

principe que toute perception est mouvement", y no sólo conocimiento (79). Movimiento, advierte, no como Ortsveränderung, no como cambio de lugar, sino como inestabilidad instituída por el organismo, como fluctuación organizada por él y por eso mismo dominada (80). Mi movilidad es el medio de compensar y comprender la movilidad de las cosas. Puedo sobrevolar la movilidad de las cosas porque no puedo sobrevolar la de mi cuerpo, que se me presenta siempre unilateralmente, siempre del mismo lado, y en cuyos movimientos, compensados por los de los ojos, encuentro un punto de fijación (81). Soy espectador del movimiento de las cosas porque no soy espectador de mi movimiento. Y esto es precisamente lo que se trata de comprender: que mi movimiento sea para mí invisible de iure significa a fin de cuentas que wahrnehmen (percibir) y sich bewegen (automoverse) designan lo mismo (82), y entonces ¿cómo mi percepción aprehendería el automovimiento si este "otro" es su mismo punto cero, la misma fisión o deflagración carnal que es la unidad origen? La fijeza del punto fijo y la movilidad que está más acá y más allá no forman un haz de fenómenos locales o parciales, son una sola serie graduada de separaciones o distancias (écarts) sin la que no habría trascendencia, aún más, que es "el modelo de toda trascendencia" (83). Que perciba mi cuerpo en perspectiva única es condición para que sea vidente y por la que no es un visible de hecho entre otros, por la que no cabe entre tocante-tocado o vidente-visible identidad actual ni proceso hacia una identidad en idea, sino reversibilidad de principio que es también separación o distancia (écart) de principio (84). Dicho de otro modo, porque no desplazo la mirada alrededor de mi cuerpo es por lo que lo experimento como figurando en cuenta de un Visible de que todo mi visible en torno es un fragmento, es

79 Le visible et l'invisible, p. 284.

80 Ibid. Remite a F. Meyer, Problématique de l'évolution, PUF, 1954.

81 Le visible et l'invisible, pp. 284 y 325 s.

82 Op. cit., p. 308.

83 Op. cit., p. 284.

84 Op. cit., p. 326.

por lo que el visible-arquetipo que es mi cuerpo anuncia la vista que otros toman (o el espejo da) de él, pero puede anunciarlo porque lo que veo, el campo abierto de mi visible no es de ningún modo "representación" mía sino carne, es decir, visible capaz de circunscribirme, de abarcar mi cuerpo, de "verlo": "c'est par le monde d'abord que je suis vu" (85).

¿Una simple metáfora? Metáfora o no, lo seguro es que nada tiene de simple. Heidegger había relacionado el ya polisémico término Ereignis con la antigua palabra Eräugnis, que diría la manera como el ser nos mira. En el Ereignis reposaría el ser que nos er-äugnet, que nos tiene bajo su mirada: "La palabra Ereignis es una forma del alemán moderno. El verbo er-eignen viene de er-äugen, que quería decir: captar con la mirada, llamar a sí con la mirada, a-propiar (an-eignen)" (86). Estamos demasiado en la visual del ser como para verlo a él, comenta Jean Beaufret, pero lo que así nos expone nos hace advenir a nuestro ser más propio (eigen) (87). Si Merleau-Ponty interrogaba una y otra vez a la pintura, era porque se diría que los pintores se hubieran propuesto la figuración de esa filosofía de la visión. Expresamente lo señala una nota de trabajo: el mundo perceptivo del que yo he hablado a propósito de la pintura, dice, "es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger" (88). Unas veces, un interior desierto es "digerido" por "el ojo redondo del espejo" (89). La imagen especular esboza en las cosas el trabajo de ver, como si su mirada prehumana fuese emblema de la del pintor y testigo del circuito abierto entre cuerpo vidente y cuerpo visible, y es esta reflexividad de lo sensible la que ella redobla en el cuadro. La cosa espejo hace espectáculo el cambio de las cosas en espectáculos y de los espectáculos en cosas, de mí en otro y de otro en mí:

85 Op. cit., p. 328.

86 "Der Satz der Identität", Identität und Differenz, pp. 28 s.

87 Cf. Questions IV, p. 191 (nota de trad.), y Holzwege, p. 83.

88 Le visible et l'invisible, p. 223.

89 Claudel. Cit. por Merleau-Ponty, L'oeil et l'esprit, p. 202.

"Le fantôme du miroir traîne dehors ma chair, et du même coup tout l'invisible de mon corps peut investir les autres corps que je vois. Désormais mon corps peut comporter de segments prélevés sur celui des autres comme ma substance passe en eux, l'homme est miroir pour l'homme" (90).

Otras veces, la metamorfosis del vidente y lo visible que define nuestra carne y la vocación de pintor, la figuran éstos pintándose a sí mismos en trance de pintar, para añadir a lo que ellos ven lo que las cosas ven de ellos, como para dar fe de una dimensionalidad de visión, una visión impersonal, general, fuera de la cual nada permanece y que se vuelve a cerrar sobre ellos mismos ("qui se referme sur eux mêmes") (91). Habría que tomar al pie de la letra, dice, lo que solemos llamar inspiración:

"Hay verdadera inspiración y expiración del ser, respiración en el ser, acción y pasión tan poco discernibles que no se sabe ya quién ve y quién es visto" (92).

Mi cuerpo tiene las cosas en círculo a su alrededor, la visión es captada o se hace en medio de las cosas, el visible para sí también es cosa en la que se autodesborda, tiene espalda y un sensible inactual, una visibilidad secreta dobla en él la visibilidad manifiesta de las cosas. Cézanne decía que "la nature est à l'intérieur" (93). Cualidad, luz, color, profundidad están ahí porque despiertan un eco en mi cuerpo, y es la resonancia de esa fórmula carnal la que está en el origen del trazo pictórico, en el que otra mirada descuorirá los motivos que sostienen nuestra inspección del mundo, el tejido imaginario que anima, que arma lo exterior (94). La pintura da existencia visible a lo que la visión del profano cree invisible; persigue, por ejemplo, que no nos haga falta el "sentido muscular" para tener la estricta medida de volúmenes y pesos (95), de la profundidad espacial, en sólo colores aspira a darnos un mundo completo. A la ilu-

90 y 91, L'oeil et l'esprit, p. 203.

92 Op. cit., p. 202.

93 Op. cit., p. 198.

94 Op. cit., pp. 198-199.

95 Op. cit., p. 200.

minación, a las sombras, al color, la mirada del pintor les pregunta cómo se las arreglan para hacer que haya cosas. En nuestra visión de la mano extendida hacia nosotros en la Ronda de noche opera la sombra apenas advertida que nos la presenta de perfil sobre el cuerpo del capitán y expande la espacialidad de éste en el simultáneo cruce de ambos puntos de vista (96). Los juegos de sombras se disimulan para entregar la cosa, lo visible olvida sus premisas, y es algo de lo que sabía la visión para hacerse (puesto que yo no la hago e ignoro cómo se hace en mí) lo que aspira a proyectar el pintor con lo que se ve en él. Sus actos más propios, los más espontáneos -"esos gestos, esos trazos de los que él es el único capaz, que serán revelación para los demás porque no tienen sus mismas carencias" (97)- son los de su obediencia más estricta y en cierto modo más pasiva, los que parecen emanar de las cosas. Esa reversibilidad entre su rol de vidente y lo visible es lo que sienten tantos pintores cuando dicen que las cosas les miran, como Klee, como André Marchand:

"En un bosque, he sentido repetidamente que no era yo quien miraba el bosque. He sentido, algunos días, que eran los árboles los que me miraban, los que me hablaban... Yo estaba ahí, escuchando... Creo que el pintor debe ser traspasado por el universo y no querer traspasarlo. Espero hasta estar interiormente sumergido, sepultado. Pinto quizá para surgir" (98).

No por eso es la pintura un automatismo o un acto inconsciente. Pinta para surgir y para surgir se había sumergido, para no ceder a la fascinación. Cuando Cézanne encontraba su paisaje, el "motivo", empezaba por informarse sobre la estructura geológica del terreno y después, inmóvil, olvidado de todo saber, de toda ciencia, "germinaba" con el paisaje; la mirada tomaba vistas parciales y había que soldarlas, reunir cuanto la versatilidad de los ojos dispersa,

96 Op. cit., p. 201.

97 Op. cit., p. 202.

98 G. Charbonnier, Le Monologue du peintre, París 1979, pp. 143-145. Cit. por Merleau-Ponty, L'oeil et l'esprit, p. 202.-Cf. también Le visible et l'invisible, p. 183.

"juntar las manos errantes de la Naturaleza" (99), pero sólo podía hacerlo por medio de aquellas ciencias, no tan olvidadas por tanto. El pintor, decía en efecto Cézanne, pide a la inteligencia que organice la percepción en obra; son las ideas, la perspectiva, la tradición lo que él tiene que poner en contacto con "el fondo de naturaleza inhumana" sobre el que el hombre está implantado (100). Tiene que confrontar con la naturaleza las ciencias "que han salido de ella" (101). Lo esencial de este dualismo es que el saber por contacto no se desvanezca ni ceda ante las ideas sino que en éstas venga a concentrarse la tensión. Entiendo que el pintor interpreta, decía también Cézanne, pero esa interpretación no debe ser un pensamiento separado de la visión: "si je peins tous les petits bleus et tous les petits marrons, je le fais regarder comme il regarde" (102). La imagen de un cuadro no es una copia aproximada de la presencia objetiva o en sí de las cualidades. Al contrario, lo que la imagen nos ofrece es el envés carnal de lo exterior, el diagrama de cómo la cosa vive en mi cuerpo; lo que nos hace ver es precisamente que el quale es siempre cierto tipo de latencia (103).—Heidegger decía en el seminario de Zähringen: "Si, haciendo memoria, pienso en René Char en Busclats, ¿qué es lo que me encuentro dado? ¿Es René Char mismo! No Dios sabe qué 'imagen' por la que yo sería mediatamente referido a él" (104).—Cuando imagino a Pedro ausente, decía Merleau-Ponty comentando un ejemplo de Sartre, no me procuro una imagen numéricamente distinta de él, sino una manera de vivir el ser mismo de Pedro, por lejos que esté, la misma latencia de su ser visible

99 J. Gasquet, Cézanne, p. 81. Cit. por Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 303, y Sens et non-sens, p. 29.

100 Sens et non-sens, p. 28.—La Phénoménologie de la perception (p. 374) había usado ya la expresión entrecomillada para distinguir la cosa natural de los objetos culturales o artificiales.

101 Sens et non-sens, p. 23.

102 Phénoménologie de la perception, p. 230, y Sens et non-sens, p. 27.

103 Le visible et l'invisible, p. 311.

104 Questions IV, p. 322.

que es el único que tiene (105). Igualmente, la sonrisa de un monarca muerto hace siglos, que de continuo se reproduce para todo el que mira su retrato, es demasiado poco decir que está ahí en imagen, está ella misma en lo que tuvo de más vivo (106). ¿No es justamente por su pregnancia por lo que la imagen tiene su poder de fascinar, por lo que el enamoramiento prende también en la ausencia, por lo que la propia imagen nos puede capturar y alienar tanto en el estadio del espejo como en las formas adultas e intelectuales del narcisismo? Pero por otra parte, puesto que puede así confiscar nuestra realidad, desrealizarnos (107), ¿no ha tenido ya la mera imagen que perder algo esencial del lastre de verticalidad por el que hay cosas? La cuestión debe dejarse aquí planteada para ser recogida más adelante.

Merleau-Ponty no veía ningún escándalo en el paso del planteamiento ontológico ("el mundo me ve") al del pintor "mirado por las cosas", al antropológico ("el hombre es espejo para el hombre"), o al etológico del ajuste interanimal a las reglas del ver y ser visto. Por una parte, en efecto, recoge de Portmann la idea de que los diseños morfológicos de ciertos animales como algo que es para ser mirado, como "órganos para ser vistos", forman unidad funcional con los ojos que los ven, unidad tan conforme a reglas y tan necesaria para la definición completa de un organismo, dice Portmann, como el funcionamiento de sus hormonas o como la relación entre el alimento y el aparato digestivo (108). Ya en los cursos de la Sorbona, exponiendo experiencias de Preyer, Harrison, Chauvin, Wallon, Köhler, Guillaume y Lacan, llegaba al "estadio del espejo" en el niño tras una introducción en la que destacaba la importancia

105 Phénoménologie de la perception, p. 210; M. M-P à la Sorbonne, p. 194; y Le visible et l'invisible, p. 311.

106 L'oeil et l'esprit, p. 203; y M. M-P à la Sorbonne, p. 194.

107 Cf. Les relations avec autrui chez l'enfant, p. 42.

108 A. Portmann, Tiergestalt, cit. en Le visible et l'invisible, p. 298 y en Résumés de cours, p. 134.

de la percepción de la imagen del cuerpo en los animales (109). Pero Merleau-Ponty se refiere al mismo tiempo a los comportamientos de mimetismo, en los que la apariencia es operante por el hecho de ser apariencia, por hacer que el animal sea vis' como otra cosa (110); el mimetismo proporciona una confirmación opuesta y complementaria de esa form value del organismo en la presentación ante otros organismos que impide dissociar comportamiento y morfología (111). Sin que dependa del hombre, ambos polos de la reversibilidad siguen operando en el orden humano. Por la misma razón de que la función postural reúne mi cuerpo en un sistema único con el cuerpo del otro y con el otro (112), para cuando quiero asumir y poseer mi esquema corporal ya he sido desposeído de él por los demás (113). Con el poder de gobernar mi cuerpo me estaba dado el poder de asumir conductas o expresiones, fisonomías, gestos de los otros que frecuentamos, y no sólo de nuestros semejantes. Henri Wallon relata el caso de un niño absorto en la contemplación de un pájaro cuyo piar imita luego obedeciendo a una suerte de "impregnación postural" (114). A mayor abundamiento, la percepción del otro se traduce en actitudes que miman su valor expresivo, o en una conducta motriz. Un niño rompe a llorar por la proximidad de otro niño que llora, y los espectadores de un combate de boxeo inician el gesto que debería hacer el boxeador (115). En la percepción hay ya el amago de una actividad motriz que quizá ni siquiera hemos aprendido. Ciertamente que el em-

109 M. M-P à la Sorbonne, pp. 270 y 300 ss. Estas páginas están desarrolladas en Les relations avec autrui... pp. 32 a 46.

110 Por ejemplo, para procurar al animal un camuflaje protector, o un reclamo para atraer la compañía sexual, o bien un aspecto intimidante (R. Caillois, Méduse et compagnie. Cit. por Lacan, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, 1973, pp. 70 y 92).

111 Résumés de cours, p. 134.

112 Les relations avec autrui chez l'enfant, p. 50.

113 Cf. Résumés de cours, p. 179.

114 Les relations avec autrui..., pp. 50 y 22-23. Cf. también, Phénoménologie de la perception, p. 404, y M. M-P à la Sorbonne, pp. 229 y 298.

115 Les relations avec autrui..., pp. 50 y 51.

piètement de mí mismo con el otro deja de ser vertiginosa proximidad desde la crisis de los tres años, pero también en la vida del adulto subsisten las situaciones en que uno y otro nos confundimos, el sincretismo que hace al sujeto presente en varios papeles. "Vivo en las expresiones de fisonomía del otro como le siento vivir en mis expresiones de fisonomía" (116). Nunca se superan del todo los sucesivos estadios que desde la diada madre-niño atravesamos hasta la autonomía personal. Los efectos de la emoción bastan para recordarnos que siempre estamos expuestos a regresiones (117). El adulto no se abandona como el niño al transítivismo, no replicará "el mentiroso eres tú", tendrá malicia suficiente como para guardarse de evidenciar sus propias bajezas al sospechar las de los demás (118), pero no por eso desaparece completamente el transítivismo. Sin él ni siquiera hay amor concebible. Amar es ingresar en una cierta indivisión de otros sufrimientos y alegrías con mis sufrimientos y alegrías, en una cierta indivisión de mi voluntad con otra voluntad. No se acepta ser amado sin haber ya querido influir sobre la otra libertad. Cuando tengo del otro experiencia convincente, cuando es verdaderamente experiencia del otro, tiene por fuerza algo de "alienante", en el sentido de que me retira más o menos de mi autocoincidencia e "instituye una mezcla de mí mismo y del otro" (119). Amar implica una amenaza de "desprenderse de la libertad de juicio" (120). Y no nos descargamos del problema atribuyendo el peligro a relaciones pasionales y anómalas. Insistimos en que es precisamente la relación sincera y profunda con el otro la que me impide reposar en mí mismo, la que instaura cierto estado de inseguridad en que puedo ser en grado variable desposeído de mí mismo (121). Sentir mi cuerpo es sentir

116 Les relations avec autrui..., p. 51.

117 Op. cit., pp. 43 s.

118 Op. cit., p. 59.

119 Ibid.

120 Ibid.

121 Op. cit., p. 60.

su aspecto para otros, temer, por ejemplo, que ante otra mirada la mía pueda traicionarme, lo que es señal de que también, habitualmente, me resguarda. Me asumo como expuesto y vulnerable en un campo donde los esquemas corporales se afrontan y rivalizan por signos imperceptibles. Sin mirar a su vez y sin pensar, "sabe" una mujer que miran con deseo a un punto de su cuerpo y verifica su vestido; no lo sabe en sentido convencional, como figura sobre fondo, precisa Merleau-Ponty, pero lo sabe como fondo (122). No ha lugar a que yo constituya un alter ego, el relieve de diferencias de los demás estaba ya ahí, solamente me recojo en mí mismo a partir de una matriz polimorfa que había asignado roles prepersonales y había prescrito a unos buscar su cumplimiento en otros. En este campo natural y social, mirar es un evaluar que no se deja domesticar del todo por imperativos pero que los necesita. Antes de que surjan intenciones expresas, actos de conciencia deseante, la mirada más inocente aplica en plural un juego de estimaciones, está posicionada en la dialéctica sexual, intercambia, emite cargas personales de complacencia, desafío, aprobación o atracción que por su potencial inconveniencia vinculan necesariamente la mirada al pudor. Igual que ve y es visto, el cuerpo autoconsciente desea y es deseado, y la estesiología se prolonga en reflexión sobre el cuerpo libidinal (123).

¿Y si basta que las dos sentencias de Heidegger que nos están guiando ("el ser me mira" y "estoy hecho de tal modo que ya estoy en todo el espacio") no se corten de nuestra implantación carnal para que nos remitan al contenido de la percepción en bruto y desbloqueen la comunicación entre sus plurales "traducciones" a las artes y a las ciencias? ¿No nos han llevado a reconocer que hay en la carne de la experiencia una trama que no impide la pluralidad de las interpretaciones sino que es la razón profunda de esa

122 Le visible et l'invisible, pp. 243 y 299.

123 Résumés de cours, p. 178.

pluralidad? (124). Era, en fin, la razón de que la descripción de lo visible, en la primera parte de Le visible et l'invisible, no utilizara la ciencia: tenía que alcanzar la posición previa que abre, desde luego, a las ciencias, pero también a la literatura y el arte, y asegura desde dentro su continuidad. La vida interhumana y aun la de cada único pensante, el ego cogito, está por describir en términos de mundanidad, dice. No en el sentido del Weltgeist, el espíritu del mundo que el filósofo creía contener en un sistema conceptual, pero tampoco en el de la mundanidad de las cosas cartesianas, con sus relaciones de causalidad; ni la verdad del mundo se resuelve en interioridad espiritual ni la verdad de la cosa pensante se puede buscar en la extensa. Lo que está por comprender es la no-insularidad del espíritu, sus lazos con los otros espíritus y con la verdad como diferenciaciones de una arquitectónica espacio-temporal (125):

"La Weltlichkeit des esprits est assurée par les racines qu'ils poussent, non certes dans l'espace cartésien, mais dans le monde esthétique. Le monde esthétique (est) à décrire comme espace de transcendance, espace d'impossibilités, d'éclatement, de déhiscence, et non pas comme espace objectif immanente" (126).

Había hecho falta idealizar el espacio, concebirlo como el ser claro y homogéneo que el pensamiento sobrevuela sin punto de vista para que se pudiesen encontrar un día los límites de la construcción y comprender que sus dimensiones eran traídas de un ser polimorfo que justifica todas las métricas espaciales sin ser completamente expresado por ninguna (127). Merleau-Ponty veía una profunda conveniencia entre la positividad del espacio euclidiano y cartesiano, desprovisto de latencia, de opacidad, de espesor, y la ontología clásica del Ens realissimum; y a cambio encontraba en el espacio topológico el modelo de un ser no deducible del Ens a se, ni directa ni indirectamente, que no es el ser perspectivo sino el "ser salvaje" cuyo

124 Cf. L'oeil et l'esprit, pp. 214, 215.

125 Le visible et l'invisible, p. 285. —

126 Op. cit., pp. 269 s.

127 L'oeil et l'esprit, p. 209.

"surgimiento inmotivado" (128) rebasa a todos los niveles los problemas de la ontología clásica, y ante todo los del mecanicismo y finalismo, que son por igual artificialismo (129).-Al menos en dos ocasiones se había referido Heidegger al mismo modelo ontológico con la expresión "topología del ser" (130). Y de que Merleau-Ponty reconocía en este punto su deuda, da fe esta referencia de sus lecciones sobre "posibilidad de la filosofía": "Heidegger cultiva un 'Denken', una 'Besinnung' que se ocupan de trazar un camino -una topología del ser- que el ser ya recorrió" (131). Pero debemos precisar una vez más que Merleau-Ponty pensaba ese modelo desde el orden fenoménico y para acceder a los distintos sectores del ser (132), comenzando por el de los vivientes. La embriología, por ejemplo, habría comprobado desde Driesch que no podemos reducir el organismo a lo que es actualmente puesto que auto-regulación y regeneración de los tejidos atestiguan un exceso de lo posible sobre lo actual; y entre la máquina y el factor E (entelequia), sin optar entre preformación y epigénesis, se describe hoy la embriogénesis como un flujo de determinación: "la aparición de las nociones de 'gradiente' y 'campo' -es decir, de territorios 'órgano-formadores' que se solapan mutuamente y comportan más allá de su región focal una periferia donde la regulación sólo es probable- expresa una mutación del pensamiento biológico" (133). La misma necesidad de nuevos marcos teóricos, otros

128 Cf. *Le visible et l'invisible*, pp. 264, 267, 272, 273 y 281. Vid. también, *Phénoménologie de la perception*, p. VIII.

129 *Le visible et l'invisible*, p. 264.

130 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, p. 23; y "Zur Seinsfrage", en *Wegmarken*, Frankfurt 1967, p. 240. Cit. por J. Beaufrét, *Dialogue avec Heidegger*, III, p. 264.

131 De los apuntes de clase de Eutimio Martino, "El pesimismo relativo del último Merleau-Ponty", *Pensamiento*, enero-marzo 1970, p. 88. -La expresión "topología del ser" es utilizada también en el prólogo a *Signes*, p. 30.

132 El curso de la Sorbona sobre "las ciencias del hombre y la fenomenología" relacionaba expresamente estos distintos focos o sectores del ser con las "ontologías regionales" de Husserl: "en cada dominio hay que hacer la experiencia del ser y constituir lo que Husserl llamaba las 'ontologías regionales'." (*M. M-P à la Sorbonne*, p. 164).

133 *Résumés de cours*, p. 173.

que los del ser lineal, se sienten con respecto a la filogénesis. Si con la estructura escalar de lo real se admite abiertamente una pluralidad de "niveles temporoespaciales", no hace falta pronunciarse entre la guía externa de las tendencias evolutivas, entre el predominio de la mutación o el de la selección, entre las series genéticas o las ideas que la morfología idealista sitúa, conforme a la tradición del finalismo kantiano, en nuestro pensamiento, sino que los organismos y los tipos aparecerían entonces, sin ninguna ruptura con las causalidades química, termodinámica y cibernética, como "mezclas no aleatorias", como fluctuación organizada por el viviente, como variantes de una suerte de "topología fenoménica" (134).

En lo tocante a la Psicología, las notas de trabajo aluden en términos heideggerianos a cuatro líneas de investigación que se habrían esforzado por encontrar en la noción de Gestalt una expresión operacional de lo que ya no sería el ser objeto o en-sí: el análisis de la forma en términos de la teoría de la información, el New-Look, el funcionalismo probabilístico y las experiencias iniciadas

134 Esta expresión la toma Merleau-Ponty de François Meyer, Problématique de l'évolution. Cf. Résumés de cours, p. 176, y Le visible et l'invisible, pp. 284 y 309. — Precisemos, para atajar un posible malentendido, que en este punto no nos proponemos reivindicar ningún tipo de originalidad para la filosofía de Merleau-Ponty, sino hacer ver cómo entendía pasar a la ciencia el testigo de su "ontología indirecta" y hacer posible su continuidad y mutua complementación. Permite a la ciencia ganar claridad sobre sus presupuestos más generales, y las direcciones del pensamiento filosófico encuentran su desarrollo concreto en los modelos de la ciencia para situaciones experimentales particulares. No es aventurado conjeturar el interés que hubiera despertado en Merleau-Ponty, por ejemplo, el modelo hologramático de la conciencia hoy propuesto por Pribram, quien señala expresamente la afinidad de su posición con la de Merleau-Ponty en La structure du comportement, así como Marjorie Grene apunta el paralelo de la concepción holográfica de los tres órdenes o niveles de conciencia defendida por el Nobel de Física David Bohm, con respecto al mismo libro inicial de Merleau-Ponty. Cf. "La metafísica de Bohm y la Biología", en Waddington y otros, Hacia una biología teórica, Alianza Universidad, Madrid 1976, p. 277. Y K. Pribram y J. Martínez, Cerebro, mente y holograma, ed. Alhambra, Madrid 1980.

Es nuestra convicción, sin embargo, que este diálogo científico-filosófico sería mucho más fructífero si atendiera el conjunto de la obra que estamos exponiendo, reinterpretada desde sus últimos escritos.

por Michotte sobre la percepción de la causalidad (135).

Al definir negativamente la Gestalt como un todo que no se reduce a la suma de las partes, y al situar ese todo en el marco del "conocimiento" o de la "conciencia", es el Gestalthafte lo que se deja a un lado, es decir, se ignora que Gestalt dice ya "trascendencia", "ser a distancia", "l'être gonflé de possible" (136). Pues si no hay representación que cierre sobre sí mismo el círculo de las representaciones, si "no hay pensamiento que sea para el pensamiento una resolución nacida de su mismo desarrollo" (137), si no hay posible autoexplicación de la razón, es porque hay la pregnancia de la forma (138). Pregnancia no es sólo la de las formas privilegiadas por razones de equilibrio geométrico. Es además un cierto Seinsgeschick, la regulación intrínseca o el sistema de equivalencias en torno al cual se dispone el ser percibido. Esto sería, en la interpretación de Merleau-Ponty, lo que mienta Egon Brunswick al hablar de una "pregnancia empírica" de la que la pregnancia geométrica sería un aspecto (139), y donde "empírica" no es sinónimo de "natural". Conviene con Brunswick en que hay una información de la percepción por la cultura, que hace posible en el chimpancé el paso del Aha Erlebnis de la percepción "natural" al uso de instrumentos, y que en el hombre obliga a poner en continuidad la apertura perceptiva y el mundo cultural. En este sentido cabe decir que la cultura es percibida, que en la pintura renacentista, por ejemplo, viene a percibirse la perspectiva, que es un hecho de cultura (140). Hay un polimorfismo de la percepción que la hace susceptible de dejarse orientar o conformar por construcciones simbólicas o ideales, por ejemplo, de volverse más o menos euclidiana. Pero rechaza la

135 Cf. Le visible et l'invisible, pp. 260, 232, 254 y 259.

136 Op. cit., pp. 258 s. y 234.

137 Paul Valéry, cit. por Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 458.

138 Le visible et l'invisible, p. 262.

139 Op. cit., p. 261.

140 Op. cit., pp. 265-266.

tesis de Brunswick de que la pregnancia perceptiva es learning del medio ecológico. La continuidad ha de entenderse, para Merleau-Ponty, como una dilatación de la percepción, o como dice con otras palabras, no es el estar en el mundo el que es aprendizaje, sino el learning el que es In der Welt sein (141). Los psicólogos trivializan la pregnancia al olvidar que implica fecundidad y futurición (praeg-nans futuri) (142), que es ante todo Weltmöglichkeit, pregnancia de "mundos posibles" (143). El desarrollo de esta observación hemos de reservarlo para la cuarta parte pero importa comprender desde ahora que no es a una conciencia pura a quien la pregnancia se impone, sino a un cuerpo que se suspende de ella, que es captado y comprometido en su motricidad, que es también figura y fondo, latencia, virtualidad (144). En las experiencias de Michotte, el efecto lanzamiento entre los cuadrados A y B era destruído sin modificar para nada la relación entre ambos sólo con rodear a B de objetos inmóviles o añadiendo un tercer objeto que se desplaza hacia B en sentido opuesto al de A; "algo" en y desde la configuración del campo perceptivo hace y deshace el efecto lanzamiento, lo mismo que el de autocomoción del rectángulo al que se ve reptar, trepar o nadar (145). A estas experiencias atribuía Merleau-Ponty una importancia excepcional porque nos ayudan a recobrar la percepción vertical, la que no puede dissociarse de los movimientos que nos suscita, pero que es sustituida con frecuencia en psicología, como hicieron ya Hume y Malebranche, por una percepción lógicamente reconstruída a partir de los correlatos sensoriales. "Experiencia de Gestalt" no significa "espíritu que aprehende una significación", sino aparición de un Etwas de irradiación, de un Wesen (como verbo), de un principio de atribución o sistema de equivalencias "que tiene un cierto peso" y

141 Op. cit., p. 266.

142 Op. cit., p. 262.

143 Op. cit., p. 304.

144 Op. cit., pp. 258 y 259.

145 M. M-P à la Sorbonne, pp. 185 a 187.

que se inscribe en la Eröffnung de un registro carnal que es también, y eminentemente, "signification lourde" (146). Un poco más adelante comprenderemos la importancia de esta alusión al "peso", pero empecemos aclarando que no es mi cuerpo como masa de datos táctiles, laberínticos, kinestésicos, como mosaico de sensaciones, el que tiene orientación o impone direcciones, que ni siquiera el sentido de la verticalidad, por ejemplo, resulta del eje de simetría de mi cuerpo en cuanto dirección objetiva. Lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda no se dan al sujeto con los contenidos de percepción sino que se instauran a cada momento como un nivel espacial respecto del cual se sitúan las cosas, y así también la profundidad y el tamaño vienen a las cosas de que se sitúan por referencia a un nivel de distancias y de magnitudes que define el lejos y el cerca, lo grande y lo pequeño, antes de cualquier objeto-patrón. Estimamos algo gigantesco o minúsculo, lejos o cerca, no por comparación con otros objetos ni con la magnitud o posición de nuestro cuerpo objetivo, sino por relación a un cierto alcance de nuestros movimientos y gestos, a la "presa" que sobre el entorno hace nuestro cuerpo en tanto que sistema de acciones posibles (147). En una experiencia de Wertheimer, la habitación que el sujeto sólo ve como oblicua en un espejo inclinado 45° respecto de la vertical, al cabo de unos minutos se percibe bruscamente como vertical. Algunos objetos (las paredes, las puertas, el cuerpo de otro hombre que pasea por la habitación) parecen haber jugado el papel de "puntos de anclaje" y, como si atrajesen hacia sí la vertical, han hecho bascular el nivel anterior, el ocupado por su cuerpo objetivo. Pues bien, lo que instala al sujeto en el nuevo nivel espacial no podría ser su cuerpo como cosa sensible y musculada en el espacio objetivo; este cuerpo "actual" es desplazado por el cuerpo virtual con el que puede habitar la ha-

146 Le visible et l'invisible, pp. 258, 259.

147 Phénoménologie de la perception, pp. 288-289, 308-309.

bitación del espejo, andar por ella, abrir un armario, usar una mesa, sentarse. El cúmulo de datos perceptivos, el peso de los miembros, mi "yo puedo" muscular sólo en función de esas acciones posibles me anclan en un nivel y orientan el espectáculo, hacen que el sujeto de la experiencia ya no se sienta en el espacio en que está y que en lugar de la orientación de sus verdaderos brazos y piernas sienta la de "las piernas y brazos que haría falta tener para andar y para actuar en la habitación reflejada" (148). La profundidad espacial, por la que las cosas oponen a mi inspección la resistencia que las hace reales, no resulta de un acto intencional dirigido a un en sí, sino que es instituída (urstiftet) desde el lugar de un cuerpo que se define por sus tareas y, ciertamente, con la complicidad de un órgano que es ya duplicación, posibilidad de separación y con ella, por así decirlo, de una diacrítica sensorial (149), visión desde dos centros oculares que dejan de dar sendos perfiles parciales al prender como profundidad de la misma cosa (150). Pero esto significa que lo que en un marco ontológico objetivista serían "condiciones" de la profundidad -por ejemplo, la desaparición de las imágenes retinianas- están en realidad condicionadas por lo "condicionado", puesto que las imágenes no se definirían como dispares sino con respecto a su fusión en la que el aparato perceptivo encuentra su equilibrio (151). Merleau-Ponty estimaba que si la Gestaltpsychologie ha llegado a un punto muerto, sin trazas de que nos acerque a una ciencia del hombre, es porque a partir del universo objetivo que presupone, sólo podía buscar las condiciones para casos de estructuración simple, por ejemplo, para explicar tal movimiento aparente de una mancha luminosa en el campo artificialmente simplificado del laboratorio, casos sin valor para determinar las estructura-

148 Op. cit., p. 289.

149 Le visible et l'invisible, p. 270.

150 Wolfgang Metzger, Gesetze des Sehens, Frankfurt am Main 1953 (2ª ed.) p. 285. Cit. por Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, p. 273.

