad. Apunta siempre en dirección a conjuntos parciales, a un ciclo de tiempo, a un grupo de problemas. La política no es moral pura. No es un capítulo de una historia universal que estuviese ya escrita. Es una acción que se inventa.»¹⁰

La visión moralista de la historia, que socialmente adquiere la forma del pensamiento conservador, se niega a reconocer que las ideas y los valores que no se realizan ni traducen en hechos y acciones no cumplen más función que la de proporcionar una justificación a un estado de cosas dado, una legitimación de lo contrario que postulan. Aun más, la pureza de los principios inamovibles sólo ha podido mantenerse sobre el ejercicio directo o velado de la violencia y el crimen. El moralismo no es necesariamente lo contrario a la violencia y la violencia no será necesariamente lo contrario de la moralidad. Si la existencia humana es esencialmente problemática, temporal y abierta, suponer que existe *a priori* una congruencia entre las acciones y los propósitos, entre la conducta y los valores, es solamente una forma de mistificación. Puesto que la contradicción es posible y hasta necesaria sólo podemos saber lo que una acción significa y vale si nos remitimos al plano de sus efectos prácticos, sociales e históricos. Hacer el análisis y la evaluación en función de las intenciones interiores y las ideas abstractas es capitular, negarle toda importancia a la realización de los valores, aceptar su futilidad y reconocer implícitamente que su única función estriba en justificar y mantener una vida empobrecida y engañada.

Dice nuestro filósofo, «lo que juzga un hombre, no es la intención y no es el hecho, es que haya o no hecho pasar unos valores a los hechos».¹¹ Si vivimos socialmente, el sentido de nuestros actos no depende sólo de nosotros, de nuestras intenciones y

propósitos; mas si queremos ser responsables de ellos habremos de asumir sus consecuencias, sus reveses, su forma objetiva. Desde el momento que actuamos en un mundo intersubjetivo todo lo que hacemos comporta zonas oscuras e imprevistas, posee más de un sentido y puede llegar a convertirse en lo contrario de lo que queríamos.¹² Nadie está necesariamente salvado, pero tampoco nadie necesariamente perdido: «El bien y el mal proceden de la misma fuente, que es la historia».¹³

El pensamiento dialéctico objetivo sometió a una crítica extensiva y radical toda esa visión moralista-racionalista de la vida social. En primer lugar, la posición dialéctica (especialmente la dialéctica marxista) consiste en cambiar el planteamiento del problema: ya no se trata de saber si unos hechos aislados pueden ser sometidos a un principio de orden, tampoco se trata de discutir inmanentemente la validez de los principios. Según la dialéctica, si ellos son discutibles es porque no son absolutos; por tanto, son históricos y la historia no es el reino del caos y la irracionalidad, puesto que ha sido capaz de producir esos sistemas cuya racionalidad es reconocida y que llamamos ciencias o teorías. Aun más, si el ser humano es histórico, la racionalidad es inmanente a la vida histórico-social, y de lo que se trata no es de realizar unas ideas universales e imposibles, sino de retomar el rumbo propio de la historia y conducirlo a su término inmanente.

Planteada así, esta concepción nos ofrecería la solución de todos los problemas: pero el caso es que la «acción objetiva» no ha podido abolir los reveses y en cierta manera esa racionalidad inmanente sólo se ha realizado bajo la forma de sistemas que monopolizan y organizan una irracionalidad y un terror permanentes (los países «socialistas»). Si el moralismo olvida que las ideas y los valores son históricos, la dialéctica objetivista olvida, por su parte, que la historia sólo se capta bajo cierta perspectiva, y que suponer que hay una realidad en sí de la historia y una función absoluta del conocimiento es otra manera de sostener el dogmatismo del moralista; es contentarse con oponer a la «moral interior» y a la moral de las religiones una moral exterior, una moral en la historia —tal como la psicología de los instintos suponía una moral en la biología—. Si es cierto que no hay «hombre interior», si la subjetividad se encuentra entramada y comprometida con el mundo social concreto, es falso que el «hombre exterior» esté ya dado y que la subjetividad se agote en el plano de las relaciones objetivas. Pues si las decisiones para ser eficaces han de situarse en un contexto histórico-político concreto, y si la praxis para ser verdadera debe asumir el proceso objetivo, no deja de ser cierto que, puesto que son necesarias la decisión y la praxis, nunca se poseen cara a cara las claves totales del mundo social, y que presumir la verdad sin conceder grados de falibilidad es otra manera de reproducir la irracionalidad y, al límite, de abrogarse un ejercicio implacable de la violencia.¹⁴

Mas si a la fe moral no se le puede oponer una fe exterior, una fe en las cosas, tampoco se le puede oponer una fe en la voluntad, en la decisión pura y absoluta, en la Conciencia pura. La creencia en la espontaneidad del sujeto para negar lo dado e inventar a partir de sí mismo la acción (Sartre), no es sino como el límite dramático a que conduce el pensamiento moralista cuando se confronta sinceramente con el mundo y los procesos objetivos. Esta posición no logra ubicarse realmente más allá del objetivismo

que critica, pues no se ha planteado comprender el significado de lo que el pensamiento dialéctico clásico intuye y revela —lo da por descontado para entenderse, en tanto dialéctica subjetiva, como el residuo esencial y siempre válido de toda filosofía de la acción—. ¹⁵ Lo que el pensamiento subjetivista-activista desconoce es que si bien no hay una dialéctica o una ley en los procesos, si bien su sentido sólo se dibuja para una subjetividad, es cierto también que esa subjetividad no es menos relativa que la historia. Ella comporta a su vez una ubicación, una situación, y la opacidad le es constitutiva. Lo que esta concepción no admite es que la contingencia no es un mero dato que habría que agregar a una visión sistemática del mundo, que no es un hecho entre otros a ser dominado y vencido por la voluntad y su proyecto. La contingencia es fundamental y no se la puede abolir por decreto. El mundo social y político persevera en su opacidad, en su resistencia y ambigüedad, y la conciencia negativa termina en conciencia desilusionada o fracasada.

Si existe la política es porque nada está dicho ni escrito respecto al destino social-humano, porque a pesar de todos los reveses, o gracias a ellos, seguirá siendo cierto que la coexistencia y la vida en común es algo que debe ser inventado por los propios sujetos. La ambigüedad, la pluralidad, el enfrentamiento, la crítica, son consustanciales al fenómeno político. No hay vida social si se la imagina como un acuerdo total o si se la ve como desacuerdo total, si su legitimidad y sentido se ubican como plenamente trascendentes al proceso real o si se les supone como indiscutiblemente immanentes: ambas posiciones terminan por ser la negación acabada del ser mismo de la política. La acción política está condenada si debajo de las polémicas y los enfrentamientos no se supone que hay unas metas positivas a alcanzar o una verdad a realizar, también si se supone que ya se posee la solución única y verdadera y sólo se trata de aplicar o imponer a los demás. La vida social muere si se anula la discusión y la lucha, pero muere también si esta lucha no logra sedimentarse y convertirse en una adquisición colectiva, si los enfrentamientos polarizados no son capaces de crear algo común, aun cuando cada polo entienda esto común a su manera y no vea en ello más que una forma de ganar tiempo y posiciones, aun, incluso, cuando así sea efectivamente.

No hay verdades absolutas, respuestas irreprochables, quizás no haya ninguna idea, ningún proyecto que merezca la pena de ser realizado, que justifique claramente el sacrificio y la entrega; y sin embargo, no podemos dejar de actuar. No porque haya que empecinarse contra la fatalidad, no por dar pruebas de un espíritu heroico o para demostrar en la práctica que los absolutos no existen y que nada merece nada. Hay que actuar porque nuestra acción y nuestra libertad son nuestra única verdad cierta, nuestra única respuesta, nuestra felicidad y nuestro sacrificio, nuestro ser y nuestra posibilidad.

3. Ciencia y percepción

Todo es praxis, actividad. Si aun los valores no son sino el sentido y la expresión de nuestro movimiento en el seno de la vida intersubjetiva, lo mismo podemos decir acerca de la ciencia y los conceptos que ella nos propone. La propia actividad científica es inseparable del mundo de la carnalidad, y debemos, en principio, discutir aquella concepción —el objetivismo científicista— que sostiene lo contrario: que la ciencia rompe de manera radical con el mundo de la experiencia y se instaura en un nuevo reino, totalmente puro y en sí.

