

*Josep Maria Bech**

El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo

Resumen:

Al cumplirse los 100 años del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty, es una tarea indispensable evaluar la vigencia actual de su pensamiento. A este fin nos ha parecido oportuno examinar a la luz de su legado filosófico la difundida controversia, mantenida en nuestro tiempo por corrientes de pensamiento patentemente dispares, sobre la respectiva validez de las aproximaciones al conocimiento y la acción humanas que suelen ser descritas como subjetivistas o internalistas o bien, alternativamente, como objetivistas o externalistas. En consecuencia exponemos en primer lugar los aspectos esenciales del ideario filosófico de Merleau-Ponty, y a continuación esbozamos la eventual superación del lacerante debate actual entre interioridad y exterioridad o inmanentismo y contextualismo que estas doctrinas sugieren.

Palabras clave: Merleau-Ponty, contextualismo, internalismo, Ineinander

Abstract:

Maurice Merleau-Ponty belongs undoubtedly to the canon of eminent classical philosophers, but in the year marking the hundredth anniversary of his birth the actual validity of his thought cannot be taken for granted any longer. In order to assess it as objectively as possible, we have decided to examine a hotly contested philosophical debate of our time in the light of his philosophical heritage. It is well known, indeed, that those who pretend to elucidate knowledge and action from a subjectivist and internalist viewpoint wage a merciless war against those who defend objectivist or externalist approaches. Thus we first expound in some detail the doctrinal core of Merleau-Ponty's thought, whose main thrust we then apply to sketch a suitable solution to the controversy between immanentist and contextualist standpoints.

Keywords: Merleau-Ponty, contextualism, internalism, Ineinander

Fecha de recepción : 20 de junio de 2008

Fecha de aceptación: 15 de julio de 2008

* Dpto. de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, UB. bech@ub.edu

Al conmemorar el centenario de Maurice Merleau-Ponty (Roche-
fort-sur-Mer, 1908 – París 1961),
tarea alguna parece más relevante
que confrontar su legado meditati-
vo con la apasionante controversia
que mantienen las corrientes filo-
sóficas más actuales. ¿En qué me-
dida pueden ser esclarecedoras para el pensa-
miento de nuestro tiempo, escindido en
enfoques y metodologías ásperamente con-
trapuestas, las ideas de un filósofo que hace
ya casi 50 años murió repentinamente, aun
cuando hubiera sido fabulosamente célebre
en su tiempo, y posteriormente su pensa-
miento haya sido glosado *ad nauseam* por sus
partidarios de filiación tanto “continental”
como “analítica”? Para responder a esta pre-
gunta nos ha parecido útil, en primer lugar,
referir sucintamente las líneas maestras del
legado merleau-pontiano, para a continua-
ción aplicar su peculiar percepción de las
tareas filosóficas al más crucial de todos los
dilemas que tiene planteados el pensamiento
de nuestro tiempo y que impregna todas sus
corrientes y especificaciones con una pareci-
da intensidad.

Ante todo defiende Merleau-Ponty la
necesidad de fundamentar las certezas natu-
rales y mundanas en un heterodoxo “saber”
que se halla presente en la percepción y que
suele sedimentarse en la experiencia. Todos
los enunciados, incluso los de índole cientí-
fica o filosófica, hincan sus raíces en una
relación originaria con el mundo. El sujeto
del conocimiento emerge necesariamente de

un ámbito fundamental de experiencia.
Sobre esta realidad estrictamente “mundana”
se articula toda conciencia. Una modalidad
fundamental de experiencia, por consiguien-
te, precede a toda distinción entre sujeto y
objeto, teoría y práctica, realidad e imagina-
ción, y por tanto es anterior a toda apropia-
ción cognitiva del mundo. Merleau-Ponty
entiende que unas estructuras universales
que gobiernan todo aquello que puede ser
pensado y conocido coinciden con las de la
existencia mundana del ser humano, capaces
de “convertir un objeto puramente espacial
en la traza parlante de una existencia”.¹ La
única raíz transcendental para el conoci-
miento² es el “saber primordial” sedimen-
tado en la experiencia y latente en la “percep-
ción del mundo”. Ésta se revela entonces
como “aquello que fundamenta para siempre
nuestra idea de la verdad. En vez de pregun-
tarnos si realmente percibimos un mundo,
hemos de decirnos: el mundo es esto que
percibimos. [...] Estamos en la verdad, y la
evidencia es ‘la experiencia (*das Erlebnis*) de
la verdad”.³

Cuando Merleau-Ponty insiste en rei-
vindicar la experiencia ante-predicativa, fun-
damentar la filosofía en la percepción, y con-
seguir “ver el mundo tal como es”, no
propone desde luego tareas sencillas. No sólo
hacen necesario definir qué significa “ver”,
sino que obligan en consecuencia a definir
qué es “el mundo”. En todo caso este retorno
a la “visión” cuestiona la propensión filosófi-
ca a trocar el mundo por una construcción
de la conciencia. Merleau-Ponty impugna

¹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París 1945, p. 401. (Además de la pionera traducción al castellano de Emilio Uranga, hay también otra más reciente a cargo de J. Cabanes: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1975)

² Merleau-Ponty se propuso interpretar adecuadamente el famoso imperativo de Husserl: *Zu den Sachen selbst!* En su opinión, esta consigna no exige dirigir una atención particular a las cosas que nos rodean, como tampoco aboga por una incuestionada inmersión en nuestro mundo cotidiano. En contra de lo que pueda parecer a primera vista, predica la ruptura de nuestra relación familiar con el mundo. Su finalidad no puede ser otra que “ver el mundo de una vez por todas”, es decir: tomar posesión de su presencia como tal presencia. Es preciso convencernos de que hay una presencia pura del mundo (sin presencia “pura” no habría presencia “turbia” alguna) que solemos olvidar casi siempre, pero que nunca dejamos de presuponer. O sea que, en opinión de Merleau-Ponty, la filosofía nos debe restituir, por un lado, nuestra experiencia propiamente dicha, tal y como realmente ha tenido lugar, y por otro lado la realidad correspondiente a esta experiencia, o sea el ámbito de la sensibilidad.

³ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. xi. El entrecomillado corresponde a: Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen 1980 (6ª ed.), p. 190.

esta tendencia filosófica tradicional⁴ cuando afirma que ni la visión puede aspirar a una entidad positiva, ni la experiencia debe ser explicada causalmente o, en términos generales, pensada como contacto o coincidencia. Al contrario: “ver” no es unirse a una realidad en el lugar que ésta ocupa, ni es coincidir con una realidad “tal como ésta es en sí misma”. Debemos convencernos de una vez por todas de que vemos el mundo, y de que éste no es más que el conjunto de las cosas que percibimos. El mundo es aquello que nos es dado como tal, y el hecho de que el mundo se manifieste ante nosotros es la prueba de su realidad. Por eso es preciso dejar de pensar la experiencia como un contacto o coincidencia.

Merleau-Ponty entendió que la experiencia “en estado naciente”, objeto de su interés preponderante, es aquella que todavía no ha sido sometida a la objetivación. Y mantuvo que tanto ciencia como filosofía se fundamentan subrepticamente en la misma experiencia primordial que pretenden haber dejado atrás. Ni una ni otra serían posibles sin ella, y de hecho la presuponen tácitamente al constituirse en disciplinas “objetivas”. En consecuencia Merleau-Ponty procuró referir las construcciones filosóficas y científicas al orden primigenio de experiencia que las genera y las justifica, esforzándose en relativizar las dos reificaciones, sujeto y cosa, que toda teoría implícitamente conlleva. Debe ser tenido en cuenta que “la experiencia en estado naciente” que precede a toda objetivación con frecuencia adopta en los escritos de Merleau-Ponty “el aspecto empírico de una anterioridad cronológica”,⁵ aun cuando en rigor se trate de un fundamento transcen-

dental con todas las prerrogativas de la anterioridad lógica.

En vez de reconstruir *a posteriori* la experiencia, haciendo de ella un contacto “objetivo” de la conciencia con el objeto, según Merleau-Ponty conviene que nos interroguemos sobre el modo como se da el mundo a la conciencia. En su opinión, la verdad profunda del *cogito* cartesiano y de la tradición transcendental es que realidad alguna nos sería dada si no reconociéramos un sentido en ella. Es decir: realidad alguna nos sería dada si no pudiéramos colocar las cosas a distancia en el curso del mismo acto que permite apropiárnoslas. Un hecho sólo accede a la conciencia si propicia un sentido. Merleau-Ponty niega que lo dado sea un conjunto de sensaciones simples, a partir de las cuales es construido el objeto percibido. En su opinión, afirmar que la experiencia procede causalmente de unos contenidos sensibles, y que sobreviene cuando una realidad positiva actúa sobre el espíritu (o sea el postulado de que la experiencia es un contacto o coincidencia con la realidad) es ignorar la dimensión activa o constitutiva de la experiencia.

Los argumentos de Merleau-Ponty contra el legado del naturalismo no nos deben hacer caer en las trampas de la filosofía que él denomina “intelectualista” o “idealista”. Su crítica de esta tradición parte de que la percepción se presenta ante sí misma como la afirmación de una realidad plenamente determinada, es decir: como la posesión plena de una significación. Tiende a olvidar que en sí misma es un proceso, que está subordinada a un

⁴ El pensamiento de Merleau-Ponty no solamente cuestionó algunas cruciales convicciones del pensamiento contemporáneo, sino que también puso en tela de juicio algunos importantes mandatos de la Modernidad filosófica. Por encima de todo contrapuso nuestro fundamental entrelazamiento sensible con el mundo a la progresiva “pérdida de terreno mundano” que había auspiciado la Tradición Moderna. Subrayó la conexión “natural” con la realidad que procura todo proceso perceptivo y que parecía haber quedado truncada en los inicios de la Modernidad, al haber reducido Descartes la vida perceptiva al pensamiento de la percepción. Su progresivo distanciamiento del cartesianismo, precisamente, explica la preponderancia asignada por Merleau-Ponty a la corporalidad. Entendió que el planteamiento dualista resulta invalidado por la experiencia de nuestro cuerpo, el cual entraña la unidad originaria de exterioridad e interioridad, extensión y conciencia, materia y sensibilidad. Por estar en el límite entre naturaleza y libertad, el “cuerpo propio” equivale a un “yo natural”. (Cfr., Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 502)

⁵ Cfr: Bimbenet, E., “Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l’enfant”, *Chiasmi International* 4 (2002), p. 65.

punto de vista y que por tanto se halla esencialmente inacabada. Merleau-Ponty es incansable al señalar que la percepción ignora necesariamente de sí misma que siempre es aquello que él llama “percepción salvaje” o sea no “domesticada” cognitivamente. La percepción, en suma, tiende a soslayar el hecho de que fundamentalmente consiste en no-percepción. O sea que en la tradición “intelectualista” la percepción se toma a sí misma por aquello que *no* es, ya que suele reducir el encuentro perceptivo a una relación de posesión intelectual. Convierte la presencia de la cosa percibida en la constitución de un sentido por (y en) una subjetividad universal. La experiencia perceptiva es pues un reconocimiento al que la tradición “intelectualista” concibe como un conocimiento. Aun cuando la cosa percibida se me “presenta”, o sea que me solicita en (y por) su distancia, esta presentación suele ser concebida como una representación. Los aspectos sensibles de la cosa son presentados como simples apariencias de una unidad plenamente determinada, a la cual el conocimiento pretende acceder con total legitimidad. Ocurre, según Merleau-Ponty, que la presencia sensible tiene tanta fuerza que consigue desfigurar el estado real de las cosas y nos empuja a la reflexión. El “intelectualismo” nos invita a interrumpir nuestro compromiso espontáneo con el mundo, puesto que obliga a transformar la presencia percibida en objeto de conocimiento.⁶