151 Le visible et l'invisible, p. 41.

ciones del campo perceptivo concreto de un individuo en su vida (152). Sólo por la remoción del marco ontológico que da por adquirida la correlación del saber y del ser podrán prolongarse hacia las estructuraciones heterogéneas y discontinuas del psiquismo en su conjunto las valiosas observaciones de estos psicólogos sobre la Gestalt, como aquella por la que suelen decir que es pre-empírica para significar que se desarrolla según una ley de equilibrio interno y como por autoorganización, que no soy yo quien la articula, que lo que hay con ella es "Urstiftung y no simple subsunción, sentido de trascendencia y no reconocimiento del concepto" (153). En los momentos de una composición musical o en los fragmentos de un campo luminoso en el cuadro hay un rigor que excluye por principio la arbitrariedad; los sonidos se requieren entre sí, los colores adhieren unos a otros por una referencia intencional de noema a noema (154), por una cohesión sin concepto del mismo tipo que la cohesión de las partes de mi cuerpo o que la cohesión de mi cuerpo y las cosas (155).

El Juicio reflexionante no aparece mencionado como tal en Le visible et l'invisible pero las expresiones aquí subrayadas no dejan mucho lugar a vacilaciones sobre cuál sea el problema para el que Merleau-Ponty entendía ofrecer nueva solución. Hemos dejado repetida constancia de que en la noción de intencionalidad operante veía una posible recuperación de la Crítica del Juicio y es el momento de añadir que en la misma Phénoménologie de la perception era también así como interpretaba la "trascendencia" pensada por Heidegger (demasiado libremente, es obvio, y sin marcar las distancias que le separan de él):

"En langage husserlien, au-dessous de l'intentionnalité d'acte qui est la conscience thétique d'un objet (...), il nous faut reconnaître une intentionnalité 'operante' (fungierende Intentionalität), qui rend possible la première et qui est ce que Heidegger appelle transcendance" (156).

152 Op. cit., p. 39.

153 Op. cit., pp. 262 y 270. El subrayado es nuestro.

154 Op. cit., p. 297.

155 L'oeil et l'esprit, p. 199.

156 Phénoménologie de la perception, p. 478.

Una nota de 1960 opone todavía a las Investigaciones lógicas que al no contemplar más intencionalidad que la de los actos representadores, no podía dejar a los "actos no objetivantes" otra función ontológica que la de atentar contra la conciencia. El racionalismo que se recluye en los estrechos lindes de los actos conscientes se complementa con un irracionalismo porque tiene que excluir como Tatsache, como simples hechos, las estructuras de la afectividad y todo lo que sean afecciones (157). Tendremos que ver en la cuarta parte cómo desde el "Elogio de la filosofía" y el curso de 1954-55 sobre "El problema de la pasividad", el pensamiento de Merleau-Ponty se ciñe cada vez más al mutuo entañamiento de actividad y pasividad, de autonomía y heteronomía, del azar y del orden (158). Ser racionalista no es creer que las cosas están destinadas a un cálculo universal que las someta y administre, ni sostener la posibilidad de subsumir lo fortuito bajo la necesidad de un sistema de ideas, ni optar por la espontaneidad del espíritu contra la pasividad de las afecciones. El paso decisivo hacia un racionalismo consecuente, dice Merleau-Ponty, no se da mientras no se reconoce la intencionalidad sin actos, la que no nos pone delante objetos positivos sino núcleos de significación que son también "vacíos específicos", y mientras no se defina al sujeto, solidariamente, como campo, como "sistema jerarquizado de estructuras abiertas por un hay inaugural" (159). Es en el cuerpo propio donde esta definición nos llevará a reconocer una "idealidad" que no es extraña a la carne y que da a las cosas sus ejes, su profundidad, sus dimensiones (160). Si hay una animación del cuerpo, si él también es mensurante, si percibir y automoverse se intrincan uno en otro, entonces, correlativamente, la superficie de lo visible en toda su extensión está doblada por

157 Le visible et l'invisible, p. 292.

158 Cf. Eloge de la philosophie, pp. 64 a 73, y Résumés de cours, pp. 66 a 73.

159 Le visible et l'invisible, p. 292.

160 Op. cit., p. 199.

una reserva invisible; duplicación a la que no conviene la expresión "doble fondo" que aplica Merleau-Ponty (161), porque no es una segunda superficie lo que se esconde bajo la fina película del quale; entre un horizonte interior y un horizonte exterior, lo visible actual forma como una tabiquería provisional que sin embargo no abre, indefinidamente, más que sobre otra tabicación, sobre otros visibles (162); lo visible se desfonda en una virtualidad (163) que no es la sombra de lo actual sino su principio. Y así como la impersonal visibilidad-invisibilidad quedaba figurada de algún modo al volverse a cerrar sobre el vidente que se pintaba en trance de pintar (164), así también la posibilidad general mantiene mi separación para con lo visible exterior al cerrarlo de nuevo sobre mi cuerpo:

"Le tissu de possibilités qui referme le visible extérieur sur le corps voyant maintient entre eux un certain écart. Mais cet écart n'est pas un vide, il est rempli précisément par la chair comme lieu d'émergence d'une vision passivité qui porte une activité,- et de même écart entre le visible extérieur et le corps qui fait le capitonnage du monde" (165).

La separación entre lo visible exterior y el cuerpo vidente no es ella misma un vacío, pero la visión-pasividad no sería portadora de actividad sin las negaciones específicas que marcan la inscripción de mi carne -de cuyo recogimiento sobre sí misma emerge la visión- en ese campo general de posibles que es el tejido del mundo (166). Los hechos, los entes, los individuos espaciotemporales están contruídos sobre los ejes de mi cuerpo (167) pero éstos no son el hecho positivo de un sistema nervioso intersensorial y motor del que mi conciencia sería el efecto (168), son núcleos significativos

161 Cp. cit., pp. 227 y 259.

162 Op. cit., p. 200.

163 Op. cit., p. 199. El libro dice "visibilité", pero se trata obviamente de un error de transcripción; el manuscrito debe decir sin duda "virtualité". Se repite el error en p. 200, línea 31.

164 L'oeil et l'esprit, p. 197; vid. supra, p.

165 Le visible et l'invisible, p. 326.

166 Op. cit., p. 292, y L'oeil et l'esprit, p. 197.

167 Le visible et l'invisible, p. 154.

168 L'oeil et l'esprit, p. 198.

y vectoriales, montados ellos mismos sobre un sistema diacrítico universal (169); lo que con tales ejes hay plantado, aquello sobre lo que "pivota" nuestra vida, son estructuras de "vacíos", hiatos articulados, el cuerpo es la fisión o deflagración que cubre la separación entre un momento del mundo y el siguiente, entre ver y ser cuerpo opaco, iluminable (lo bastante homogéneo físicamente con la luz como para que a su encuentro cambie, por ejemplo, el color de la rodopsina en la visión de los bastones), que engarza el ver y el moverse los músculos del ojo, el mirar y los proyectos motores (170), que salva sin abolirla la distancia entre tocante y tangible, se posiciona en las diferencias de un ser carnal deseante y deseado. Se podrá explorar cada vez más detenida y detalladamente esta antinomia, pero la reflexión encuentra en ella un tope más acá del cual no puede regresar:

"Lo que hace el peso, el espesor, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente y del mundo, es que el que los capta se siente emerger de ellos por una suerte de enroscadura o de redoblamiento, fundamentalmente homogéneo a ellos, que él es lo sensible viniendo a sí mismo, y que a cambio lo sensible es a sus ojos como su doble o una extensión de su carne" (171).

El espesor carnal entre el vidente y la cosa es constitutivo de la visibilidad de ésta y de la corporeidad de aquél. "Las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo" (172). De ahí que, en oposición frontal a la tesis de Berkeley, lo que Merleau-Ponty no se cansa de subrayar es que vemos las cosas ahí donde están y "según su ser que es mucho más que su ser percibido" (173). ¿Cómo el esse no sería mucho más que percipi puesto que quien ve no puede poseer lo visible sino porque ya estaba poseído (desposeído de sí mismo) por él? (174). Lo peculiar del cuerpo humano, accesible al tacto de sus manos y, más incompletamente,

169 Le visible et l'invisible, p. 287.

170 L'oeil et l'esprit, p. 196.

171 Le visible et l'invisible, p. 153.

172 Op. cit., p. 308.

173 Op. cit., p. 178.

174 Op. cit., pp. 177 s.

a su propia mirada, con dos ojos que por su posición frontal confirman sus respectivos campos visuales (175), es que puede hacer de espejo múltiple de sí mismo, aunque espejo siempre parcial y fragmentario. Lo esencial es comprender las negatividades específicas que hacen el sentir, que no pueda yo tocar la serie de contactos en que se traman mis propios movimientos, que encuentre un invisible de iure y no sólo de facto en el movimiento de mis ojos al mirar. Lo esencial es comprender que es lo inconsciente lo que hace conciencia a la conciencia (176), lo que hace surgir mi pensamiento, - pues ciertamente no soy yo quien me hago pensar, como no soy el autor de mi tiempo o de mi pulso (177).

En torno a esta extraña noción de una negatividad carnalmente articulada, una doble decantación se fue produciendo en el pensamiento de Merleau-Ponty sobre el cuerpo: de los restos de una filosofía de la conciencia, por una parte; de elementos psicológicos y antropológicos, por la otra. Veámoslo por separado para concluir este párrafo.

1º) Abundan en la Phénoménologie de la perception, y sobre todo en su prólogo, con frecuencia impreciso, formulaciones que ponen de manifiesto, contra la inspiración central que sigue sosteniendo el valor del libro, una insuficiencia de la reflexión crítica:

La esencia del mundo que la filosofía busca sería "lo que es de hecho para nosotros antes de toda tematización" (p. X); la percepción efectiva es "avant toute parole" (p. 48); la percepción es "el acceso a la verdad" (p. XI); la percepción se instala de golpe en plena verdad (p. 50); hay que reencontrar "la capa primordial de donde nacen las ideas y las cosas" (p. 254); "comprender es reasumir la intención total" (p. XIII); "en cada civilización se trata de recuperar la Idea en sentido hegeliano (...), la fórmula de un único comportamiento con respecto al otro hombre, a la Naturaleza, al tiempo y a la muerte" (p. XIII); "hay que comprender de todas las maneras a la vez", alcanzar "el núcleo de significación existencial" (p. XIV), "despertar y citar enteramente mi vida" (p. 342); "la explicitación de la vida

175 L'oeil et l'esprit, p. 197.

176 Le visible et l'invisible, pp. 308 s.

177 Op. cit., p. 275, y Phénoménologie de la perception, p. 488.

precientífica da un sentido completo a las operaciones de la ciencia" (p. 71); la filosofía es el acto por el que "recogemos este mundo inacabado para intentar totalizarlo" (p. XV); nos hace falta reflexionar sobre la reflexión y "à cette condition seulement le savoir philosophique peut devenir un savoir absolu" (p. 75).

De poco le servía reconocer que también la filosofía ha de usar la base de toda racionalidad que hay en nuestra comunicación con el mundo y que ha de ser por eso una meditación infinita, una tarea inacabable (p. XVI); y de poco le servía la advertencia expresa de que "ninguna filosofía puede ignorar el problema de la finitud bajo pena de ignorarse a sí misma como filosofía" (p. 48). Eso no le permitía tomar conciencia de que recurría simultáneamente a una noción de finitud como mera negación de la infinitud, tal como en la teleología husserliana seguía rindiendo tributo al mito del acercamiento asintótico, y a la noción de una finitud positiva, por sí misma pensada como finitud de la razón. En una misma frase llega a yuxtaponer las dos concepciones: "La perception présume une explicitation qui irait à l'infini, et qui, d'ailleurs, ne saurait gagner d'un côté sans perdre de l'autre" (p. 396). Ahora bien, es lo segundo lo que cuenta y lo que excluye una tensión al infinito (178). Y es importante hacer notar que no era la referencia al cuerpo lo que en los primeros libros podía agudizar la conciencia de la finitud. Del cuerpo decía, en efecto, que utiliza sus propias partes como "simbólica general del mundo" (PhP, p. 274), y se refiere al esquema corporal como si precontuviera in nuce "el sistema de significaciones" que el sujeto lleva en torno (p. 150), como si fuera el núcleo a partir del cual se pudiera "recuperar el ser total del sujeto" (p. 140) o su "estructura de existencia" (p. 493). No es que tal función resolutive la reconozca expresamente, pero ¿no dice, por una parte, que la percepción es lo que funda nuestra idea de la verdad (p. XI) y, por otra, que "la teoría del esquema corporal es implícitamente una teoría de la percepción" (p. 239)? Con la noción de esquema cor-

poral, afirma igualmente, no es sólo la unidad del cuerpo lo que se describe de una manera nueva; es también, a través de ella, la unidad de los sentidos y la unidad del objeto (p. 271). Se refería al esquema corporal como a representaciones: nuestro cuerpo, escribe, "es un sistema de significaciones vividas que va hacia su equilibrio" (p. 179). Lo sería incluso en la dimensión motriz, puesto que cita en su apoyo estas palabras de Grünbaum: "la motricidad es la esfera primaria en la que de entrada se engendra el sentido de todas las significaciones (der Sinn aller Signifikationen) en el dominio del espacio representado" (p. 166) (179).

En Le visible et l'invisible, Merleau-Ponty será mucho más cauteloso en cuanto al alcance de la simbólica corporal, y más consciente de su heterogeneidad. El cuerpo humano le interesará ahora en cuanto vinculum substantiale o nexus rationum (180), ya no ve en él una "simbólica del mundo" o la matriz general de símbolos, sino el principio de instauración y articulación de niveles, la base de la orientación y de la conveniencia o congruencia de las razones. Incurriríamos en un grave malentendido si creyéramos por eso que lo reduce a las determinaciones que la filosofía y la ciencia puedan dar de su condición subtensora o infraestructural. Lo que ocurre es que la reflexión se ha vuelto más consciente de sus límites y ha aprendido a respetar la exterioridad de lo que la rebasa, de lo que en el cuerpo que la sustenta queda para ella de extraño e inabordable. Nada había autorizado a suponer que el espacio percibido precontuviera en su "generalidad", como especificaciones particulares implícitas, la métrica euclidiana y las no euclidianas (181). Subestimaba así el novum aportado por las operaciones y construcciones del geómetra que él mismo hará valer, según veremos, contra esa

179 Sobre el esquema corporal en Phénoménologie de la perception, vid. pp. 59, 114 ss., 159, 165, 216, 269 s., 363, 391 y 406-407.

180 Le visible et l'invisible, p. 230.

181 Cf. Phénoménologie de la perception, pp. 448 y 451.

ilusión retrospectiva. El filósofo no carga ya sobre sus hombros la desmesurada tarea de explicitar la verdad total que estaría supuestamente implícita en su relación vivida con el mundo. Por eso, sin perjuicio de las exploraciones científicas del cuerpo estesiológico, de las descripciones filosóficas, literarias y poéticas que nunca agotarán "las ricas posesiones en que se diversifica nuestro dominio interior" (182), Le visible et l'invisible practica una fundamental reflexión que se atiene a lo que hay en la carne de mínimos sustentores a los que sigue llamando "existenciales", pero también "ejes", "pivots", "infraestructura", "armazón" y "capitonnage" (183).

Este último término, que ya habíamos encontrado, nos parece muy particularmente esclarecedor. El "capitonnage" es el basteado, el conjunto de "points de capiton" (de bastas) que sujetan el "capiton" (el relleno) en un acolchado. La observación es banal pero no ociosa, puesto que "le corps qui fait le capitonnage du monde" se ha podido traducir por "el cuerpo que constituye el relleno del mundo" (184), cómico qui pro quo que hace decir al texto lo contrario de lo que dice. André Gide escribió de su cuerpo: "Un insuffisant capiton de chair ne me permet pas de ne plus sentir indiscretement mon squelette". Pero en la expresión de Merleau-Ponty ("el cuerpo que hace el basteado del mundo" o "que da al mundo su basteado") es el relleno del mundo el que tiene su esqueleto en la estructura o en la construcción del cuerpo propio, son los niveles entrelazados de mi carne los que sostienen, sujetan, articulan, arman los contenidos de la experiencia. Todo hace suponer que Merleau-Ponty había tomado la expresión de su amigo Jacques Lacan, quien la venía utilizando al menos desde su seminario sobre la psicosis en 1956 (185),

182 Proust, cit. por Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, p. 196.

183 Cf. op. cit., pp. 160, 195, 199, 233, 243, 245, 258, 274, 287, 295, 301, 311 y 326. En Phénoménologie de la perception, cf. pp. 16, 65, 69, 147 y 517.

184 Lo visible y lo invisible, Seix Barral, Barcelona 1970, p. 326.

185 Cf. Ecrits, p. 503.

aunque no buscaba el simbolismo primordial en asociaciones de lenguaje como hacía Lacan y su Escuela de París. Cotejar la posición del filósofo y la del psicoanalista requeriría un estudio independiente, que no creemos indispensable para el problema del Juicio en que nos centramos, pero que sin lugar a dudas encontraría uno de los textos clave en la intervención de Merleau-Ponty en Bonneval. Ahora bien, que sepamos, no se encuentra el menor rastro de esa referencia de lo inconsciente al Kant de las magnitudes negativas en lo que del filósofo escribieron los psicoanalistas. Lacan, J.B. Pontalis, J. A. Miller reconocían que Merleau-Ponty había intentado subvertir el espacio cartesiano, sí, pero sólo para acceder a la dimensión de la intersubjetividad o a la del mundo preobjetivo, que el psicoanalista sitúa en el orden de lo preconsciente, que es el otro lado, si se quiere, pero no, como decía Freud del inconsciente, la otra escena de nuestra vida (186). No descartaba Lacan que el reconocimiento del inconsciente que veía apuntar en algunas notas de trabajo de Le visible et l'invisible dirigiesen a Merleau-Ponty hacia una investigación original respecto de la tradición filosófica, en su conjunto ignorante del inconsciente, pero sólo entendía que hubiera podido ser para coincidir con su propio pensamiento: "les quelques traces qu'il y a de la moutarde inconsciente dans ses notes l'auraient peut-être amené à passer, disons, dans mon champ" (187). No creemos en esa relación de dependencia unilateral. Veremos en la cuarta parte que el mayor interés del psicoanálisis lo encontraba el último Merleau-Ponty en las metáforas energéticas porque nos preservan, decía, contra toda idealización de nuestra "arqueología", y es otro psicoanalista, André Green, el que se apoya en Freud para suscribir las reticencias de Merleau-Ponty hacia Lacan porque éste se acercaría al idealismo al relegar la "energética" freudiana y poner en primer

186 Lacan, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, p. 108 s.-J.B. Pontalis, "Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty", Les Temps modernes 1961, n° 184-185, p. 303.
 187 Lacan, op. cit., p. 108; cf. también pp. 77-78.

plano de la dinámica inconsciente la función del significante (188). André Green planteaba certeramente el problema: en el pensamiento de Freud, que en este punto contraponía al de Husserl y Merleau-Ponty, para asegurar el paso del sistema dominado por el principio del placer al dominado por el principio de realidad tiene que intervenir la pérdida de objeto: "la condición sin la que no llegamos a superar nuestra puesta a prueba por la realidad es que los objetos que en otro tiempo aportaron una satisfacción real se hayan perdido" (189). Ciertamente, no vemos qué tendría que hacer la "pérdida de objeto" en una filosofía de la conciencia, pero si Green extiende la crítica a Merleau-Ponty es porque en los quiasmas (tocante-tangible, visible-invisible o consciente-inconsciente) que hacen la actividad-pasividad del sujeto, sólo acierta a ver, como sus colegas citados, una inerte simetría y no el negativo operante, "activo, eficaz" (190), como lo fue para la filosofía clásica el de las pasiones del alma, que llevó a Merleau-Ponty a reivindicar la oposición real de Kant. Porque desde el principio evitó la consideración separada de un orden de pulsiones y un orden de representaciones (191), le parece a Green que ni siquiera se plantea la cuestión de la relación del sujeto al deseo (192), sin sospechar que es por esa unidad, pensable finalmente en la articulación de oposición perceptiva, por la que Merleau-Ponty devuelve todo su alcance al problema del psicoanalista. ¿Qué hacía, en efecto, el pintor cuando cerraba el circuito figurando en el cuadro su ser visto sino asumir la desposesión que en su ver es magnitud de signo opuesto y así dejar a lo real ser, como es, siempre más de lo que vemos; qué hacía sino suscitar en quien contempla su cuadro la renuncia a la posesividad visual o, como dice magistralmente Lacan, apaciguar el fascinum del ojo, conjurar el poder

188 A. Green, "Du comportement à la chair. Itinéraire de Merleau-Ponty", Critique n° 211, diciembre 1964, p. 1043.

189 Art. cit., p. 1041.

190 Le visible et l'invisible, p. 318.

191 Cf. La structure du comportement, p. 179.

192 Green, art. cit., p. 1040.

separativo que detiene el movimiento y mata lo vivo, invitar al que se para ante el cuadro "a deponer en él su mirada como se deponen las armas" (193)? Merleau-Ponty no ignora que la demanda está para no ser satisfecha, lo que niega es que la pérdida se deje pensar cuando se la recluye en los estadios del desarrollo individual y a la luz de una inflada noción de sexualidad, como si la misma sexualidad no fuera siempre, dice, mucho más que sexualidad, como si no desbordara sobre la estructura económica, sobre la dimensión jurídico-institucional, sobre la constelación de creencias morales y religiosas (194). Es al psicoanalista a quien le ocurre ocultarse con el Edipo la generalidad de la pérdida y olvidar la particularidad de su práctica. Para pasar de un sistema sometido al principio del placer a otro capacitado para regirse por el principio de realidad, la condición fundamental y la más general es la de poder disipar las ilusiones sobre la realidad para que no pasen por racionales, lo que exige a su vez el ejercicio consecuente de la pregunta por la realidad, es decir, una filosofía primera.

2º) Decíamos, en efecto, que el pensamiento de Merleau-Ponty se fue depurando de elementos psicológicos y antropológicos. Es su centración en el quiasma carnal lo que le impide poner al hombre como raíz de todas las cosas y le hace rechazar expresamente el planteamiento antropológico de Feuerbach y del joven Marx (195). Entiende el logos como realizándose en el hombre, pero no como una propiedad de éste sino, heideggerianamente, como "lenguaje que tiene al hombre" (196). Del lenguaje como sistema de relaciones explícitas entre significantes y significados dice que es un resultado del lenguaje operante en el que signos y significados, que ciertamente no son una capa física y otra psíquica superpuesta como la mantequilla

193 Lacan, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, pp. 93, 105 y 107.

194 Phénoménologie de la perception, p. 200.

195 Cf. Le visible et l'invisible, p. 328.

196 Ibid. Cf. también p. 247.

sobre el pan, guardan una relación que compara a la de la frasecilla de Vinteuil con las cinco notas en que la resolvemos por el análisis (197). Habrá que comprender que una idea musical o pictórica cobra una consistencia carnal, puesto que es una symploké de los sonidos mismos o de los colores, y que la idealidad del lenguaje opera una suerte de sublimación de la carne. Toda la dificultad se concentra en lo irreductible y definitivo de esa dualidad. No tengo más remedio que hacer uso del logos proforikós si quiero dar cuenta del logos perceptivo que lo subtiende y condiciona (198). La primacía de la percepción que había defendido hasta 1947 había de quedar así expresamente corregida y desautorizada. Lo que empieza por la descripción de la percepción y del entrelazamiento hombre-animalidad es un círculo que vuelve sobre sí mismo con el estudio del lenguaje presupuesto en aquellas descripciones, igual que Proust cierra el círculo de su novela cuando el narrador se decide a escribirla (199). La naturaleza a la que nos volvemos está siempre ya mediada por los símbolos, no hay posible regreso a datos no informados por la cultura (200), y sin embargo la divisa de la filosofía sigue siendo la de volver a las cosas mismas, las cosas que nosotros no tenemos, que nos tienen (201), para que sea el ser de las cosas el que hable

197 Op. cit., pp. 196-197 y 201.- He aquí el pasaje proustiano al que alude Merleau-Ponty: "Cuando, después de la reunión de los Verdurin, hizo (Swann) que le tocaran esa frase, quiso averiguar por qué le circunvenía, le rodeaba, al modo de un perfume o de una caricia, y se dió cuenta de que la poca distancia entre las cinco notas que la componían y el retorno constante de dos de ellas eran origen de aquella impresión de dulzura encogida y temblorosa; pero en realidad sabía que estaba razonando, no sobre la frase misma, sino sobre sencillos valores que para mayor comodidad de la inteligencia ponía en lugar de esa entidad misteriosa que ya percibió en aquella reunión donde oyó la sonata por vez primera" (A la recherche du temps perdu, I, pp. 346 s.).

198 Le visible et l'invisible, pp. 232-233.

199 Op. cit., pp. 231-232.

200 Op. cit., p. 162: "ce que nous opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat"; y p. 164: "la philosophie (...) est retour sur soi et sur toutes choses, mais non pas retour à un immédiat, qui s'éloigne à mesure qu'elle veut l'approcher et s'y fondre."

201 Op. cit., p. 247.

en nosotros y no nosotros los que hablemos del ser (202). Nada queda por comprender más allá de esa interdependencia, del que llama con Nietzsche circulus vitiosus deus (203), y que no es el círculo de la Idea absoluta, sino el de una reflexión que siempre surge sin saber enteramente de dónde surge (204), el círculo hermenéutico que no reabsorbe su facticidad, no da razón total de su comienzo, la reversibilidad en el paso del mundo mudo al hablante y del saber conceptual al saber por contacto (205). Pensar es ante todo una vigilancia para no perder la peculiar dualidad en que se cumple nuestra conversación interior.

§30.-La conversación interior.

La reflexión sobre la reflexión que hace en Merleau-Ponty las veces de la cuestión del "método", se inscribe en una rica tradición: cuyos exponentes más próximos los encontraba en Husserl y en Bergson-Proust. Respecto del método fenomenológico conviene empezar saliendo al paso de una objeción a la que todavía parece concederse beligerancia en medios filosóficos españoles. Nos referimos a la crítica que Ortega decía haber expuesto a Eugen Fink y que Philip Silver, después de Marías, sigue encontrando "fundamental y concluyente" (206):

La Fenomenología consiste en describir la actitud natural de la conciencia, que es ponente del mundo, escribía Ortega, "desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla 'sin tomarla en serio', sin acompañarla en sus posiciones, suspendiendo su ejecutividad. A esto opongo dos (sic) cosas: 1º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo de la conciencia, su

202 Ibid.

203 Op. cit., p. 233.

204 Phénoménologie de la perception, p. 53.

205 Le visible et l'invisible, p. 267; cf. p. 204.

206 Ph. Silver, Fenomenología y Razón Vital, Alianza Universidad, Madrid 1978, p. 28.- Julián Marías, Ortega. Circunstancia y vocación, Revista de Occidente, Madrid 1960, p. 425.

ponencialidad, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, de toda conciencia; 2º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama 'reducción fenomenológica', sin que ésta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de ser absoluto la conciencia primaria (...) Esto muestra precisamente cómo toda conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra" (207).

No conocemos si hubo respuesta de Fink, pero las objeciones no toman en consideración que Husserl había exigido con el mayor énfasis que la reflexión trascendental se tuviera constantemente en cuenta a sí misma a fin de proyectar por anticipado sus poderes, para ella misma oscuros. Que el sujeto de la reflexión deba ser desinteresado no es sino una apelación a la autovigilancia para que la cuestión surja desde dentro de la cosa, lo cual representa una tensión extraordinaria para el sujeto. No se trata, pues, de anular una conciencia desde otra, sino de mantener al mismo tiempo ambas, de ser simultáneamente el espectador y el actor. Husserl no propone invalidar la conciencia de la actitud natural; lo que dice, por el contrario, es que el filósofo debe llegar en la epojé a vivir naturalmente el mundo natural (208). De este desdoblamiento, que convierte a la epojé en algo mucho más radical que una duda metódica, había de ser precisamente Eugen Fink el que diera la más drástica formulación:

"Como hombres vivientes no podemos dejar de creer en el ser del mundo, pero como espectadores pensantes de esta creencia temática en el ser, nos ponemos 'fuera de circuito', practicamos la epojé. Nos dividimos en aquel que vive y aquel que es el espectador de nuestra vida. Mantener esta 'esquizofrenia' metódica exige un gran esfuerzo por parte del que piensa, sobre todo si no ha de ser una fugaz reflexión previa sino una actitud habitual de investigación" (209).