Según esa concepción, la verdad científica no es lo que vemos sino lo objetivo, lo que es independiente del sujeto. El Ser no es aquello de lo que tenemos experiencia, sino aquello que puede llegar a ser determinado mediante ciertos procedimientos de medida y recursos preestablecidos. Sin embargo, el hombre de ciencia (o el epistemólogo científicista) pasa por alto la naturaleza de sus instrumentos de conocimiento; ellos son concebidos como neutrales, como libres de toda relación con nuestra experiencia concreta de las cosas, su único criterio es la funcionalidad y la eficacia. He aquí un primer problema: el objeto del que trata la ciencia se concibe, al mismo tiempo, como puro, independiente de nosotros, y, no obstante, como «predestinado para nuestros artificios».¹⁶ El científico o el filósofo dogmático de la ciencia consideran, ingenuamente, la coincidencia entre los objetos y los instrumentos como algo natural. Ningún problema les plantea. ¿Pero de dónde provienen tales instrumentos y recursos?, ¿por qué las cosas vienen a ajustarse a ellos? Negar que existan o restarles importancia implica suponer que el conocimiento científico no se distingue del conocimiento inmediato y perceptivo al que se opone. Tampoco valdría concebirllos como meras convenciones, pues ¿con qué derecho la ciencia podría afirmar que accede a una realidad objetiva superior o más verdadera que la realidad que percibimos? ¿Cómo podría seguir defendiendo que su conocimiento es indiscutiblemente objetivo?

Estas dificultades son inherentes a la concepción objetivista del conocimiento científico, que sólo puede suponer la posibilidad de efectuar una objetivación integral de la realidad, la reubicación y disolución de toda subjetividad en el universo objetivo, a condición de mantener la ilusión de un espectador desituado, o *kosmotheoros*, de un sujeto absoluto que está exento del universo de objetividades que conoce. La ilusión del *kosmotheoros* es una de las ilusiones de la fe perceptiva: es ella quien primero me ha hecho creer que estoy en las cosas mismas, que no estoy en ningún lugar y que estoy en todos —aunque a la vez me diga lo contrario, que tengo un punto de vista privado—. Así, la visión científica que creería romper con la fe perceptiva y colocarse en un plano totalmente distinto la supone y se sostiene en ella. Y no llega a ser otra cosa que su expresión más dogmática. Las fórmulas científicas, dice Merleau-Ponty, pueden adquirir el valor de un saber absoluto indiscutible porque la propia ciencia aprovecha nuestra certeza perceptiva inmediata, tan originaria como oscura, de acceder a las cosas mismas o «de tener el poder absoluto de abarcar el mundo».¹⁷

Se configura, así, según nuestro filósofo, la siguiente alternativa. O bien la ciencia es un puro instrumento convencional, un pensamiento operacional, un artificialismo sólo válido para quienes lo conocen y practican, en cuyo caso no tiene la obligación y menos

el derecho de hablar con voz más autorizada que cualquiera otra acerca de lo que es o de lo que hay; no tiene derecho a desautorizar y rechazar otras formas de contacto con el Ser que no se ajusten a sus requisitos operacionalistas. O bien la ciencia quiere hablar de lo que es, y entonces han de ser tomadas en cuenta las dificultades y contradicciones de la posición objetivista, se ha de dejar de definir al Ser como ser-objeto y de descalificar nuestra experiencia reduciéndola al ámbito de las curiosidades psicológicas o antropológicas. La ciencia supone la percepción y no la aclara necesariamente, no acaba por sustituirla, por clausurarla. Por ende, no puede anularse la posibilidad de volver a interrogar nuestra experiencia bruta de las cosas. Como señala Merleau-Ponty: «todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión mía o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia».¹⁸ El universo entero del saber científico se construye sobre la base del mundo vivido, y si queremos comprender el sentido profundo de este saber, así como sus alcances y su valor, debemos volver la mirada a ese mundo originario del cual el discurso científico es solamente su expresión segunda. La ciencia no puede instalarse, a riesgo de no ser ya ciencia, más allá de lo percibido: es una determinación, una explicitación, una revelación de lo que vemos. No puede, por lo tanto, pretender agotar el sentido total de nuestra experiencia.

Comprendemos así la posición de Merleau-Ponty respecto a la relación entre filosofía y ciencia: no se trata de una crítica exterior o de una simple negación, tampoco de intentar suplantarlo o redoblar el conocimiento científico con otro conocimiento, el filosófico, apoyado en sabe cuál orden de realidades (interiores, supraempíricas o trascendentales). La filosofía pregunta más bien por la relación del conocimiento científico y sus resultados con nuestra experiencia efectiva, precognoscitiva y vivida del mundo.¹⁹ No va más una relación de exterioridad, de exclusión o subordinación. Lo que hace de la filosofía un pensamiento desligado de las ciencias es precisamente la creencia en la existencia de un objeto propio de un pretendido saber filosófico, el «mito de la filosofía que la presenta como la afirmación autoritaria de la autonomía absoluta del espíritu».²⁰ En el momento mismo que la filosofía quiere hacerse ciencia se atrofia en doctrina y no es más interrogación. Por su parte, el objetivismo dogmático de las ciencias que milita por la antifilosofía no tarda en hundirse en un «oscurantismo riguroso».²¹ La ciencia se atrofia en ideología cuando quiere resolver en los límites de su campo la interrogación filosófica. No es, empero, una filosofía científica lo que puede subsanar los peligros de una ciencia afilosófica.

Es probable que la ciencia pague su exactitud con la esquematización, «pero el remedio es entonces confrontarla con una experiencia integral, y no oponerle un saber filosófico venido quién sabe de dónde».²² Si se rechaza concebir a la ciencia como un criterio absoluto para juzgar lo vivido, no es para realizar la operación inversa: lo vivido no ocupa el lugar de lo absoluto; al contrario, lo vivido en cuanto tal es el lugar de la relativización generalizada.

Así, la crítica filosófica a la explicación científica de nuestra experiencia ya no es exterior. La filosofía se coloca en el plano mismo del conocimiento científico: interroga y confronta lo que la ciencia dice que es la cosa, con lo que la cosa es para nosotros. Ella confronta la explicación que la ciencia nos da de la manera como vemos con la manera como vemos; no con el afán de refutar a la ciencia o para confirmarla, sino para comprender ambas dimensiones —la ciencia y nuestra experiencia vivida— una por la otra, para hacer cobrar sentido a ambas.

De esta manera, el campo filosófico ya no puede definirse como un orden de realidades específicas, esencias o categorías, que se encontrarían sobrevolando y fundamentando exteriormente toda experiencia. El valor de la filosofía fenomenológica radica en que, al constatar la crisis del pensamiento clásico, plantea sin menoscabo una reformulación de la autonomía y legitimidad de la interrogación filosófica. La pregunta por la esencia y lo universal sigue siendo pertinente, es el sentido de su planteamiento y posición lo que queda modificado. La filosofía se ubica ahora en el plano mismo de la empiricidad y la actualidad concretas, deja de ser el pasaje a otro mundo que absorbe el de las cosas actuales; «es en primer lugar una conciencia más aguda de nuestro enraizamiento en ellas. El pasaje por lo actual es desde este momento condición absoluta de una filosofía válida».²³ Así, lo que distingue a la filosofía no es la posesión de un campo determinado como propio: al igual que las ciencias, únicamente habla del mundo, de las cosas y de los hombres. Sólo que ella se dirige a la naturaleza y al hombre en el presente: «no “achataados” (Hegel) en una objetividad que es segunda, sino tal como se ofrecen en nuestro comercio actual de conocimiento y de acción con ellos, la naturaleza en nosotros, los demás en nosotros y nosotros en ellos».²⁴

El campo de la filosofía es la coexistencia, la comunidad. Ella comienza ahí donde las relaciones de causalidad (sustento y objeto del pensamiento científico) empiezan a perder su cordura y transparencia, su linealidad. En ciertos momentos una determinada perspectiva de explicación científica nos remite de las relaciones afectivas a las sociales como al orden privilegiado (sociología); más tarde, otra perspectiva nos propone el movimiento inverso (psicología). Tales antinomias no comportan conclusión a nivel del pensamiento causal y objetivo, él no puede eliminar ninguna de las dos cadenas causales ni mantenerlas juntas. Se hace necesario entonces arribar a un pensamiento acausal: la filosofía, único que puede tener como verdaderas las perspectivas divergentes, único que puede pensar las inversiones, las metamorfosis, la comunicación intrínseca de los órdenes; esto es, la circularidad expresiva «no como hecho consumado y de contemplación, sino como acontecimiento perpetuo y como ámbito de la praxis universal».²⁵ La filosofía, pues, es insustituible. El saber científico no la elimina, «porque ella nos revela el movimiento por el cual unas vidas devienen verdades, y la circularidad de este ser que, en cierto sentido, *es ya todo lo que llega a pensar*».²⁶

La filosofía no consiste en oponer al conocimiento científico un regreso a las vivencias interiores, a las opiniones precientíficas, a la visión común de las cosas o a lo irracional. La interioridad que la filosofía quiere pensar no es la de lo subjetivo, la de la

conciencia; es la de la intersubjetividad, la interioridad del propio mundo; «la *Besinnung* contra las *Erlebnisse*». ²⁷ Lo que la filosofía quiere es *comprender* a la ciencia. Merleau-Ponty explica este singular proceso en los siguientes términos: «la reconquista del *Lebenswelt* es la conquista de una *dimensión*, en la que las objetivaciones de la ciencia guardan un sentido y han de ser entendidas como *verdaderas* (el propio Heidegger lo dice: todo *Seinsgeschick* es verdadero, es parte de la *Seinsgeschichte*) —lo precientífico sólo es invitación a entender lo metacientífico, y lo metacientífico no es no-ciencia—. Incluso es revelado *por* los procesos constitutivos de la ciencia, a condición de que se los reactive, de que se vea lo que *verdecken* abandonados a sí mismos». ²⁸

La concepción operacionalista (instrumentalista y objetivista) de la ciencia no se supera, entonces, oponiéndole los derechos de un saber filosófico, sino comprendiendo de manera distinta el valor de verdad y el sentido de la acción científica. Sólo se le supera deconstruyendo el pensamiento realista y objetivista, que no pasa de ser una traba y como el pago que la ciencia tiene que hacer para que no se crea que bajo su continua inventividad y especialización sólo se encuentran gustos arbitrarios o intereses convencionales. Lo que hay que entender, dice Merleau-Ponty, es que la libertad de manipulación, la libertad operacional de la ciencia, sólo es posible en la medida en que ella actúa y produce desde el seno del ser y no fuera de él, en la medida en que ella es una especie de «intraontología». La operación científica se efectúa, pues, también desde el ser de promiscuidad de la Carne.