También mantiene Merleau-Ponty que el origen de todo sentido, y al mismo tiempo el fundamento de toda racionalidad, es el mundo percibido y en modo alguno el sujeto

transcendental o la “realidad en sí misma”. De ahí su actitud hipercrítica ante la reflexión, pues entiende que no puede consistir en el acceso a un universo positivo de significaciones o a los grandes conceptos que orientan la constitución. Al contrario: la tarea de la reflexión es aprehender la racionalidad en su origen, pues lejos de ser “el tránsito a un orden diferente, capaz de absorber el que forman las cosas actuales”, consiste más bien en alcanzar “una conciencia muy aguda de nuestro enraizamiento en ellas”. En términos generales, Merleau-Ponty sitúa la filosofía en la frontera donde la sensibilidad se transfigura en sentido, sin que esta conversión conlleve negación alguna. Entiende que es más “un determinado ‘estar alerta’ que no nos permite olvidar cuál es el origen de todo saber” que “una determinada clase de conocimiento”. Mantiene que su tarea predominante es convencerse de que toda idealidad sólo es posible por su vinculación con la sensibilidad. Dicho de otro modo: el *arjé* de todo sentido es su enraizamiento sensible, y el *telos* de la sensibilidad son sus potencialidades racionales. Y denomina “sobrerreflexión” al pensamiento que procura estar alerta ante el peligro de transgredir sus posibilidades efectivas. Propugna en suma una peculiar “reflexión” que en modo alguno aspira a un universo de esencias porque está convencido de que las cosas no son idénticas a sí mismas, de que conllevan una dimensión de negatividad, y de que su manifestarse no agota su verdadera realidad.

O sea que la percepción se presenta como un eminente modo de interrogación, diametralmente opuesto al proceso que la tra-

⁶ La insistencia de Merleau-Ponty en que la tarea primordial del pensamiento es escrutar los estratos más originarios de la realidad, es paralela a su convicción de que elucidar el nivel de experiencia que antecede a toda elaboración teórica esclarece numerosas perplejidades filosóficas. Esta fascinación por la experiencia primigenia acompañó a Merleau-Ponty en su trayectoria pensante. Así concibió la experiencia primordial u originaria como un momento privilegiado de la manifestación de la verdad, pues todavía no ha sido desvirtuada por el pensamiento objetivador. De modo análogo, la simplificadora confrontación del sujeto y el objeto, en su opinión, es el producto siempre tardío de una historia a la vez individual y colectiva. “Las idealizaciones de la filosofía de la conciencia encuentran respaldo en el seno del estrato pre-teórico, y pueden allí ser superadas”. (Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París 1960, p. 208) (Hay una traducción al castellano a cargo de C. Martínez y G. Oliver: *Signos*, Barcelona 1964.) En líneas generales mantuvo Merleau-Ponty que el propósito de la filosofía es “acceder a un estrato de la coexistencia entre las cosas que, siendo pre-humano, es también más profundo que el suministrado por la inspección del conocimiento”. (Cfr. Merleau-Ponty, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de tours*, Grenoble 1988, p. 72)

dición reflexiva solía cuestionar. Ello hace necesario acceder al trasfondo irreflexivo que acompaña a toda reflexión. Contrarresta así Merleau-Ponty una antigua inclinación de la ciencia y de la filosofía⁷: tomar por determinaciones de la realidad unas instancias que en el fondo son un mero “ropaje de ideas”, resultado de una práctica que hunde sus raíces en el “suelo” de la predonación, sin llegar nunca a identificarlo como tal. Importa, por consiguiente, respetar la originalidad de este trasfondo irreflexivo, absteniéndonos de proyectar en él unas categorías que expresan la actividad reflexiva en vez del mundo que ésta intenta captar⁸. Efectivamente: la reflexión tiende a proyectar en su objeto la polaridad del sujeto transcendental y de la esencia, y sólo controlando esta tendencia, al parecer de Merleau-Ponty, accederá a su fundamento irreflexivo en vez de imponer a este trasfondo sus propias condiciones. Ahora bien, ¿cómo podrá alcanzar la reflexión aquello que la precede y que por consiguiente la niega, sin por ello sumergirse de nuevo en la despreocupación de la vida perceptiva? Le parece a Merleau-Ponty que la reflexión no tiene más remedio que salir de sí misma y dejarse cuestionar desde el exterior.

Por consiguiente, según Merleau-Ponty, la filosofía debe orientarse hacia la

“experiencia siempre renovada de sus propios inicios”, con lo cual “su único contenido admisible debe describir esta incipiente situación”.⁹ Filosofía y percepción mantienen por consiguiente una relación de complicidad, ya que ambas deben aceptar un acceso a la verdad siempre parcial y sucesivo, y que sólo podrá ser obtenido intersubjetivamente. Ambas deben renunciar a sintetizar sus truncadas perspectivas en un conocimiento englobante y definitivo. Así queda impugnado el ilusorio compromiso con una objetividad total, concomitante con la experiencia “de sobrevuelo” que Merleau-Ponty siempre denunció. Al mismo tiempo debe ser abandonada toda actitud condescendiente ante los aspectos contingentes de la experiencia y las opacidades de la percepción, porque el vínculo de la filosofía con la “creencia primordial en el mundo” o *protodoxa* es indisoluble¹⁰ y porque no puede ser eludida la ambigüedad de los procesos perceptivos. No es posible reducir la percepción a un objetivismo pretendidamente unívoco, como no puede ser disuelta en un dualismo que enfrenta la facticidad con las verdades *a priori*. Es necesaria, por tanto, “una filosofía decidida a resituar las esencias en la existencia, convencida de que para comprender a la vez el ser humano y el mundo es preciso tomar su compartida facticidad como punto de arranque”.¹¹

⁷ Merleau-Ponty rechaza sobre todo en la Tradición Moderna su talante a un tiempo objetivador y distanciador (la considera fundamentalmente comprometida con un «pensamiento de sobrevuelo») porque en ambas vertientes de la dicotomía sujeto/objeto advierte la soberanía de unos horizontes inasequibles y la ilusión de una imposible coincidencia. Por lo que se refiere al sujeto pretendidamente soberano y autotransparente, los supuestos poderes de la conciencia «constituyente» resultan desmentidos por una facticidad cuyos principales emblemas son «el cuerpo propio» y «los otros». Y la consideración del objeto como un compendio de horizontes de muy variada índole da lugar a que Merleau-Ponty rechace toda distancia que no sea al mismo tiempo una proximidad, y viceversa.