207 La idea de principio en Leibniz, Emecé-Revista de Occidente, Buenos Aires 1958, p. 333.

208 Cf. Die Krisis der europäischen Wissenschaften, p. 180 (tr. fr. de G. Granel, p. 201). Vid. el comentario a este pasaje por André de Muralt, L'idée de la Phénoménologie, P.U.F., París 1958, p. 259.

209 E. Fink, "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", en Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont 1957, trad. de G. Maci, Paidós, Buenos Aires 1968, pp. 198 s.

Nos llevaría muy lejos confrontar esas palabras con la aproximación por Freud, de intenciones nada halagüeñas para la filosofía, entre los esquizofrénicos y los filósofos, pero él mismo había confirmado sin proponérselo la otra cara de la asociación con ciertas crisis de psicosis:

"Según nos dicen algunos pacientes después de curados, en plena psicosis alucinatoria se hallaba escondida en algún rincón de la mente -según ellos se expresan- una persona normal que, como un espectador imparcial, observaba el curso de la enfermedad" (210).

Ciertamente, así como decíamos del pintor que no se abandonaba a la visión sino con la resolución de pintar, tampoco el desdoblamiento de la reflexión aboca al filósofo a la incertidumbre y la angustia del psicótico. El suyo es un desdoblamiento "controlado", lo que no significa que sea una simulación o un mero "como si". No hay verdadero trabajo en arte y en pensamiento cuando el juego está decidido de antemano y sabe el sujeto por anticipado dónde llegará, cuando no se arriesga ser rectificado y reconducido y aun extraviado por las cosas. La sentencia de Proust: "que nous ne sommes nullement libres devant l'oeuvre d'art, que nous ne la faisons pas à notre gré" (211), se aplica a toda obra de reflexión. Las situaciones y personajes de una novela o un drama siguen un desarrollo conforme a leyes que el autor se ve compelido a obedecer, las siente como variantes de su vida en el interior de un campo de fuerzas o de unas exigencias de composibilidad. De la música escribe Adorno (incluyendo en el reproche a un compositor de la grandeza de Mahler), que sólo un impotente sincretismo creyó en "la posibilidad de usar a voluntad de todo aquello que la materia y la técnica ponen a disposición de los artistas"; lejos de autorizar ese dominio, continúa, las intenciones que los compositores han de llevar a cumplimiento "se les presentan como entidades extrañas, como exigencias inexora-

210 Freud, Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid 1967, t. III, p. 1058.

211 A la recherche du temps perdu, III, p. 881.

bles nacidas de las imágenes con las que ellos trabajan" (212). No debió Adorno sorprenderse como lo hizo de que Freud hubiera pensado lo mismo; nadie más indicado que éste para negarse a recluir el trabajo de creación en las intenciones transparentes de la conciencia:

"Desgraciadamente, las facultades creadoras de un autor no siempre obedecen a su voluntad; la obra se desarrolla como puede, y a veces se halla frente al autor como una criatura independiente y hasta extraña" (213).

No hablaríamos de nada, leemos en la Phénoménologie de la perception, si no hubiera que hablar más que de las experiencias con las que coincidimos. El habla es ya una separación y tampoco hay experiencia vivida pura de palabras. No hay que buscar una coincidencia quimérica de mí mismo con el otro, del yo presente con su pasado, del hombre sano con el enfermo. La conciencia del otro, el pasado, la enfermedad nunca se reducen en su existencia a lo que de ellas conozco. Pero ni siquiera mi propia conciencia se reduce a lo que conozco de ella. De un filósofo que se procura a sí mismo alucinaciones, por ejemplo mediante una inyección de mescalina (como había sido el caso de Sartre) se puede pensar que o bien cede al empuje de la alucinación y entonces la vive sin conocerla, o bien guarda algo de su poder reflexivo y su testimonio será recusable por lo que tiene de no "engagé" en la alucinación. ¿No es también, sin embargo, al soñador que he sido esta noche a quien pido el relato del sueño que cuento por estar despierto? Es que lo que nos está dado no es por una parte yo y además el otro, mi presente y por otra parte mi pasado, la conciencia sana y aparte la alucinada de modo que la primera fuese ella sola juez de la segunda. Lo dado es el médico con el enfermo, yo con otro, mi pasado en el horizonte de mi presente. También al volverme sobre mí mismo puedo deformar mi experiencia, pero incluso de esas deformaciones puedo darme cuen-

212 Adorno, Filosofía de la nueva música, Buenos Aires 1966, p. 21.

213 Freud, cit. por Adorno, *ibid.*

ta, me las indica la tensión que subsiste entre la experiencia y lo expresado, se alza en mí una especie de protesta equivalente a la del otro cuando me engaño sobre él (214). Lo que hay en la relación con el otro, y también en la que sostengo conmigo mismo, escribe, es un "fenómeno de dos polos" que se miden uno por otro y entre los que se establece la comunicación (215). No podemos descalificar la reflexión en provecho de lo irreflexivo que conocemos por ella, pero sí hemos de evitar que la reflexión se condene a deslizar subrepticamente en las cosas lo que enseguida fingirá encontrar en ellas; para impedirlo hace falta que la reflexión se tenga en cuenta a sí misma con los cambios que introduce en el espectáculo, hace falta el cuidado de no obstruir la distancia y el reenvío mutuo de la espontaneidad y la reflexión (216). Esta era la necesidad que hacía suya una nota de Le visible et l'invisible, aludiendo expresamente a este célebre pasaje de La pensée et le mouvant:

"Pero esta duración que la ciencia elimina, que es tan difícil de concebir y de expresar, la sentimos, la vivimos. ¿Y si buscáramos qué es? ¿Cómo aparecería a una conciencia que no quisiera más que verla sin medirla, que la captaría entonces sin detenerla, que se tomaría a sí misma por objeto y que, espectadora y actriz, espontánea y reflexiva, acercaría hasta hacerlos coincidir la atención que se fija y el tiempo que huye?" (217).

Se ha dicho, y veremos con qué pleno acierto, que no parecía sino que Proust hubiera respondido a esta pregunta por anticipado (218). Salvada la distorsión que en su visión del hombre opera la primacía otorgada al tiempo, la Recherche puede conducirnos hasta el punto focal de la filosofía que estudiamos, como lo indica el propio Merleau-Ponty:

214 Phénoménologie de la perception, pp. 389 y 339.

215 Op. cit., p. 389.

216 Le visible et l'invisible, pp. 57 y 61.

217 Bergson, La pensée et le mouvant, París 1934, p. 10.- Cf. Le visible et l'invisible, pp. 170 y 247.

218 María Aurelia Campmany, cit. por Maurici Serrahima, Prólogo a En busca del tiempo perdido, J. Janés ed., Barcelona 1952, t. I, p. LXIII.- El texto de Bergson es posterior en doce años a la muerte de Proust.

"Nadie ha ido más lejos que Proust en la fijación de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible sino su recubrimiento interno y su profundidad" (219).

El resumen del curso 1953-54 atribuía ya la importancia de Proust a que nadie habría expresado mejor el círculo por el que el escritor traduce un texto (la experiencia) que lo será solamente gracias a la traducción (220). Las apariencias observables, dice en efecto la novela, "ont besoin d'être traduites et souvent lues à rebours et péniblement déchiffrées"; nuestro amor propio, nuestro espíritu de imitación, nuestra inteligencia abstracta, nuestros hábitos hicieron el trabajo de substituir la experiencia de lo real por un conocimiento convencional espeso e impermeable, y ese trabajo es el que el arte deshará (221). Para efectuar esa "marcha en sentido contrario", para acercarse al entendimiento y distinguir contra su luz la figura de lo que sentimos (como la de un negativo fotográfico) (222), la capacidad no proviene tanto de una inteligencia superior, del ingenio y esprit de finesse que distingue a los conversadores brillantes, ni de la vastedad del saber, cuanto de la potencia de reflexión y de transposición de quienes son capaces de "cesar bruscamente de vivir para sí mismos y de convertir su personalidad en algo semejante a un espejo, de tal suerte que su vida, por mediocre que sea en su aspecto mundano, y hasta cierto punto en el intelectual (223), vaya a reflejarse allí" (224).

219 Le visible et l'invisible, p. 195.

220 Résumés de cours, p. 41.

221 A la recherche du temps perdu, III, pp. 895-896.

222 Op. cit., p. 896.

223 Esta asociación de Proust entre mediocridad y fuente de ideación no quisiéramos dejarla en mera alusión sobre la que la atención resbale, porque arroja una fuerte luz sobre la dualidad de referencia. Entre psicólogos produjo un considerable revuelo la tesis de J. W. Getzels y P. W. Jackson en su libro Creatividad e inteligencia (1962), tesis según la cual el factor g de Spearman medido por los tests no guardaría relación con la capacidad de originalidad o creatividad. La dificultad estaba en que los cinco nuevos tests propuestos por Getzels y Jackson para medir la creatividad no correlacionaban entre sí mucho más que con los del C.I., si bien hacían valer la mediación de algunas variables de personalidad que influyen en el uso que hace el individuo de su mayor o menor capacidad. Si a lo que el psicólogo debe aspirar es a medir, es muy posible que tenga razón Eysenck al defender contra los mencionados autores que los tests deben seguir midiendo el C.I. sin distinguir el factor g y la originalidad o independencia (cf. H.J. Eysenck, La desigualdad del hombre, Alianza Univ., Madrid 1981, pp. 50 a 53). Ahora bien, una cosa es que la originalidad no se deje cuantificar fácilmente por medio de tests, y otra que el psicólogo no deba extremar las cautelas antes de reducirla al factor de inteligencia general. A la famosa respuesta de Binet: "La inteligencia es lo que

Para ayudarnos a pensar esta dualidad, permítasenos evocar unas palabras del prólogo a las Weltalter de 1811, en las que Schelling advierte que si el sujeto fuese uno con su objeto perdería la intención de expresar, y se volvería objeto él mismo; lo que le permite estar seguro de su experiencia es el recurso al órgano mediador que le pone en situación de decir "las cosas mudas", "de ver el reflejo de ellas en su razón como en un espejo". Lo que motiva el asombro de Schelling es también, con otras palabras, que únicamente desde la "reducción" se libere el original por el que la juzgamos. Pues en el esfuerzo de la reflexión, la conciencia intenta desde luego liberarse a sí misma, pero no lo consigue sin liberar a ese "testigo interior" que es juez para la conciencia en la medida en que ella

mi test mido", contrarreplicaba Merleau-Ponty que la ciencia psicológica no irá lejos si entiende que lo científico es medir, comparar la conducta de un niño con la de los niños de su edad, y no preguntarse lo que es la inteligencia (M. M-P à la Sorbonne, p. 117).

"La medianía es una condición que precede al pensamiento independiente", decía Whitehead. Y comentando esta sentencia opone un economista actual el talento de los "maestros en su materia" a un tipo muy peculiar de "atontados". Los primeros, expositores brillantes siempre, conversadores chispeantes casi siempre, han alcanzado el dominio y la plena solvencia en su disciplina y tienen la impagable virtud de hacerla claramente inteligible incluso a los profanos. Estos maestros incluyen también alguna de las mentes más creativas, aunque está por ver si es gracias a su capacidad o más bien a pesar de ella. Al otro tipo lo llama el de los "atontados" porque a menudo dan esa impresión cuando se refieren a un tema antes de haber trabajado penosamente en él. No recuerdan las respuestas que para los otros son obvias, que todo especialista competente encuentra en cualquier momento disponible en su mente, pero esta debilidad de retentiva no significa solamente un déficit: "las memorias sumergidas pueden ser importantes guías del juicio", dice. No sin cierta frustración observan pues éstos que no pueden valerse de las fórmulas y argumentos establecidos que suave y rápidamente conducen a los otros a un resultado. Pero es al verse forzados a buscar su expresión de una idea recibida como descubren a veces que la fórmula convencional ocultaba lagunas o presupuestos tácitos inaceptables. Y es así como llegan a encontrar la respuesta a un problema que para los demás no existía. Pues bien, lo que nos interesa en esta distinción de Hayek es su insistencia en que los "atontados" parecen confiar clara y obstinadamente en un proceso de pensamiento falto de palabras (ese "testigo interno" de Schelling o el "doble interior" de Merleau-Ponty que nuestro texto recoge a continuación) pero agudamente consciente de que la expresión adoptada no transmite del todo lo que realmente quiere significar. Ni siquiera es raro, añade Hayek, que muchas de las ideas particulares en este tipo de mente procedan de un concepto más general que no conocen y que ellos mismos descubren más tarde con asombro. De ahí que mientras los "maestros en su materia" parecen particularmente susceptibles ante las opiniones dominantes en su medio y aun ante las modas intelectuales, -inclinados a creer, sin duda, que si una opinión ha merecido un amplio respaldo ha de haber algo en ella-, el "atontado" es mucho más propenso a seguir su propio camino y rara vez se toma el trabajo de estudiar cuidadosamente opiniones que sean radicalmente extrañas a su esquema de pensamiento, lo que al mismo tiempo, añadimos nosotros, puede constituir su más importante limitación. (Friedrich A. Hayek, Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas, Eudeba, Buenos Aires 1981, pp. 45 a 50).

misma lo ha llevado a la claridad de una expresión:

"Igual que en el esfuerzo por acordarnos de un nombre, de una canción, de una frase, hay ~~que~~ decirlo así dos seres en nosotros de los cuales uno cuestiona y presenta al que sabe, en quien duerme el recuerdo, una cosa, después otra, preguntándole si las reconoce, hasta que apruebe lo que le es presentado y se unan los dos en la más alta certeza, así ocurre con la investigación filosófica, y este arte de la conversación interior consigo mismo es el misterio de la filosofía" (225).

Este es también para Merleau-Ponty el misterio de toda reflexión. A propósito de la literatura, de Balzac en concreto, se decía en Les aventures de la dialectique, según vimos (§6), que algo advierte al escritor de que no va hasta el final de sí mismo; su conciencia puede, pues, ser digna de sospecha pero está abierta a la relación vivida o al contacto con lo real que, por su honor de escritor, le obliga a rectificar (226). Y de las ciencias humanas, de la psicología, de la etnología, de la sociología dice Le visible et l'invisible que "no nos han enseñado algo más que poniendo la experiencia mórbida o arcaica, o simplemente diferente, en contacto con nuestra experiencia, aclarando y criticando la una por la otra, organizando su Ineinander" (227); ahora bien, lo que hay de más profundo en el intercambio con otras experiencias ¿no es precisamente que juzgamos sus "traducciones" con el saber de inherencia que contribuyen a despertar? En su lección inaugural en el Colegio de Francia, Claude Lévi-Strauss había hecho suya esta afirmación de Merleau-Ponty:

"Cada vez que el sociólogo vuelve a las fuentes vivas de su saber, a lo que en él opera como medio para comprender las formaciones culturales más alejadas de él, hace espontáneamente filosofía" (228).

Pero el sociólogo no se hubiera identificado menos con esta afirmación complementaria:

225 Schelling, Die Weltalter, ed. M. Schröter, Munich 1946, p. 207. Cit. por Jean-François Marquet, Liberté et existence, Gallimard, París 1973, pp. 505-506.

226 Les aventures de la dialectique, pp. 65-66.

227 Le visible et l'invisible, p. 156.

228 Signes, p. 138.

"Es manifiesto que por las vías cortas de la reflexión no obtenemos lo más a menudo de nosotros mismos más que un conocimiento truncado. Nuestra inteligencia de nosotros mismos debe mucho más al conocimiento exterior del pasado histórico, a la etnografía, a la patología mental, por ejemplo, que a la elucidación directa de nuestra propia vida" (229).

El "método", el camino por el que "se accede a la objetividad" (230), es decir, por el que damos cuenta de lo que hay, no es el de la aproximación a un Objeto en sí ni a una Idea de la idea, sino el desvelamiento indirecto, que nunca termina de rectificar el uno por el otro, del dato objetivado y el "doble interno" que portamos como variantes que somos de la vida, de la humanidad, del ser (231).

Entenderemos con mayor precisión el alcance de estos términos tras la explicación con la filosofía de la ciencia que sostendremos en la cuarta parte. Pero también entonces convendrá retener lo que de la dualidad reflexiva estamos aquí adelantando.

Ante todo y sobre todo hay que reparar en que lo mentado con ese "doble" o modelo interior es nuestra implantación en lo real y no una representación ideal, y esta conciencia de la heterogeneidad entre reflexión y reflexionado es lo que podría borrarse si interpretáramos su comunicación como anámnesis. Se dirá con razón que es esa dualidad la que encuentra una suerte de paso al límite precisamente en el recuerdo involuntario, pero esto nos obliga a deshacer un generalizado malentendido sobre la obra que más estrechamente ha vinculado ese recuerdo a la verdad.

Cuando Proust dice, y Merleau-Ponty con él (232), que "les vraies aubépines sont celles du passé", no se refiere a la cosa pasada que se deja contener y fijar en las notas de una representación sino a aquella otra de la que el cuerpo propio es guardián y

229 "Titres et travaux", p. 5. (Texto inédito que Merleau-Ponty envió a todos los profesores del Colegio de Francia al presentar su candidatura en 1952. Cit. por Th. Geraets, Vers une nouvelle philosophie transcendante, p. 37).

230 y 231 Le visible et l'invisible, p. 156.

232 Cf. Le visible et l'invisible, p. 296.

que en el recuerdo involuntario resurge por eso preñante, grávida de todas sus implicaciones. Por las representaciones del pasado no hay en Proust la menor complacencia o nostalgia; al contrario, nada le parecía tan banal y estéril como evadirse deliberadamente a lo inactual y hurgar en la memoria. De las supuestas instantáneas tomadas por la memoria, advierte él mismo que nunca le habían dicho nada, ni los intentos por describirlas (233). Y es la novela en su conjunto la que destaca la extrema diferencia entre la impresión verdadera de una cosa y la impresión facticia que nos damos de ella cuando voluntariamente nos proponemos representárnosla:

"Lo que la sensación de las losetas desiguales, la tiesura de la servilleta, el sabor de la magdalena habían despertado en mí no tenía relación alguna con lo que yo buscaba con frecuencia al recordar Venecia, Balbec, Combray, con ayuda de una memoria uniforme" (234).

Al mismo hombre que se siente libre para hablar con indiferencia de los días de un amor perdido porque bajo sus frases, sin darse cuenta, ve otra cosa que ellos, le asalta el súbito dolor porque un tema musical se los ha devuelto de improviso tales como los sintió (235). Solemos juzgar la vida por las representaciones con que la sustituimos y que apenas si guardan algo de ella, por esa especie de residuos de la experiencia en los que nos entendemos unos con otros al decir "un jardín con flores", "un día de mal tiempo" o "un restaurante iluminado" (236). Pero la menor palabra que hayamos pronunciado, nuestro gesto más insignificante llevaba sobre él el reflejo de cosas -colores, olores, temperatura, sensación de hambre, deseo de mujeres- que no dependían lógicamente de él, que han sido separadas por la inteligencia puesto que nada tenía que hacer con ellas para resolver sus problemas, pero en medio de las cuales el gesto, el acto más simple dejará encerrada la impresión de su reali-

233 Recherche, III, p. 867.

234 III, p. 869.

235 Ibid.

236 III, p. 890.

dad (237). Lejos de volvernos de espaldas al futuro y al presente, el enigma que se nos propone en ese pasado que recuperamos involuntariamente, dice Proust, es el de la intensa felicidad y apetito de vivir que desencadena (238). La solución la busca en lo que esas diversas impresiones tenían en común: el ser experimentadas a la vez en el momento actual y en el momento alejado, "jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais" (239). Lo que irrumpe, dice, no es sólo un eco, una copia de la sensación pasada, es la misma sensación que espejea a la vez en el pasado (permitiendo saborearla a mi imaginación) y en el presente (con su existencia de contenido sensorial), de modo que hace renacer mucho más que un momento del pasado, mucho más que una singular constelación de impresiones, algo que, común a la vez al presente y al pasado, es mucho más esencial que ambos: "la joie du réel retrouvé" (240):

"Car ces résurrections du passé, dans la seconde qu'elles durent, sont si totales qu'elles n'obligent pas seulement nos yeux à cesser de voir la chambre qui est près d'eux pour regarder la voie bordée d'arbres ou la marée montante; elles forcent nos narines à respirer l'air de lieux pourtant lointains, notre volonté à choisir entre les divers projets qu'ils nous proposent, notre personne toute entière à se croire entourée par eux" (241).

Que un ruido, un olor, ya oído o respirado antaño, lo sean de nuevo, a la vez en el presente y en el pasado, reales sin enquistarse en lo actual, ideales sin ser abstractos, al mismo tiempo sentidos e imaginados, y nuestro verdadero yo se encuentra liberado con la esencia habitualmente oculta de las cosas (242). Desde el estar ya apresados por un tejido carnal que no vemos porque nos confundimos con él, porque lo somos, una sensación nos sumerge en el ser de otro tiempo sin anular el actual; la identidad de impresión entre

-
- 237 III, 870.
 238 III, 867 y 872.
 239 III, 871.
 240 III, 879.
 241 III, 875.
 242 III, 872 s.

el presente y el pasado nos devuelve las otras impresiones y expectativas unidas aquel día a esta sensación. Sin perder la percepción experimentamos la metamorfosis de una inmersión en otra percepción, somos a un tiempo, literalmente, dos, y en esta privilegiada ubicuidad (en la que el lugar actual impone enseguida la consistencia de su masa a nuestra inmigración al viejo lugar que luchaba con el actual) contemplamos el pasado que somos de nuevo en lo que tuvo entonces de invisible, en la textura imaginaria que se escondía para darnos lo real en cuanto real. Que no quiere decir la riqueza de lo sensible, de lo singular, contra lo universal de las ideas. Si se viera en esta experiencia una relegación de lo general, se incurriría en un segundo malentendido, más grave que el de la complacencia en el pasado, y que es aún más necesario disipar.

Para referir lo singular, los individuos espaciotemporales al ser en sentido activo (el que tiene la palabra Wesen empleada como verbo), Le visible et l'invisible remite en dos ocasiones al pasaje de la Introducción a la metafísica en que Heidegger se refiere al ser del Instituto, que permanece en el olor:

"El ser de este edificio no es en modo alguno, al parecer, el mismo para todos. Para nosotros que lo contemplamos o que pasamos de largo frente a él, es diferente de lo que es para los alumnos que se sientan en su interior, no sólo porque ellos lo ven desde dentro, sino porque para ellos el edificio está allá en sentido propio, y es lo que es y tal como es. Se pueda, por así decirlo, oler el ser del edificio y, con frecuencia, todavía después de decenios, se mantiene en la nariz y él da el ser de este ente de modo mucho más inmediato y verdadero de lo que podría comunicarlo cualquier descripción o inspección" (243).

Porque es la corporeidad la guardiana del pasado, es el pasado el que adhiere al presente, no la conciencia del pasado la que adhiere a la

243 Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, Tubinga 1953, pp. 25-26. Cf. Le visible et l'invisible, pp. 154 y 301.-No es accidental el aire "proustiano" de este pasaje. Es un buen conocedor de Heidegger el que ha puesto de relieve la relación de su acceso a las cosas con el de la Recherche: "Le mode d'attention que Proust savait prêter aux choses pour -c'est lui qui parle- "descendre plus avant dans leur secret", a un certain rapport, et même un rapport certain avec la manière dont, dans un tout autre domaine, Heidegger demande à son lecteur de ne pas trop manquer d'oreille." Jean Beaufret, en Nietzsche, VII colloque de Royaumont (1964), ed. Minuit, Paris 1967, p. 272.

conciencia del presente; lejos de que la conciencia de haber percibido traiga consigo la del pasado, es el pasado "vertical" el que contiene en sí mismo la exigencia de haber sido percibido. El pasado no es una modificación o modalización del Bewusstsein von, sino al revés, es el Bewusstsein von, el haber percibido, lo que es traído por el ser macizo del pasado (244). Nadie ha asestado más duro golpe al nominalismo empirista que el escritor de las sensaciones, sabor de la magdalena, tacto de servilleta, sonido del tenedor contra el suelo, kinestesia de balanceo sobre una loseta suelta. La enseñanza de Proust es que sólo de la cohesión de la constelación singular, dada con las posiciones y posibilidades de un esquema postural, sale lo universal concreto que responde a nuestra exigencia de verdad, de una proporción de luz y sombra, de una implicación de relieves y lagunas que la memoria y la observación consciente tenían que desatender. El escritor, desde mucho antes de llegar a serlo, omitía regularmente mirar muchas cosas en que los otros reparan porque durante ese tiempo se dejaba dictar a sus ojos y a sus oídos lo que a los demás parecían naderías pueriles, el acento con que se había pronunciado una frase, el movimiento de hombro de una persona de la que apenas sabemos nada más, gestos y rasgos de fisonomía que ve como algo renovable, duradero, como manifestación de leyes que los interesados no perciben pero de las que tienen su unidad. La verdad del escritor no es la verdad plana de las ideas formadas por la inteligencia, no es una subsunción, sin que por eso resulte de una elección arbitraria. Es la que ha sido hecha en él por la realidad: "sea cualquiera la idea que la vida deje en nosotros, su figura material, el trazo de la impresión que nos ha hecho es la garantía de su verdad necesaria" (245). Es el sentimiento de lo general el que en el escritor elige lo que podrá entrar en su obra, no quiere sino extraer la generalidad y no se acuerda más que de lo general (246). Cumplir esta

244 Le visible et l'invisible, p. 297. —

245 Recherche, III, p. 880.

246 III, 900 y 902.

exigencia, cancelar el apremio interior de lo que estaba por decir con validez general, es para el escritor la función sana y necesaria que para el hombre físico es el ejercicio, el sudor y el baño (247). La obra de arte nos ayuda a articular, integrar y asumir nuestra riqueza interna porque la generalidad que ha explorado y ha conseguido hacer transmisible no es la de lo ente sino la de las posesiones en que se diversifica y se exalta nuestro reino interior: la luz, el sonido, el relieve, la ternura, el coraje, la voluptuosidad, la pasión, la serenidad, lo invisible de todos (248). Los lectores de mi libro, dice, serán los lectores de sí mismos (249). A diferencia de las ideas de la inteligencia, las ideas musicales, las de la literatura, las de las pasiones o el amor vividos no se dejan separar de los datos sensibles, pero tienen su coherencia, sus confirmaciones y concordancias, son las apariencias mismas las que manifiestan y ocultan fuerzas y leyes. No vemos la idea de los colores, no oímos la idea musical pero deben su poder fascinante a que se transparentan detrás de las luces o entre ellas, tras los sonidos o entre ellos (250), de que son la textura que articula todo quale y nos presenta lo ausente de toda carne. La tarea que propone Merleau-Ponty es la de pensar esa "idealidad" rigurosa, la posibilidad o virtualidad que da a la carne su armazón y a la experiencia sus dimensiones y su profundidad (251). Pues lo que hay con la primera visión, el primer tacto o el primer placer no es la mera posición de un contenido, sino iniciación, fijación de un nivel al que toda experiencia será referida en adelante:

"La idea es este nivel, esta dimensión, no pues un invisible de hecho, como un objeto oculto tras otro, y no un invisible absoluto que nada tuviera que hacer con lo visible, sino el invisible de este mundo, el que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el ser de este ente" (252).

247 III, 902.

248 I 350-351 y III 907.

249 III 1033.

250 Le visible et l'invisible, p. 197.

251 Op. cit., p. 199.

252 Op. cit., p. 198.

Que esta referencia a una generalidad no separable de lo sensible no se quedó en declaración de intenciones, lo comprobaremos al exponer en la cuarta parte la crítica del esencialismo y de las filosofías del análisis lingüístico que Merleau-Ponty desarrolló simultáneamente. Se verá entonces que si encontraba un aliado tan poderoso en la Recherche, a la que llama "ensayo de expresión íntegra del mundo percibido" (253), se debía a que Proust había comprendido que para

"producir un sistema de signos que por su organización interna restituya el paisaje de una experiencia, hace falta que los relieves, las líneas de fuerza de ese paisaje induzcan una sintaxis profunda, un modo de composición y de relato que deshagan y rehagan el mundo y el lenguaje usuales" (254).

Había comprendido que pensar la universalidad concreta es ante todo un "trabajo de lenguaje" para el cual, dice Merleau-Ponty con Proust, no hay posible guía a partir de reglas:

"Le livre intérieur de ces signes inconnus (de signes en relief, semblait-il, que mon attention, explorant mon inconscient, allait chercher, heurtait, contournait comme un plongeur qui sonde) pour sa lecture, personne ne pouvait m'aider d'aucune règle, cette lecture consistant en un acte de création où nul ne peut nous suppléer ni même collaborer avec nous" (255).

Lo que en sus representaciones ha querido transmitir la literatura, y de ahí su mayor proximidad a lo real y a los nombres, ha sido la experiencia en el empiètement de sus dimensiones y con sus diferencias de intensidad positiva y negativa, sin pretender aislar o desmezclar el saber sino contando con que las estructuras de la afectividad ya están en el lenguaje y, por él, en el conocimiento:

"No ha lugar a la pregunta de por qué tenemos, además de las 'sensaciones representativas', afecciones, puesto que también la sensación representativa (tomada 'verticalmente' según su inserción en nuestra vida) es afección, al ser presencia al mundo por el cuerpo y al cuerpo por el mundo, al ser carne, y lo mismo el lenguaje. La Razón misma es en este horizonte" (256).

253 Résumés de cours, p. 40.

254 Ibid.

255 Recherche, III, p. 879.- Cit. por Merleau-Ponty, Résumés de cours, p. 41.

256 Le visible et l'invisible, p. 292.

El problema del lenguaje es un problema particular o regional, dice Merleau-Ponty, si aludimos al lenguaje como algo ya hecho, como medio de codificación y descodificación en orden a la transmisión de informaciones, pero si consideramos el lenguaje operante, el que "vale como arma, como ofensa, como seducción, porque hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido en que ha formado y que es el de la vida y el de la acción, pero también el de la literatura y la poesía, entonces ese logos es un tema absolutamente universal, es el tema de la filosofía" (257). También el de la filosofía habría de ser lenguaje operante, el lenguaje que no puede saberse más que desde dentro, por la práctica, el que abre sobre las cosas y prolonga "un intento de articulación que es el ser de todo ente" (258). Ahora bien, si se descuida o se relega a segundo plano esta necesidad de coordinación y articulación, definir la tarea de pensar como trabajo de lenguaje operante arriesga provocar un grotesco malentendido. Se puede creer, en efecto, que las verdades transmitidas en enunciados filosóficos son estériles, que no dispensan a un joven, por ejemplo, de las aventuras políticas que hubieran querido ahorrarle y de que sólo le desengañará la experiencia propia, pero sería indiscernible del sofista y dejaría de tener verdades que comunicar si, escribiendo a impulsos de indignación o de exaltación, recurriese el filósofo al lenguaje que pulsa en cada uno los resortes de la cólera y de la esperanza y que "nunca será la prosa de lo verdadero" (259). Quedó dicho y no hace falta insistir aquí: someter el imperativo de veracidad al cálculo de la producción de efectos es suprimirse en tanto que filósofo, que profesor, o que escritor (260). Lo que propone Merleau-Ponty sigue la dirección opuesta: es la exigencia de sinceridad y de

257 Op. cit., p. 168.

258 Ibid. Cf. Signes, p. 27.

259 Signes, p. 10; cf. supra, p. 57.

260 Comprendre, pp. 226-227 (supra § 6).

verdad la que se queda a mitad de camino si no apremia de continuo al filósofo a encontrar el lenguaje capaz de dar cuenta del relieve y de la Vielseitigkeit de nuestro saber por contacto.