Por ejemplo, la equivalencia que la geometría analítica establece entre el espacio y el número no hay que entenderla únicamente como el resultado de una subordinación del espacio al pensamiento, como una espiritualización del espacio (epistemología racionalista), «sino igualmente como espacialización de la inteligencia, como intuición de la equivalencia ontológica de espacio y número ante un sujeto de conocimiento que pertenece al mundo». ²⁹ En general los modelos usados por la ciencia, las relaciones de escala, etc., no son puras construcciones, símbolos puros de un Ser en sí que fungiría como el modelo original. La proliferación de los modelos, de las relaciones analógicas e isomórficas, atestigua en la práctica de la investigación científica el derrumbamiento paulatino de toda ontología del En sí. Hay que entender que la Realidad no está más allá de todas las operaciones científicas ni se disuelve en la multiplicidad de enfoques, perspectivas, métodos o modelos. La realidad es, simplemente, la implicación lateral de todas esas vistas y cuadros, su textura común, su núcleo problemático, indeterminado y determinable a la vez, ³⁰ aquello que se va haciendo en la medida en que se va trabajando. Así concebida, la ciencia no es absoluta pero tampoco es un puro artificio: la práctica científica —como la acción corporal en general— talla al Ser por dentro; no es aplicación de una ontología ya elaborada sino invención ontológica, producción de verdad, revelación activa del Ser.

Esto significa que la racionalidad científica y sus instrumentos no son una creación *ex nihilo*, separada y realizada más allá del mundo de la praxis carnal y la vida intersubjetiva. Las estructuras que la ciencia revela y concibe no son descubrimientos,

realidades ya dadas en el ser en sí, ni tampoco son ciertas construcciones cuya única verdad radicaría en la eficiencia de su aplicación. En general las estructuras son primeramente vividas, pertenecen al campo de nuestra experiencia perceptiva y del ser percibido. Las construcciones teóricas vienen a ser como las transfiguraciones de aquellas estructuras vividas, como la potenciación de su alcance y el equipaje básico para la conquista de mundos extraordinarios e invisibles. Todo esto significa que la verdad científica no se encuentra en la correspondencia teleológica de un espíritu autónomo con un Ser en sí, sino en lo contrario: en la referencia de la ciencia a su arqueología y a su actividad intrahistórica; en la manera como ella se entronca con el ser abierto de la carnalidad y cómo contribuye a configurar su forma, su fuerza, sus alcances. La ciencia es verdadera como elemento y símbolo, como metáfora de la vida expresiva e interhumana. Su verdad no se encuentra frente a ella, sino en la intensidad de su ser y su acción, en el apoyo y la libertad de su invención, en su capacidad creadora.

4. Pintura y filosofía

La comprensión de las distintas manifestaciones de la cultura ya no puede ser entonces de carácter atomista y jerarquizante, sino transversal, pluralista y dimensional. Si hasta la ciencia puede ser entendida como praxis y creación intramundana, la actividad humana referida por excelencia a la creatividad —el arte— recobra ahora todo su esplendor.

No hay privilegio de la visión científica sobre la filosófica, ni al revés; tampoco de éstas sobre la artística. Entre las diversas formas de la praxis humana no existe exterioridad, pero tampoco una reducción monolítica o una armonía anodina e infértil. La tensión, la diferencia, no desaparece; la unidad es una tarea interminable. El arte plantea una visión filosófica, así como la filosofía se abre desde sí misma a la comprensión del arte. La filosofía no proporciona la verdad del arte sino porque el arte porta una significación filosófica y enseña a pensar.

Como la práctica artística, pluralista, fragmentaria, abierta, la propia reflexión filosófica sobre el arte rehúye el sistema y el ejercicio deductivo, normativo. Es por esto que el diálogo que Merleau-Ponty realiza con el arte se circunscribe principalmente a la pintura: es ella, entre todas las artes, la que toma por tema y destino el campo de la visión, el misterio de lo visible y del Ser.³¹ La pintura ofrece otra versión, con otros medios y otra posición, de aquello que la filosofía ha querido pensar. En esta aventura, pintura y filosofía resultan actividades extrañamente aliadas y convergentes. Nunca un pintor se propuso estudiar filosofía ni un filósofo hacerse pintor, y sólo esta disparidad confirma la autenticidad y espontaneidad de su convergencia. Pintura y filosofía coinciden no porque haya como un espíritu universal sobrevolando las distintas manifestaciones de la cultura y que las ordena a todas, sino porque ambas actividades se vuelven hacia un mismo Ser que funda y requiere una participación productiva y cualitativamente múltiple.

El pintor lleva su cuerpo cuando pinta. Esto no es un hecho circunstancial: la pintura es como la amplificación y la potenciación de nuestra corporalidad, la exaltación de las capacidades y virtudes de la visión. Es por el quiasmo de la visión, por esta mutua recreación del vidente en lo visible y de lo visible en el vidente, por lo que la pintura es posible. Ella nos ofrece la figura visible de este equivalente corporal invisible que las cosas suscitan en cada uno de nosotros, sujetos videntes; ella nos ofrece la oportunidad de reencontrar a través de las obras, las motivaciones que sostienen nuestra referencia al mundo. «La interrogación de la pintura encara en todo caso esta génesis secreta y afiebrada de las cosas en nuestro cuerpo.»³² Hundiéndose en el mundo salvaje de nuestra experiencia sensible la pintura efectúa una confusión general de todas nuestras categorías: esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible; «desplegando su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de significaciones mudas».³³

Cuán lejos nos encontramos de creer que pintar consiste en representar, copiar o reproducir la naturaleza. Pero el equívoco de esta concepción no debe empujarnos a convalidar esa falsa solución contemporánea que remite la expresión pictórica a la subjetividad inmanente del artista. Nunca ha sido la pintura reflejo o reelaboración de un mundo objetivo dado. Tampoco el pensamiento pictórico es una especie del pensamiento objetivo, una forma menor o degradada.

La perspectiva lineal, sostén básico del supuesto realismo de la pintura clásica, es ante todo un artificio, un dispositivo, una invención. Y no es necesariamente la forma más adecuada y última de aprehensión del espacio percibido; no porque éste resguarde en sí la fórmula verdadera que una profusa y prolongada investigación nos permitiría encontrar, sino porque el mundo percibido es en sí mismo indeterminado, aunque sostiene y llama a múltiples determinaciones, todas válidas si logran despertar en nosotros la aquiescencia de nuestra percepción y liberar la ensoñación de nuestros sentidos. El mundo percibido concreto no desmiente las leyes de la perspectiva lineal ni impone otras, él es de otro orden que el de las leyes. Las cosas que vemos compiten entre sí para llamar nuestra atención y el espectáculo visible nunca está terminado ni cerrado sobre sí mismo. Por el contrario, los objetos puestos en las telas de la pintura realista se comportan decentemente y adquieren una ubicación y una inamovilidad que remite más a lo que creemos y queremos que a lo que vemos.³⁴

Si la pintura clásica no es menos creación que referencia al mundo, la pintura contemporánea no es menos expresión del Ser que proyección del individuo. Si la pintura nunca fue representación no es porque haya fracasado en su intento, es porque no existe una Naturaleza modelo, punto de referencia para realizar evaluaciones y contrastaciones. La naturaleza no está hecha y la pintura enseña a ver. Por esto mismo, la creación no es una función arbitraria y convencional, sino un impulso que el movimiento fulgurante de los seres visibles empuja, algo así como una invocación o una urgencia del Ser. Lo que la obra expresa es un Estilo, y el estilo no es precisamente el individuo, el hombre; pero tampoco es una técnica o un código, un artificio cultural sobreañadido a las cosas. El estilo es formulado e inconsciente para el propio artista, porque él no tiene el

sentimiento de agregar algo a lo que ve, sino la certeza de verlo emerger en lo propio visible. La estilización que la pintura efectúa tiene el poder de ahondar nuestra comprensión del mundo porque recobra y amplifica un poder previo que se encuentra actuando ya en nuestra vida fenoménica y carnal, porque la mínima percepción era ya estilización, exceso, creación. Así, siendo creación, y por esto mismo, la pintura es a la vez expresión del Ser.