⁸ Propugna, pues, una reflexión sobre los modos de tematizar no reflexivamente lo irreflexivo que, desde luego, poco tiene que ver con la reflexión tradicional, pero que hace posible asistir al nacimiento del sentido. Será una reflexión, en suma, sobre los posibles modos de tematizar antipositivamente lo impositivizable, irreferentemente lo irreferible, inobjetivamente lo no-objetivable, atóricamente lo in-teorizable, antirrepresentativamente lo irrepresentable.⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 23.

⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 23.

¹⁰ Esta invocación del contacto “natural” con la realidad, fundamento y justificación de nuestra vida perceptiva, explica la importancia que Merleau-Ponty asignó al vínculo prerreflexivo con el mundo de la experiencia “ingenua”. Se propuso localizar el origen transcendental del mundo en el mundo mismo, y rechazó las formas de pensamiento que pretenden haberlo encontrado fuera de él. “La filosofía no puede ignorar episodios de génesis como el hecho de que un niño perciba antes de pensar, empezando a proyectar sus sueños en las cosas y sus pensamientos en los demás, y formando con ellos un bloque de vida común, donde las perspectivas no se distinguen todavía”. (Cfr. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de tours*, op. cit., p. 108.)

¹¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 14.

No es pues extraño que Merleau-Ponty asignara a la filosofía la tarea de regresar a sus fuentes más primigenias, afirmando que el auténtico pensamiento es una “creencia primordial en el mundo” o *protodoxa* que ha decidido, por decirlo así, “volver sobre sí misma”. También definió el pensamiento como un indefinido trabajo de “expresión”, entendiendo este término como la manifestación de un sentido que, paradójicamente, se encuentra en una ininterrumpida génesis. Merleau-Ponty insiste en que “expresarse” no es plasmar un sentido que la experiencia ha llevado ya a su plena realización. Ocurre lo contrario, y toda expresión digna de este nombre debe revisar un sentido ya instituido, cuestionando su inmovilidad y violentando su propensión a la inercia. Expresarse, efectivamente, no es externalizar un sentido que hasta ahora ha permanecido implícito u oculto pero que estaba ya completo antes de ser llevado a la luz. Una filosofía que se concibe a sí misma como prolongación de un proceso expresivo fundamental debe denunciar como ilusoria la posibilidad de alcanzar una unidad inmediata con lo expresado. Para esclarecer el ámbito prerreflexivo al cual se propone “expresar”, la filosofía debe renunciar paradójicamente a “coincidir” con él. El pensamiento no puede pretender “adecuarse” a sentido preexistente alguno, como llegó a parecer natural en la epistemología clásica.

De todos modos, al parecer de Merleau-Ponty incluso la actividad humana más elemental es simbólica, pues mantiene una continua relación de intercambio con el cuerpo y con las cosas. Todos nuestros actos son significantes porque introducen diferencias en un entramado de posibilidades. Sobre todo son “deformaciones coherentes” que se aplican a una estructura ya instituida y a la cual confie-

ren una dimensión histórica radical por su efecto reestructurador. Incluso la cosa percibida es concebida como “formando parte de un tejido diacrítico al cual pertenece también el cuerpo”.¹² Este “tejido diacrítico” es la matriz del lenguaje, adquirida con la primera percepción. Por ello afirma Merleau-Ponty que “el *sentido* sobreviene en el tejido diacrítico del mundo”, del mismo modo que “la *significación* surge en el tejido diacrítico del lenguaje”.¹³ De modo análogo, las actividades *no* reflexivas son entendidas por Merleau-Ponty como modalidades *prerreflexivas* del pensamiento, ahora transformado en “el aspecto más eminente de una acumulación tácita e implícita”. Como consecuencia, concibe la acción humana como una comunicación y un intercambio que en modo alguno llegan a perturbar los conflictos entre intereses materiales o simbólicos.

Es notorio que el pensamiento de Merleau-Ponty, en los últimos años de su vida, sin renunciar a describir el estrato más originario de la experiencia, adquirió una decantación negativista al interesarse por la “*certaine absence*” que lacera o menoscaba el pensamiento y las cosas. Designa de este modo el soberano “horizonte de invisibilidad” que se halla presente en todo “visible” sin que, por otra parte, pueda él mismo ser visto. Con esta finalidad intenta profundizar en los aspectos ontológicos de la realidad primigenia que su propia indagación había puesto al descubierto. Sigue vigente, por tanto, el programa que fijaba para la filosofía la tarea de conducir la experiencia preobjetiva a su plena expresión, con la salvedad de que ahora tal experiencia es descrita como la inserción o penetración¹⁴ recíprocas de todo en todo. Esta interconexión promiscua que Merleau-Ponty designa como *Ineinander* es el tema preponderante escrutado por su ontología.