Como el pintor expresa el viento o hasta el olor del paisaje, decía Cézanne (261), sin otra materia que colores, el lenguaje puede representarlo todo, no en virtud de la sola relación significativa-significado, ni por inmanencia de las partes unas a otras, puesto que nada nos autoriza a sostener que todo está en todo, sino porque cada momento al ser arrancado viene con sus raíces en los demás, cada dimensión transgrede las fronteras de las otras (262). Ya las dos tesis académicas hacían notar repetidamente que si todo dependiera de todo en el cuerpo organizado y en la naturaleza, no habría leyes ni ciencia, y se situaba a igual distancia de una filosofía de la simple coordinación que de una concepción romántica de la unidad absoluta de la naturaleza (263). Entendía allí Merleau-Ponty que la ciencia excluye por igual la idea de un mundo como suma de cosas o de procesos cognoscibles aisladamente, y la de un universo en que todo dependiese de todo (264). Pero era en el marco de la filosofía de la conciencia y de las ontologías regionales de Husserl donde inscribía el pensamiento de que el mundo percibido se fragmenta en "regiones" discontinuas y en sectores de experiencia irreductibles unos a otros (265). La última filosofía sigue excluyendo tanto la general separación o indiferencia entre los modos de ser cuanto su total sistematicidad, pero lo hace en nombre de una symploké o un entrelazamiento que no es ante todo el de los entes, ni el de las ideas y demás intenciones de conciencia. Está por recuperar en filo-

261 Cf. Sens et non-sens, p. 30.

262 Le visible et l'invisible, p. 271.

263 Cf. SC 32, 45, 151, 166 y 186; y PhP 384.

264 Se guiaba en este punto por el importante trabajo de Wolfgang Köhler, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand, eine naturphilosophische Untersuchung. Cf. SC 45.

265 SC 186.

sofía el mundo sensible vertical en el que determinadas estructuras de "hiatos" se descubrirán como el envés o fondo que lo trae a ser (266) -igual que la nervadura lleva a la hoja desde dentro, dice- y lo mismo ha de ganarse una vista vertical del espíritu en que no aparezca hecho por una multitud de actos o intenciones. Imágenes, afectos, deseo, recuerdos, placer, juicios, aversión o temor, que La structure du comportement consideraba diversas maneras que tiene la conciencia de apuntar a su objeto o los diferentes tipos de intenciones y actos en que se escinde la conciencia (267), Le visible et l'invisible se proponía dejar de pensarlos como positivities, como cosas espirituales, para pensarlos, no desde luego como negatividades, lo que acarrea la misma dificultad, sino como diferenciaciones de una sola adhesión al ser que es la de la carne, como la siempre posible fragmentación del movimiento en que eran uno (del mismo modo que podemos identificar distintos tramos en el espacio abarcado por mi mano en el simple gesto de coger) (268). La dificultad de principio reside precisamente en que lo real está expuesto a disgregación tan pronto lo fiamos a la memoria e inteligencia abstractas o a la mera percepción actual. La filosofía yerra en el punto de partida si desatiende el empiètement (Ueberschreiten) por el que nuestro ser carnal nos inicia en el mundo. Sin llevar a cabo la crítica de la Vorstellung, en efecto, tanto el idealismo como el realismo dan a la cosa y al mundo el sentido de En-sí, ambos suponen una idealidad interna que no está situada y aparte de la cual existe el mundo mismo, un objeto y un sujeto como los dos polos del "cuadro visual" (269). Ahora bien, lo que pasa entre el ser escalar de mi cuerpo erguido y el del mundo en pie que le rodea no es algo que ocurra sobre un plano, no es po-

266 VI 289.
 267 SC 186-187.
 268 VI 289 y 324.
 269 VI 306.

sición de un marco en cuyo interior se perciban las cosas, no es relación de Vorstellung (270). La percepción lo es de dimensiones o rayos de mundo antes que serlo de cosas (271). Un color puede ser nivel de iluminación, y un hecho, categoría; el mismo sonido puede ser una nota particular en un tono y puede ser también tónica sobre la que descansa otra composición. La música atonal, la pintura no-figurativa (sin la piel de las cosas, dice, pero dando su carne) serían en su orden el equivalente de una filosofía del ser de indivisión o de promiscuidad (272).

Habíamos dicho en la primera parte que Merleau-Ponty se proponía sentar las bases de un nuevo universalismo, tomando a los hombres en el orden de lo que viven. Ahora vemos que sentar esas bases significaba para él "restituir el mundo como sentido de ser absolutamente diferente de lo "representado", a saber, como el ser vertical que ninguna de las representaciones agota y al que todas 'alcanzan'." (273). Aunque sólo en los capítulos finales podremos entrar en el examen crítico de su tentativa, creemos haber ganado el acceso al camino de pensamiento por el que nuestro autor entendía realizarla. La verdadera marcha hacia lo universal empieza para él cuando se ha comprendido que lo universal no está por encima de lo sensible sino por debajo, que es universal de lo sensible (274), del principio no "domesticado" por ninguna de las culturas y desde el que se puede crear siempre de nuevo la cultura (275). En un sentido que nada tiene que ver con el finalismo ni con mitos de retorno al origen, sino que los excluyen, podríamos añadir por nuestra cuenta que lo universal, para Merleau-Ponty, no es terminus ad quem sino porque es terminus a quo.

-
- 270 VI 324.
 271 VI 271.
 272 VI 272 y 307.
 273 VI 306.
 274 VI 272.
 275 Signes, p. 228.

§31.-La verticalidad o el peso.

Aludíamos con la última formulación al planteamiento de Cassirer en su disputa con Heidegger en torno a Kant, porque creemos que situar el pensamiento de Merleau-Ponty ante las principales antinomias que se hicieron luz en las conversaciones de Davos (1929) puede resultar muy esclarecedor para, ante todo, recapitular y, después, relanzar hacia su conclusión nuestro esfuerzo por delinear los contornos más generales de la filosofía "vertical".

Cassirer reconocía a Heidegger que el mundo humano y el ser del hombre tienen su punto de partida o su fundamento original (terminus a quo) en la acción necesitada que es la de la existencia cotidiana, pero entendía kantianamente que el hombre y su mundo no alcanzan su fin (terminus ad quem) más que en el reino autónomo y libre del espíritu, que es a una el de las formas y el de los fines. Se siguen de ello sus dos objeciones fundamentales:

1) Al ignorar el reino de las formas simbólicas, o lo que es lo mismo, dice Cassirer, el mundo del "espíritu objetivo", Heidegger soslaya un problema previo a todos los suyos, a saber, el del terreno común sobre el que se hace posible la comunicación y la comprensión mutua. Hace falta para resolverlo una metafísica que determine las diversas estructuras ontológicas del sujeto por cuyas distintas condiciones a priori se regulan los distintos campos de la objetividad; así, el objeto estético y el mundo artístico tienen sus propias categorías y leyes que son otras que las del mundo físico pero hacen posible que haya para nosotros obras de arte como algo objetivamente determinado, ni más ni menos que los asertos de la ciencia imponen el asentimiento general sin tener para nada en cuenta la subjetividad de los individuos.

2) Al ignorar el reino de los fines, Heidegger sume a la libertad en la finitud y al hombre en la angustia (276), puesto que cierra el paso que la razón práctica franquea hacia lo suprasensible y supratemporal donde encontramos nuestro centro de equilibrio y de convergencia. Pues es por la ley moral por lo que el concepto de libertad, como decía Kant, permite que no tengamos que salir de nosotros mismos para encontrar lo absoluto y lo inteligible en lo condicionado y lo sensible (277).

Ad 1), Heidegger responde que el terminus ad quem es para Cassirer una filosofía de la cultura que se propone elucidar la totalidad de la conciencia formadora, pero que la estructura ontológica inmanente a nuestro estar ahí (terminus a quo), que es la cuestión central de la filosofía, no se determina apuntando a una sistemática de los dominios culturales. Han sido las escuelas, dice, las que han distribuido los problemas por disciplinas, es decir, precisamente las filosofías que habían perdido el sentido de la problemática que desde dentro impulsa el preguntar, las filosofías que vaciaban la comunicación o la congelaban en formas en lugar de fundarla. No se niega por eso que un aserto científico tienda un puente entre cualesquiera individuos, ni siquiera se niega la posibilidad de verdades necesarias y eternas. Sólo se reconoce, como ya hiciera Kant, que es contingente el orden mismo de las condiciones a priori del conocimiento objetivo, que la verdad está ligada a la estructura

276 Figurarse un Kant conminado a retroceder por el vértigo ante el abismo que su propio pensamiento habría abierto, parece una fantasía extravagante a Cassirer porque sólo ve en Kant al Aufklärer, es decir, su cara luminosa. Los escritos de Heidegger, dice, llevan la marca de otro estilo que sólo se comprende a partir del mundo de Kierkegaard. Pero Cassirer olvida preguntarse si es posible a su vez comprender al danés sin el lazo profundo que vincula su problemática a la doctrina kantiana del mal radical a través del último Schelling.

277 Cassirer-Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie, ed. cit., pp. 71-72. Remite Cassirer a KpV, 189.

del ente particular (hombre) que se tiene a sí mismo en lo abierto del ente universal y cuyo ser en la verdad tiene que ser igualmente un ser en la no verdad. La universalidad y eterna validez no es algo que se conceda a la verdad de los principios científicos por contraste con el flujo y diversidad de vivencias de los existentes individuales. "Eternidad" no quiere decir supratemporalidad sino la permanencia en el sentido del "siempre", del $\alpha\epsilon\iota$ del tiempo que es dimensión u horizonte de nuestro estar ahí. Por eso la filosofía no tiene que concebir el mundo en una doctrina, sino que la raíz del trabajo filosófico es justamente la diferenciación de las posiciones y puntos de vista. Es esa diferenciación, por cuanto rompe los intentos de recluir el mundo en doctrinas y disciplinas, la que impide que se obnuble (y así salvaguarda) la relación al ente en totalidad. Pues no se trata de hacerse libre para el reino de la forma, por ejemplo, para el arte, del que ya se daría por sabido que es una figura de la conciencia entre otras, sino de hacerse libre para la finitud que nos es propia.

Ad 2) Heidegger responde precisamente que se arruina de antemano la estructura inmanente de nuestro ser en relación cuando se ignora desde el punto de partida que no somos un espíritu dirigiendo sus miradas a la situación, que el hombre está encadenado a un cuerpo y tiene por eso un modo contingente de encontrarse en medio del ente, tanto que la forma más alta de nuestra existencia se reduce a unos pocos y raros instantes en que alcanza una revelación o franquea un paso, instantes contingentes sólo en los cuales existe el hombre en punta de sus posibilidades y fuera de los cuales no hace más que moverse en medio del ente. La filosofía tiene por tema arrancar al hombre de la pereza de una vida que se limitaría en el mejor de los casos a utilizar las obras del espíritu, y remitirle a la dureza de su destino para que haga frente a los obstáculos,

para que se hunda resueltamente en el conflicto que está inscrito en la esencia de la libertad (278).

Merleau-Ponty estaba en línea con Cassirer cuando estimaba que al rechazar la mediación del concepto y, en general, del "espíritu objetivo", Heidegger se cortaba el acceso al sentido del ser, desde cuyo centro o base quería comprender la multiplicidad inmanente de los modos de ser, la dispersión de la unidad del ser en lo múltiple del mundo. Al rehabilitar, sin embargo, el concepto como terreno de comunicación y entendimiento mutuo procuraba atenerse estrictamente a la crítica heideggeriana de cualquier filosofía de representaciones. Según vimos en la segunda parte, lo que mantuvo a Kant preso de la tradición ontoteológica fue que la Crítica de la razón pura se mantuvo en la interpretación de la relación cognoscitiva como Vorstellung subjetiva de un ser fenoménico reducido a objeto, a cuya semejanza también la cosa en sí era designada como objeto en sí, como ente. Pues bien, esta crítica valía asimismo contra Cassirer y a él la dirigía Merleau-Ponty cuando preguntaba en un curso del Colegio de Francia cómo podía permanecer intacta la filosofía crítica desde que se impugna la reducción de lo real a objetualidad, dado que el análisis crítico no es otro que el de las condiciones y medios de la posición de un objeto (279). Esta era ya la crítica que la Phénoménologie de la perception había dirigido al "intelectualismo" de Cassirer:

"La 'función simbólica' o la 'función de representación' subtiende si se quiere nuestros movimientos, pero no es término último para el análisis, ella misma descansa a su vez sobre un cierto suelo; el error del intelectualismo es el de hacerla reposar sobre sí misma y desprenderla de los materiales en los que se realiza" (280).

Y advertía lúcidamente que, para ser consecuente, Cassirer tenía que reducir a la condición de simple apariencia precisamente la encarnación, es decir, lo que hace que nuestra mente esté expuesta

278 Débat sur le kantisme et la philosophie, pp. 73 ss.

279 Résumés de cours, pp. 130 s.

280 PhP 145.

no sólo a extraviarse sino a enfermar, lo que hace imposible una conciencia sin opacidad y una intencionalidad sin el más y el menos, lo que nos presenta el mundo verdadero porque también nos aleja y nos separa de él (281). Lo que nos da, en suma, confirmará en su lenguaje Le visible et l'invisible, el ser vertical o salvaje como el medio preespiritual "par lequel nous passons les uns dans les autres, et nous mêmes en nous mêmes pour avoir notre temps" (282). De ese determinado suelo sobre el que hace descansar la función simbólica y con ella todos los puentes de individuo a individuo, toda comunicación, sería un contrasentido que Merleau-Ponty hubiera buscado un saber por representaciones.

Pero entonces, ¿cuál es ese saber de praxis, qué contiene ese pensamiento de lo vertical? Habrá que preguntarse ante todo si nos lleva a cifrar la tarea emancipadora de la filosofía, con Heidegger, en la raíz diferenciadora de las posiciones o, con Cassirer, en la exigencia de mutua comprensión que nos prohíbe aceptar la irreductibilidad de puntos de vista como la última palabra y obliga a los que se oponen, hasta cuando el acuerdo no es posible, a comprender en común lo que origina su oposición. Dejemos por un momento la cuestión planteada, sin presumir la exclusión de tercero.

Decíamos y repetíamos que entre la subsunción explícita y el "pensar sin concepto" estaba la contingente-necesaria formación de conceptos, pero sólo nos haremos cargo de esta apelación al Juicio reflexionante si evitamos disociar la dimensión cognoscitiva y la generalidad del problema de la finitud. Vengamos, pues, al segundo de los puntos en que resumíamos la crítica de Cassirer. Al comienzo de esta tercera parte vimos que Merleau-Ponty rechazaba el finalismo de representaciones y apelaba a un telos que no era producto de

281 *ibid.*

282 VI, 257.

un logos, a un fin que sólo se reconoce al alcanzarlo. Pero no menos que la Vorstellung de un reino de los fines rechazaba Merleau-Ponty la vaguedad del conflicto tal como Heidegger lo reconoce en lo más propio de la libertad. Confirmábamos por nuestra parte que ni siquiera la importante meditación sobre la esencia de la técnica ponía remedio a la abstracción. Reconocimos que entre das Gestell y das Ereignis no contraponía Heidegger lo negativo a lo positivo sino que invalidaba la hipóstasis del bien. Pero cuando el texto de Bonneval conectaba la noción de Verborgtheit, y la finitud de la verdad a que alude, con el Kant de la oposición real, estaba señalando el camino por el que el reconocimiento de la finitud, sin el que el hombre no asume consecuentemente su libertad, puede y debe avanzar hacia lo concreto. En el bien entendido de que no habría tal prolongación del pensamiento de Heidegger sobre la finitud si Merleau-Ponty se hubiera limitado a asociar la Verborgtheit con la aceptación kantiana de la realidad de lo negativo. Hay que hacer hincapié en ello porque ante el Ensayo sobre las magnitudes negativas nuestra atención se detiene en la audaz atribución al mal de una realidad efectiva, en la impugnación de la tradición milenaria que lo redujo a carencia, y nos pasa desapercibido lo esencial de esa crítica, a saber, que la oposición de contrarios deja de ser pensada en bloque para exigirnos la atención al detalle de sus sectores y de su fragmentación; que el conflicto deja de ser cuestión de todo o nada e introduce en la estimación de positivo y negativo, de bien y mal, y de su empiètement en constelaciones parciales, todo el relieve de las diferencias de magnitud al que nos devuelve precisamente la filosofía del ser vertical. Por eso esta filosofía, como pensamiento de la oposición real, no es sin más una filosofía trágica, aunque no admita el optimismo de la felix culpa. No se justifica el mal por su integración al servicio de un plan cósmico del Bien, pero no se pueden tratar todas las oposiciones como tragedia sino nivelándolas

sobre el plano de las representaciones e ignorando sus diferencias de magnitud.

Cuando Merleau-Ponty dice que la filosofía occidental, igual que la teología, tenía que complementar su pensamiento de la positividad del ser mediante el recurso alternativo a la negatividad, y esto con independencia de la adscripción idealista o realista de los signos (de que se ponga el positivo en la Ratio que es Causa sui y soporte de un ente creado que por sí sería nihilidad; o de que se ponga en un en sí material en el que se ahondaría inexplicablemente la nada del para sí), y propone, para suprimir la "diplo-
pía ontológica" en sus dos variantes ("idealismo" y "materialismo") una "nueva ontología" que tomaría posesión del pensamiento positivista y del pensamiento negativista "como la mirada toma posesión de las imágenes monoculares para hacer con ellas una sola visión" (283), cuando formula esta propuesta, decimos, puede no verse en ella nada más que una analogía más sugestiva que precisa. Poco importa. Esa metáfora, el término "vertical" mil veces usado (284), sus equivalentes de "ser bruto" y "espíritu salvaje", o las tres referencias al "principio bárbaro" de Schelling (285) servían como rótulos o indicadores de los que podemos prescindir tan pronto miramos en la dirección que señalan y empezamos efectivamente a cumplir, en el pensamiento de lo real y de sus posibles, la exigida "reforma del entendimiento".

Al final del capítulo anterior se anticipaba que filosofía del ser vertical era la que, cumplida la crítica de la Vorstellung, conectaba el problema del Juicio reflexionante al de las magnitudes

283 Résumés de cours, p. 127. La metáfora se utiliza también para la crítica de la Vorstellung en VI, 278 y 268; y en PhP, 266, 270 y 380.

284 Cf. VI, 222, 229, 231, 237, 257, 271, 272-274, 278, 281, 286-287, 289, 292, 297 s., 306, 322 a 325. Signes, 29, 30, 240.

285 VI, 321; Signes, 225 y Résumés de cours, 106.

negativas (286). Hemos querido mostrar que la unión de estos dos temas kantianos no sólo permite a la filosofía de Merleau-Ponty asumir sino llevar a concreción la crítica heideggeriana a la metafísica y el pensamiento de la finitud. Ahora estamos en posición de comprender que no es cuestión de enlazar dos problemas distintos sino de recuperar su unidad en el pleno uso de la capacidad de juzgar.

Volvamos con este propósito sobre la referencia de Merleau-Ponty al "peso" que fija la Gestalt en una región o dominio y de cuya pregnancia sólo puede hacer la experiencia, decía, alguien que, por ser cuerpo, es a su vez Gestalt y por tanto, eminentemente, "signification lourde" (287). Tenemos ahora que atribuir su alcance general a esta asociación entre peso y formas o significaciones. La crítica a los marcos ontológicos de la ciencia, que habíamos recogido en páginas anteriores, quedaba incompleta sin esta referencia que ahora empezaremos a comprender. Es preciso, decía en su último trabajo publicado, que el pensamiento científico, pensamiento de sobrevuelo, del objeto en general, se retrotraiga hasta un "hay" previo, se reinstale en el suelo del mundo natural y del mundo trabajado tales como son en nuestra vida, para nuestro cuerpo y los cuerpos de los demás con los que habito un solo ser; es en esta historicidad primordial, añadía, donde el pensamiento alegre e improvisador de la ciencia "apprendra à s'appesantir sur les choses mêmes, redeviendra philosophie" (288). Filosofía que, para despertar el campo de lo "vertical", no se contenta ya con remitir de las esencias a la existencia, que no es una mera prolongación del existencialismo porque lo que a éste podía pasar desapercibido era precisamente el peso de las cosas:

286 Cf. *supra*, pp. 303-304.

287 VI, 258-259. Cf. *supra*, p. 337.

288 L'oeil et l'esprit, pp. 194-195.

"L'existence en Sartre n'est pas 'verticale', pas 'debout': elle coupe certes le plan des êtres, elle est transversale par rapport à lui, mais justement elle en est trop distincte pour qu'on puisse dire qu'elle est 'debout'. Est debout l'existence qui est menacée par la pesanteur, qui sort du plan de l'être objectif, mais non sans trafner avec elle tout ce qu'elle y a ramené d'adversité et de faveurs" (289).

No se encuentra en Merleau-Ponty un desarrollo teórico de estas puntuales indicaciones sobre el "peso", pero no hay en ello una laguna que pudiera atribuirse al inacabamiento de la obra. Si la filosofía "vertical" es la última consecuencia a que lleva el rechazo de pensar en términos de representaciones y objetos, el colmo de los malentendidos sería proponerse una representación objetivadora de los pesos y de las intensidades. La filosofía que se autocomprende como crítica del Juicio reflexionante incurre en un absoluto contrasentido si aspira a someter a concepto el origen práctico y el proceso de formación del concepto, ni siquiera por la determinación de una energética intencional, de una "teoría de las necesidades", de un análisis del poder, de una metapsicología de las pulsiones o una "economía libidinal", alternativas cuya misma pluralidad deja en evidencia el reduccionismo de cada una. Pero esto no nos remite de vuelta al pensar sin concepto de Heidegger, sino a otra filosofía que, sin dejar de valer como principio de exclusión para cualquier doctrina que pretendiera suplantar nuestra experiencia del logos endiathe-tós, salvaguarde y oriente la contingencia del Juicio.

El capítulo sobre la libertad que cierra la Phénoménologie de la perception admite, en diálogo con Sartre, que siempre está en mi mano rehusar lo que soy, pero niega que eso me autorice a creer que me elijo continuamente puesto que no rehusar no es lo mismo que elegir (290). Si busco mi libertad en el continuo de mi conducta la encuentro tan poco como si la busco en acciones aisladas. Para discernir la acción libre tiene que destacárseme sobre un fondo de

289 VI, 325.

290 PhP, 516.

vida natural y social que no lo sea, o que lo sea menos. Cada elección supone un compromiso previo y ofrece a los siguientes instantes o bien apoyo o bien un obstáculo. Una libertad que no se quede en idea y discurso, que sea efectiva libertad de hacer, exige que cada decisión no venga a deshacer la anterior sino que unas y otras se articulen y sostengan, y que, una vez integradas en secuencias o ciclos de conducta, engranen con la realidad oponiendo un poder proporcional a los obstáculos que en ella resisten a nuestro "debe ser". La libertad no tendría un campo de acción sin algo que la separe de su propósito, si no hay ante ella posibilidades privilegiadas y realidades que tienden a perseverar en el ser (291). Por eso los sueños, dice, sumándose aquí a una observación de Sartre, excluyen la libertad, porque en lo imaginario no hay entre intención y realización un conjunto articulado de obstáculos por vencer, y por eso no aparece tampoco nada por hacer (292). Una nota de 1960 propone la comprensión del sueño a partir del cuerpo: sería un estar en el mundo "avec un corps imaginaire sans poids" (293). Pero entendemos que se impone en este punto una precisión. Es verdad que en los sueños, mis brazos y mis piernas, por ejemplo, no imponen su medida; lo que no es exacto es que no intervenga su peso. Nuestro cuerpo puede volar o surcar las aguas sin esfuerzo, pero también en los sueños de angustia se precipita en el vacío, o cuando el peligro me da alcance las piernas me pesan como plomo. Lo que falta propiamente no es el peso del cuerpo sino la disposición de sus magnitudes en proporción a las exigencias de la acción por realizar. Lo que no se puede soñar es, por ejemplo, que para salir del agua carguemos nuestro peso en las manos y apliquemos el esfuerzo muscular adecuado a la resistencia de nuestro cuerpo sumergido. Si sueño que

291 PhP, 500.

292 Ibid.

293 VI, 316.

desciendo a nado un río y quiero salir, mi deseo no es contrariado por la gravitación, mi cuerpo se remonta con el impulso que le permitía cortar el agua y pongo pie en la orilla con el mismo género de facilidad con que en idea abolimos los aspectos inaceptables de lo real sin que nos resista el tejido total del que son aspectos. Con expresión de Guillaume, decía Merleau-Ponty que "la conciencia ignora el músculo" (294). Quiere decir que lo ignora en el sentido de que la conciencia no sabe qué hay que hacer para mover el cuerpo, no conoce los trayectos nerviosos ni los músculos que ha de poner en juego; mi automovimiento corporal, comenta, no es un "yo sé" sino un "yo puedo". Pero lo ignora también en el sentido de su interacción con las otras masas exteriores. En la vigilia, la conciencia se deja guiar por los pesos y medidas del cuerpo, no como mosaico de sensaciones, decíamos, sino como sistema de interacciones posibles, y por este lastre se adapta a las condiciones físicas de lo real. Así es, por ejemplo, como "el esfuerzo de equilibración acompaña constantemente nuestras percepciones, salvo en la posición de decúbito dorsal" (295). Pero no es sólo el circuito de la motricidad el que se desconecta en los sueños y demás evasiones a lo imaginario, sino en general el relieve real de resistencias y facilidades, esa especie de matemática de estimaciones sobre la que Proust atrae nuestra atención cuando reflexiona sobre la euforia que la deja en suspenso tras una cena generosa en champagne. Lo único que entonces tenía importancia, dice, era la exaltación de mi sensación presente; todo lo demás, padres, trabajo, placeres, pesaba lo mismo que un poco de espuma. Sólo el verdadero amor es capaz de subsistir en tal estado pero incluso él sin pesar sobre nosotros -añade-, como si desconocidas presiones hubiesen cambiado las dimensiones del sentimiento. Pe-

294 M. M-P à la Sorbonne, p. 136.

295 Les relations avec autrui chez l'enfant, p. 28.

ro el coeficiente que así trastorna las proporciones de lo adverso y de lo favorable, de lo importante y de lo posible, sólo opera en ese lapso de tiempo y en el interior del sujeto (296).

¿No habíamos dicho, sin embargo, de la imagen, en el recuerdo de un amigo, en la sonrisa de un retrato, que no es la mera reproducción incompleta de unos quale, que nos hace presente a la persona en lo que tiene o tuvo de más vivo? Lo que Proust dice de la embriaguez y del amor verdadero que en ella pierde su peso, no parece que valga para los sueños puesto que, en la imagen onírica, la persona amada conserva intacto su poder de atracción. Y sin embargo, advertíamos también, algo ha perdido la imagen por lo que se convierte en principio desrealizador. En la idea fija de la pasión, no menos que en los sueños, lo que pierde la mera imagen no es el poder captador de la pregnancia pero sí su inserción y continuación en la textura del mundo, en el detalle de una articulación indefinidamente determinable, y quizá es precisamente porque ha sido arrancada del ser escalar por lo que nos captura. La Phénoménologie de la perception decía que mientras vivo un amor ilusorio y pese a que lo tomo por verdadero no es, sin embargo, indiscernible del verdadero, igual que una crisis mística a los quince años era ya al vivirla o bien signo de vocación religiosa o bien mero incidente de pubertad. La verdad del sentimiento no depende de la

296 "Mañana, esas personas que no tenían importancia, a las que soplabamos como burbujas de jabón, habrán recobrado su plena densidad; menester será ponerse de nuevo a esos trabajos que ya no significaban nada. Y ocurre aún algo más grave, y es que esa matemática del día siguiente, la misma de ayer, con cuyos problemas tendremos que volver a entendérmolas, es la misma que regía también durante esas horas, para todos menos para nosotros mismos. Si se encuentra cerca de nosotros una mujer virtuosa u hostil, esa cosa tan difícil el día antes -lograr agradarla- nos parece ahora mucho más fácil sin serlo en realidad, porque si hemos cambiado es únicamente a nuestros propios ojos, para nuestra mirada interior. Y tan enfadada está ahora ella porque nos hemos permitido una familiaridad, como al día siguiente lo estaremos nosotros al recordar que dimos a un botones cien francos de propina, y ambas cosas por la misma razón, que para nosotros ha estado solamente retrasada: la ausencia de embriaguez" (Recherche, I, pp. 815 a 817).

estabilidad ulterior de la interpretación; toda la vida puede construirse sobre un incidente de pubertad y eso no hace verdadero al incidente sino que falsea la vida entera (297). Entre la vivencia genuina y la ilusoria la diferencia estaría, dice, en que la primera termina cuando yo cambio (y en el amor, además, cuando la persona amada ha cambiado), mientras que la falsa se revela como tal cuando vuelvo en mí (298). Entonces descubro, por ejemplo, que no amaba más que cualidades (un modo de sonreír, una mirada, la belleza que se impone como un hecho, una alegría contagiosa) y no la manera de existir singular que es la persona. El amor aparente no comprometía mis principales recursos (299), interesaba sólo al personaje que yo creía ser en el momento de vivirlo, y para discernir esa parcialidad habría necesitado conocer de mí mismo lo que sólo aprenderé a partir de encuentros, lecturas o reflexiones hoy imprevisibles y que aportarán consigo la desilusión, de modo que la diferencia, sí, es intrínseca entre el amor verdadero y el que no lo es, pero como nunca me conozco totalmente, como nunca resultaré transparente para mí mismo, la confusión puede persistir (300), incluso en estas formas más superficiales del falso amor. La ambigüedad se vuelve tanto más amenazante cuanto más el amor imaginario se concentra, no en cualidades, sino en la forma de ser irreplicable de la otra persona. En este tipo de amor imaginario puede no haber un volver en sí, un despertar por él que me asuma en lo que soy, sino la convicción más intensa y duradera de que lo que yo soy, en lo que tengo de más propio, es indisociable de saberme yo el único en poseer la Ver-

297 y 298 PhP, 434.