La pintura es creación y ante todo creación de pensamiento. El pintor piensa enigmática y silenciosamente mediante líneas, colores y figuras. Propone en sus cuadros toda una ontología del mundo visible, tan contundente y verdadera como las formuladas mediante conceptos. En fin, «toda la historia moderna de la pintura, su esfuerzo para desprenderse del ilusionismo y adquirir sus propias dimensiones, tiene una dimensión metafísica»,³⁵ dice Merleau-Ponty.

A su modo, la pintura moderna a partir de Cézanne ejecuta la deconstrucción y subversión masiva del pensamiento clásico: su concepción jerárquica y objetiva del espacio, sus principios de distribución orgánica e identificación, sus encuadres, divisiones y límites. La pintura de Cézanne, dice Merleau-Ponty, ha querido reinstalarse en el campo de nuestra experiencia salvaje, más acá de la distinción mente-cuerpo o forma-sensación, más allá de la alternativa entre el realismo pictórico y el impresionismo. Con la reconquista de la fuerza y brillantez del color, el impresionismo había dado un gran paso en pro de la liberación del arte plástico; pero su avance significó un nuevo problema: la proliferación de los tonos acabó por ahogar la corporeidad y voluminosidad de los objetos, la virtud de las formas. Cézanne, por su parte, al recuperar el interés de la composición sin abandonar los aportes del impresionismo, traza el camino sin retorno de una revolución total del espacio clásico. Él no da la espalda a la sensación, quiere que los objetos se revelen en el plano mismo de las impresiones inmediatas de la naturaleza, rehúye al mismo tiempo los contornos demasiado firmes y las coloraciones demasiado suaves; lo que quiere pintar es «la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontánea».³⁶ Cézanne no opone los sentidos a la inteligencia, pues la verdadera ruptura se encuentra entre el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las definiciones y los conceptos. Fuera de la dicotomía cosa-sensación, es decir, Coubert-Monet, Cézanne desea reencontrar el mundo primordial de nuestra experiencia, que no está hecho de sensaciones sin consistencia ni tampoco de esos objetos abstractos y completos que el racionalismo nos ha hecho creer que existen.

A partir de Cézanne, dice Merleau-Ponty, toda la pintura contemporánea practica y revela otra concepción, otra imagen del mundo visible. El espacio plástico deja de ser ese soporte de una representación cuadriculada y geométrica para advenir espacio de intensidades, bloques, comunicaciones transversales, espacio de composición y consistencia y no de organización y análisis. Cada uno de los elementos plásticos recupera su autonomía y su potencia propia, y no hay más relaciones de subordinación. El color no actúa sólo en función del volumen (color-envoltura), ahora los pintores se lanzan a la búsqueda de un color interior, radiante y productivo. La línea trasciende su modesta tarea de delimitación de espacios y objetos dados para devenir línea productiva

que restringe, modula o segrega una espacialidad originaria; línea latente que opera por vibración y permite la apertura de la expresión pictórica a un movimiento de irradiación, de discordancia, movimiento total y esencial, fuente y sentido de todo movimiento relativo, de todo desplazamiento efectivo.

En esta búsqueda trepidante la pintura se reencuentra consigo misma y renueva el misterio y la potencia inagotable del mundo visible: este prodigio de la visión que consiste en ofrecernos un mundo donde las cosas más dispares y distantes, más extrañas y exteriores entre sí, se reúnen, se relacionan, festejan una convivencia inaudita que nunca nadie esperó ni concibió (unas gotas sobre una vidriera, en la que se reflejan estantes repletos de libros, brillan con los rayos de un sol que alcanza a asomarse encima de unos nubarrones). La visión, y la pintura que la explora y repite sus poderes, nos enseña otra Ontología, otra Metafísica: filosofía portentosa de los encuentros, las reverberaciones sin fin, la precipitación simultánea de todos los nudos, aspectos y acentos del ser. Filosofía del quiasmo, de lo que hay.

5. Metafísica y contingencia

Por su propia naturaleza la filosofía es incansablemente un doble juego o un doble discurso: al hablar de algo habla de sí misma y la autoexposición de su concepto compromete una visión de las cosas y del mundo. La definición de filosofía está siempre en cuestión y cuando ella comienza a dilucidarse, comienza también a hacer luz sobre el mundo y el Ser. Es indistinto, así, decir que no hay nada exterior para la filosofía o que ella es sin interior. La filosofía comienza y se encuentra «partout et nulle part», anticipada en el empuje del ser, implicada y latente en las cosas y las acciones; luego, la filosofía explícita no tratará de otra cosa que de su propia definición, cualquiera de sus temas será al mismo tiempo un elemento de su propio concepto e, inversamente, todo elemento de su concepto sigue siendo un dato del mundo, una figura o significación que ya se anunciaba en las cosas.

Este movimiento circular y paradójico, irreductible e insuperable, indica la contextura propia de la actividad filosófica. La filosofía no es ante todo un saber, una ciencia; es ese pensamiento que se resiste a la posesión, que rehúye el universo de la opinión y el juicio asentado, para volver a elevar la mirada al mundo, para escuchar nuevamente las voces de las cosas, para tocar una vez más el interior del Ser. Tal es la tarea de siempre de la filosofía: la interrogación, el regreso y la repetición, el eterno reinicio. Por eso ella no es una construcción teórica o una organización de representaciones completa y sin fisuras. Quiere ser la expresión de lo que es o de lo que hay: «ciencia absoluta». Pensamiento inconforme e inactual, arcaico y utópico a la vez, no se contenta con fabricar un otro mundo, o con invocar un ser perdido: le basta resituarse en esa fuente inagotable que es el campo de nuestra experiencia concreta y del mundo que vemos. La filosofía vuelve a la capa primigenia de presaber, a la primera apertura al mundo, a la significación y al

sentido, dados de una vez y para siempre con nuestra mirada, con nuestro tacto, con nuestra vivencia de los otros.³⁷ La comprensión de la vida perceptiva es la autocomprensión de la filosofía. La filosofía es interrogación a la percepción y proyecto de continuar, profundizar y repetir la verdad de nuestra relación perceptiva —existencial, práctica, vivida— con el Ser.

Es del ser percibido, del quiasmo, que la filosofía trata y ha tratado siempre: no del universo objetivo ni del universo subjetivo, no de lo natural o de lo humano, de la materia o del espíritu; sino, exactamente, del entrelazo, de la comunicación o la frecuentación. Las filosofías más abstractas y especulativas se distinguen aun de las concepciones científicas en que no dejan de hacer valer, en el plano mismo del Ser, una interrogación acerca de la práctica y del destino humanos (por ejemplo, Spinoza). Por su parte, las filosofías más prácticas y políticas se distancian bastante de las concepciones religiosas y morales en que sus proyectos no dejan de inscribirse en los marcos de una interrogación acerca del Ser y el mundo (por ejemplo, Marx). El campo propio de la filosofía es, pues, este mundo intermedio, el de nuestra experiencia concreta, es a él y desde él que la interrogación filosófica se orienta. La filosofía no es un saber objetivo pero tampoco un discurso subjetivo, la explicación de una experiencia interior. No se contenta con oponer a lo exterior los derechos de lo interior, ni con llevar un poco de saber a la conciencia inmediata. Explora una dimensión previa, revela un plano distinto, original y originario, libera los rumbos ligeros y variantes del ser percibido. Es desde este ser que el ser objetivo y el ser de pensamiento, la naturaleza y el espíritu pueden ser repensados y comprendidos. «El saber absoluto del filósofo es la percepción»,³⁸ y «el saber absoluto no es sobrevuelo, es inherencia».³⁹ La percepción es lo primordial, el principio bárbaro que está en el primer día, el quiasmo que es lo *previo* a todo y lo que *siempre* está.

La filosofía del quiasmo es «la resolución de conservar en la mano los dos extremos de la cadena»:⁴⁰ la objetividad y la subjetividad, el mundo y la experiencia, el sentido y la expresión, la historia y la razón, el problema social y la libertad. Exigencia compleja que requiere un esfuerzo denodado y vigilante, un pensar ágil y sereno, comprometido y distante. El pensamiento del quiasmo es el propósito lúcido de vivir el desencanto sin rencor, la irresolución sin desesperanza, la ambigüedad sin escepticismo. Es la negación segura de cualquier absolutismo o esencialismo y la afirmación alegre de un relativismo general, de una contingencia radical. El pensamiento del quiasmo no se contenta, pues, con tachar el problema del absoluto o con tratar de suplantarlo, quiere ser consecuente hasta el fin; no dice «todo es relativo» sino «*todo* es absoluto».⁴¹ No vuelve una mirada rencorosa y nostálgica a un absoluto perdido, eleva una mirada confiada hacia las cosas y los acontecimientos y cree posible encontrar en ellos un sentido, una verdad, una coincidencia. No supone que haya algo dado de por sí, y ni siquiera prejuzga que pueda darse; simplemente evita y, por la misma razón, afirma una fatalidad al sinsentido y al desacierto. El absoluto se discute en lo relativo, la verdad se juega en la vida intersubjetiva y el humanismo en la violencia y la historia. Que no hay lo absoluto no

significa que todo sea relativo, significa que lo absoluto es relativo o que la relatividad es absoluta.