¹² Dupond, P., “De la diplopie à l’*Ineinander*. L’esquisse d’une ontologie dans les Cours du Collège de France”, en: *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, ed. por M. Cariou, R. Barbaras y E. Bimbenet, *Cahiers de Chiasmi International* 1, Milán 2003, p. 159.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Desde luego no es infrecuente ver descrito el pensamiento de Merleau-Ponty como enaltecedor del «contacto», de la «adhesión», del «vínculo», de la «pertenencia», del «entrelazamiento» y del «recíproco inmiscuirse». El propio filósofo ha solido fomentar estas interpretaciones de cariz «intimista» al caracterizar su «pensamiento del *Ineinander*» con metáforas como la «inserción» mutua y la

Concibe pues Merleau-Ponty la abertura humana a la realidad como “un vínculo con el ser que procede del interior del ser”¹⁵. Pero este “vínculo” está interiormente “lacerado” o “menoscabado” por la ausencia y el déficit, y en definitiva por la negación, por lo cual puede decirse que Merleau-Ponty inaugura un “nuevo pensamiento de la negatividad”. Su principal protagonista es un originario “ser bruto”, equivalente a un infinito “esfuerzo de articulación” realizado por un desconcertante “*logos salvaje*”. Al invocar este estrato primordial, Merleau-Ponty se propone “restituir el mundo” como un orden de realidad absolutamente distinto de la “realidad representada”. Pretende recuperarlo en la forma de un “ser vertical que ‘representación’ alguna agota pero que todas consiguen ‘alcanzar’, [y que no es otro que] el Ser salvaje”.¹⁶ Predomina en este panorama ontológico, de todos modos, la referencia a una “presencia originaria” que es también “el trasfondo a partir del cual puede ser pensada toda donación”. Esta elusiva “matriz de posibilidades” es notoriamente designada como “carne”¹⁷ por Merleau-Ponty, aun cuando en algunas ocasiones la llama también “la visibilidad del invisible” o “el prototipo del ser”. O sea que la “carne” es el inagotable trasfondo “invisible” de donde emergen incesantemente nuevas diferenciaciones formales. Algunas veces Merleau-Ponty la describe como la “embriología del Ser”, pues

entiende que su intrínseca volubilidad exige un esclarecimiento que sólo puede ser indirecto y metafórico.

Resumiendo lo que antecede, puede decirse que Merleau-Ponty subraya ante todo la necesidad de volver a la experiencia del mundo que el ser humano “vive” realmente, procediendo a una radical redescrición de la idea de conocimiento. De manera correlativa, también cree preciso orientar el pensamiento hacia una rehabilitación ontológica del ámbito sensible. No olvida Merleau-Ponty que por efecto del cuerpo el sujeto está inscrito en el mundo, a la vez que el mundo está inscrito en el sujeto. Esta paradoja subyace a toda experiencia, propiciando el doble involucramiento que denomina “*chiasme*” o “quiasma”, noción de origen retórico que designa una figura con cuatro términos en forma de cruz. Con su ayuda Merleau-Ponty describe en esencia el complejo vínculo ontológico entre el cuerpo y el mundo. La encarnación de la conciencia y el acceso del mundo a la fenomenidad son procesos simétricos y contrarios a un tiempo. La percepción exige encarnación, por lo cual es al mismo tiempo un acontecimiento del mundo y una iniciativa privada, constatación que pone en entredicho el concepto fenomenológico de “vínculo intencional”. Merleau-Ponty insiste en que toda sensibilidad se encuentra esencialmente “encarnada”, o sea

«intrusión» recíproca, la «inherencia» y la «interpenetración» (de mente y cuerpo, sujeto y objeto, etc.), la «correlación» y el «nexo» universales (entendidos como el carácter originario de toda articulación), el «entrelazamiento» y la «intimidad recíproca» (de casi todo con casi todo), la «identificación circular» primordial, la «reciprocidad» (de «cosa» y «horizonte»), la «ambigüedad» (que nunca puede ser objetivada, es decir: colocada a distancia para así ser disuelta), y sobre todo la «adherencia universal», patente en la insistencia merleau-pontiana en las casi intraducibles expresiones «*en être*» y «*y être*».

¹⁵ Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, edición de Claude Lefort. París 1964, p. 268. (Hay una traducción al castellano a cargo de J. Escudé: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona 1970)

¹⁶ *Op. cit.*, p. 306.

¹⁷ En el pasado la encarnación comprometía nuestra relación filosófica con la “verdadera” realidad. Ahora, por el contrario, es precisamente la instancia que la hace posible. En el pasado la encarnación imponía un enquistamiento en el mundo que parecía limitar un conocimiento perfecto, siempre posible *de jure*, y regulado por la adecuación o coincidencia. Ahora la inscripción del sujeto en un mundo por medio de su cuerpo, y la manifestación del mundo como aquello que realmente es en sí mismo, han dejado de ser los términos de una alternativa insuperable, pues expresan una idéntica situación ontológica. Ya no tiene sentido alguno el ideal de un superconocimiento capaz de liberar el mundo de su envoltura de apariencias, sólo porque la conciencia parece haber conseguido liberarse del cuerpo. No es porque nosotros tenemos un cuerpo que el Ser se da a distancia. Ocurre más bien lo contrario, y es a causa de que lo propio del Ser es darse a distancia (o sea: darse como “mundo”) que el sujeto se encuentra encarnado. En definitiva la finitud no es el obstáculo que nos impide acceder a la “verdadera realidad”. Corresponde a la finitud una dimensión positiva porque es la condición por la cual “hay algo”.

que es un acontecimiento del mismo mundo al cual pertenece el cuerpo. Por medio de la sensibilidad, en definitiva, el mundo accede a la manifestación. Por todo ello Merleau-Ponty considera indispensable indagar la “genealogía” del sentido, esclareciendo la “fisionomía” que la realidad adopta ante los seres humanos desde el punto de partida de los procesos perceptivos. Y advierte que no pueden dejar de ser investigadas las “funciones anónimas” que configuran la característica individual que él denomina “estilo del mundo”¹⁸ y a la que concibe como “unidad preobjetiva”.