299 El que podríamos llamar "holismo existencial" de su primera época hacía decir a Merleau-Ponty que "l'amour vrai convoque toutes les ressources du sujet et l'intéresse tout entier" (PhP, 434). El amor puede alcanzar un núcleo central de mi individualidad, por decirlo así, pero por verdadero y "total" que sea nunca me afecta "por entero", por la sencilla razón de que mi ser entero es lo imposible, siempre soy excedido por disposiciones o virtualidades que podrían desarrollarse, que dan su beligerancia y su poder de atracción a otras vidas femeninas y asocian la fidelidad al sacrificio.

300 PhP, 434 a 436.

dad de la otra persona (301). Merleau-Ponty escribía que la actitud hipercrítica del que nunca recibe suficientes pruebas de amor termina aprisionando, encerrando al otro en la propia inmanencia (302), pero hay una imprecisión en ese "termina", porque desde el principio carecía de la oblatividad del adulto y había querido captar, había recluso el amor en sus vivencias, era sin duda un encuentro con algo otro pero en tanto que capturado en uno mismo. Amar no es conocer quién es la otra persona desde el reconocimiento de lo que soy. El amor efectivo no se desentiende de la constelación de posibles por los que el ser del otro se proyecta en lo real, pero a lo que esto compromete justamente es a contar con un factor de desconocimiento. Con Alain dice Merleau-Ponty que amar es jurar, es afirmar más de lo que sabemos sobre lo que será (303); su verdad es la de la acción, no está en la conformidad de mis representaciones con mis sentimientos ni con hechos establecidos sino en que exige continuarse, prolongarse en las incógnitas de otra libertad. Desde que amo a otra persona dejo de apoyarme solamente en mí mismo, la otra libertad amenaza con desposeerme, pero no hay amor real sin sentir ese riesgo y sin la volición de ese riesgo. Es claro que no amo si no me experimento vulnerable, si en mi fuero interno no me inmuta ante el uso y el posible abuso de la otra libertad; pero en el otro extre-

301 Entre las abundantes ilustraciones que literatura y poesía ofrecen de esta muy tenaz ilusión, encontramos una bellísima en la serie numerada de ocho poemas titulados "Jardín" y dispersos en el libro *Estío*, de Juan Ramón Jiménez. Lo que el poeta ha creado (evoca "las horas / únicas en que fuiste / tú creada, por mi alma absorta") es la verdad que ella es en sí misma ("la sencilla / verdad que está en tu fondo, sin saberlo / tú") y que nadie más contempla ("lo que yo adoro en tí tú no lo sabes, / ni lo saben los otros"; "jamás el que te ame / te amará a tí, mujer, amará a otra; / tú eres tú solamente / para mí"). Los demás sólo pueden extraviarla de lo que es ("solo me quedará cuando te vayas / o te lleven los otros / de la verdad inalterable y pura / que a tu vivir le puedo dar yo solo"). Con ellos, sin la verdad que yace en el ser irreplicable del que habla, ella seguirá siendo sola y nada ("tú has seguido siendo / sola nada, sin mí y / sin t., pues te quedaste en mí"; "...sintiéndote la huésped importuna / de tí y de mí, que estamos en mí, eternos"). No puede sospechar hacia ella otro tipo de amor que éste con el que coincide y que sólo en él se cumple: "cualquier otro amor" será, dice a la amada, "anhelo vano de aprisionar tu verdadera forma".

mo, si esa libertad es para mí fuente de angustia porque resiste por principio, por su mera posibilidad, antes de sus operaciones, a mi afán de fijar la identidad de esa persona en la verdad de su forma que sólo yo poseo, entonces es seguro que no vivo más que la fascinación de un amor imaginario. La Phénoménologie de la perception acertaba en que lo esencial es no ver la existencia como autoposición sino como un hacer, como el acto que es paso violento de lo que tengo a lo que quiero, de lo que soy a lo que intento realizar (304). Ejercer la propia identidad es ponerla en juego, arriesgarla, es decir, aproximadamente lo contrario que poseerla. La diferencia entre Napoleón y el loco que se cree Napoleón está en que Napoleón no se cree Napoleón, está en lo que hace y no adhiere absolutamente a su personaje. El sujeto normal es incapaz de objetivarse exhaustivamente en ningún papel, pauta de conducta, acción o profesión, no se identifica por entero con ninguna forma de vida y apenas encontrará afecciones de las que no pueda guardar la distancia mínima que le permitiría retraerse. No es el hombre sano, es Don Quijote el que dispone de las medidas absolutas que le permiten exclamar "yo sé quién soy"; los demás no nos alcanzamos en intuición intelectual ni subsumimos todos los contenidos de la conciencia en sólo uno de ellos, y no es de extrañar que no nos sintamos más capaces de anunciar "yo sé quién eres". Ella no puede identificarse con las imágenes que hacen feliz al otro y que son del otro, no es una forma que esté ahí para ser contemplada. Yo soy en tanto en cuanto hago mi realidad (305) y así me aparece la otra vida si necesito compartirla efectivamente. En rigor, dice Merleau-Ponty, siempre podría poner en duda la realidad de los sentimientos de la otra

302 Les relations avec autrui chez l'enfant, p. 60.

303 Op. cit., p. 59-60, y M. M-P à la Sorbonne, pp. 197, 305-306.

304 PhP, 438.

305 Ibid.

persona hacia mí o la de mis sentimientos hacia ella, ni unos ni otros serán nunca absolutamente probados (306). Si me hicieran falta criterios de certeza, nunca terminaría de preguntarme si mis gustos, mis voliciones, mis aspiraciones o mi amor son verdaderamente míos, siempre podrían parecerme facticios, irreales, pero no es en el orden del pensamiento donde se disipa la duda de si mi amor es un mero pensamiento de amar, es en la generosidad de la práctica, por una acción que se prueba al hacerse (307). El desprecio de la mujer por el hombre demasiado enamorado de ella no se debe al carácter meramente contemplativo de ese amor, la materialidad del deseo no lo vence porque nada tiene que ver con el hecho de poner en juego su libertad, ni para comprometerla ni para aliviar su carga de posibles; el deseo unido al gusto por el espectáculo que es ella son, desde luego, condiciones sin las que no hay amor, pero no sostienen ni desafían su libertad, no influyen, no pesan en ella y por eso no ponen remedio a la irrealidad que motiva el desprecio.

Tampoco los buenos sentimientos tienen que ver apenas con la exigencia de transformar. La indignación contra lo injustificable no aporta por sí misma el menor lastre de concreción por el que el trabajo crítico del entendimiento dejara de merecer el desprecio del hombre de acción.

§ 32.-El Ethos.

Haría falta ignorar la finitud que nos es propia para suscribir el "non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere" de Spinoza. Algo capital falla en nuestra capacidad de juzgar si

306 Les relations..., p. 59.

307 Les relations..., p. 60; y PhP 438.

no se nos revuelve el estómago al asociar las cifras del gasto mundial en armamento con la de los millones de niños condenados año tras año a morir de inanición. Nada entendemos del mundo humano si no celebramos, si no deploramos, si no detestamos: "una ciencia social 'desinteresada' no ha existido nunca y no puede existir jamás" (308). Pero aún es más necesario comprender la segunda mitad del quiasma: no nos alegramos, no lloramos, no detestamos efectivamente si no nos resolvemos a entender en el contacto y la continuidad con el tejido de lo real-práctico por los que el conocimiento se prolongue en la acción. La ontología también está presente en los movimientos del corazón, decía Merleau-Ponty con Pascal (309), pero sin inteligencia no nos ponen en la realidad, y no tiene sentido la cuestión de si es o no completo un sentimiento pero es de elemental prudencia no presumir la completud de nuestra intelección. Los políticos no pueden pedir al problema que tenga la cortesía de no estallar hasta que terminen el acopio de información, y en privado no es raro que se quejen de las urgencias que fuerzan a decidir en precario. También el crítico debería asumir el factor de desconocimiento que expone sus consideraciones a la irrupción per hiatum de factores desatendidos o no cuantificados, pero no es la realidad la que se lo demanda porque él no tiene que hacer después de pensar. En lo que respecta a su proyección pública quizá no se juega sino su imagen, que ganará tanto más, no cuanto mayor sea el rigor con que penetre una trama de implicaciones, sino cuanto más se ajuste a lo que se desea oír, cuanto su posición parezca más positiva y más irreprochables las intenciones. Los que rehusan proponer alternativa a lo que niegan, alegando que no es su obligación sino la de los políticos, (y sin dejar por eso de repudiar la tecnocracia), presuponen que la buena solución tiene que existir y asientan su negación sobre una

308 Gunnar Myrdal, Objetividad en la investigación social, Breviarios F.C.E., México 1970, p. 59.

309 Sens et non-sens, p. 48.

irracional subrepción de hipóstasis del bien. El que critica la solución A porque acarrea la indeseable consecuencia no-B puede más adelante criticar la solución B por arrastrar la inaceptable secuela de no-A, e importa comprender que ninguna ley se lo debe impedir, porque impediría al mismo tiempo la libertad de expresión. Aún, el crítico puede admitir que el valor de su crítica, como decía Merleau-Ponty, depende del valor de su alternativa y esforzarse consecuentemente por no dejar en lo vago lo que propone en sustitución de lo que niega (310), pero si no se le ocurrió computar alguna variable decisiva, del papel no le saltarán las consecuencias al cuello. ¿Tenemos que aceptar en conclusión una diferencia de fibra meral, de lo que Merleau-Ponty llamaba el honor de escritor, entre el pensamiento de sobrevuelo y el pensamiento que carga su peso sobre las cosas y sobre sí mismo? ¿Será finalmente cuestión de éthos la disposición a orientarse sobre la proporción que es el problema desde que se trata de realidades y no sólo de representaciones? (311). Pero lo que a lo largo de este trabajo estamos procurando hacer ver es precisamente que la cuestión de las "valoraciones" no puede ser disociada de las dificultades intrínsecas de la reflexión. El crítico no sólo puede sino que no tiene más remedio que separar lo que se da unido, tiene que poner una palabra detrás de otra, no puede decir a la vez lo que es a la vez, examina primero un aspecto, después otro, y si interrumpe el examen en la mitad no salta ninguna alarma que le advierta de la parcialidad; la acción en cambio juega simultáneas, una modificación de la tasa de interés no puede no afectar a las inversiones y a la estabilidad de la moneda y al desempleo, el mismo movimiento irrumpe a una en varios registros y escalas y los cambia en grados diversos y quizá con signos opuestos. Para contrarrestar el desajuste de principio entre la acción escalar y el discurso

310 M. Chapsal, Les écrivains en personne, p. 153. Subrayaba la importancia de esa condición en el entretien nº 5 de la R.T.F.

311 Les aventures de la dialectique, p. 121; cf. supra, p. 49

lineal, hace falta no sólo vincular la argumentación a los principios sino también estar en el contacto de quien asume las responsabilidades de gestión. Pero ¿acaso significa algo una "responsabilidad de gestión" intencional y no efectiva? ¿Se puede asumir ese peso "como si"? Veremos en los capítulos finales que a esta pregunta nos aboca la reflexión de segundo grado que nos hizo reconocer a la reflexión filosófica como tensión, como resolución de una determinada dualidad. Tampoco aquí será cuestión de todo o nada, pero con una más aguda conciencia de sus límites está en el orden de las cosas que la racionalidad crítica pierda inoperancia al mismo tiempo que virulencia. Sólo una filosofía que asuma el que se ha llamado "elemento volitivo de la investigación" (312) puede evitar el planteamiento mutilado del "problema del conocimiento", sin por eso desarmarse ante lo arbitrario ni hurtarse a los criterios de cientificidad. Creemos habernos pronunciado inequívocamente por el rigor y objetividad de la ciencia al mismo tiempo que contra el objetivismo, pero preferimos adelantarnos a responder en la dirección de donde habría de venir la objeción antes que dejar en este punto la menor ocasión a malentendidos.

Es la creencia en que la ciencia nos capacita para modelar la sociedad a nuestro arbitrio, esta creencia aún hoy prevalente como la racional y avanzada, la que trata los métodos científicos como si fueran técnicas prefabricadas que bastaría extender a todo género de asuntos. En la ocasión solemne de su conferencia en el Nobel Memorial, explicaba Hayek la cuota de culpa imputable a los economistas en los actuales embrollos del "desempleo con inflación" por el mimetismo de las ciencias sociales para con los métodos que tantos éxitos han procurado a las ciencias físicas. Que la correlación entre el volumen de empleo y la demanda global de bienes y servicios sea el único parámetro cuantificable, decía, no significa

312 G. Myrdal, op. cit., p. 67.

que sea la única relación causal válida, pero una superficial analogía con el procedimiento de las ciencias exactas habría llevado a los economistas a creer que se puede asegurar el nivel de empleo mientras se mantenga el nivel del total de las salidas de dinero (313). Se debería convenir con este autor en que un conocimiento imperfecto, aun cuando deje mucho indeterminado e impredecible, puede ser más verdadero que unos conocimientos exactos pero más incompletos o irrelevantes (314). El que pierde algo en la oscuridad no se desplaza a buscarlo donde está el farol, pero una teoría falsa es fácilmente aceptada como más científica que una explicación válida si ésta no puede acreditarse por pruebas matemáticas (315). Esta que se da en llamar "actitud científica", observa Hayek, es decididamente acientífica, ya que "supone la aplicación automática y arbitraria de hábitos de pensamiento a terrenos distintos de aquellos en que se habían originado" (316).

La cuestión está en saber cómo encuentra el estudioso los conceptos, los métodos, la estrategia de investigación pertinente al terreno por el que quiere avanzar. Aristóteles sabía a este respec-

313 "La pretensión de conocimiento", en Nuevos estudios, p. 22.

314 Ibid.- Los que por principio contraponen el rigor de la ciencia a las rapsodias filosóficas y se escandalizan de que un filósofo haya escrito que "la ciencia no piensa", no están muy familiarizados con lo que los científicos suelen opinar sobre el trabajo de sus colegas, de lo que daremos otra muestra: "Hablado en general, podemos observar que los científicos, en cualquier condicionamiento institucional y político particular, se mueven como rebaños, reservando sus controversias y originalidad particulares para los asuntos que no cuestionan el sistema fundamental de prejuicios que comparten" (G. Myrdal, op. cit., p. 57). Sobre la incuria filosófica de los científicos que hace posible tal estado de cosas volveremos en un capítulo sobre "el Juicio y la ciencia" que pudiera llevar por lema esta opinión de otro economista: "Los que jamás estudian las cuestiones metafísicas e incluso se enorgullecen de su falta de preocupación por la metafísica, muy frecuentemente ignoran cuanto hablan de ella de hecho. Para permanecer al margen de la metafísica hay que saber mucho de ella" (Fritz Machlup, "El problema de la verificación en Economía", Revista de Economía Política, Madrid, mayo-diciembre 1958, pp. 399 s.).

315 Hayek, op. cit., pp. 22 y 26.

316 Op. cit., p. 21.

to lo que tan generalizadamente ha llegado a ignorarse en la ciencia actual: que hay que dilucidar las cuestiones en la medida en que lo permita su materia, que "no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos", que "es propio del hombre instruído buscar la exactitud de cada género de conocimientos en la medida en que lo admita la naturaleza del asunto" (317). Hayek no se remonta a Aristóteles, pero sí a Luis Molina y Juan de Lugo, para lamentar que los actuales economistas matemáticos no se tomen a pecho lo que, en el siglo XVI, aquellos escolásticos españoles decían de lo que llamaron ellos mismos el pretium mathematicum: que dependía de tantas circunstancias que nunca podría ser conocido por el hombre sino que sólo lo conocía Dios (318). Dada la esencial y organizada complejidad a que tienen que hacer frente las ciencias sociales, dado que hay muchísimos hechos que no se pueden medir o de los que se tiene sólo una información muy general e imprecisa, suponer que los factores cuantificables sean los únicos relevantes en orden a predecir o dirigir los procesos sociales, no es ciencia, advierte Hayek, es superstición (319), no es construcción sino aventura. Con Merleau-Ponty habíamos dicho más arriba que no se puede componer el tejido social con hilos arrancados de él, fabricar la arquitectónica del mundo con piezas separadas de ella previamente (320). Ningún planteamiento científico reunirá todas las circunstancias dispersas y fluctuantes que determinan los complejos procesos de las sociedades actuales. Y tampoco será aplicando categorías, reglas y métodos preestablecidos como se aprenda a "conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no" (321).

¿Cómo se aprende entonces, de qué depende el acierto en

317 Etica a Nicómaco, 1094 b.

318 Hayek, op. cit., p. 25.

319 Op. cit., p. 25; cf. también pp. 22 y 29.

320 Le visible et l'invisible, p. 285; vid. supra, p. 242.

321 Aristóteles, Metafísica, 1006 a; vid. supra, p. 259.

la selección de lo relevante? Nos negábamos a aceptar que la verdad llegue únicamente por algunos "raros modos esenciales" como la obra de arte, pero tampoco aceptamos que se alcance por vía de subsunción bajo formas generales objetivadas. ¿Cómo distinguir entonces el conocimiento verdadero del falso, el que orienta del que desorienta, el que propicia el entendimiento mutuo del que agrava la confusión de lenguas? Entre el pensar sin conceptos y la racionalidad que somete los entes a cálculo tecnológico, entre las medidas poéticas del habitar y las medidas físico-matemáticas, ¿son determinables las medidas tácitas que orientan nuestra elección de lo importante en lo posible? Hay una cierta ilusión "gnóstica" en la aspiración a explicitarlo todo, la que por ejemplo hace decir a Gunnar Myrdal: "la única forma en que podemos luchar por la 'objetividad' en el análisis teórico es la de exponer los valores abiertamente, hacerlos conscientes y explícitos y permitirles determinar la investigación teórica" (322). En el otro extremo, apelar, como hace Hayek, a categorías y reglas abstractas de las que no somos conscientes, de las que no puede decirse que se conocen y que, sin embargo, guían nuestras actividades mentales y la investigación, no pasa de ser el índice de un problema (323). Del mismo problema que enlaza la filosofía de Merleau-Ponty en una compleja red de conexiones con otras corrientes filosóficas posteriores, según veremos en la cuarta parte, y para el que su referencia a la infraestructura carnal ofrece una respuesta sobre cuya originalidad, alcance y consistencia tendremos entonces que pronunciarnos.

Sabemos que Merleau-Ponty impugna la reducción del mundo a Gran Objeto porque no ve otro acceso a la objetividad del conocimiento (324), a una validez general que esté a salvo de diferen-

322 Myrdal, op. cit., p. 59.

323 "La primacía de lo abstracto", en Nuevos estudios ..., pp. 31-43.

324 VI 156; cf. supra p. 359.

cias individuales, que la reversibilidad de un desvelamiento que rec-
 ifica incesantemente, uno por otro, el "espíritu objetivo" y el "doble
 interno", el saber conceptual y el saber por contacto. Pero ¿desde
 dónde y hacia dónde entiende que se dirige ese desvelamiento, cómo
 sabe que no va a la deriva, sin rumbo, si ha de ser siempre imper-
 fecto y parcial, si no hay acercamiento a una síntesis positiva, si
 no hay Aufhebung que guarde cuanto las fases precedentes habían
 adquirido, si lo que se gana de un lado hay que perderlo del otro?
 (325). Evitar las hipóstasis del bien, renunciar al mito de la apro-
 ximación asintótica, excluir la ley del todo o nada y los pensamien-
 tos positivista y negativista, no nos condena a la dispersión ni al
 relativismo. Ha de haber criterios y medidas puesto que hay solucio-
 nes excluidas a la larga, puesto que caben avances globales sobre
 tramos definidos del camino, puesto que hay "equilibrios dinámicos
 inestables" y hombres y sociedades más o menos sanos (326). ¿Pode-
 mos entonces determinar unos mínimos de condiciones suficientes para
 dar al pensamiento su peso y su dirección? Por nuevas que sean las
 iniciativas de nuestra actividad. dice Merleau-Ponty, se montan so-
 bre los ejes "pasivos" de nuestra construcción carnal, su sentido
 es una dirección y por eso se hace mucho más que una metáfora
 cuando se habla de "dirección" de pensamiento (327). ¿Quiere decir
 que imponen o proponen la dirección correcta nuestras necesidades,
 pulsiones o deseos naturales? ¿Se vuelve a localizar la fuente de
 unidad en el instinto, como el empirismo de Hume; en "le système
 des besoins naturels et factices", como el de Condillac? Esta es la
 convicción que en los últimos años parece abrirse paso desde posicio-
 nes filosóficas y científicas tan dispares, por citar algunos ejemplos,
 como la "teoría de las necesidades radicales", desarrollada sobre

325 Cf. VI, 129 s. y 136; PhP, 396; Signes, 62 y 159.

326 Cf. VI, 130, y Résumés de cours, 136.

327 VI, 274 s.

todo por Agnes Heller en base a la noción marxiana de notwendigen Bedürfnisse (328), la sociobiología de Edward O. Wilson y su propuesta de una biología de la Ética (329), o la de economistas como Knut Wicksell, que escribe:

"Quizá algún día los fisiólogos serán capaces de aislar y evaluar las diversas necesidades humanas de calefacción, alimentación, variedad, recreación, estímulo, ornamento, armonía, y por lo tanto de sentar una base racional para la teoría del consumo" (330).

Pues bien, no podemos confundir el universalismo de Merleau-Ponty con estas posiciones neonaturalistas para las que esta madrugadora crítica de Heidegger había de resultar certera:

"La época menesterosa ni siquiera es ya capaz de sentir su indigencia. Esta incapacidad por la cual la indigencia misma de lo indigente cae en el olvido, he ahí la miseria misma de este tiempo. Lo que acaba de volver opaca la indigencia (Durft) es que ya no aparece más que como necesidad (Bedarf) que pide ser satisfecha" (331).

En los Encuentros de Ginebra de 1947, Merleau-Ponty había mediado entre las posiciones enfrentadas de Lukács y de Jaspers para admitir, con éste, que estamos siempre en un horizonte que nos envuelve y no podemos saber la totalidad; pero, al mismo tiempo, de acuerdo con Lukács, que estamos ligados a ese todo y no es locura sino necesidad la voluntad de anticiparse a lo que vendrá porque, si no lo hacemos, si rehusamos tomar la totalidad en consideración, los acontecimientos caerán sobre nosotros y nos destruirán antes de que comprendamos lo que nos pasa. Por eso, decía, "un cierto racionalismo, un cierto postulado de la racionalidad de la historia es algo que no podemos evitar porque eso se confunde con las necesidades de nuestra vida" (332). La cuestión está precisamente en saber si la crítica de Heidegger al planteamiento del problema humano en términos de "necesidades por satisfacer" es extensible a lo que Kant había llamado das Bedürfnis der Vernunft. Para Kant, entre Vernunft

328 A. Heller, Teoría de las necesidades en Marx, Península, Barcelona 1978.

329 E.O. Wilson, Sobre la naturaleza humana, México 1980, p. 273.

330 Cit. por G. Myrdal, op. cit., p. 61.

331 Holzwege, p. 249.

332 L'Esprit européen, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1947, p. 253.

y Bedürfnis hay una relación no menos esencial que la que se da entre razón práctica y respeto; la necesidad de razón es la razón misma tal como tiene que aparecer a todo ser racional finito, puesto que ha de reconocerse a sí misma en su carencia de saber y en tendencia hacia lo incondicionado que la rebasa (333). Lo incondicionado era el "título común de todos los conceptos de la razón" (334). Esto significa para Kant, como lo subrayaba Cassirer en sus observaciones al libro de Heidegger, que podemos llamar finito al entendimiento en la medida en que nunca concibe los objetos absolutos, pero que es "infinito" por cuanto la "totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones" pertenece a su tarea propia y esencial (335). Lo que sostenemos es que no pertenece. Como hacía notar la Phénoménologie de la perception, no se puede presumir que todos los accesos cognoscitivos a lo real sean compositibles, y porque toda la Deducción trascendental está suspendida a la afirmación de un sistema integral de la verdad, entiende Merleau-Ponty que Hume hubiera sido más radical en la reflexión de no haber prejuzgado la experiencia a que remite según la puntual correspondencia sensación-excitante, atomismo que le obliga a buscar en el instinto la instancia unificante (336). Lo incondicional deja de confundirse con el terminus ad quem del Objeto en sí en el orden especulativo, y del reino de los fines en el orden práctico, tan pronto lo que rebasa a la razón deja de sobreentenderse como infinito positivo, como Unendlichkeit, para ser pensado como apertura, como Offenheit (337). Esta crítica alía a Merleau-Ponty con Heidegger, pese a que éste sólo rechaza el infinito positivo para dejar el pensamiento de lo incondicionado en la indeterminación del nomos previo a toda Etica que nos reclama estar en la ver-

333 Cf. A. Philonenko, Introducción a Kant, Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée, pp. 71-72.

334 KrV, B 380.

335 Ibid.- Comentario de Cassirer, Débat sur le kantisme et la philosophie, p. 67.

336 PhP, 254 s.

337 VI, 223 y 305. Vid. supra, p.

dad del ser. Solamente porque el hombre pertenece al ser y salvaguarda esa pertenencia, decía Heidegger, puede venir del ser a los hombres toda ley y norma capaz de obligar. Al estudiante que le preguntaba de dónde recibe su dirección el pensamiento del ser, respondía que es un pensamiento altamente expuesto al error, además de muy pobre, que nunca puede justificarse porque no es susceptible de prueba ni podría ser confirmado por un acuerdo de voluntades (338). Para él, habíamos visto, el número de los que oyen las indicaciones del ser importa poco; es porque viene del ser por lo que ese dictamen nos impone un acatamiento incondicional, pues si la ley fuese hechura de la razón humana, añadiría, los hombres podrían siempre deshacerla en nombre de la razón (339).

Nada obliga, sin embargo, a creer que esta disyunción de Heidegger agote las alternativas. Merleau-Ponty no aceptaba que fuese tarea de la filosofía procurar el acuerdo intersubjetivo sobre unas formas simbólicas o representaciones del mundo, pero tampoco que, haciendo quizá de la necesidad virtud, se cifrara la tarea emancipadora de la filosofía en la raíz diferenciadora de las posiciones. Entre la renuncia al concepto y la pretensión de absorber el mundo en la Idea, ¿no cabe la formación del concepto que selecciona en la dirección marcada por la necesidad de razón? Entre la resignación al peligro de aventura que, sin duda, es constante en el pensar, y la degradación de la ley moral a hechura de la razón humana, ¿no está la sujeción a unos mínimos morales no como producto sino en cuanto condición de posibilidad del ejercicio de la razón, como condición sin la cual no es posible salvaguardar la pertenencia del hombre al ser? Apelar al pensamiento en busca de respuesta a un problema, cualquiera que sea, es haber desbordado el orden de las re-

338 Vorträge und Aufsätze, pp. 182 a 185.

339 Cf. supra, p. 272.

presentaciones y, en general, el orden especulativo, no para dejarnos perdidos en la dispersión de $\tau\alpha\ \pi\alpha\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, sino para sujetarnos a la ley que la razón no puede deshacer sin reducirse al silencio, sin deshacerse. El ejercicio de la razón ya tiene, o mejor, ya es ese espesor en el que el uso teórico ha desbordado sobre el práctico. Los que denuncian la falacia en que se incurre con el paso del "es" al "debe" defienden con el mayor escrúpulo las condiciones de la verdad, el rigor y la objetividad del conocimiento y están obedeciendo el imperativo que prohíbe categóricamente el engaño y condena la ignorancia y la confusión; censurar como indebido el paso del "es" al "debe" es dar testimonio de un "debe" que se quiere hacer pasar al "es". Igualmente, al defender una reflexión que no suspende la ejecutividad de lo espontáneo, no se significa que por una parte, en cuanto actores, estemos interesados, y por otra, en cuanto espectadores, absolutamente desinteresados, porque ponerse como espectador racional es vivir sinceramente el interés por la verdad del "espectáculo". Por radical y rigurosa que se pretenda una epojé, se efectúa para procurarse las máximas garantías de acceder a la verdad; del imperativo de veracidad, por tanto, no hay posible epojé porque efectuarla sería haberlo acatado.

Esto no es óbice para conceder a Heidegger que el éthos no se deja declarar, que viene de más lejos o de más cerca que cualquier enunciado deóntico. De Bergson refiere Merleau-Ponty que, en un tiempo en que era vivamente solicitado para que al fin diera su moral, escribió que nunca se está obligado a hacer un libro (340). Y comenta que de un filósofo no se puede esperar que vaya más lejos de lo que ve por sí mismo ni que proponga preceptos de los que no está seguro. Podría alegarse que no salimos con esto del orden de la obligación, pues si no se está obligado a publicar es porque sí se está obligado a no presentar lo inseguro como cierto, a ver claro

lo que se defiende y a ser capaz de justificarlo. También es correcto decir que un escritor tiene la obligación o el deber de procurar ver claro y de aportar a los demás claridad. Lo que pasa es que rara vez se alcanza ese suplemento de claridad sin previa modificación de los planteamientos generalmente compartidos. lo que hace imprescindible la introducción de algún novum, incluso cuando a lo que hace falta devolver su mordiente es a verdades viejas y gastadas, pues "lo adquirido no está verdaderamente adquirido más que si es recuperado en un nuevo movimiento de pensamiento" (341). Ahora bien, si su trabajo nos entrega lo nuevo, lo imprevisible, quiere decirse que algo esencial en él es gratuito por principio, y entendemos que lo que Bergson quería decir sobre todo es que nunca se está obligado a crear. Y sin embargo, la obra es para su portador un "tener que" (der Brauch), un destino moral más implacable que ningún deber; si no lo realiza no habrá infringido ninguna ley pero sabrá que ha traicionado su ser y ningún creador vería en esta afirmación el menor asomo de retórica. ¿Queda por eso el escritor o el artista, en su esfuerzo creador, exento de obligación, desligado de los demás para atenerse pura y simplemente a la verdad? De ningún modo.

341 PhP, 151.- La importancia de esa novedad y caducidad de las reactivaciones ha sido ejemplarmente comprendida por Hayek: "Para que las viejas verdades mantengan su impronta en la mente humana deben reintroducirse en el lenguaje y conceptos de las nuevas generaciones. Las que en un tiempo fueron expresiones de máxima eficacia, con el uso se gastan gradualmente, de tal forma que cesan de arrastrar un significado definido. Las ideas fundamentales pueden tener el valor de siempre, pero las palabras, incluso cuando se refieren a problemas que coexisten con nosotros, ya no traen consigo la misma convicción; los argumentos no se mueven dentro de un contexto que nos sea familiar y raramente nos dan respuesta directa a los interrogantes que formulamos.- Parece existir lo que podría denominarse ciclo de lugares comunes. Hay dichos que ganan popularidad porque ponen de relieve lo que en su tiempo parecía una verdad importante. Continúan siendo usados cuando lo que expresan se conoce por todo el mundo e incluso son utilizados todavía, aunque las palabras, por su uso mecánico y frecuente, hayan dejado de arrastrar un significado preciso. Finalmente se abandonan porque ya no provocan ningún pensamiento. Solamente tras dormir durante el transcurso de una generación se redescubren y pueden utilizarse con nueva fuerza para entrañar algo parecido a su significado original y para sufrir una vez más la misma suerte si de nuevo obtienen éxito" (Los fundamentos de la libertad, p. 19).