La filosofía, entonces, no se contenta con negar a Dios. La acusación de ateísmo no la toca. Pues su operación consiste, más bien, en desplazar o definir de otra manera a lo *sagrado*, no identificándolo con alguna cosa particular sino metiéndolo en la juntura de las cosas o de las palabras, en el entrelazo. La filosofía del quiasmo es también, y ante todo, profanación de lo sagrado y sacralización de lo profano: no destruye la diferencia, la hace jugar y la multiplica. Lo sobrenatural y lo natural se intercambian y entrecruzan. A la división que se presenta en el conocimiento natural entre la idea y la percepción corresponde en la vida religiosa, dice Merleau-Ponty, la división «entre la luz de la vida mística y el claroscuro de los textos revelados».⁴² Si lo natural se encuentra entreverado de relaciones sobrenaturales, «lo sobrenatural imita, a cambio, a la naturaleza».⁴³ Toda revelación requiere expresiones sensibles y la menor percepción es una «revelación natural».

Fe y razón no se excluyen absolutamente, puesto que la fe, en el sentido de una creencia y una confianza en lo que no vemos, interviene ya en nuestra experiencia perceptiva más elemental y se extiende al ámbito de nuestro comercio con el mundo y nuestra acción en el tiempo.⁴⁴ El hombre religioso, por su parte, sólo espera todo de su fe a condición de incluir en ella y derivar de ahí su querer y su obrar, sus perplejidades y sus dudas. Si se puede descreer de lo que se tiene fe es porque toda fe es posibilidad de duda, porque lo único que subyace a la fe más radical y obtusa es una incertidumbre total: «la fe, despojada de sus ilusiones, ¿no es ella este movimiento por el cual, uniéndonos a los demás y uniendo nuestro presente a nuestro pasado, hacemos que todo tenga un sentido, acabando con una palabra precisa el confuso discurso del mundo?»⁴⁵ Estos intercambios y rejuegos no son sólo artimañas de pensador, remiten al sentido mismo de los hechos y de las ideas que se debaten. Ningún hombre, religioso o filósofo, ha enunciado jamás lo absolutamente absoluto, es siempre «lo absoluto en relación con él»,⁴⁶ y es esta *relación* la que es absoluta; la subjetividad no es dependiente sino recíproca, primigenia en algún sentido, y la filosofía es, en cuanto a su propia posibilidad, la rigurosa consecuencia de este reconocimiento.

La filosofía del quiasmo no es un relativismo impaciente, descontento, un perspectivismo de mala fe. No supone que el Ser se encuentre más allá de nuestros puntos de vista parciales; lo ve resplandecer en la consonancia abierta y la ligazón interna de las distintas perspectivas. La Verdad no está más allá de nuestras experiencias y expectativas personales, sino en el movimiento por el cual las subjetividades entran en relación e instauran un mundo y un horizonte de significación. Nunca nos encontramos plenamente asentados en lo que es, pero tampoco nunca estamos de lleno en la ficción o la falsedad.

La filosofía del quiasmo es todo lo contrario de cualquier forma de dogmatismo, pero también de cualquier forma de pensamiento ecléctico, escéptico o ambivalente. Su operación no consiste en sustituir al Ser por la relatividad, la verdad por la opinión, la

razón por los intereses (lo divino por lo humano); trata, más bien, de localizar la unidad y connivencia secreta de ambos polos, su mutua y necesaria doble referencia. No dice que cualquier perspectiva es verdadera; dice algo muy distinto: que la verdad es en perspectiva o que la perspectiva es un elemento y como la condición de la verdad. De dos posiciones contrarias no dice que ambas sean válidas o que ninguna lo sea, dice que lo que vale e importa es todo lo que se mueve *entre*: las relaciones, los intercambios, «la reversibilidad que es verdad última».⁴⁷ No pudiendo renunciar al sentido ni a la contingencia, debemos encontrar la manera de hacer pensables ambos a la vez. El pensamiento quiasmático, como dice Merleau-Ponty en su *Elogio de la filosofía*, es en todo momento doble, repetido, siempre tiene una segunda intención, cualquier cosa la piensa (y la dice) dos veces, todo camino lo recorre de ida y vuelta, y en este movimiento incesante e interminable encuentra una suerte de reposo y de solaz. Su atención a la ambigüedad no significa retirada, condescendencia o claudicación: es el medio único a través del cual llega a establecer verdaderas certidumbres, esto es, concretas y eficaces, abiertas a una serie colectiva y continua de verificaciones y evaluaciones.

Distancia crítica y proyecto de comprensión inseparables es lo que una filosofía del quiasmo opone por igual al dogmatismo y a la ambivalencia: formas exasperadas de una vida en retirada, abatida, ausente de sí misma y engañada. El dogmatismo no capta que bajo la quietud, pureza y aislamiento de los conceptos se desliza un desdén a la vida, una existencia quebrantada, una muerte lenta. La ambivalencia (el escepticismo) se niega a reconocer que la renuncia a las ideas y a la verdad es sólo subrepticia o hipócrita, que la incompreensión es una toma de posición, y que, al límite, sostener la fatuidad total de la existencia es todavía decir y pensar algo. El pensamiento ambivalente es un criptopensamiento, un criptodogmatismo, y su solución sólo consiste finalmente en acelerar la muerte, en remplazar la muerte lenta por una muerte rápida. Ambas posiciones olvidan que la vida es frágil y que esto no es un defecto sino un triunfo, la condición de su proliferación y creatividad. El sentido y la idea, que son figura y expresión de la vida, son frágiles como ella, no sirven para nada y nada dicen si quien los posee se olvida de reanimarlos y entreverarlos con su existencia concreta; pero, por el contrario, no faltan ni requieren ser puestos directamente «a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente»,⁴⁸ a quien decide vivir su vida sin decepción, rencor o temor.

Que hay la contingencia quiere decir que nuestras ideas no son el reflejo de un Ser absoluto ni la consecuencia irrevocable de un mecanismo natural; más bien que ellas se forman en el espacio abierto de nuestra experiencia de las cosas y de nuestra relación con los otros. Que hay la contingencia no significa que no haya lugar para la verdad y el valor, significa que el valor y la verdad son contingentes. No hay, por esto, temas que sean propios de la reflexión y la interrogación filosóficas: los eventos más cotidianos y triviales portan e importan una significación filosófica en la estructura misma de su consistencia y presencia. Es decir, no se trata de analizar y discutir los supuestos «contenidos ideológicos» que sustentan ciertas prácticas, lo que significaría seguir

considerando al sentido como exterior al acontecimiento, como la mera ilustración de concepciones ya resueltas en el cielo de las ideas o en la cabeza del pensador. Que el evento porta su sentido no quiere decir que tenga una significación filosófica o metafísica, quiere decir que el evento, el «hecho» en cuanto tal, es el «hecho metafísico» por excelencia.⁴⁹

Como sabemos, no hay negación de la metafísica que no termine por ser una sustitución o suplantación. Y la actitud más consecuente no consiste en preservar para ella una región específica y determinada de seres o de funciones mentales y conceptuales, sino en disolverla como esfera separada y reencontrarla en todos los fenómenos de la experiencia cotidiana, en la naturaleza, la historia humana, la cultura, la verdad. Lo metafísico no es, y quizás nunca ha sido completamente, un tipo específico de ser (ser superior, supra-natural, supra-temporal) ni un tipo específico de no ser (realidades mentales, conceptos, ideas); es un elemento del propio Ser en cuanto pensamos a éste como ser dimensional y sin restricción, como ser de composición y estructura, como Carne. Lo metafísico está en el hombre, «y ya no puede ser referido a ningún más allá de su ser empírico —a Dios, a la Conciencia—; el hombre es metafísica en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual o colectiva, y la metafísica ya no es, como decía Descartes, la ocupación de algunas horas al mes; la metafísica está presente, como pensaba Pascal, en el más pequeño de los movimientos del corazón».⁵⁰