En todo caso la fenomenidad de todo cuanto se muestra es perfectamente compatible con otro aspecto que Merleau-Ponty siempre se complació en subrayar: la distancia que la constituye, o sea su negatividad. La característica de todo cuanto se manifiesta es darse en una especie de “distancia” que en modo alguno es incompatible con una eventual proximidad¹⁹. La cosa que se manifiesta no es transcendente en el sentido que clásicamente designa un objeto exterior a la conciencia, pero lo es en la medida que la transcendencia constituye su ser. La distancia que nos separa de lo percibido no es un rasgo extrínseco porque es en cierto modo la forma específica de su manifestarse. La cosa percibida se encuentra a cierta distancia de nosotros simplemente porque “se manifiesta”. Merleau-Ponty caracteriza lo visible por medio de su intrínseca invisibilidad: “ver” consiste siempre en ver más que aquello que se ve. Rompe de este modo con el pensamiento tradicional sobre la sensibilidad; desvela su sentido real, y de él extrae una ontología. La sensibilidad no es

ahora una realidad subalterna, indigna de comentario alguno, evidente y opaca a la vez. Como notoriamente formuló Merleau-Ponty, “la persuasión silenciosa de la sensibilidad es el único medio por el cual el Ser se puede manifestar sin convertirse en positividad, sin dejar de ser ambiguo y transcendente”.

Si la sensibilidad se caracteriza por la distancia, este rasgo no la relega al ámbito de lo indecible. Mantiene Merleau-Ponty que lo percibido se substrahe a la positividad de la esencia, y que si bien supera al orden de los puros hechos, su indeterminación no consiste simplemente en la carencia de determinaciones. Impugna de este modo la tradición metafísica, empeñada en atribuir a la presencia el carácter puntual del hecho, y en pensar la presencia en tanto que actualización. Merleau-Ponty substrahe lo percibido a la dicotomía abstracta del hecho y la esencia, y rechaza la noción de objeto porque constata que toda cosa es “cosa del mundo”. Es propio de “todo cuanto hay” no encerrarse nunca en sus propias determinaciones. El axioma de la “invisibilidad de lo visible” significa precisamente que “todo cuanto hay” queda siempre retenido en la profundidad del mundo sin que jamás se pueda despegar de él. Con lo cual la presencia perceptiva no puede ser concebida como una mera localización espacio-temporal, ya que aun estando aquí está también fuera de aquí, y aun siendo presente es también pasada y futura. Estos sorprendentes rasgos de la cosa percibida se deben a que es algo más que la simple actualización de una esencia. La presencia sensible conlleva un aura o halo, denominado “*logos salvaje*” por Merleau-

¹⁸ Merleau-Ponty entiende por “estilo” la difusa decantación de la experiencia a la cual es plausible designar como “generalidad pre-conceptual” (Cf. Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, edición de Claude Lefort, París, 1969, p. 63. Hay una traducción al castellano a cargo de F. Pérez Gutiérrez: *La prosa del mundo*, Madrid 1971.)

¹⁹ El ambivalente compromiso de Merleau-Ponty con la proximidad se fue agudizando progresivamente: el contacto que inicialmente consistía en «envolvimiento mutuo» y en «inmediatez», con el paso del tiempo se convirtió en «recubrimiento recíproco (*enjambement*)» y en «simultaneidad», para culminar finalmente en la hegemonía de la «reversibilidad» y en el «quiasma». En principio la «no-coincidencia» conlleva de hecho la supresión de toda distancia. Desde luego «no coincidir» es antónimo de «repetir», «representar», «mimetizar», «reproducir», y en definitiva de «identificarse con algo». Al mismo tiempo, «identificarse con algo» (el pensamiento con la cosa, o la palabra con el sentido preexistente) presupone una mínima distancia. A pesar de sus ambiguas manifestaciones al respecto, nuestro autor parece aspirar de hecho a una intimidad aun mayor que la procurada por la identificación.

Ponty, que la abre a todo cuanto la rodea y la articula con todo cuanto le es ajeno.

Es oportuno señalar, llegados a este punto de nuestra exposición, que el legado meditativo de Merleau-Ponty facilita ante todo una salida inédita al más controvertido dilema metodológico de nuestro tiempo. En numerosas corrientes actuales de pensamiento es dramática la confrontación entre dos paradigmas dominantes.²⁰ Uno de ellos agrupa las posiciones que, en una perspectiva amplia, es oportuno llamar «internalistas» o «subjetivistas», ya que asignan un rango primordial a las vivencias de la conciencia y consideran que la descripción de la experiencia realmente vivida es la llave maestra para descifrar la realidad. Las intenciones subjetivas de los agentes prevalecen sobre las imposiciones de las estructuras objetivas. El paradigma concurrente comprende las posiciones que, por considerar las estructuras objetivas como una instancia exclusiva y concluyente en todo esclarecimiento, es pertinente denominar «externalistas», «objetivistas» o «contextualistas». Para ellas la verdad objetiva sobre la experiencia desmiente inexorablemente toda representación subjetiva relegándola a la subalternidad de un «epifenómeno» y en definitiva la denuncia como una forma de alienación o autoengaño.