Merleau-Ponty elogia a Bergson porque, sobre su asentimiento íntimo al catolicismo, había hecho prevalecer el pacto de historia que pasaba entre él y las víctimas del futuro inmediato:

"Me habría convertido, escribía en su testamento, en 1937, si no hubiera visto prepararse desde hace años la terrible ola de antisemitismo que va a romper sobre el mundo. He querido permanecer entre los que mañana serán perseguidos" (342).

Ciertamente, los otros no lo son todo, los perseguidos no son dioses, no basta ser solidario para estar en la verdad, comenta Merleau-Ponty, pero tampoco hay un "lugar de la verdad adonde se debería ir a buscarla cueste lo que cueste, aun al precio de romper las relaciones humanas y los lazos de vida y de historia" (343). La Phénoménologie de la perception terminaba remitiendo al silencio que el filósofo se impone a sí mismo al reconocer que su pensamiento queda incompleto si no se prolonga en la acción y que sólo el héroe, a quien cede la palabra, vive hasta el fin su relación con los hombres y el mundo (344); él lleva al límite la coincidencia exterior con lo que quería ser en su interior, su misión "es la continuación de lo que él ha pensado, querido y decidido" (345). La conducta del héroe no responde a una obligación: "el heroísmo no se predica" (346). Pero la suya no es una vida solitaria por más que lo sea su muerte; es la extrema fidelidad al movimiento que nos arroja hacia las cosas, que nos une al pasado y a los demás, lo que permite su sacrificio (347). Hegel decía que el héroe, sin prueba absoluta y en la soledad de la subjetividad, bebiendo de "una fuente cuyo contenido está oculto y no ha llegado todavía a la existencia actual", cumple para los demás lo que en adelante aparecerá como la verdad de la historia (348). Pero el hombre de hoy, responde Merleau-Ponty,

342 Cit. por Merleau-Ponty, Eloge de la philosophie, pp. 38-39.

343 Ibid.

344 PhP, 520.

345 Sens et non-sens, p. 328.

346 SNS, 258.

347 SNS, 329.

348 Cit. en SNS, 324 s.

ha acumulado demasiadas experiencias del azar, del desorden y del fracaso como para seguir ignorando la contingencia del porvenir. La historia nos ha traído a una Vernunftglaube desengañada, que ya no aspira a plasmar la verdad interior en una comunidad trascendental, pero que tampoco nos autoriza a desesperar de que una palabra más precisa consiga incidir en el discurso y la marcha confusos del momento (349).

Nada hay que objetar a Heidegger, por tanto, cuando afirma que el humanismo no coloca lo bastante alto la esencia del hombre. La más alta dignidad del hombre, su estar asignado al Ereignis, no se deja desgranar en los preceptos de un tratado de Ética. Husserl acusaba a Heidegger de ceguera para "el gran éthos", pero es en la aspiración a lo más alto en lo que Heidegger carga todo el énfasis, y ante lo que pasa de largo es, por el contrario, ante el éthos más humilde, ante la dignidad común del hombre "que se mueve en medio del ente", sin la defensa del cual no hay creación ni heroísmo, no hay esos "pocos y raros instantes" en los que el hombre existe en punta de sus posibilidades. Su obra no hubiera seguido siendo lo que era de haber hecho suyo el problema de las mayorías, el de "la recherche d'une vie qui ne soit pas invivable pour la plupart" (350).

Vimos que en plena exaltación de la victoria de 1945, Merleau-Ponty se esforzaba por desprender, de entre los sentimientos y la pregnancia de experiencias que el tiempo había de borrar, la verdad duradera de que no podemos eludir lo exterior, que no puedo fiar lo que digo a la sola fuerza de su verdad porque además "he de pesar cada palabra según su sentido objetivo" (351), que para aprobar una acción o una enseñanza no basta a su autor el irrenun-

349 SNS 331.

350 Signes, p. 165.

351 SNS 267, cf. supra, p. 58.

ciable acuerdo con sus principios porque tiene que asumir además sus efectos y la figura que esos actos e ideas recibirán en el contexto social e histórico, en ese Espiritu Objetivo que también somos cada uno (352). El tiempo de paz no nos recluye como el de la guerra en el presente, en un único problema, en el todo o nada de la victoria o la derrota, no es sólo el tiempo de relaciones entre hombres o entre conciencias, sino el de su mediación por las leyes y por las instituciones (353). Vieja verdad que dejó hace mucho de ser "interesante" y estará permanentemente por reactivar, pues no se va más allá de un nominalismo de los valores mientras se los defiende con abstracción de las condiciones jurídicas, políticas y económicas que permiten realizarlos (354). No son estas condiciones, sin embargo, lo que hay de más elevado. Un Parlamento y una prensa libre valdrán lo que valga el éthos que los anima. Pero es esa "animación" la que deja de ser posible cuando faltan, la que ya no depende de los hombres cuando la propaganda se vuelve indiscernible de la información porque de ésta no hay otra fuente que la del poder. El mundo humano, decía Merleau-Ponty (355), no es un haz de voluntades cuyas decisiones se tomen por debates en que los que tienen más razón acaben convenciendo a los más. Ni siquiera es seguro que el debate libre se revele finalmente más eficaz que las técnicas de persuasión. Frente a una propaganda sin contrapartida crítica, es fácil ver que arriesga debilitar su posición el sistema que no apaga las voces de la oposición interior, que airea las propias lacras y garantiza los medios de información capaces de rectificar las mentiras y las verdades a medias del poder. Pero si es incuestionable que esa apuesta se puede perder, añadía, aún es más seguro que ya se habrá perdido para todos tan pronto se responda con otra

352 SNS 257 y PhP 400.

353 SNS 257 y 267; cf. Signes 343.

354 SNS 268.

355 M. Chapsal, Les écrivains en personne, p. 161.

propaganda y de una y otra parte se reduzca la información a relaciones de fuerza (356). Lo que haya de ser la optimización del mandato de universalidad en la intersubjetividad concreta nadie puede determinarlo a priori. Podemos en cambio fijar y proteger las condiciones que permitan la difusión de la información y del conocimiento (357) para que los hombres procedan libremente a efectuar esa determinación en la acción.

Los imperativos morales de veracidad y de respeto al hombre no son toda la moral, no constituyen propiamente el "fundamento" de la moral sino sus condiciones mínimas de posibilidad, pero no obligan por eso menos incondicionalmente. Una cosa es que haya un "tener que", un nomos tácito tan alto que no pueda ser deber moral, y otra muy distinta que pueda quedarle condicionado el deber de tratar al hombre como fin. A este deber quedan, por el contrario, tan condicionados los destinos más creadores y heroicos como los más vulgares. La sujeción a los mínimos morales y a su concreción jurídica e institucional no excluye la aventura del pensamiento pero previene y limita su arbitrariedad, no suplanta las exigencias y orientaciones tácitas sino que despeja su campo. Lo que resuelvo ser y hacer en realidad no lo he proyectado a partir de preceptos o por la mera obediencia a un código de obligaciones. Y así como no nos limitamos a los mandamientos morales cuando se trata del sacrificio o de lo sublime, escribe Jean Nabert, estamos por así decir más acá de ellos cuando ciertas acciones y situaciones nos resultan injustificables sin que sepamos designar el deber-ser específico que infringen (358). "Cuando me pregunto -escribía Freud en 1915 a James Putnam- por qué me he esforzado siempre honradamente por ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás y por qué no cesé de hacerlo cuando advertí que tal actitud le causa perjuicios a uno y

356 Cf. Les aventures de la dialectique, 270 y Signes, 340.

357 Cf. M. Chapsal, op. cit., p. 162.

358 J. Nabert, Essai sur le mal, pp. 22 s.

le convierte en blanco de los golpes, no encuentro "una respuesta". La misma extrañeza provocaban en Proust los sacrificios y esfuerzos que nos exigimos sabiendo que nos llegará la muerte sin que hayan tenido su sanción: "Ocurre en nuestra vida como si entrásemos en ella con el peso (faix) de obligaciones contraídas en una vida anterior; no hay ninguna razón en nuestras condiciones de vida sobre esta tierra para que nos creamos obligados a hacer el bien, ni para que el artista ateo se crea obligado a volver a empezar veinte veces un fragmento del que la admiración que despierte importará poco a su cuerpo comido de gusanos" (359).- De la dignidad por la que llevo mi conducta más allá de lo que exigiría una pragmática reciprocidad, habíamos encontrado en Kant la razón meramente negativa de que no hay ninguna instancia por encima de la racionalidad que da a la persona su autonomía. Pero no hay de ella explicación ni definición positiva. La filosofía debe preservar del peligro de encerrarla en una interpretación prefijada y contribuir a despejar sus caminos. No puede decir el éthos mismo puesto que es inconcebible, sólo quiere entender rectamente la necesidad de razón que lo deja libre.- De un mantel que Balzac describe en Piel de zapa "como una capa de nieve que ha caído plácidamente y sobre la cual se levantaban simétricos los cubiertos coronados de dorados panecillos", decía Cézanne: "Toda mi juventud he querido pintar eso, ese mantel de nieve fresca... Ahora sé que no hay que querer pintar más que 'se levantaban simétricamente los cubiertos' y 'los dorados panecillos'. Si pinto 'coronados' estoy loco, ¿comprendéis? Y si realmente equilibrio y matizo mis cubiertos y mis panes como al natural, estad seguros de que ahí estarán las coronas, la nieve y todo el temblor" (360).

359 Recherche, I, 11 187-188.

360 Cit. por Merleau-Ponty, PhP 230 y SNS 27 s.

CUARTA PARTE

JUICIO Y REALIDAD

CAPITULO VII

GENERALIDAD DEL JUICIO REFLEXIONANTE

§33.-Lo virtual y el momento reflexionante.

Hemos querido hacer ver en la tercera parte que, cuando no se disocia artificialmente del problema del Juicio reflexionante, la pregunta por el ser se prolonga tanto en la dirección de las ciencias como en la del arte, y que es en esa continuidad, que no síntesis, donde alcanza su concreción. Desde la amplitud del campo filosófico así abierto y practicable podemos en adelante concentrarnos sobre ese núcleo esencial de la obra de Merleau-Ponty que permite sentar las bases de una nueva crítica del Juicio.

¿De dónde viene la concordancia de nuestros juicios con lo diverso de una intuición que depende de los objetos, si el entendimiento no produce el objeto que conoce y el objeto no puede causar en nosotros la función unificadora del juicio? Para dar respuesta a esta pregunta kantiana se escribieron La structure du comportement y la Phénoménologie de la perception. Si la unidad y la significación del mundo no pueden explicarse por el casual encuentro de hechos independientes, y tampoco como manifestación de una conciencia constituyente, se preguntaba Merleau-Ponty, ¿de dónde viene que las

apariencias concuerden y se reúnan en cosas y en verdades, haciendo posible en principio el acuerdo del pensamiento con lo que acontece y el de unos sujetos con otros? (1). La asociación no es una coexistencia de facto ni deriva de una construcción intelectual; ni es importada al espíritu desde las cosas, ni el análisis reflexivo encuentra en la pasividad sensible el resultado de una actividad del entendimiento. El fenómeno central de la vida perceptiva es, dice, la "afinidad" en sentido kantiano, la emergencia de un conjunto significativo sin modelo ideal. Pero puesto que ya no presuponemos el empirista atomismo de la sensación, ya no estamos obligados a poner el principio de toda coordinación en la actividad intelectual de enlace, como hacía la Crítica de la razón pura (2). Al mutilar la percepción por abajo, al desprender de su fondo afectivo el elemento cognitivo de la impresión, el empirismo la mutilaba también por arriba, escribe (3), y se condenaba a ignorar que lo decisivo de la percepción es el surgimiento de un sentido inmanente a una constelación de datos, es decir, "la inteligibilidad en estado naciente" (4). Cuando se atribuye al entendimiento la función universal de organización de la experiencia que impone a las cosas las condiciones de la existencia lógica y de la existencia física propias de un universo de objetos articulados (5), ni siquiera el cuerpo propio puede escapar a las determinaciones que hacen del objeto un objeto y sin las cuales no tendría un sitio en el sistema de la experiencia (6). Incluso "los predicados de valor que le confiere el juicio reflexionante tendrían que sostenerse en el ser sobre una base primera de propiedades fisico-químicas" (7). Pero es precisamente la dificultad que se

1 PhP, 467 y 490.

2 SC, 186 y PhP, 65.

3 PhP, 65. Adopta una expresión de Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, III, pp. 77-78.

4 SC, 223 y PhP, 30.

5 SC, 186.

6 PhP, 67.

7 Ibid.

crea la ciencia al reducir los procesos vitales a mecanismos nerviosos, lo que obliga a introducir la dificultad adicional del recurso a una entelequia que los polarice y los integre. ¿Por qué pedía Kant a la facultad de juzgar reflexionante la Idea del "fin supremo" que ofreciera al entendimiento un hilo conductor para orientar sus investigaciones en la inacabable dispersión de las leyes particulares? Porque había empezado suponiendo la noción de lo "múltiple dado" como fuente de todas las especificaciones y había encomendado a la espontaneidad del entendimiento el principio de todas las coordinaciones (8). La naturaleza entendida como conjunto de procesos materiales ligados por relaciones de causalidad, que es el universo partes extra partes de la ciencia, y la conciencia como presencia a sí misma en su pura, inmaterial interioridad (9), esta alternativa preconcebida es lo que hacía inevitable que se buscara la solución en la exterioridad del finalismo. Ahora bien, a lo que Merleau-Ponty renuncia desde la primera página de su primer libro es a pensar a partir de esa separación entre una objetividad natural y un sujeto presente ya constituídos. ¿No tenía que suponer, sin embargo, las significaciones lingüísticas como ya constituídas, y no tenía que servirse de ellas si quería dar cuenta de cualquier momento supuestamente previo a la correlación de sujeto y objeto? A medida que su reflexión ganó en madurez, Merleau-Ponty fue cada vez más consciente de esta dificultad que, sin duda, le obligó a extremar el rigor autocrítico y a introducir las esenciales correcciones que ya hemos considerado, pero estaba convencido de que tomar conciencia de ese problema no sólo no ponía en peligro su empresa sino que la ponía finalmente en vías de realización. Sólo parece una objeción paralizante, en efecto, a los que olvidan que el lenguaje, como el mundo mismo, nunca

8 SC, 186.

9 SC, 1 y 8.

está completamente constituido porque no es un cerrado campo de esencias o un almacén de significaciones inertes sino un movimiento o una vida (10) que se nutre precisamente de lo que está por decir, de la experiencia muda que por él aspira a articularse. Recorro al lenguaje si quiero dar expresión a cualquier realidad que le preceda, cierto, pero no puedo pensar, no puedo hablar de nada sin estar implicando la reversibilidad del fenómeno sentiente-sentido como problema en el que ya se anuncian todas las dificultades de la relación physis-logos.

Casi la primera mitad de La structure du comportement se había dedicado a resumir las críticas de la Gestalttheorie a la concepción clásica del reflejo (capítulo I) y a la teoría del reflejo condicionado (capítulo II), construcciones ambas inspiradas en los postulados asociacionistas que transportaban a la actividad orgánica los modos del análisis que convienen al universo de objetos. La palabra "reflejo" no tenía más significado que el de una reacción específica a determinados excitantes físico-químicos, y Pavlov explicaba el reflejo condicionado por la conexión entre el centro cortical receptor del estímulo condicional con el que dirige los movimientos de masticación y con el centro subcortical del que dependen las secreciones de saliva y jugo gástrico, pero para explicar los trastornos neuróticos que volvían a sus perros finalmente inutilizables para nuevos experimentos, terminaba el mismo Pavlov remitiendo a un "reflejo de la libertad" (11), de cuyo excitante físico-químico no hace falta encarecer lo problemático. En su encuentro con Köhler en 1929,

10 "Le langage est une vie (...) Qu'aurait-il à dire s'il n'y avait que des choses dites? C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi: il ne vit que du silence" (VI, 167).—Nos referiremos en nota posterior a un paralelo con el "segundo" Wittgenstein, que escribía: "Cada signo por sí mismo parece muerto. ¿Qué le da vida? En el uso está vivo" (Philosophical Investigations, párrafo 432), y negaba que la representación de procesos mentales escondidos en el cerebro pudiera darnos la idea correcta del uso de las palabras (párrafo 571).

11 Cf. SC, 134.

Pavlov había reconocido la necesidad de recurrir a la noción de Ges-
talt (12). En cuanto a Sherrington, sabemos hoy que terminó en el
 extremo de apoyar toda su comprensión del hombre en la realidad
 sustantiva del alma (13). Al menos en cuanto a lo que se negaba,
 la crítica de los gestaltistas es hoy algo adquirido y excusamos re-
 petirla. Lo que nos hace falta comprender es que a partir de esa
 crítica, Merleau-Ponty entendía superar la concepción atomística del
 funcionamiento nervioso sin reducirlo por eso a una actividad indife-
 renciada, que se proponía rechazar el empirismo psicológico sin caer
 en la antítesis intelectualista (14). A partir de reacciones elementa-
 les, la reflexología no acertaba a explicar la aprehensión animal
 de estructuras y situaciones como correr hacia un objetivo, acechar,
 saltar sobre una presa, rodear un obstáculo y escapar de un peligro,
 o de núcleos de significación como la conducta y actitud general de
 machos y hembras más allá del comportamiento sexual propiamente
 dicho; ni se debe tal aprehensión a representaciones innatas ni se
 adquiere enteramente por sucesión y asociación inductiva de hechos
 aislados (15). Lo que decía este primer libro es que el examen de
 la conducta y el de la percepción no llevan a localizar el corte en-
 tre un caos original de elementos y una instancia más alta (enten-
 dimiento) o más baja (instintos, pulsiones) que los organiza, sino
 entre niveles de organización que impiden o, por el contrario, exi-
 gen. la orientación en lo virtual (16).

Podemos estar desorientados en el espacio virtual sin es-
 tarlo en el espacio concreto. Y podemos ser incapaces de pensar el
 espacio como medio universal sin que por eso quede abolido el espa-
 cio virtual que rodea a la extensión estrictamente visible (17). Por

12 Cf. SC, 60 n.

13 Cf. el testimonio de J.C. Eccles en Popper-Eccles, El yo y su
cerebro, Labor, Barcelona 1980, p. 626.

14 SC, 100.

15 SC, 170.

16 Cf. SC, pp. 113 a 133.

17 SC, 100.

ejemplo, podemos no acertar a explicar a otro un itinerario complicado que sin vacilación acertamos a recorrer. A menudo, en medio de la explicación, recurrimos a una mímica motriz sin la que no sabríamos reconstruir mentalmente el trayecto. Y no es que apelemos a los "datos kinestésicos" en refuerzo de los visuales, no son contenidos lo que la actitud motriz aporta sino el poder de organizar el espectáculo visual y de trazar, entre los puntos del espacio representado, las relaciones que nos hacen falta. Gracias a los gestos de la mano superponemos las principales direcciones del campo virtual (en el que tiene lugar nuestra descripción) a las estructuras fuertes (derecha e izquierda, alto y bajo) de nuestro propio cuerpo (18). La dificultad de una descripción del itinerario es del mismo orden que la de leer un mapa o la de orientarse por un plano, y se sabe que los planos son prácticamente inutilizables en ciertos casos de agnosia: es la "dificultad de transcribir una secuencia cinética en un diagrama visual", de representarnos el itinerario desde un punto de vista geométrico que no hemos tenido al recorrerlo (19).

18 SC 127-128.

19 SC 128.- El espacio en que se juega un partido de fútbol no es un "objeto" ni es el espacio abstracto de la pizarra en que se estudian las tácticas, no es un término ideal que permanecería el mismo bajo cualquier posible perspectiva, sino un espacio virtual que "está recorrido por líneas de fuerza (las 'líneas de banda' y las que delimitan el 'área de castigo'), articulado en sectores (por ejemplo, los 'huecos' entre los contrarios) que solicitan cierto modo de acción, la desencadenan y la orientan como sin saberlo el jugador. El terreno no le está dado, sino presente como el término inmanente de sus intenciones prácticas; el jugador forma cuerpo con él y siente por ejemplo la dirección al marco tan inmediatamente como la vertical y la horizontal de su propio cuerpo. No bastaría decir que la conciencia habita ese medio. En ese momento, la conciencia no es nada más que la dialéctica del medio y de la acción. Cada maniobra emprendida por el jugador modifica el aspecto del terreno y tiende en él nuevas líneas de fuerza en las que a su vez se desliza la acción y se realiza, alterando de nuevo el campo fenoménico" (SC 183).- La eficacia y brillantez del juego depende considerablemente, en efecto, de la habilidad y rapidez para dominar el espacio virtual, para estar allí donde hará falta el apoyo, para buscar el desmarque que pone en disposición de recibir, para pasar en profundidad al hueco en que no está el compañero pero al que llegue antes que el contrario, y por eso al buen aficionado no le convence la filmación, puesto que, para no dar imágenes minúsculas, enfoca las evoluciones con el balón y así limita la observación del juego posible.

Merleau-Ponty asimila esta dificultad a la que hace fracasar al chimpancé cuando, en lugar de ser él quien ha de dar un rodeo para alcanzar el estímulo tiene que hacérselo dar a éste. Hacer dar el rodeo al objeto, dice, es trazar por nuestro gesto el diagrama del rodeo que nosotros daríamos si estuviéramos en su lugar, es una intención en subjuntivo o a la segunda potencia, una relación de relaciones (20). El animal no puede variar el punto de vista que hace de su organismo un punto móvil y del objeto un punto fijo para intercambiar con él las funciones. Cuando un movimiento fortuito del objeto, por ejemplo de una anilla en un gancho, propone la solución, el animal aprovecha la indicación y la levanta en dirección contraria a su cuerpo. El balanceo casual del objeto ha trasladado el problema desde el espacio virtual en que había de ser resuelto mediante operaciones posibles, al espacio actual en que comienza a estar efectivamente resuelto (21). Lo que impide al animal conocer la realidad de la cosa es la misma incapacidad para desvincular de algún interés actual el reconocimiento de sus posibles funciones. Un chimpancé que sabe manejar cajas para alcanzar un alimento demasiado alto no recurre a la que está siendo utilizada como asiento: la ve y hasta se apoya en ella, pero por lo mismo que es un punto de apoyo o de descanso no aparece además como instrumento para crecer (22). Caja-asiento y caja-plataforma son para él dos objetos alternativos como los intereses que satisfacen, no dos aspectos de la misma cosa. El campo de la actividad animal no está hecho de conexiones físico-geométricas como nuestro mundo. Aunque no disponga de otro instrumento, raramente acierta un chimpancé a cortar la rama de un arbusto para alcanzar un objetivo, la rama no tiene para él los atributos de longitud y rigidez que tiene en cuanto realidad física para el hombre y

20 SC, 128.

21 SC, 129.

22 SC, 124 y 127.

que le dan su idoneidad para bastón. No es que los objetos carezcan para el animal de plasticidad formal: ve sucesivamente una caña como bastón o como proyectil, una caja como asiento o como tarima, pero percibir el objeto bajo dos formalidades simultáneas, o bajo la misma en no importa qué momento y para un uso virtual requeriría capacidad de vivir un interés meramente posible, el apetito abstracto de "la próxima vez". El útil no conserva su valor más allá de la acción para la que hizo falta, -así un chimpancé que acostumbra a servirse de un bastón para alcanzar el alimento lo conserva bajo los pies y no permite que se lo quiten cuando lo acaba de utilizar, pero a los pocos minutos se lo deja coger sin resistencia.- Estos ejemplos de Köhler darían lugar a un malentendido si se creyera que la función del objeto para el animal es reducible a la de mero estímulo relativo a necesidades orgánicas. Si así fuese, no habría juego. Del juego animal dicen los psicólogos que desborda la "seriedad" de la lucha por la vida y, comprometiendo un "excedente intencional" que no es un mero sobrante de energía, instaura una suerte de "paraíso del como sí" (Buytendijk). En el juego encuentra el gatito la ocasión propiciada por la vivacidad de otro "jugador" -ratón u ovillo de lana- con sus movimientos imprevisibles, para ensayar y desplegar su agilidad motriz y perceptiva; al juguete mecánico de un niño lo sigue con la mirada pero no jugará con él porque no le responde si le tantea con la pata, no suscita sus piruetas. Tampoco era el alimento lo que codiciaba Sultán cuando Köhler le impedía intervenir en el problema propuesto a otro chimpancé; se le veía pendiente de cada movimiento de éste, participar en intención, incluso con movimientos de los brazos, y cada vez más a medida que el curso de la acción se hacía más crítico. La impaciencia de Sultán por entrar en acción y hacer el trabajo no se debía tanto a la ulterior obtención de un provecho material cuanto al atractivo que encerraba para él la destreza reclamada por la tarea (23). No es, pues, la frontera de lo necesario a

lo superfluo, al lujo, al juego, al desinterés lo que separa el comportamiento animal del humano, ni es la de la naturaleza y la cultura, entre las que Merleau-Ponty hacía notar la imposibilidad de trazar una separación tajante (24), sino que el corte hay que localizarlo en la adaptación de los comportamientos a lo inmediato o a lo virtual, a un medio limitado o a un espacio y un tiempo indefinidos, en suma, a los solos valores funcionales o a lo real (25).

Lo que ante todo hay que prevenir para pensar este hiato es la proyección del comprender incipiente sobre el plano de las representaciones. En las primeras tentativas de prehensión, los niños no miran su mano sino la cosa, los diferentes segmentos de su cuerpo le están dados como valor instrumental que se ejerce, antes que como representaciones (26). No es por repetición y asociación de experiencias por lo que podría explicarse la percepción del otro. El niño no puede llevar un registro de las correlaciones entre su mímica y sus "hechos psíquicos" para comparar e identificar las expresiones emocionales del otro con las suyas propias. Sin embargo, un bebé de quince meses abre la boca si pongo uno de sus dedos entre mis dientes y finjo morderlo. Comprende mi gesto, aunque es obvio que no asocia su capacidad de morder con la forma de su boca en el espejo para atribuir después a la mía la intención de morder:

"Es que su propia boca y sus dientes, tales como los siente desde dentro, son de golpe para él aparatos para morder y que mi mandíbula, tal como la ve desde fuera, es de golpe para él capaz de las mismas intenciones. El 'mordisco' tiene inmediatamente para él una significación intersubjetiva" (27).

En esta que Merleau-Ponty llama "praktognosia" no podemos ver sólo

23 La importancia de este placer de la resolución de problemas en los orígenes de la inteligencia ha sido destacada con énfasis por Polányi, *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan, Londres, reimpr. de 1978, pp. 122, 133 y 300.- Cf. también Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, p. 285.

24 Cf. *Signes*, 154 y VI, 306 s.

25 *SC*, 130 y 190.

26 *PhP*, 174.

27 *PhP*, 404.

el uso mecánico de unos aparatos, manos, labios o mandíbulas. Cuando jugamos con un perro y ponemos la mano entre sus dientes sabemos que detendrá su presión antes de hacer daño, y otro tanto hacen los perros pequeños cuando juegan entre ellos. El poder de morder comporta la gradación o el control de sus efectos en ajuste con los umbrales del dolor, que se viven igualmente como intercorporales. El juego cumple como decíamos una función en la afinación de la sensibilidad y motricidad animal y en la coordinación de funciones, pero sin duda no todo en esas conexiones se aprende. Y sobre una base comprensiva de conductas alguedónicas, en el niño de tres meses aparece algo más:

"El niño comprende el sentido gozoso de la sonrisa mucho tiempo antes de haber visto su propia sonrisa, como comprende el sentido de las mímicas amenazantes o melancólicas que él no ha ejecutado nunca y para las que su experiencia propia no puede proporcionar ningún contenido" (28).

Merleau-Ponty rechaza expresamente el recurso a intuiciones innatas pero sin ocultar su asombro ante la inmediatez de estos actos de comprensión, por ejemplo, ante el hecho de que las actitudes de extensión, cuyo carácter catastrófico lo establece la psicología por una observación metódica, sean percibidas por un niño de tres años como una expresión de terror y realizadas por él mismo cuando quiere asustar o expresar el terror (29). Sin embargo, no hace falta probar que el niño sería incapaz de representarse al ser humano sin tener experiencia de otros hombres y aun sin ser cuidado por ellos (30), como no llegaría a sonreír si sus sentimientos no fueran desarrollados por la alegría que le reporta el ser que le sonríe. La tesis de una inmediatez de esta comprensión de conductas es absurda, dice, pero no lo es menos considerar la presencia de hecho de otros seres humanos y de sus conductas como causas de la comprensión infantil. Sin duda que el niño aprenderá poco a poco a discernir la significación exacta de

28 SC, 169.

29 SC, 170 n.

30 SC, 184.

cada una de las expresiones del adulto, pero es muy precoz su percepción del signo positivo o negativo y de la mayor o menor carga afectiva de esas expresiones. El sosiego del adulto que le tranquiliza al cogerle en brazos o, por el contrario, la inseguridad o ansiedad que provocan su llanto, ¿cómo explicar que los "comprenda" el bebé desde los primeros meses por un juego de asociaciones con previos resultados de placer o displacer? ¿En virtud de qué asociaciones aprenderían los niños a no mirar la boca sino los ojos del que les habla? (31). Los que explican la percepción de estructuras por acumulación de experiencias deberían dar cuenta del hecho de que no reconocemos nuestras propias manos vistas en una fotografía y algunos vacilan en reconocer entre varias su propia letra, y en cambio todo el mundo reconoce su silueta vista de espaldas o su andar filmado: "no reconocemos lo que hemos visto a menudo y, por el contrario, reconocemos de inmediato la representación visual de lo que en nuestro cuerpo nos es invisible" (32). No se puede decir que yo efectúe una traducción de mis datos kinestésicos en datos visuales, esa traducción y esa ensambladura se han hecho en mi cuerpo sin mí. Pero tampoco debemos entender que percibimos nuestro cuerpo por su ley de construcción, pues el modo de unidad que nos encontramos dado con el cuerpo no es la subsunción bajo una ley (33). Para que el niño interpretase por asociaciones la sonrisa visible de otro y su "calor", la intensidad del sentimiento gratificante que comunica, tendría que relacionar esa sonrisa visible a su propia sonrisa motriz y afectiva tal como la siente desde su interior. Ahora bien, a los tres meses, la experiencia visual del cuerpo propio es ínfima como para que su relación con las impresiones kinestésicas y cenestésicas pueda proyectarla sobre la sonrisa del otro. No hay, pues, proyección, pero tampoco un mero efecto, por

31 M. M-P à la Sorbonne, p. 229.

32 PhP, 174.

33 PhP, 175.

ejemplo imitativo, del otro. Para traducir a lenguaje motor la imagen visual que tiene de la sonrisa ajena, el niño tendría que mover los músculos faciales de modo que reprodujesen la expresión visible del otro, pero ni tiene las impresiones motrices de otro ni tiene la imagen visual de sí mismo sonriendo. El psiquismo no es un almacén de contenidos de conciencia, sus disposiciones y conductas posibles comportan comprensión de estructuras, identificación global del cuerpo, de las acciones y expresiones de cualquier otro, y en esa medida hay que poner en entredicho la vieja convicción filosófica que tiene al psiquismo por realidad no accesible más que a uno solo (34). En los gestos y actitudes hemos de reconocer una significación inmanente que ni puede ser innata ni puede adquirirse por asociaciones de hecho ni porque el lenguaje aporte desde fuera la significación. El niño no comprendería esas Gestalten si en él y en sus disposiciones no estuvieran de algún modo, escribe Merleau-Ponty, "prefiguradas" (35).