Gracias a que el mundo y nuestra vida son contingentes es que poseen un sentido metafísico, esto es, un carácter irreducible a sus premisas, extraño y milagroso, desbordante, excesivo. «La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la que habría que dar cabida, costara lo que costara, en algún repliegue de un sistema, es la condición de una visión metafísica del mundo.»⁵¹ Lo metafísico no es, para Merleau-Ponty, un cuerpo de entes separados o de ideas separadas, no es una significación que sólo se alcance en el plano del pensamiento; por el contrario, su forma de ser más efectiva y auténtica es en «acto»: metafísica implícita, vivida o latente, *metafísica de asedio*. Lo metafísico no es lo que está más allá de lo físico, es lo que está al otro lado, la figura invisible, la convergencia de un impulso temporal consigo mismo, lo interfísico. El misterio del Otro, agazapado, disperso y concentrado en esos gestos, esos movimientos, esa carne viviente, es más grande e insondable que todos los misterios de la tradición metafísica y teológica. No obstante, el encuentro concreto del amor puede realizar una comunicación y una comunión que va más allá de todo lo previsible y esperable. Lo metafísico es inalcanzable si queremos poseerlo, dominarlo, «saberlo», pero es nuestro destino y nuestra atmósfera vital si aceptamos el reto de la existencia y la contingencia; entonces puede liberarse y fulgurar: en un acto amoroso, en la embriaguez de un diálogo, en el éxtasis contemplativo de una obra de arte, en el feliz encuentro de lo que un libro dice, en la solidaridad espontánea de una lucha social. Lo metafísico no es un ente, es el *todo*, pero el todo dividido, esparcido. Lo metafísico es «cualquier cosa». Es el quiasmo: la verdad de la facticidad y la facticidad de la verdad, el sentido de la contingencia y la contingencia del sentido.

Merleau-Ponty gustaba citar la frase de Husserl según la cual la tarea del pensamiento consiste en «llevar la experiencia muda a la expresión de su propio sentido».⁵² Consigna paradójica que resume la orientación y la perspectiva integral de una filosofía del quiasmo. Paradoja irreductible con la que toda acción humana ha de topar en algún momento: o alcanzo la significación de la cosa, pero pierdo su ser y concreción, pues lo dicho y lo pensado remiten ante todo a un orden dado de significaciones y a un sistema conceptual; o alcanzo la realidad y concreción de las cosas mediante una experiencia perceptiva y vivida, pero tal aprehensión es silenciosa, incomunicable. O alcanzo un concepto sin vida o realizo una vida sin concepto, o efectúo un pensamiento aséptico, empobrecido, sin pasión, o me entrego a una pasión improductiva, inexpressiva, sin sentido.

La problemática entera de las relaciones entre el pensamiento y la existencia se encuentra presente en esas *opciones*, en la perplejidad que renuevan, en la interrogación que suscitan y amplifican, en el desconcierto y la incertidumbre que desencadenan. Su solución no está, como ya hemos dicho, en la unión, síntesis o resolución, que son siempre formas apresuradas de cubrir aquellas fisuras que una interrogación consecuente produjo cuando, en los inicios de la modernidad, se puso en crisis la concepción de un universo sosegado, los principios inamovibles, la idea del Ser necesario. Cuando, en ese mismo momento, la insistencia desbordante de los fenómenos y los procesos planteó irrevocablemente la finitud y problematicidad de la existencia y el pensamiento humanos. Desde entonces, las soluciones sólo han consistido en taponar los huecos, remendar los resquicios, fabricar justificaciones y reeditar ficciones y mitologías. Lo que, finalmente, conduce a un pensamiento cuyo dogmatismo es cada día más apologético e intencionado; un dogmatismo que se propone con la conciencia plena del carácter falso e infundado de sus postulados. Lo que tenemos es un pensamiento en retirada, obtuso y autocomplaciente; un pensar agobiado, claudicante, retorcido en su aburrimiento e improductividad.

Otra figura del pensamiento, otra función y posición del pensar es la que se desprende de una filosofía del quiasmo. Una figura que ya no es la disposición y puesta en escena de los principios de dominación e identidad, que no gira más en torno al cálculo y el orden, que se reasume como acción y movimiento, como sublimación de la corporalidad viviente, como dimensión de la vida. Se trata de un pensamiento que recobra su propia carnalidad, su propia materialidad, su vida y sensibilidad, su deseo. La acción filosófica no es separable de un medio corpóreo, de una *motricidad*: ésta es la de la escritura, la motricidad intencional de los signos, el juego de la palabra, su intensidad y circunstancialidad, su ética propia. La filosofía sólo puede alcanzar y expresar el mundo de nuestra experiencia concreta si es capaz de dejarse invadir por las formas expresivas; si en lugar de instrumentalizarlas o reducirlas, afronta su vida ordinaria, su ambigüedad e imprevisibilidad. La filosofía ya no es solamente un discurso seco y frío sobre cosas importantes y generales, deviene palabra expresiva, creadora y reveladora sobre cosas nimias, cotidianas, prosaicas. Esto significa un cambio radical en la posición del filósofo,

una recuperación de su papel público, de su función política: la rebelión contra esa forma de amordazamiento sutil que es la filosofía sin lenguaje, sin estilo.

La filosofía es a su modo una praxis expresiva, una cierta articulación de conceptos e ideas, una actividad también presuntiva, descentrada, diferida. El «objeto» del pensamiento es el mismo *objeto del deseo* en cuanto concebimos al pensamiento como una tarea relativa y finita. Objeto inalcanzable e irrenunciable, el objeto del deseo no es una pura carencia o una falta predeterminada, la mera denegación de la realización, la extracción de la vida: es el objeto que sólo se alcanza para volver a abandonarlo, y es, sobre todo, el objeto «ideal», el Ser total e inacabado, la exterioridad en torno a la cual nuestra praxis se configura, el foco en torno al cual comienza a girar la espiral de nuestra subjetividad. Y es también, y sobre todo, aquello que nunca estuvo predado, que nadie nos donó o fabricó, que sólo *es* gracias a la insistencia de nuestra acción, a la intensidad y al empecinamiento de nuestro propio desear. De la misma manera, el pensamiento es capaz de recobrar vida y poder a condición de renunciar para siempre a poseer las claves últimas y únicas del Ser, de la vida y de su potencia; a condición de saberlas aprehender de manera oblicua y práctica, mediante el entramado de las ideas con los signos; en la comunicación, la coincidencia o el pleito con los otros... A condición de hacer del pensamiento una forma de vida, de militancia, de sacrificio, de gloria.

¹ Recuérdese todo el problema kantiano de los dos reinos, «reino de la necesidad» y «reino de la libertad», alrededor del cual se configuraron los sistemas de los filósofos poskantianos y hasta el propio marxismo.

² *FP*, 447; *PP*, 502.

³ *FP*, 450; *PP*, 505.

⁴ *FP*, 458; *PP*, 514.

⁵ *FP*, 459; *PP*, 516.

⁶ *FP*, 461; *PP*, 518.

⁷ *FP*, 463; *PP*, 520. De otra manera: «Si nada nos constriñe desde fuera es porque nosotros somos todo nuestro exterior» (*SS*, 49; *SNS*, 36).

⁸ La concepción merleau-pontiana de la política se encuentra expuesta en algunos artículos de circunstancia, sobre todo los incluidos en *SS* y en *S*. En relación con el problema histórico-social, también en *HT* y *AD*.

⁹ Es por esto que «en la perspectiva de la conciencia, la política es imposible» (*SS*, 219; *SNS*, 258).

¹⁰ *AD*, 8; 10-11.

¹¹ *S*, 85; 117.

¹² Para la generación de Merleau-Ponty, el reconocimiento de las limitaciones y falsedades de la filosofía de la conciencia, su racionalismo optimista, su purismo, su abstracción, esto es, el reconocimiento de la contingencia, impureza e imprevisibilidad de lo real, el reconocimiento del «mal» en el mundo, no fue (como no podía serlo) una pura constatación teórico-reflexiva; fue el producto de una vivencia brutal y turbadora: la invasión, el fascismo, la guerra. Cf. el artículo «La guerra tuvo lugar», en *SS*.