Otra posible descripción de este enfrentamiento lo ofrece Michel Foucault al distinguir entre «una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto» y «una filosofía del saber, del concepto, de la racionalidad»,²¹ y señalar que esta última está comprometida con una «experiencia real» que desmiente las representaciones, siempre distorsionadas, que de ella se hacen los seres humanos que la viven

y bajo cuyo engaño sucumben inevitablemente, hasta el punto de formar un entramado de ilusiones que incumbe a la filosofía denunciar. En nuestro tiempo, de todos modos, el dilema entre las posiciones que con pertinencia podrían ser llamadas «voluntarismo subjetivista», empeñado en enaltecer la creatividad, la libertad, y la capacidad decisoria del sujeto individual, nunca totalmente determinada por factores externos, y «estructuralismo objetivista», incansable defensor del poder causal de unas estructuras que priman sobre la conciencia porque no dependen de ella, ha sido denunciado por Pierre Bourdieu con una lucidez inigualable. Con especial penetración, sobre todo, ha analizado «la alternativa entre un subjetivismo obstinado en localizar el lugar donde emerge en toda su pureza una acción creadora que no es posible reducir a los determinismos estructurales, y un pan-estructuralismo objetivista que pretende engendrar directamente las estructuras por medio de algo así como una partenogénesis teórica».²²

El paradigma que hemos denominado «internalista» o «subjetivista», y que buen número de autores, con evidente inexactitud, designan como «fenomenológico», indefectiblemente invoca entidades de raigambre mentalista, enaltece la certeza subjetiva que caracteriza las creencias, percepciones y representaciones, atribuyéndole una función determinante en el pensamiento y en la acción, y suscribe la tesis epistemológica de que los actos intencionales de la mente deben protagonizar toda tentativa de esclarecimiento.²³ En su afán por explicitar «la verdad de la experiencia primera», profundiza en «la relación de

²⁰ El antagonismo entre estos paradigmas de pensamiento ha adquirido formas tan diversas que de hecho prolongan e incluso agudizan las clásicas contraposiciones de mente y cuerpo, libertad y necesidad, estructura y agencia, naturaleza y cultura, realismo y constructivismo, narrativa y análisis, descripción y performatividad, autonomía y coerción, razón y sensibilidad, mecanicismo y finalismo, holismo e individualismo, teoría y práctica, explicación y comprensión, positivismo y hermenéutica, lectura interna y lectura externa, sincronía y diacronía, «micro» y «macro», descripción en primera y tercera persona, substancia y relación, mentalismo y conductismo, o universalismo y contextualismo.

²¹ Foucault, M., «La vie : l'expérience et la science», *Revue de Métaphysique et de Morale* 90 (1985), p. 4.

²² Bourdieu, P. *et alii.*, «Introduction» a: *Un art moyen*, París 1965, p. 22.

²³ Considera que este vínculo, por definición inasequible a la reflexividad, «excluye la cuestión de sus propias condiciones de posibilidad» (Cfr. Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París 2000, p. 234), puesto que la conciencia no puede entender su sobrevenimiento. Por ilusoria que parezca dicha experiencia desde un punto de vista «objetivo», en realidad nunca deja de ser infan-

familiaridad con el mundo aparentemente natural», que por tanto parece incuestionable.

Por otra parte, el paradigma que hemos designado como «externalista», «objetivista» o «contextualista» reivindica la validez objetiva del conocimiento construido por unos observadores externos que desdeñan sistemáticamente toda referencia a los contenidos conscientes de los individuos y a su presunto valor de evidencia inmediata.²⁴ La comprensión de su propia vida mental por parte de cada sujeto es declarada epistemológicamente superflua e impugnada como una forma de auto-desconocimiento. La única tarea relevante, en suma, consiste en identificar unas entidades que son tan invisibles para los sujetos, aun cuando en último término determinen su pensamiento y su acción, como desde luego son evidentes para el observador externo. La verdad objetiva eclipsa las falsas representaciones de las conciencias, y quien consigue identificarla se encuentra en posesión del verdadero «sentido» de las cosas. Para esta posición, desde luego, «los puntos de vista subjetivos son puras ilusiones, necesariamente parciales y partidistas».²⁵

Ante el crucial reto filosófico que presenta en nuestro tiempo el dilema interioridad/exterioridad o subjetivismo/objetivismo²⁶,

*Merleau-Ponty esboza un tercer paradigma, sugiriendo la opción que plausiblemente podría ser denominada «más-que-interioridad», o con un típico germanismo merleau-pontiano, *Ineinander*. Consiste en relativizar las manifestaciones de la actualidad, asumiendo las de la posibilidad y la latencia en virtud de una perceptivización universal. Siendo toda percepción fundamentalmente diacrítica, es capaz de replantear radicalmente las habituales distinciones de forma y fondo, importante y trivial, central y periférico, persistente y efímero. Esta tácita propuesta de Merleau-Ponty es aplicable por un igual al mundo humano del pensamiento y de la acción, al mundo histórico de las tradiciones culturales, al mundo social y político y, sobre todo, al mundo intimista de la rememoración y el vínculo afectivo con el pasado, donde consigue superar el dilema entre «experiencia vivida» y «experiencia objetiva». “Merleau-Ponty supera las limitaciones de los enfoques objetivista y subjetivista, y en su lugar defiende un planteamiento basado en la práctica, el cual sitúa la subjetividad en el mundo social objetivo. Entiende las estructuras o las instituciones en armonía con una robusta concepción tanto de la agencia como del cambio histórico.”²⁷*

Ineinander significa ahora, por consiguiente, el compromiso de ir más allá de la

liblemente «cierta» en tanto que experiencia. Ahora bien: el conocimiento «subjetivo» jamás puede ir más allá de una prolija descripción de la «experiencia vivida», caracterizada por aprehender la realidad como evidente e incuestionable y por determinar el sentido de las cosas con todas las apariencias de la inmediatez. El «sentido vivido» que explicita este tipo de conocimiento es desmentido por el «sentido objetivo» que todos los objetivismos se esfuerzan en construir. O dicho en otras palabras: «el acto de conciencia *transparente para consigo mismo* contrasta con la cosa determinada exteriormente» (Cfr. Bourdieu, P., *Le sens pratique*, París 1980, págs. 46 y 95).