34 Sorbonne, 298 y Les relations avec autrui, 22.- Wittgenstein se plantea el mismo problema: "Think of recognition of facial expressions. Or of the description of facial expressions -which does not consist in giving the measurement of the face! Think, too, how one can imitate a man's face without seeing one's own in a mirror" (Phil. Inv., párrafo 285; trad. de G.E.M. Anscombe). Y niega paralelamente que sea a partir de una inferencia por analogía desde nuestros pensamientos y sentimientos como lleguemos a creer que los demás hombres piensan y sienten o a comprender sus expresiones. Lo creemos porque la comprensión del comportamiento no nos encierra en una entidad mental privada y oculta: "only of what behaves like a human being can one say that it has pains" (283). Esto no quiere decir que el dolor esté en la materia corpórea: "If someone has a pain in his hand (...) one does not comfort the hand, but the sufferer: one looks into his face" (285). Pero no hay un significado que las palabras añadan desde fuera, pues las palabras se llenan de significado (un significado que no es "privado") (256) en el uso activo que el hombre hace de ellas. ¿Y de dónde vendría para Wittgenstein esa "vida" de las significaciones en el uso de las palabras sino de una percepción que en sus rasgos mismos hace aparecer mucho más que los datos de una objetividad física? : "It is possible to say 'I read timidity in this face' but at all events the timidity does not seem merely associated, outwardly connected, with the face; but fear is there, alive, in the features" (537). Para Wittgenstein, como para Merleau-Ponty, es un error decir que los psicólogos han de tratar de la conducta y no de la mente, puesto que esa disociación arruina la complejidad de una conducta como la humana que es pregnante, embebida de significación (imbedded with meaning): "the human body is the best picture of de human soul". -En el intento de superación de monismo y dualismo, de materialismo y espiritualismo, centra M. F. Epstein su estudio sobre las "striking similarities" entre los análisis de Merleau-Ponty y los de Wittgenstein: "The Common Ground of Merleau-Ponty's and Wittgenstein's Philosophy of Man", Journal of the History of Philosophy, 13, 1975, pp. 221-234. -Por nuestra parte creemos que, en efecto, hay entre los dos pensadores una comunidad de problemas y aun de orientación, pero nos esforzamos por evidenciar que la posición de Merleau-Ponty se encuentra incomparablemente más articulada que la referencia de Wittgenstein a las "formas de vida".

35 "Preprogramadas" llama a estas conductas Eibl-Eibesfeldt para distinguirlas de las innatas. Que algunas coordinaciones de movimientos son innatas es hoy indiscutible. Si el recién nacido tuviese que aprender el juego entre respirar y tragar mientras toma el pecho de su madre se

La presencia de otros hombres y de los objetos culturales no explica como una causa, decíamos, que la percepción infantil se apegue ante todo a las caras, y sobre todo a la de su madre, y en segundo lugar a los objetos de uso creados por el hombre -un guante o un zapato. Sin duda, será el lenguaje el que permitirá la identificación de objetos a medida que el sentido de las palabras se vaya afianzando en la mente del niño por la confirmación de los contextos significativos en que son usados sucesivamente (36). Pero la adquisición de significados lingüísticos no sería posible si en el otro no comprendiera el niño la expresión de actitudes y sentimientos, y si en el empleo de un utensilio por el adulto no anticipara de alguna manera la comprensión de una intención antes de adquirir la capacidad de asumirla. En respuesta al importante artículo de Cassirer sobre "la construcción del mundo de objetos", escribe que "si el lenguaje no encontrara en el niño que oye hablar alguna predisposición al acto de hablar, carecería de poder sobre el mosaico de sensaciones sonoras, no se comprendería que el lenguaje pueda jugar el papel director que los psicólogos están de acuerdo en reconocerle en la constitución del mundo percibido" (37). Hay que comprender a la vez que las acciones de otro reciben

atragantaría continuamente y no podría alimentarse. También, por ejemplo, agarra con fuerza una cuerda o un dedo del adulto, y realiza movimientos de locomoción si le llevan erguido sobre una superficie. Ahora bien, hay modos más complicados de comportamiento, por ejemplo, de mímica, que no son innatos pero tampoco aprendidos, sino que maduran en y por el contacto interhumano. (Cf. El hombre preprogramado, Alianza, Madrid 1977, p. 24).-Las filmaciones del comportamiento expresivo de niños sordos y ciegos de nacimiento muestran que estos niños sonríen, ríen, lloran o expresan su enfado como nosotros, pese a que no han podido aprender esos gestos de nadie. Ha de excluirse que aprendan los gestos con ayuda del tacto porque el mismo Eibl-Eibesfeldt ha examinado algún caso de niños ciegos y sordos que además carecían del medio de exploración táctil (nacidos con muñones por la acción del Contergan) (p. 34) y muestran las mismas expresiones del rostro. Tampoco serviría la explicación conductista de que la sonrisa sería reforzada por su asociación con caricias, por ejemplo, porque antes es preciso que sea reconocible como tal, aparte de que su mímica de la ira más bien suscitaría el castigo y la sabe por tanto sin necesidad de "refuerzo" (Op. cit., p. 28).- Quizá no sea superfluo añadir que las más específicamente humanas de estas predisposiciones conductuales no llegarían a actualizarse sin el contacto y amoroso cuidado humano, sin la trama de interacción afectiva que suscita la maduración diversificadora del fondo endotímico del niño. La sonrisa, por tanto, no se aprende, pero la transmisión de cariño en la caricia despierta o activa la predisposición a sentimientos humanos filogenéticamente asociados a la sonrisa como a su expresión.

36 SC, 182. La referencia del significado de las palabras a su uso en el lenguaje se encuentra desarrollada con insistencia en Merleau-Ponty desde este primer libro publicado en 1942.

37 SC, 184.

su significado incipiente por cuanto disponen ante el cuerpo del niño temas posibles de actividad y que no es más que en el contexto de la acción interhumana donde la construcción sensorial instintual que es para el niño el dato de su cuerpo encuentra la ocasión de ramificar su infraestructura de equivalencias hasta la riqueza del orden simbólico o de virtualidad (38). El empirismo deriva de la experiencia externa los mismos contenidos que el innatismo se limita a transferir a mi "conciencia", cuando es en el surgimiento de los contenidos donde reside el verdadero problema. El lenguaje oído, la expresión de un rostro o la apariencia de un objeto de uso vehicular una intención significativa de modo comparable a como el niño manifiesta sus sentimientos y deseos con voces, gestos y movimientos de sus miembros. La inflexión de la voz, la entonación se comprenden mucho antes que el material verbal, pero eso no quiere decir que la palabra sea un fenómeno sonoro al que posteriormente se asocie la significación, lo mismo que el otro no es la coordinación de una multitud de fenómenos de la experiencia externa que un concepto vendrá más tarde a subsumir. Renunciar a la noción empirista de una multiplicidad exterior dada es renunciar a la noción de actividad mental como principio de todas las coordinaciones y función universal de articulación de un mundo de objetos (39).

* * *

En la búsqueda de ese tercero entre empirismo e intelectualismo, no hay quizá páginas más esclarecedoras en toda la obra de Merleau-Ponty que las dedicadas a comentar un caso clásico en la psicopatología de lengua alemana, a través especialmente de los estudios de Gelb y Goldstein. La explosión de un obús había herido a Schneider en la región occipital, produciéndole lo que la psiquiatría tradi-

38 La primera Introducción a la Crítica del Juicio, en el apartado V que dedica al juicio reflexionante, admitía un comienzo de esta capacidad en las inclinaciones del animal por las que apetece algo como positivo y rechaza lo desagradable o nocivo. (Ak. XX, 7, p. 211).

39 SC 184 y 186.

cional llama una "ceguera psíquica". Sus datos visuales se reducían a manchas casi informes que no permitían el reconocimiento de objetos. Lo que ve de un jardinero que barre a cincuenta pasos es "como un trazo largo con algo que va y viene"; distingue en la calle los hombres de los coches porque "los hombres son todos finos y alargados, los coches son mucho más anchos y más grandes, no se puede uno equivocar" (40). Al pasar ante la casa de su médico no la reconoce porque ese día "no ha salido con la intención de ir al médico". Declara que no se ve más que en la dirección en la que se mira y sólo los objetos en que nos fijamos. Se le presenta una estilográfica y para reconocerla tiene que ascender discursivamente por la conexión de significaciones del lenguaje: pasa de "es delgado" a "tiene forma de bastón", "puede ser cualquier instrumento", "esto se engancha aquí" (se toca el bolsillo de la chaqueta al reparar en el broche), "es para apuntar algo", "es una estilográfica" (41). Su inteligencia general está intacta; aunque lentas, sus respuestas son propias de un hombre maduro y reflexivo y nunca son insignificantes; pero su cuadro de anomalías desborda con mucho la pérdida de los contenidos de conciencia que serían las "representaciones visuales" (42). Ejecuta con rapidez y seguridad, incluso a ojos cerrados, los movimientos concretos habituales: coge el pañuelo y se suena, saca una cerilla de la caja y enciende una lámpara. Su oficio es fabricar carteras de mano y lo desempeña con un rendimiento que alcanza tres cuartos del de un obrero normal. Por tanto no hay en él ninguna parálisis. Pero cuando el médico le pide sin más que mueva un brazo, se queda indeciso un momento y después tiene que mover todo el tronco para que al oscilar también su brazo parezca "encontrarlo" y disponer de él. Lo que no quiere decir que sea incapaz de representarse el movimiento. Si se

40 PhP, 131 n.

41 PhP, 152.

42 PhP, 159.

le pide que ejecute un movimiento abstracto, por ejemplo, que trace un círculo en el aire, comprende perfectamente lo que se le pide y, una vez ha "encontrado" su brazo, adelanta la mano como el que busca una pared en la oscuridad, esboza diversos movimientos curvos y cuando uno de ellos resulta ser circular aprovecha la ocasión y lo termina rápidamente. Es incapaz de señalar con el dedo a una parte de su cuerpo si alguien se lo pide pero su mano vuela certeramente al punto en que le pica un mosquito. Análogamente, en el caso de un cerebeloso, cuando el médico pide al enfermo que muestre con el dedo dónde se encuentra, por ejemplo, su nariz, no lo consigue más que si se le permite cogerla (43). Que el enfermo sepa dónde está su nariz cuando hay que rascarla o agarrarla y no lo sepa cuando se trata de mostrarla sería incomprensible, comenta nuestro autor, si la espacialidad del cuerpo propio fuera Vorstellung, porque entonces o el sujeto tiene la representación o no la tiene, o sabe dónde está su nariz o no lo sabe. Pero no es el sano, es el enfermo, y sólo cuando le mueve una intención de conocimiento carente de interés práctico, el que trata su espacio corporal como representación y tiene que proceder a situar el punto en cuestión de su cuerpo por relación a los ejes de coordenadas del espacio objetivo; así, si le colocan un brazo en posición horizontal, antes de describir su posición le hacen falta una serie de movimientos pendulares que sitúen el brazo por relación al tronco, el antebrazo por relación al brazo, el tronco por relación a la vertical. No reconoce por simple contacto un rectángulo o un óvalo de papel, pero acaba deduciendo las figuras si se le permiten movimientos de exploración por los que especifique sus "caracteres". Ante un sólido que se le presenta, pasa varias veces los dedos sobre un ángulo y dice: "los dedos van en línea recta, luego se paran y

43 PhP, 120.-De Waelhens refiere erróneamente este ejemplo a Schneider. Cf. Une philosophie de l'ambigüité, p. 124.

van en otra dirección: es un ángulo, debe ser un ángulo recto. Dos, tres, cuatro ángulos, todos los lados tienen dos centímetros, o sea que son iguales, todos los ángulos son rectos... Es un dado" (44). Ahora bien, que al enfermo le hagan falta esas percepciones explícitas no quiere decir que sean las que tiene en su percepción el normal; lo normal, advierte, no se puede deducir de lo patológico por un simple cambio de signo (45). Lo que hay que comprender es precisamente la función fundamental que el enfermo se ve precisado a suplir mediante la atención a su cuerpo como a un diseño geométrico sobre el que cada estímulo vendría a ocupar una posición explícita. Es preciso insistir, pues, en que no es el sano, es Schneider el que, para saber dónde le han tocado, necesita hacer pasar la parte tocada de su cuerpo al estado de figura. Al positivismo, que explicaría esas operaciones por la falta de contenidos visuales, objetaba Goldstein que un sentido se define menos por la cualidad de sus "contenidos psíquicos" que por un cierto modo de ofrecer su objeto, por su estructura gnoseológica, de la que la cualidad es la realización concreta y, para hablar como Kant, dice Merleau-Ponty, la exhibición (46). Así, según Goldstein, el sonido nos dirige hacia su significación, nos hace buscar un asidero, parece conllevar por sí mismo un movimiento de aprehensión (Greifen), mientras que la vista nos orienta hacia el lugar en que está el objeto y parece más propicia al gesto de designación o de mostración (Zeigen) tan difícil en la ceguera psíquica. Por otra parte hacía notar Goldstein que los datos sensoriales no están simplemente yuxtapuestos en el normal sino que los datos táctiles deben a su

44 y 45 PhP, 125.- Merleau-Ponty se opone aquí exactamente a lo mismo que Thomas Kuhn denunciaría en 1969 como el "intento tradicional desde Descartes pero no antes, de analizar la percepción como un proceso interpretativo, como una versión inconsciente de lo que hacemos después de haber percibido." (Posdata a La estructura de las revoluciones científicas, pp. 298 s.).

46 PhP, 133.- Los trabajos de Kurt Goldstein que discute Merleau-Ponty en estas páginas son sobre todo: Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen, y Zeigen und Greifen.

conexión con los datos visuales un "matiz cualitativo" que ha perdido en Schneider: puesto que es el campo visual el que dispone ante el sujeto el punto de partida y el punto de llegada de su movimiento en rigurosa simultaneidad, cree Goldstein que sería por la falta de fondo visual y de su horizonte de tacto virtual o posible por lo que Schneider tendría que hacer sus movimientos abstractos con piezas o fragmentos añadidos uno a otro, en una construcción arriesgada y que fracasa con frecuencia. Su corrección del positivismo no impide, por tanto, a Goldstein seguir poniendo en las deficiencias visuales la causa de las perturbaciones motrices. Para aceptar esta explicación, objeta Merleau-Ponty, habría que tener la seguridad de que sólo los datos visuales han sido alcanzados por la enfermedad y que la experiencia táctil ha permanecido tal como era en el normal. Pero ¿cómo podría esto probarse, puesto que las mismas o parecidas deficiencias en el movimiento abstracto y en el gesto de señalar (Zeigen) se encuentran en los cerebelosos y en muchos otros enfermos que no tienen ceguera psíquica ni sufren alteración de la función visual? (47). Cuando Goldstein pretende que la enfermedad de Schneider proporciona un cuadro de lo que sería la experiencia táctil reducida a ella misma, no debemos entender que haya una pura esencia de lo táctil como componente de la experiencia normal sino, por el contrario, que lo "táctil puro" es un fenómeno patológico, y que en el sujeto normal lo que hay no es una experiencia táctil y además una experiencia visual, sino una experiencia en la que es imposible dosificar las diferentes aportaciones sensoriales (48). Gelb había de reconocer posteriormente

47 PhP, 132.

48 PhP, 138.- Esta es, a nuestro entender, la objeción que desde Merleau-Ponty habría que hacer a los modos de presentación de lo real que Xavier Zubiri atribuye a los distintos sentidos. La diferencia radical entre los sentidos, dice Zubiri, no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en el modo en que nos presentan la realidad, y son esos modos, y no las cualidades, los que hacen posible que los diversos sentidos no estén meramente yuxtapuestos sino que se recubran total o parcialmente (Inteligencia sentiente, Madrid 1960, pp. 100 y 106 -). Zubiri previene contra el malentendido que habría en interpretar esa diversidad de los modos recubiertos, que da su riqueza inagotable a la intelección de lo real (p. 109), como algo primario cuya síntesis operaría la inteligencia. Son, por el contrario, los diversos modos de sentir los que ya en el animal son analizadores de la unidad ins-

que la experiencia táctil pura, con su espacio de yuxtaposición, y la experiencia visual pura, con su espacio representado, son productos del análisis. Sólo es posible, en efecto, coordinar las deficiencias motrices de los cerebelosos con las de la ceguera psíquica si definimos el fondo del movimiento y la visión, no por un stock de cualidades sensibles, sino por una cierta manera de hacer ser, de formalizar o de estructurar el entorno (49). Que el comportamiento lleve a cabo esta estructuración es lo inaccesible para el pensamiento causal. En Física, establecer una ley exige que el científico conciba la idea bajo la cual los hechos serán coordinados. La inducción física no se limita a registrar presencias, ausencias y variaciones concomitantes, puesto que las nociones que harían posible la explicación no figuran en los términos que dan cuenta del problema, no forman parte del dato. La presión atmosférica debía ser inventada, pero era al fin la idea que permitía establecer un nexo causal en el sentido de una relación de función a variable. Ahora bien, al encerrar en la visión o en el tacto, o en algún dato de hecho, la potencia de proyección que habita a todos ellos, el pensamiento causal nos disimula esa potencia, el comportamiento no se deja determinar por relaciones de función a variable (50). Los "contenidos visuales", los "contenidos táctiles", la

tintual, y en el hombre son analizadores de la unidad de estar en lo real. Sin entrar aquí en la distinción entre lo real y la actualidad de lo real (actualidad que constituiría al modo de ver de Zubiri lo que se llama "ser") (cf. *Realitas* 1974, p. 14), estamos viendo que si es en "funciones anteriores a la especificación de las cualidades sensibles" donde Merleau-Ponty busca "la manera como el sujeto hace ser para él lo que le rodea" (PhP, 133) es también porque entiende que cada uno de los sentidos, antes que cualidades, aporta consigo "une structure d'être qui n'est jamais exactement transposable" ni a los otros sentidos ni a la intelección (PhP, 260). Lo que en el planteamiento de Zubiri parece más problemático es que los diez sentidos den lugar a diez modos de impresión de realidad y que la analicen precisamente como lo que está "ante mí" (vista) en su "nuda realidad" (tacto), a la que somos "remitidos" (oído), en la que se pueden seguir "rastros" (olfato), que se puede "disfrutar" (gusto), que se dirige "hacia" (kinestesia), que es "temperante" (calor y frío) y "afectante" (sentido algedónico), que es "posición" y es algo "centrado" (sentido laberíntico y vestibular), y que en mí mismo se hace presente como "intimidad" (cenestesia). Un tal inventario de modos de presentación en que corresponde una determinación de lo real a cada sentido parece al menos tan gratuito como la deducción kantiana de un esquema trascendental para cada concepto puro. Que cada sentido se deje determinar por un carácter con su correspondiente modo negativo, es lo que nos parece derivar de un análisis que disimula su reduccionismo bajo lo que sin duda tiene de sugestivo.

49 PhP, 133.

50 PhP, 139.

sensibilidad y la motricidad sólo pueden comprenderse en tanto que momentos inseparables de una Gestalt que es el comportamiento. Ahora bien, rehusar a la falta de contenidos visuales el valor de explicación causal no puede conducir a poner la razón de las deficiencias motrices en una forma unificadora, en la incapacidad del sujeto para asumir la "actitud categorial" (51). Ciertamente, la diferencia entre los movimientos concretos y los abstractos hace esta noción poco menos que inevitable. Al sentarse ante las tijeras, la aguja y los pedazos de cuero, Schneider no necesita ponerse a buscar sus manos o sus dedos, no son objetos por hallar en el espacio objetivo, paquetes de huesos y músculos, sino disposiciones o poderes movilizados por las tareas que los instrumentos le solicitan (52), y hay una especie de transparencia o transitividad de su cuerpo, no es con él con lo que ha de ocuparse, la intención lo atraviesa para alcanzar a su través la cosa por hacer; en cambio, el movimiento abstracto es centrífugo, no viene desencadenado por ningún objeto existente. Para dibujar en el espacio un trazo gratuito, el sujeto tiene que interpelar a su cuerpo, tematizarlo, solicitarlo él mismo desde una "actitud categorial" y objetivadora. Que un tal "poder de expresión simbólica" (Head), "función representativa" (Bouman y Grünbaum) o potencia de "proyección" y "función de mediatización" (darstellende Funktion) (Van Woerkom) subtienda nuestros movimientos no es falso para Merleau-Ponty pero sí abstracto (53). Atribuir simplemente al hundimiento de la actitud categorial las afasias, las apraxias y las agnosias es volver insignificante e incomprensible la diversidad de las enfermedades. Es cierto que, al observarlas de cerca, toda afasia comporta perturbaciones gnósicas y práxicas, toda apraxia deficiencias del lenguaje y de la percepción, toda agnosia desórdenes del lenguaje y de la acción, pero eso no impide que el centro de la enfermedad se localice en el primer caso en la zona del lenguaje, en el segundo en la zona

51 y 52 PhP, 140 y 123.

53 SC, 69 y PhP, 140-141.

de la acción, y en el tercero en la zona de la percepción. Aunque la función simbólica puede caracterizar la estructura común a los diferentes trastornos, no debe ser separada de los materiales en que principalmente se realiza cada vez, materiales que dan a la conciencia su opacidad, que permiten comprender la intencionalidad como susceptible de comportar el más y el menos (54) y que obligan a tomar en serio la variedad empírica de las experiencias mórbidas como de los pensamientos primitivo e infantil. El problema radica en comprender a la vez que la enfermedad de Schneider desborda por todas partes los contenidos particulares -visuales, táctiles y motores- de su experiencia, y que sin embargo afecta a la función simbólica a través de los materiales privilegiados de la visión (55):

"Se trata para nosotros de concebir entre los contenidos lingüístico, perceptivo, motor, y la forma que reciben o la función simbólica que los anima, una relación que no sea ni la reducción de la forma al contenido, ni la subsunción del contenido bajo una forma autónoma" (56).

La forma integra el contenido hasta hacerlo aparecer finalmente como un modo de ella misma perc. recíprocamente, el contenido, en su contingencia radical, permanece siempre como la primera institución (Urstiftung) del conocimiento y de la acción, como la primera apertura cuya riqueza concreta nunca podrán agotar el conocimiento y la acción. Lo que está por comprender es esa perpetua recuperación del azar del hecho por una razón que no existe antes que él ni sin él (57).

Puesto que el análisis de la enfermedad no puede concluir en una referencia a la función simbólica, ¿qué es lo que subtiende a esa función simbólica de la que admitimos que a su vez subtiende nuestros movimientos abstractos? (58). Es lo que se empieza a compren-

54 PhP, 141, 145 y 156.

55 y 56 PhP, 147.

57 y 58 PhP, 148.

der tan pronto se cae en la cuenta de que ni siquiera la inteligencia se aviene con el intelectualismo (59). Sin análisis expreso entiende un sujeto normal el argumento de una historia a medida que avanza la narración, se ve afectado por la ficción y puede comprometer en ella sus sentimientos. Si se cuenta a Schneider una historia no la retiene más que como una serie de hechos que deben ser registrados uno por uno. Hay que introducir pausas en el relato para que pueda resumir en una frase lo esencial de lo que se le acaba de contar. Si a continuación se le pide a él que cuente la historia, no se guía por su sentido de conjunto, por su tensión y su ritmo internos, no acentúa nada y sólo comprende el curso de la historia cuando va reconstituyendo el relato parte por parte (60). Para él no hay equívocos o juegos de palabras porque las palabras no tienen más que un sentido a la vez (61) y lo actual está ahí sin horizonte de posibilidades. En la conversación, no puede entregarse a la inspiración del momento para improvisar pensamientos que repliquen a un interlocutor interesante, sólo puede hablar según un plan preconcebido (62). No puede entrar en una situación ficticia sin convertirla en actual, no distingue una adivinanza de un problema. Nunca sale para pasear, siempre tiene que ser para hacer algún recado. Por sí mismo nunca silba ni canta, para ello no vería ninguna razón y todas sus iniciativas tienen que obedecer a alguna razón. Apenas habla si no se le pregunta, y si alguna vez es él quien hace preguntas son estereotipos, como las que dirige cada día a sus hijos cuando vuelven de clase (63). La experiencia no le suscita cuestiones, alguien trae un plato y lo deja ante él y no pregunta de dónde o a qué viene (64); parece encontrarse como en una suficiencia de lo real-actual que ahoga cualquier asombro o extrañeza y cualquier referencia a lo posible. Tam-

59 PhP, 148.

60 PhP, 154. Cf. también Sorbonne, 166.

61 PhP, 157 n.

62 PhP, 157.

63 PhP, 228.

64 PhP, 157.

co toma iniciativas sexuales; no es impotente y alcanza el orgasmo, pero las reacciones son estrictamente locales y no comienzan sin contacto físico. Las imágenes obscenas, las conversaciones sobre temas sexuales, la percepción de un cuerpo femenino no le provocan ningún deseo (65). Besar no le excita y un estrecho contacto corporal no suscita en él más que "un sentimiento vago" que no impulsa una conducta sexual. Es sobre todo el carácter lo que hace atractiva a una mujer, dice, en cuanto al cuerpo todas son parecidas (66). No encuentra caras simpáticas ni antipáticas, es en el trato donde las personas le resultan lo uno o lo otro y en función de la actitud que adoptan hacia él, de la atención y la solicitud que le testimonian (67). Las amistades no vienen de un movimiento espontáneo sino de una decisión voluntaria. El sol y la lluvia no son alegres ni tristes. Las cosas carecen de fisonomía y son afectivamente neutras (68). Cuando se queja del calor y le preguntan si se siente mejor en invierno, contesta que no sabe en ese momento (69). Ha perdido la capacidad de orientarse en lo posible (70). Quisiera formarse opiniones políticas o religiosas, pero sabe que esas regiones no le son accesibles y que es inútil intentarlo (71). No comprende analogías tan simples como: "el pelaje es para el gato lo que el plumaje es para el pájaro", "la luz es a la lámpara lo que el calor es a la estufa", "el ojo es para la luz

65 PhP, 181.-La structure du comportement (p. 79) había relacionado la falta de iniciativas sexuales en Schneider y sus deficiencias en el manejo de los números, comportamientos que ciertamente no tienen sus mandos en los mismos centros de la corteza pero que sí tienen en común el ser dos modos de "adaptaciones a lo virtual". El funcionamiento de la región central de la corteza "no puede comprenderse -decía- como la activación de mecanismos especializados, sino como una actividad global, capaz de conferir a movimientos materialmente diferentes una misma forma típica, un mismo predicado de valor, una misma significación" (ibid.).

66 PhP, 182.

67 PhP, 183.

68 PhP, 153.

69 PhP, 158.

70 Sorbonne, 166.

71 PhP, 156 y 183.

72 PhP, 148-149.

y los colores lo que el oído es para los sonidos" (72). No comprende en su sentido metafórico términos como "la pata de la silla" o "la cabeza de un clavo", pese a que sabe qué parte del objeto designan esas palabras. Comenta Merleau-Ponty que a los sujetos normales les ocurre a veces que no saben explicar una analogía, pero es justamente por la razón inversa: porque les resulta más fácil captar la analogía que analizarla; el enfermo en cambio no consigue comprenderla más que una vez la ha explicitado por un análisis conceptual. Busca un carácter común del que pueda concluir, como de un término medio, la identidad de las dos relaciones. Por ejemplo, reflexiona en voz alta sobre la analogía ojo-oído: "son órganos de los sentidos luego deben producir algo semejante", y entonces comprende. En el sujeto sano, lo esencial de la analogía se coge al vuelo sin necesidad de saber por qué. Buscar un tertium comparationis, dar el rodeo de aperecebir dos términos dados bajo el concepto que los coordina no es el procedimiento normal sino el patológico. El sujeto sano lleva consigo un sistema de significaciones cuyas correspondencias, relaciones, participaciones no necesitan ser explicitadas para ser utilizadas. Cuando hablamos con un amigo, por ejemplo, lo que dice cada uno encierra para el otro una multitud de referencias sin evocar hechos o conversaciones anteriores; cada gesto o palabra se sitúa por relación a mil coordenadas tácitas o virtuales. Lo que traba el pensamiento en Schneider no es que sea incapaz de integrar los datos sensoriales en núcleos inteligibles, de aperecebirlos como ejemplares de un eidos único o de subsumirlos bajo un concepto sino, al contrario, que no puede enlazarlos más que por una subsunción explícita (73). Ahora bien, ¿qué significa la reducción del conocimiento a subsunción sino que la vida se vacía de posibles? Goldstein escribía ya que cada vez que el enfermo es obligado a salir de lo actual para entrar en la esfera

de lo que no es más que posible, es llevado al fracaso, ya se trate de la acción, de la percepción, de la voluntad, del sentimiento o del lenguaje (74). Y Merleau-Ponty comprende que es ahí donde está lo esencial:

"El normal cuenta con lo posible, que adquiere, sin dejar su lugar de posible, una suerte de actualidad; en el enfermo, por el contrario, el campo de lo actual se limita a lo que ha encontrado en un contacto efectivo o ha enlazado a esos datos mediante una explícita deducción" (75); el mundo está ahí para él no como algo in fieri sino como ya hecho, inmovilizado, fijado (76).

Y con lo posible, es lo que hay de dinámico o de vivo en el conocimiento lo que se pierde cuando se ve reducido a subsunción. "El pensamiento vivo, concluye Merleau-Ponty, no consiste en subsumir bajo una categoría" (77).

En su libro sobre el filósofo, Alphonse de Waelhens impugna esta conclusión que, a su entender, iría más allá de lo que autorizan los hechos:

"éstos prueban que, en el normal, la explicitación de la subsunción no se efectúa o incluso que no puede efectuarse en absoluto. Pero ¿quiere eso decir que no hay ahí ningún tipo de subsunción? ¿No debemos pensar que ésta permanece implícita y que el acto de pensar, como todo acto humano, pone en obra más de lo que es capaz de explicitar o, en todo caso, de asumir en conciencia temática?" (78).