- ¹³ *AD*, 159; 204.
- ¹⁴ Todavía más, la idea de «revolución» (burguesa o marxista), la idea de un cambio total y radical, es en sí misma una idea falsa o equívoca. «No se mata por un progreso relativo. Lo propio de una revolución es creerse absoluta y no serlo precisamente porque lo cree. Si se sabe relativa, si admite que en cada momento sólo hace lo “relativamente progresivo”, entonces está muy cerca de admitir que revolución y no-revolución sólo hacen una única historia» (*AD*, 251; 324).
- ¹⁵ «Sartre fundamenta justamente la acción comunista negándole toda productividad a la historia, haciendo de ella, en lo que tiene de conocible, el resultado inmediato de nuestras voluntades, y en el resto una opacidad impenetrable» (*AD*, 113; 145). Sobre la crítica a la teoría política de Sartre, *cf.* todo el capítulo «Sartre y el ultra-bolchevismo», de *AD*.
- ¹⁶ *OE*, 9; 179.
- ¹⁷ *VI*, 33; 33. Se puede traducir el original también como: «un poder de sobrevuelo absoluto», que nos parece una expresión más típica y adecuada al pensamiento de Merleau-Ponty.
- ¹⁸ *FP*, 8; *PP*, III.
- ¹⁹ Toda la exposición de *EC* se realiza conforme a este principio. En una nota de *FP*, Merleau-Ponty aclara que su propósito no es *refutar* sino «comprender las dificultades propias del pensamiento causal» (*FP*, 29; *PP*, 13).
- ²⁰ *S*, 119; 160.
- ²¹ «Una ciencia sin filosofía no sabría, literalmente, de qué habla. Una filosofía sin exploración metódica de los fenómenos no llegaría más que a verdades formales, es decir, a errores» (*SS*, 155; *SNS*, 171).
- ²² *S*, 123; 165.
- ²³ *S*, 126; 170.
- ²⁴ *S*, 132; 179.
- ²⁵ *S*, 135; 183.
- ²⁶ *Idem.*
- ²⁷ *VI*, 224; 235.
- ²⁸ *VI*, 224; 236. El *Lebenswelt* no es, pues, no podría ser, a riesgo de desfigurarse como idea filosófica, un cierto tipo de mundo autosubsistente y propio con una evidencia no problemática y con base en el cual podríamos juzgar con prestancia otros mundos (el científico, el social, etc.). Es solamente la dimensión *subjetiva*, *vivida*, del mundo en general y de todo mundo en particular. Es *insustancializable* e inobjetivable (como un «mundo» al que sólo el filósofo tendría acceso). No es un ser absoluto frente al cual todos los demás mundos o aspectos del mundo quedan relativizados; es la instancia de relativización integral que a la vez nos permite cuestionar toda realidad, obligándonos a tratar de *comprenderla* y no sólo negarla.
- ²⁹ *VI*, 273; 279.
- ³⁰ *Cf.* *VI*, 274; 280.
- ³¹ La reflexión sobre el arte se encuentra dispersa en la obra de Merleau-Ponty (*cf.* los artículos sobre literatura, pintura y cine en *SS*). Al tema de la pintura en especial dedicó Merleau-Ponty tres textos notables: «La duda de Cézanne» (en *SS*), «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» (en *S*) y *El ojo y el espíritu*.
- ³² *OE*, 24; 201.
- ³³ *OE*, 28; 204.
- ³⁴ Al respecto, señala Merleau-Ponty: «La perspectiva es mucho más que un secreto técnico para imitar una realidad que se daría tal cual a todos los hombres; es la invención de un mundo dominado, poseído de parte a parte en una síntesis instantánea de la que la mirada espontánea nos da todo lo más el esbozo cuando intenta vanamente mantener todas esas cosas, cada una de las cuales la reclama por entero» (*S*, 61; 81).
- ³⁵ *OE*, 47; 214.

- ³⁶ *SS*, 39; *SNS*, 23.
- ³⁷ «Una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus “condiciones de posibilidad”, sino formular una experiencia del mundo, un contacto *con* el mundo que precede todo razonamiento *sobre* el mundo» (*SS*, 59; *SNS*, 48).
- ³⁸ *EF*, 18; *EP*, 22.
- ³⁹ *S*, 225; 299. Modifico la traducción española, que dice «El saber absoluto no es volar sobre las cosas, es inherencia».
- ⁴⁰ *AD*, 257; 332.
- ⁴¹ *HT*, 141; 196.
- ⁴² *S*, 176; 234.
- ⁴³ *Idem*.
- ⁴⁴ «Cada una de nuestras percepciones es fe, en el sentido en que afirma más de lo que en rigor sabemos, siendo los objetos inagotables y nuestros conocimientos limitados» (*SS*, 266; *SNS*, 317).
- ⁴⁵ *SS*, 277; *SNS*, 330-331.
- ⁴⁶ *EF*, 11; *EP*, 13.
- ⁴⁷ *VI*, 192; 204. Hemos citado ya esta expresión en IVA.2 («El ser y el sentido»).
- ⁴⁸ *S*, 98; 135.
- ⁴⁹ «En la experiencia de los acontecimientos tomamos conocimiento de aquello que para nosotros es inaceptable, y esta experiencia interpretada es lo que se convierte en tesis y en filosofía» (*AD*, 7; 9).
- ⁵⁰ *SS*, 59; *SNS*, 48.
- ⁵¹ *SS*, 152; *SNS*, 168.
- ⁵² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 71. Entre otras partes, Merleau-Ponty cita esta expresión en *FP*, 15; *PP*, X, y en *AD*, 157; 202, nota.

Bibliografía

I. Obras de Maurice Merleau-Ponty

- La structure du comportement*, PUF, París, 1942.
Phénoménologie de la perception, Gallimard, París, 1945.
Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste, Gallimard, París, 1947.
Sens et non-sens, Nagel, París, 1948.
Éloge de la philosophie, Gallimard, París, 1953 y 1960.
Les aventures de la dialectique, Gallimard, París, 1955.
Signes, Gallimard, París, 1960. [Col. Folio Essais, 2003.]
«L'oeil et l'esprit», *Les Temps Modernes*, 17, 1961. [Como libro: Gallimard, París, 1964.]
Le visible et l'invisible, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964.
Résumés de cours. Collège de France 1952-1960, Gallimard, París, 1968.
L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, ed. de J. Deprun, J. Vrin, París, 1968.
La prose du monde, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1969.

Textos no traducidos al español

- “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, París, núm. 4, octubre de 1962.
Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours. 1949-1952, Cynara, París, 1988.
La nature. Notes. Cours du Collège de France, ed. y notas de Dominique Séglaud, Seuil, París, 1995.
Notes de cours. 1959-1961, ed. de Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, Gallimard, París, 1996.
Parcours. 1935-1951, Verdier, París, 1997.

Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl/Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, ed. de Renaud Barbaras, PUF, París, 1998.
Parcours deux. 1951-1961, Verdier, París, 2000.
L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), prefacio de Claude Lefort, Belin, París, 2003.

Traducciones al español

La estructura del comportamiento, trad. de Enrique Alonso, Hachette, Buenos Aires, 1957.
Elogio de la filosofía, trad. de Amalia Letellier, Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires, 1957.
Signos, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964.
Humanismo y terror, trad. de León Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires, 1968.
 «Comentarios sobre la idea de fenomenología», discusión sobre ponencia de Alphonse de Waelhens, en VV.AA., *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, ed. de Guillermo Maci, trad. de Amalia Pondetti, Paidós, Buenos Aires, 1968.
Lo visible y lo invisible, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970.
 «El pesimismo relativo del último Merleau-Ponty», apuntes del curso de 1958-1959 en el Collège de France, redactados por Eutimio Martino, *Pensamiento*, 26, Madrid, 1970.
 «Discusión» de la ponencia de Conrad Stein, «Lenguaje e inconsciente», en Henry Ey, *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*, Siglo xxi, México, 1970, pp. 148-149.
La prosa del mundo, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971.
 «Prefacio» a Angelo Hesnard, *La obra de Freud*, trad. de Magdalena Noriega, FCE, México, 1972, pp. 7-12.
Las aventuras de la dialéctica, trad. de León Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires, 1974.
Fenomenología de la percepción, trad. de Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1977.
 [Primera traducción de Emilio Uranga, FCE, México, 1957.]
Sentido y sinsentido, trad. de Narcís Comadira, Barcelona, Península, 1977.
La fenomenología y las ciencias del hombre, trad. de Beatriz B. de González y Raúl A. Piérola, Nova, Buenos Aires, 1977.
El ojo y el espíritu, trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977.
Posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France, ed. y trad. de Eduardo Bello Reguera, Narcea, Madrid, 1979.
Elogio y posibilidad de la filosofía, ed. de Cayetano Aranda Torres y Eduardo Bello Reguera, Universidad de Almería, Almería, 2009.
La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955), trad. de Mariana Larison, Anthropos-UMSNH, Barcelona, 2012.