²⁴ Este paradigma se afana en construir las relaciones objetivas que, en particular, estructuran el conocimiento inmediato del mundo «natural», de índole siempre práctica y tácita, para lo cual rompe con las presuposiciones que, precisamente, le otorgan su carácter «evidente». Según sus defensores, sólo liquidando el privilegio intelectualista tradicionalmente otorgado a la autoconciencia, se hará evidente que la más pormenorizada de las exploraciones nunca podrá dar acceso a las estructuras más profundas, inconscientes e implícitas pero de inequívoco origen «objetivo» o «externo», que de hecho determinan la conciencia. «Porque los agentes no saben nunca del todo lo que hacen, aquello que hacen tiene más sentido de lo que ellos creen saber.» (Cfr. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, págs. 115-116)

²⁵ Bourdieu, P., *Méditations pascaliennes*, París 1996, p. 225.

²⁶ En todo caso ésta es la mayor dificultad que deberá afrontar todo pensamiento que, en nuestro tiempo, oriente su andadura «a partir de Merleau-Ponty», y esté decidido a secundar el compromiso merleau-pontiano con un conocimiento que desdeña todo aquello que es «objetivamente representable» (Cfr. Martin Heidegger, *Beiträge*, GA vol. 65, Frankfurt/M. 1989, p. 503), con una verdad que «al carecer de modelo exterior, no se parece a las cosas» (Cfr. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 72), y que desde luego invalida todas las construcciones que aspiran a poseerla con el pretexto de «coincidir» con ella.

²⁷ Crossley, N., “Phenomenology, Structuralism and History. Merleau-Ponty’s Social Theory”, *Teoría 103* (2004), p. 117.

presentación actual y fáctica de las ideas, los afectos y los recuerdos. Prescribe la inmersión en el proceso de su respectiva génesis y la recuperación del carácter originario que corresponde a sus posibilidades no realizadas, relativizando siempre los aspectos contingentes y visibles de su sobrevenimiento. En especial afirma que la experiencia vivida, aun en sus estratos más primordiales, lejos de ser la antítesis de la verdad objetiva, es una fracción eminente de la realidad. Por tanto la tarea del pensador es recuperar el sentido del mundo, superando el anatema de la alienación. Sólo de este modo podrá ser fiel a la «profunda relación de complicidad ontológica» entre el mundo de la experiencia vivida y las estructuras objetivas de la realidad, y habrá exorcizado de una vez por todas el espectro del intelectualismo, o sea «la tendencia a referir toda experiencia y toda acción al modelo del pensamiento tematizado y el razonamiento discursivo, la cual tiende inevitablemente a retroproyectar sobre la propia experiencia los productos del análisis intelectual, creyendo que son sus datos más originarios». ²⁸ Precisamente el compromiso antiintelectualista de Merleau-Ponty le lleva a adoptar con frecuencia «el lenguaje del cuerpo», ²⁹ de la prerreflexividad y del mutismo», y le hace desmarcar de los estilos de pensamiento «que ven por todas partes la intervención de los signos y de la conciencia reflexiva». ³⁰

Designa *Ineinander*, en definitiva, la preponderancia incuestionable que en todos los órdenes adquieren los intervalos y las discontinuidades de lo percibido, sus alusiones y sus reflejos, la falta de contacto con la cosa e incluso su eventual ausencia, la fracción «no vivida»

de la experiencia, o el «invisible» que se adhiere a toda percepción. De la clase de pensamiento que Merleau-Ponty esboza, y evocando el *dictum* de Max Weber sobre las ciencias humanas, se podría afirmar por consiguiente que «le ha sido concedida la gracia de permanecer eternamente joven», puesto que desatiende tanto la posibilidad de la acumulación histórica como la de una integración teórica total.

Prescribe por tanto Merleau-Ponty un esquema general de mediación, de activación, de reversibilidad y de conmutación que se sabe capaz de (re)convertir lo depositado en disposición, la pasividad en actividad, el pasado en actualidad, la historia en naturaleza y, sobre todo, la exterioridad en interioridad y *viceversa*. En definitiva equivale a algo así como un poder difuso y corporalizado de retención anticipativa, decidido a preservar la traza de las experiencias pasadas, sistematizar en ellas las oposiciones pertinentes, y aplicarlas a experiencias inéditas. Se trata de un haz de disposiciones, por consiguiente, más práctico que discursivo, más prerreflexivo que consciente, más corporalizado o carnalizado que puramente cognitivo, inercial pero también adaptativo y entrópico, autorreproductivo al mismo tiempo que generativo y creador. De ahí que el innovador paradigma que propone nuestro filósofo se encuentre ya esbozado como la filigrana de «los conceptos intermedios (son un ejemplo los de “habitus”, “alienación”, “actitud” o “ethos”) que han sido introducidos entre lo subjetivo y lo objetivo o entre lo individual y lo institucional, y que en lugar de reproducir el primer término para alojarlo en el segundo, lo transforman dándole la vuelta». ³¹

²⁸ Shusterman, R., “Intellectualism and the Field of Aesthetics”, *Révue Internationale de Philosophie* 2 (2002), p. 328.

²⁹ La “encarnación” es una condición para “sentir” el mundo, y en modo alguno una frontera o un obstáculo. El sujeto de la tradición metafísica, en realidad, no podía tener experiencia alguna. Carecía de familiaridad ontológica con aquello a lo cual se le pretendía vincular porque sólo se hallaba encarnado por accidente. Sólo hay realmente experiencia si el sujeto forma parte de aquello de lo cual tiene experiencia. En el tacto, por ejemplo, el sujeto que toca puede ser él mismo tocado. La condición para que el sujeto tenga la experiencia de un mundo, en definitiva, es que esté “hecho” de la misma textura que el mundo. Y estas constataciones acerca del tacto pueden ser aplicadas a la visión. Sólo hay visión si el vidente es visible. Una visión sin cuerpo, una visión desde ningún lugar, no sería visión alguna. Pero la visión suele ignorar que está encarnada: se toma a sí misma por transparente, y por esta causa ha sido la metáfora privilegiada para el conocimiento.

³⁰ Lahire, B., *L'homme pluriel*, París 1998, p. 191.

³¹ Hérán, F., “La seconde nature de l’habitus”, *Révue française de sociologie* 28 (1987), p. 394.