II. Libros y artículos sobre Merleau-Ponty

- Álvarez Falcón, Luis (coord.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Entelequia, Madrid, 2011.
- Alloa, Emmanuel, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: crítica de la transparencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- Arias, Benito, *La intencionalidad operante en la obra de Maurice Merleau-Ponty*, tesis de doctorado, Universidad de Granada, Granada, 1995.
- Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble, 1991.
- _____, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, J. Vrin, París, 1998.
- Bech, Josep Maria, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Blanchot, Maurice, «Le “discours” philosophique», *L'Arc*, 46, Aix-en-Provence, 1971.
- Bonomi, Andrea, *Esistenza e struttura, saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milán, 1967.
- Carbone, Mauro, *La visibilità de l'invisible*, Georg Olms, Hildesheim, 2001.
- _____, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata, 2004.
- Casalis, Matthieu, «Merleau-Ponty's Philosophical Itinerary: From Phenomenology to Onto-semiology», *Southwestern Journal of Philosophy*, 6, 1975.
- Castoriadis, Cornelius, «Le dicible et l'indicible», *L'Arc*, 46, Aix-en-Provence, 1971.
- Cassou-Noguès, Pierre, *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, PUF, París, 2010.
- Descombes, Vincent, «L'origine humaine de la vérité (Merleau-Ponty)», *Le même et l'autre*, Éditions de Minuit, París, 1979.
- Duchêne, Joseph, «La structure de la phénoménalisation dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, París, 1978.
- Dufrenne, Michel, «La perception esthétique comme retour à l'originare», *Ajatus*, 36, Helsinki, 1975.
- Dupond, Pascal, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses, París, 2008.
- Edie, James M., «Was Merleau-Ponty a Structuralist?», *Semiótica*, 4, La Haya, 1971.
- García Canclini, Néstor, *Epistemología e historia*, UNAM, México, 1979.
- Gauchet, Marcel, «Le lieu de la pensée», *L'Arc*, 46, Aix-en-Provence, 1971.
- González di Pierro, Eduardo, «La subjetividad y el cuerpo en Merleau-Ponty», *Estudios*, núm. 25, vol. 8, ITAM, México, 1991, pp. 93-103.
- Green, André, «Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty», *Critique*, 211, diciembre de 1964, pp. 1017-1047.
- Hyppolite, Jean, «Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty», *Les Temps Modernes*, 17 de octubre de 1961, pp. 228-244.

- Landgrebe, Ludwig, «La confrontación de Merleau-Ponty con la filosofía de Husserl», *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, Caracas, 1975.
- Lefeuve, Michel, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, Klincksieck, París, 1976.
- Lefort, Claude, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, París, 1978.
- Lévi-Strauss, Claude, «De quelques rencontres», *L'Arc*, 46, Aix-en-Provence, 1971, pp. 43-47.
- López Sáenz, Ma. Carmen, *El arte como racionalidad liberadora*, UNED, Madrid, 2000.
- O'Neill, John, *The Communicative Body*, Northwestern University Press, Evanston, 1989.
- Oxenhandler, Neal, «La literatura como percepción en la obra de Merleau-Ponty», en John K. Simon (coord.), *La moderna crítica literaria francesa. De Proust y Valéry al estructuralismo*, trad. de Coral Bracho, FCE, México, 1984.
- Pontalis, Jean-Bertrand, «Planteamiento del problema del inconsciente en Merleau-Ponty», AA.VV., *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- _____, «Présence, entre les signes, absence», *L'Arc*, 46, Aix-en-Provence, 1971, pp. 56-66.
- Pintos Peñaranda, María Luz, «Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XII, UMA, Málaga, 2007, pp. 189-215.
- Ramírez, Mario Teodoro, *Cuerpo y arte. Para una estética merleauPontiana*, UAEM, Toluca, 1996.
- _____, *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario*, Jitanjáfora, Morelia, 2008.
- _____, «L'attualità di Merleau-Ponty in Messico (e in Argentina)», *Chiasmi International*, 1, Milán-París-Memphis, 1999.
- _____, «Le concept de tradition chez Merleau-Ponty», *Chiasmi International*, Milán-París-Memphis, 3, 2001, pp. 37-43.
- _____, «Scienza e carnalità», *Chiasmi International*, 8, Milán-París-Memphis, 2006.
- _____ (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Anthropos-UMSNH, Barcelona, 2012 (incluye 25 ensayos de especialistas de distintos países, originalmente presentados en el coloquio internacional con el mismo título realizado en Morelia, Mich., en septiembre de 2008).
- Ralón de Walton, Graciela, «La sublimación de la carne en la idealidad», en César Moreno y Alicia Ma. de Mingo (eds.), *Signo, intencionalidad, verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.
- Richir, Marc, «La défenestration», *L'Arc*, 46, Aix-en-Provence, 1971, pp. 31-42.
- Sartre, Jean-Paul, «Merleau-Ponty vivant», *Les Temps Modernes*, 17, París, 1961.
- Seggiaro, Niccolò, *La chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milán, 2009.

- Siméon, Jean-Pierre, «Maurice Merleau-Ponty et l'idéalisme», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, París, 1977.
- Smith, F. J., «Vers une phénoménologie du son», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, París, 1968, pp. 328-343.
- Toadvine, Ted, y Leonard Lawlor, *The Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press, Evanston, 2007.
- Van Breda, Herman Leo, «Merleau-Ponty et les archives-Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, París, 1962, pp. 410-430.
- Waelhens, Alphonse de, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Lovaina, 1978.

III. Otros autores citados

- Barthes, Roland, «Elementos de semiología», en VV.AA., *La semiología*, trad. de Silvia Delpy, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey y Víctor Molina, Paidós, Madrid, 1989.
- _____, *Diferencia y repetición*, trad. de Alberto Cardín, Júcar, Madrid, 1990.
- _____, *Proust y los signos*, trad. de Francisco Monge, Anagrama, Barcelona, 1972.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1988.
- Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, trad. de Jaus Reuter, UNAM, México, 1980.
- _____, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. de Otto Langfeder, Nova, Buenos Aires, 1963.
- _____, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 1986.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Aramburo, FCE, México, 1964.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1972.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1945.

Índice

Nota del autor

Presentación

Abreviaturas

Introducción

I. La lectura filosófica como percepción

II. Quiasmo y filosofía

1. La noción de quiasmo
2. El quiasmo perceptivo
3. El realismo, el idealismo y la dialéctica
4. El quiasmo de la interrogación

III. El quiasmo ontológico

A. LA SUBJETIVIDAD CORPORAL

1. El ser de la corporalidad
2. La intencionalidad corporal
3. El cuerpo libidinal
4. De la conciencia carnal a lo Sensible-en-sí

B. EL SER SENSIBLE

1. Ontología fenomenológica
2. La espacialidad carnal
3. La carne de las cosas
4. El tiempo percibido

IV. El quiasmo semiótico

A. PERCEPCION Y LENGUAJE

1. Fenomenología del lenguaje
2. El ser y el sentido
3. El gesto y la palabra
4. La lengua y el habla

B. COMUNICACIÓN Y VERDAD

1. El Otro. La intercorporeidad
2. El diálogo
3. El devenir-verdad
4. Historia y sentido

V. La carne y el espíritu

1. Situación y libertad
2. Moral y política
3. Ciencia y percepción
4. Pintura y filosofía
5. Metafísica y contingencia

Bibliografía



El quiasmo es un entrelazo, una dualidad perfecta como la unión entre lo cóncavo y lo convexo —“dos que hacen uno, uno que es dos”—: un compuesto único formado por dos elementos de sentidos inversos. De ahí que la filosofía del quiasmo persiga la comprensión de la dualidad en sí misma, sin disociarla, tal como se presenta ante la experiencia humana, y que no trate de pensar el problema de la dualidad en términos de exclusión u oposición, sino en términos de reciprocidad, complementariedad, reversibilidad, como el vínculo que nace entre el alma-y-el cuerpo, la percepción-y-el pensamiento, la experiencia-y-la razón. Ésta es la relación entretejida que Maurice Merleau-Ponty ha nombrado el *ser* de lo dual, “la unidad en proceso o en devenir”.

La filosofía del quiasmo nos hace parte de un diálogo profundo con el pensamiento de Merleau-Ponty, donde se nos revela el sentido y la tarea de su filosofía. Mario Teodoro Ramírez consigue no sólo “pensar con él, junto a él”, sino ir “más allá de él” al hacer suyas la interrogación, la búsqueda y la creación del problema que nos presenta, no sin descubrirnos el estilo único y sin duda poético que halló la reflexión filosófica en el lenguaje de Merleau-Ponty.

Índice

Nota del autor	9
Presentación	11
Abreviaturas	16
Introducción	17
I. La lectura filosófica como percepción	23
II. Quiasmo y filosofía	34
1. La noción de quiasmo	34
2. El quiasmo perceptivo	41
3. El realismo, el idealismo y la dialéctica	47
4. El quiasmo de la interrogación	52
III. El quiasmo ontológico	63
A. LA SUBJETIVIDAD CORPORAL	64
1. El ser de la corporalidad	64
2. La intencionalidad corporal	68
3. El cuerpo libidinal	72
4. De la conciencia carnal a lo Sensible-en-sí	76
B. EL SER SENSIBLE	82
1. Ontología fenomenológica	82
2. La espacialidad carnal	88
3. La carne de las cosas	93
4. El tiempo percibido	99
IV. El quiasmo semiótico	110
A. PERCEPCION Y LENGUAJE	111
1. Fenomenología del lenguaje	111
2. El ser y el sentido	113
3. El gesto y la palabra	118
4. La lengua y el habla	124
B. COMUNICACIÓN Y VERDAD	132
1. El Otro. La intercorporeidad	132
2. El diálogo	136
3. El devenir-verdad	139
4. Historia y sentido	144

V. La carne y el espíritu	154
1. Situación y libertad	155
2. Moral y política	158
3. Ciencia y percepción	161
4. Pintura y filosofía	166
5. Metafísica y contingencia	169
Bibliografía	178
Índice	183