De Waelhens considera probado que pueda el hombre "intencionar implícitamente", que consiga hacer más de lo que es capaz de elevar a conciencia expresa y acepta que se concluya de ahí que en el contacto del hombre sano con la realidad hay una comprensión antepredicativa, pero no que la actividad de juzgar sea algo distinto de la subsunción; y tampoco acepta, contra la pretensión de Merleau-Ponty, que la categoría imponga a los términos que ella reúne una significación que les sea exterior (79). ¿Acaso cuando Schneider explicita la significación de los términos de la comparación no percibe la relación y ve

74 Der Aufbau des Organismus, p. 18. Cit. en SC, 69.

75 PhP, 127.

76 PhP, 130.

77 PhP, 149.

78 Une philosophie de l'ambigüité, p. 133.

79 PhP, 149. Cit. por De Waelhens, op. cit., p. 134.

que se aplica a la realidad?, pregunta De Waelhens. Lo que según él ocurre a Schneider es que no está en posición de constituir por sí mismo los elementos sobre los cuales deberá juzgar, y no que se haya vuelto incapaz de juzgar si se le entregan esos elementos ya hechos (80).

De Waelhens no comprende que eso es exactamente lo que sostiene Merleau-Ponty al decir que la categoría impone a los términos de la comparación una significación exterior: el sujeto normal entiende que la relación del ojo a la luz es la misma que la relación del oído a los sonidos porque la equivalencia de los "órganos de los sentidos" la lefa en estado naciente en la singularidad de la visión y del oído (81), mientras que Schneider tiene que trasladarla hacia ellos por medio de asociaciones de lenguaje. Para el normal los objetos tienen fisonomía, apuntan significaciones, la disposición de los colores ya "quiere decir" algo. El enfermo, en cambio, debe aportar el significado mediante un acto de interpretación (82). Para considerar a Schneider capaz de juzgar sin ser capaz de forjar los elementos del juicio, De Waelhens tenía que pedir el principio dando por supuesto que juzgar es subsumir. Que es lo que Merleau-Ponty rechaza cuando se niega a derivar la enfermedad de una carencia de contenidos sensoriales o del desplome de una actitud categorial para pensarla en términos de la unión y el mutuo condicionamiento de la sensibilidad y de la significación (83).

Pues bien, lo decisivo es caer en la cuenta de que arruinamos todo el planteamiento si entendemos que nos remite al problema particular de la capacidad de juzgar reflexionante (la que debe forjar los conceptos o encontrar lo universal a partir del dato particular) pero sin afectar al juicio determinante que para Kant no haría nada

80 De Waelhens, op. cit., p. 134.

81 PhP, 150.

82 PhP, 153.

83 PhP, 152.

más que subsumir lo particular bajo un universal (concepto o regla) dado (84). El empeño que da su profunda unidad a la obra entera de Merleau-Ponty es, por el contrario, el de avanzar en la comprensión del momento reflexionante que, aunque ciertamente en grado variable, es esencial a toda efectiva intelección.

§34.-El Juicio determinante como problema.

Al plantear en la segunda parte el problema de la subsunción, subrayamos el paralelismo de tres importantes pasajes kantianos, pero hubimos de pasar por alto diferencias que, llegados a este punto, es indispensable destacar:

1) Vimos que, para la Crítica de la razón pura, el conocimiento de las reglas generales sobre patología o derecho está muy lejos de garantizar el acierto de sus aplicaciones en el diagnóstico médico o en la sentencia judicial, respectivamente. La correcta subsunción de los casos singulares bajo esas reglas no es algo que se alcance por una inferencia lógica sino que requiere, advertía Kant, un talento peculiar que puede ser ejercitado (geübt), pero no enseñado. No contempla en este pasaje otro problema que el del Juicio determinante. La lógica, dice, establece las reglas formales para el recto uso del entendimiento pero sólo mediante una nueva regla podría señalar al Juicio, en términos generales, cómo subsumir bajo tales reglas, y la nueva regla exigiría a su vez una nueva ejercitación (o adiestramiento: Unterweisung) del Juicio (85).- 2) El prólogo a la Crítica del Juicio también hace notar que se tendría que suponer otra capacidad de juzgar para poder decidir si el caso de la regla del Juicio es dado o no, pero este pasaje se refiere ya conjuntamente al Juicio determinante y al reflexionante. No menciona la subsunción, pero sí dice que el Juicio se ocu-

84 Kritik der Urteilstkraft, A XXIV, B XXV.

85 KrV A 132 ss., B 171 ss.

pa de la aplicación de los conceptos del entendimiento, por lo que de éstos no podría derivar su principio; ha de ser la misma facultad de juzgar la que se dé un concepto (inservible para conocer cosa alguna) que a sí misma le sirva de regla a la que acomodar su juicio (ihr Urteil anpassen), aunque no de regla objetiva por la reiterada razón de que para aplicarla postularíamos de nuevo otra capacidad de juzgar. Lo embarazoso de ese principio se nos hace patente principalmente en los juicios estéticos, dice, pero esa perplejidad no impide que el uso correcto de la facultad de juzgar sea tan necesario y tan universalmente requerido (notwendig und allgemein erforderlich) que ha dado en llamársele "sano entendimiento" (gesunde Verstand) (86).-

3) Y puesto que es algo que no puede transmitirse por la enseñanza (lo que hace remontar el problema al infinito, insiste) sino que sólo se mejora por la ejercitación, la Anthropologie vincula la mayor corrección en el uso del Juicio (y en consecuencia, el óptimo de "salud" del entendimiento) a la madurez, si bien el desarrollo que vendría con la edad parece referirlo a la aplicación de lo general dado y no a la más brillante capacidad de ampliar los dominios de lo general (87).- ¿Es aventurado concluir de todo esto que Juicio determinante y Juicio reflexionante no deben distinguirse como dos capacidades separables sino como dos grados de la misma dificultad en la correspondencia singular-universal, según la operación intelectual arranque de uno u otro polo del conocimiento?

Muy atinadamente observa Gadamer que cuando Kant encarece la utilidad de los ejemplos para el afinamiento de la capacidad de juzgar determinante, esto es, para la subsunción de lo individual bajo lo general ya adquirido, está reconociendo, aunque sea indirectamente, que incluso en esta capacidad se da un movimiento como de

86 Kritik der Urteilskraft, A VIII.

87 Cf. Anthropologie, Gruyter, VII, 199. (Trad. fr. de Michel Foucault, Vrin, p. 70).

reflujo de lo particular a lo universal. Ciertamente que limita el valor de los ejemplos porque rara vez satisfacen la condición de la regla, porque todos los ejemplos cojean, pero la otra cara de esa restricción es que en el ejemplo hay algo más que un inferior de la regla. En esa medida, escribe Gadamer, "la distinción entre la facultad de juicio determinante y la reflexionante, sobre la que Kant funda la Crítica del Juicio, no es una distinción incondicional" (88). Precisamente, el momento de aplicación que la comprensión entraña siempre, el momento de referencia a lo singular supone, para Gadamer, una constante aportación al contenido significativo de los conceptos (89):

"En el empleo de las palabras no se hace disponible lo que está dado a la contemplación como caso especial de una generalidad, sino que esto se vuelve presente en lo dicho, igual que la idea de lo bello está presente en lo que es bello" (90).

También las decisiones morales y jurídicas requieren gusto y un tacto indemostrable. Lo que entendemos por "tacto", dice Gadamer, es "una determinada sensibilidad y capacidad para la percepción de situaciones así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no nos guía ningún saber derivado de principios generales" (91). El "tacto" requiere una formación, tanto estética como histórica, sin la que no adquiriríamos el sentido de la medida que nos permite distanciarnos de nosotros mismos y de nuestros objetivos o preferencias particulares para contemplarlos desde una perspectiva de generalidad. Era esta libertad de la distancia para discernir y elegir lo que ponía en primer plano Gracián en el modelo del discreto evocado por Gadamer (92), y que no era un ideal de totalidad o plenitud sino de equilibrio, madurez, proporción o, con otra palabra de Gracián, de cordura. Los hombres, "que no de repente se hallan hechos" ni solamente lo son por los años ("anda muy desigual el tiempo en hacer los suje-

88 Verdad y método, p. 71. Cf. también pp. 63 y 648.

89 Op. cit., p. 484.

90 Op. cit., p. 584.

91 Op. cit., p. 45.

92 Op. cit., p. 67.

tos"), vanse cada día perfeccionando, dice Gracián, hasta llegar al deseado complemento de la sindéresis y a la sazón del gusto (93). Un concepto del gusto más moral que estético era para Gracián el punto de partida en su ideal de formación social, comenta Gadamer (94). El gusto, como el tacto, no es pues un mero don natural, y sin embargo parece conducirse con la inmediatez de los sentidos. En la separación de lo bello y lo feo, de lo pertinente o no pertinente, posible o no posible en un momento dado, "sabe en cada caso discernir y valorar con seguridad aun sin poder dar razón de ello" (95). El juicio estético no es de otra clase. En cuestiones de moral como en las de gusto estético puede algo resultar negativo sin que se sepa decir por qué, y aun experimentarse con la máxima seguridad (96). No es que el gusto sea el fundamento del Juicio moral pero sin él no encuentra éste su realización más acabada (97). Gadamer hace la importante observación de que lo que confiere su amplitud original al concepto de gusto es que con él se designa una manera de conocer que es indispensable siempre que se hace referencia a algún todo que no puede estar dado como tal; de ahí que no se limite a lo que es bello, sino que abarque en su conjunto al ámbito de costumbres y conveniencias (98). La dificultad que encierra con frecuencia el enjuiciamiento del caso singular se debe a que no es la mera aplicación del baremo general dado sino que también complementa y corrige dicho baremo:

"Nuestro conocimiento del derecho y de la costumbre se ve siempre complementado e incluso determinado productivamente desde los casos individuales. El juez no sólo aplica el derecho concreto sino que con su sentencia contribuye por sí mismo al desarrollo del derecho (jurisprudencia)" (99).

Y así como el sentido jurídico de una ley se determina a su vez por

93 Gracián, *El discreto*, Austral, Madrid, pp. 106 a 112. Del "hombre en su punto" dice en resumen: "conócese en lo acertado de su juicio".

94 *Verdad y método*, pp. 66 s.

95 *Op. cit.*, p. 46.

96 Cf. *op. cit.*, pp. 66-68. Vimos en la primera parte que éste era el motivo principal del *Essai sur le mal*, de Jean Nabert.

97 *Verdad y método*, p. 72.

98 *Op. cit.*, p. 70.

99 *Op. cit.*, p. 71.

la judicatura, toda norma general se determina por la concreción del caso: "la generalidad bajo la que se subsume una particularidad sigue determinándose en virtud de ésta" (100). La escisión de las dos funciones determinante y reflexionante es una abstracción, concluye Gadamer; la capacidad de juzgar es siempre ambas cosas (101).

Entiende abrir de este modo la "cuenta de las pérdidas" de la Crítica del Juicio, pérdidas en modo alguno debidas al recurso al Juicio sino precisamente a que Kant lo restringió en virtud de su planteamiento trascendental, contribuyendo así a ocultar el camino que hubiera podido acercarnos a una legitimación de las peor o mejor llamadas "ciencias del espíritu" (102). Fue la Crítica del Juicio la que vació los juicios estéticos, el arte, de valor cognoscitivo, para no dejar en ellos otro contenido predicativo que la fruición, y limitó correlativamente la función del "gusto" al Juicio estético. Y sin embargo, señala certeramente Gadamer, Kant no ignoraba que el gusto es decisivo para la moral qua "moralidad en la manifestación externa" (aduce el § 69 de la Antropología), pero de la determinación racional pura de la voluntad, en cambio, Kant excluye el gusto (103). El por qué de esta exclusión ya no lo dice Gadamer. Toda nuestra segunda parte quiere hacer ver cómo no podía Kant reconocer en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres o en la Crítica de la razón práctica (que sólo trata igualmente de los fundamentos de la moral) la oposición real o la posibilidad del conflicto que atraviesa toda la Metafísica de las costumbres. Reconocer en la pura determinación de la voluntad la tensión que reconoce a su realización en la experiencia equivalía para él a socavar la incondicionalidad del imperativo y entregar una vez más la Moral a su perdición en el relativismo. No podría el Juicio teleológico darse un principio regulativo sin pos-

100 Op. cit., p. 648.

101 Ibid.

102 Op. cit., pp. 73-74.

103 Op. cit. p. 73 n.

tular la bondad ilimitada de la buena voluntad, lo único que puede dar a la existencia humana, concluía la Crítica del Juicio, un valor absoluto, y a la existencia del mundo un fin supremo (104).

Nuestro problema es el de una ley de universalidad que sigue siendo categórica en su extensión y tensión internas, que no depende de la experiencia y que tampoco puede cortarse de ella. Recuperar la crítica del Juicio nos exigía evitar la subrepción del bien hipostasiado para dejar al sano juicio que oriente en la apertura a los aspectos contrapuestos y a todo el claroscuro de la experiencia. Es este cuidado por el no encubrimiento del mal el que da su pleno valor a la sentencia de Gadamer: "la apertura a la experiencia caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático" (105).

No sólo el juicio estético sino el conocimiento en general descansa sobre el arte escondido de la imaginación, decía según vimos la Phénoménologie de la perception (106). Señalaba aquí Merleau-Ponty que el juicio natural del cartesianismo había anticipado ese Juicio de la tercera crítica kantiana que "hace nacer en un objeto individual su sentido y no se lo aporta completamente hecho" (107). Pero esa toma de conciencia no podía llegar a cuajar, tenía que disiparse en una filosofía dogmática, que es la de Descartes pero también a fin de cuentas la de Kant, escribe (108), desde que el análisis reflexivo se dejaba tentar por la pseudo-evidencia de la teología para pensar la finitud desde la idea del ser como infinito positivo (109). Advierte que no cabe el reconocimiento consecuente de lo que en la percepción hay y habrá siempre de conocimiento no derivado mientras no se otorgue a la finitud una significación que no sea negativa (110).

104 Kritik der Urteilskraft, A 407, B 417.

105 Verdad y método, pp. 438 s.

106 PhP, XII.

107 PhP, 53.

108 PhP, 40 y 54-55.

109 PhP, 55 n.

110 PhP, 54.

Sobre esta base es el entero dinamismo de la reflexión el que se desbloquea para dar cuenta de "este juicio natural que no puede aún conocer sus razones puesto que él las crea" (111).

Hemos enmendado en el párrafo anterior la expresión "conocimiento originario" que por dos veces utilizaba Merleau-Ponty en esas páginas para referirse a la percepción (112). Leídas desde su último libro resulta más correcto aludir a lo que en la percepción hay de originario o de no derivado. Se ha dicho que "las palabras más simples, como amarillo, dulce, ácido, etc., que parecen representar meras sensaciones, representan ya conceptos obtenidos abstrayendo de numerosos hechos de experiencia" (113). Esta observación hubiera resultado impecable al autor de Le visible et l'invisible, que desautorizaba sus primeros libros por tratar a veces de la percepción como si fuera una primera capa de conocimientos "avant toute parole" (114). Ahora bien, que no se pueda retroceder más acá de esa fusión verbal-sensorial, o mejor, de ese mutuo recubrimiento, no debe hacer olvidar que algo en ese sensible recubierto sigue irremisiblemente en estado bruto, sin que sea posible contraponerlo como supuesta materia o caos de sensaciones a las formas subjetivas:

"No hay hylé, no hay sensación sin comunicación con las demás sensaciones o con las sensaciones de los demás y por esta misma razón no hay morphé, no hay aprehensión o apercepción que esté encargada de dar un sentido a una materia insignificante y de asegurar la unidad a priori de mi experiencia y de la experiencia intersubjetiva" (115).

Cuando me refiero a que una construcción carnal me provee de unos primarios posicionamientos y criterios de preferencias, tan implicados están los significados lingüísticos en esa mención de la infraestructu-

111 PhP, 54.

112 PhP, 53 y 54. El texto arriba corregido decía: "Pour faire de la perception une connaissance originaire, il aurait fallu accorder à la finitude une signification positive" (p. 54).

113 Boltzmann, cit. por Feyerabend, Contra el método, Ariel, Madrid 1974, p. 178.

114 PhP, 48.

115 PhP, 464.

ra "instintiva", "humoral" o "afectiva" (116) como en los datos de "rojo" y "amargo". Pero por la misma razón, la construcción carnal, sus pulsiones y aversiones están tan implicadas en mi capacidad de afirmar y de negar como el elemento sensorial lo está en los conceptos de rojo y amargo, y en lo que a Merleau-Ponty nunca le parecía insistir bastante es en la irreductibilidad del mundo sensible positivo-negativo "que es, decididamente, lo universal" (117). También esto se significaba al afirmar que "la cultura es percibida". El error está en suponer capas o estratos superpuestos de conocimiento, como si la percepción no fuese informada por la cultura (118), como si ésta no refluyera sobre la percepción para dilatar precisamente en ella el campo de lo no-derivado.

No hace falta encarecer la importancia de la obra proustiana para acercarnos a lo más nuclear del pensamiento de Merleau-Ponty y del problema que nos mueve a estudiarlo, pues el lugar central que la Recherche ocupa en Le visible et l'invisible, según vimos, no se debe a otra cosa que al poder de su minuciosa recreación de las impresiones para remitir de modo sostenido a ese universal de proliferación. En defensa de los derechos de lo sensible contra su reducción a "inferior" del concepto, contra la confusión de intelección y subsunción, no hay alegato comparable. Que el momento de aplicación que hay en todo comprender suponga en contrapartida una aportación de contenido conceptual, como decía Gadamer, que la idea de lo bello está presente en lo que es bello con una imperiosidad y riqueza impensable para el mero "caso especial" de una generalidad ¿no es la enseñanza constante de la novela? Al evocar la muchacha campesina que desde el tren vió encaminarse con su cántaro de leche a la pequeña estación de montaña, dice Proust que nos olvidamos continuamente de

116 PhP, 65, y "Un inédit de M. Merleau-Ponty", Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4, 1962, p. 403.

117 Signes, 217.

118 VI, 265.

que la belleza es individual y en su lugar nos colocamos en el ánimo un tipo convencional formado por una suerte de media entre los diferentes rostros que nos han gustado, con lo cual no poseemos otra cosa que imágenes desvaídas y sosas a las que falta precisamente el carácter de cosa nueva, distinta de todo lo que tenemos visto, sin el que no hay belleza. Lo mismo ocurre a un hombre muy leído, añade, que bosteza de aburrimiento cuando le elogian un nuevo libro, y es que espera algo así como un compuesto de los muchos "buenos libros" que leyó, sin reparar en que la más completa asimilación de las obras maestras precedentes no basta para encontrar la nueva, que no es realmente una obra maestra sino porque era imposible de prever. Nadie ha pretendido nunca que los cerebrales sean la sal de la tierra, pero Proust ayuda en grado eminente a comprender por qué. Algunos juicios especialmente negativos sobre la vida pasan por racionales y justos, escribe, "porque se nos figura que para juzgar tuvimos en cuenta la felicidad y la hermosura cuando en verdad las omitimos, las reemplazamos por síntesis que no tenían ni un átomo de ventura ni de belleza" (119). Lo importante aquí no es tanto que lo propio de la inteligencia sea generalizar y por eso inclinarnos a ignorar lo nuevo, cuanto caer en la cuenta de que lo nuevo resulta necesariamente de la superabundancia real. A su riqueza sin equivalente debe la cosa sensible su tornasol de rasgos (generales) y la tiranía que sobre nosotros ejerce, pero apenas recibimos la impresión bajamos la pendiente del recuerdo y no advertimos que al poco tiempo estamos ya muy lejos de lo que sentimos (120). La memoria selecciona una particularidad que nos atrajo, recordamos una mujer que se nos antojó rosada y rubia, pero en el momento en que vuelve a estar ante nosotros nos asaltan en su difusa complejidad otras cualidades que hacían contrapeso a aquéllas y diluyen lo que vinimos a buscar entre rasgos

119 Recherche, I, 656.

120 I, 916-918. y II, 570.

voluntariosos -unos ojos penetrantes, unos labios apretados- que hubiéramos creído incompatibles con aquella "armonía en rosa y oro" sólo porque los pasamos por alto en el recuerdo. Y si después nos acordamos de un mirar enérgico y un aire atrevido, la próxima vez nos chocha un perfil casi lánguido y una dulzura ensoñadora que ahora recordamos haber visto la primera vez, o que quizá se nos muestran a una luz nueva. Pues hay, en efecto, la diferencia entre las estilizaciones del recuerdo y la realidad pero también, observa Proust, la diferencia entre el ser que vimos la última vez y el que hoy nos aparece, como si un rostro humano pudiera ser un racimo de rostros yuxtapuestos en distintos planos y que no se ven al mismo tiempo (121). De las rectificaciones que tenía que hacer a cada nuevo encuentro con las muchachas de Balbec hasta encontrar el punto justo, dice que eran tan propias de un afinador como de un dibujante (122). Ciertamente, unas u otras fisonomías son muy dispares en valor y significación, pero no por su grado de aproximación a un modelo acabado. Que sólo una pequeña fracción de frutos del ingenio merezca figurar entre las grandes obras de arte no significa que se las pueda ordenar en una escala comparativa como si unas fueran más cercanas que otras a la perfección ideal, y esto mismo es lo que Proust dice de las personas: "Como ninguna matemática nos permite convertir a Mme. de Arpajon y a Mme. de Montpensier en cantidades homogéneas, me habría sido imposible responder si me preguntasen cuál me parecía superior a la otra" (123). Junto a Mme. de Guermantes, sus palabras, "déduites comme un théorème de son genre d'esprit", le parecen las únicas que hubieran debido decirse; se sorprende compartiendo su juicio cuando ella opina mordaz de otra dama que tiene el espíritu abierto a todas las cosas que no comprende. Y es que un sistema de miradas, de expresiones, de actos, puede ser en una persona tan coheren-

121 I, 916 s.

122 I, 918.

123 II, 570.

te, tan despótico -escribe- que cuando estamos en su presencia nos parece superior a todo lo demás. Lo que entonces nos pasa desapercibido, en efecto, es que también de su finitud, de sus lagunas toma una Gestalt su pregnancia. Pero la tiranía del ser individual se destruye con su cohesión cuando dejamos de verlo, cuando Marcel está lejos de Mme. de Guermantes y una tercera dama observa de ella que no se interesa en el fondo por nada ni por nadie o incluso que es una snob (124).-La atracción que sentimos por alguien no deriva de argumentos y suele tener muy poco de la que al otro le hubiera gustado inspirar. En la memoria del narrador queda como la noche de la amistad una cena con Saint-Loup por la significación de éste que se hace presente en su travesía del salón, en la exactitud y discreción de unos ejercicios casi de volatinero que ahorraban a su enfermizo amigo un desplazamiento muy sencillo. Directamente interesa a nuestro planteamiento la "certitude du goût" que admira en la precisión de esos movimientos, expresión que Pedro Salinas tradujo libremente como "aplomo del gusto":

"Un aplomo del gusto, no del orden de lo bello, sino de los modales y que, en presencia de una circunstancia nueva, al hombre elegante le hacía captar de golpe -como a un músico a quien se pide que toque una pieza que no conoce- el sentimiento, el movimiento que la circunstancia reclama, y adaptar a ella el mecanismo, la técnica que mejor le conviene" (125).

Tanto esta pertinencia de los actos como la "afinación" en el conocimiento de los demás interesan a Proust en cuanto modalidades de una comprensión de lo general más originaria y profunda que la subsunción. Ese talento reflexionante que no puede enseñarse y sin el cual las mejores reglas resultarán inútiles o perjudiciales es también el que busca Proust en las operaciones del Juicio determinante. Una breve referencia a dos pasajes de la novela basta para evidenciarlo.

1) Cuando enferma el Marcel adolescente y, puesto que no ceden

124 II, 570.

125 II, 413. Trad. cit., I, 1382.

los ahogos pese a la asistencia médica, sus padres llaman a consulta al Dr. Cottard, los síntomas podían ser atribuidos a un principio de tuberculosis, al asma, a espasmos nerviosos, a una disnea toxialimenticia con insuficiencia renal, a bronquitis crónica o a un estado complejo en que entraran varios de esos factores, posibilidades que exigirían a su vez tratamientos diferentes y aun opuestos. Y Proust comenta:

"A un médico requerido para un caso así no le basta saber mucho. Como se encuentra con síntomas que pueden ser de tres o cuatro enfermedades distintas, al fin y al cabo su olfato (*flair*) y su buen ojo son los llamados a decidir qué dolencia tiene delante más probablemente, a pesar de las apariencias de semejanza con otras. Es éste un don misterioso que no implica superioridad en las demás partes de la inteligencia y que puede poseer un ser vulgarísimo al que guste la pintura más mala, la peor música, y que no tenga ninguna curiosidad de espíritu" (126).

Comprobaremos más adelante que no hay ningún oscurantismo tras este calificativo de "misterioso". Ahora interesa subrayar la especificidad de la disposición por la que es un personaje ridículo el capaz de discernir con suma autoridad ante tal enfermo la causa que en ese momento predomina. Son los mismos que en las veladas sociales no desaprovechan ninguna de las frecuentes ocasiones que el Dr. Cottard les proporciona para reírse de él, los que se apresuran a confiarle su vida tan pronto la sienten amenazada por la enfermedad. La familia de Marcel hace por sí misma el descubrimiento de que "cet imbécile était un grand clinicien" (127).

2) En sus conversaciones sobre estrategia con Saint-Loup y los oficiales compañeros de éste, reconoce que su espíritu encuentra una satisfacción al comprender una batalla moderna cuando sus interlocutores le muestran bajo ella el modelo de otra más antigua, pero entiende que lo fundamental, en el arte militar como en todo arte, no está en ese descubrimiento de lo general bajo lo particular ni está en la aplicación de reglas aprendidas:

126 I 497.

127 I 499.

"En igualdad de ciencia, hay grandes generales, como hay grandes cirujanos que, con ser los mismos desde un punto de vista material los elementos dados por dos estados morbosos, sienten sin embargo por un detalle ínfimo, quizá debido a su experiencia, pero interpretado, que en tal caso es preferible operar y que en el caso de más allá conviene abstenerse" (128).

Observa Saint-Loup que una oscura adivinación disuadía a Napoleón de atacar cuando las reglas exigían que atacase, y algunos generales que imitaban escolásticamente tal maniobra de Napoleón, como ocurrió repetidamente en 1870, llegaban al resultado diametralmente opuesto. "Lo que puede hacer el adversario", eso es lo que hay que interpretar en base a lo que está haciendo, lo cual significa: a partir de signos o síntomas que pueden significar muchas cosas distintas e igualmente probables si nos atenemos al razonamiento y a la ciencia, continúa, del mismo modo que el médico debe contar con las diversas evoluciones que una enfermedad puede seguir y que en ciertos casos complejos toda la ciencia médica del mundo no basta para decidir si debe hacerse o no la operación. "Es el olfato (le flair) lo que decide" en el general como en el gran médico y no podría ser de otro modo, concluye Proust, dada "la richesse du monde des possibles par rapport au monde réel" (129).-Evitemos el malentendido al que puede dar lugar aquí el término "mundo real". No es de ningún modo a la efectiva realidad de experiencia a la que contrapone los posibles sino, por una parte, al positivismo de hechos, al realismo del Gran Objeto para el que no hay más realidad que el conjunto ya constituido de cosas, vivientes y hombres; y por la otra parte, al reino de las esencias separadas. No subestima lo universal abstracto pero a las reglas y a los conceptos antepone la capacidad de instituirlos desde el contacto con lo real sensible que es lo real en sentido fuerte porque es pregnante de posibles.

128 II, 113.

129 II, 115.

Para ayudarnos a retener esta verdad difícil: que lo presente, como el recuerdo-pantalla de los psicoanalistas, es de un inmenso contenido latente de donde toma su consistencia de realidad (130), llama Merleau-Ponty "carne" a lo sensible de las cosas pese a que no es sentiente como mi carne:

"Je l'appelle néanmoins 'chair' pour dire qu'elle est pregnante de possibles, Weltmöglichkeit (les mondes possibles variantes de ce monde-ci, le monde en deça du singulier et du pluriel)" (131).

La referencia a Husserl es clara y, sin embargo, esta noción de lo posible no es la de Husserl. Se seguirá un avance decisivo en la comprensión del pensamiento de Merleau-Ponty al examinar las razones de su ruptura final con el esencialista que reconocía en la experiencia perceptiva, donde decía que las cosas se nos dan "en carne y hueso", un horizonte interno y un horizonte externo susceptibles de una exploración indefinida (132).

130 VI, 153.

131 VI, 304.

132 Husserl, Erfahrung und Urteil, Hamburgo 1954, p. 27. (Trad. fr. de D. Souche, Expérience et Jugement, PUF, París 1970, p. 36).— Con la guía husserliana, ya Sartre se había servido en 1940 del término "chair" para designar la contextura íntima de la cosa percibida que, en contraste con la imagen, decía, está constituida "por una multiplicidad infinita de determinaciones y de relaciones posibles". (L'imaginaire, Idées Gallimard, París, p. 37).

CAPITULO VIII

VERDAD Y CREACION

§ 35.-La crítica del esencialismo.

Siempre podemos obtener nuevas determinaciones de las cosas. De esta posibilidad dice Husserl que es un poder del yo, un "yo puedo" (1).

Por más sospechosa filosóficamente que se declare la referencia a entidades posibles, el crítico del caso no se verá por eso menos necesitado que la gente corriente de recurrir a ellas constantemente, por ejemplo, para considerar las posibilidades sobre el tiempo que hará mañana o en el trato con los demás. La percepción del otro, por reciente que sea su aparición en nuestra vida, no está exenta de presunciones respecto de caracteres de que no tuvimos aún ocasión de hacer la experiencia. Presentimos más o menos vagamente que ciertas iniciativas o reacciones le corresponden como más apropiadas, y nos resulta chocante en él una conducta que en otros no nos sorprendería en absoluto. La unidad de esa no-indeterminada constelación de actuaciones posibles, con la que contábamos como con algo co-dado en la percepción del otro, se pone de manifiesto cuando algún inesperado acto suyo nos pone en trance de rectificar y nos decimos que nunca habiéramos esperado tal cosa de él. Sobre esa fiabilidad de haberle creído incapaz de cierta gama de actitudes, la relación con el otro viene a ser plenamente una relación personal. Ahora

1 Erfahrung und Urteil, p. 27.

bien, presumir el horizonte de lo adecuado para este ó aquel individuo es en nosotros previo a cualquier acto de conocimiento, reflexión o hipótesis formada expresamente (por ejemplo, por prudencia). La presunción tiene lugar, para decirlo con Husserl, como una suerte de síntesis pasiva y fluyente que había funcionado ya y cumplido su obra con la primera percepción del sujeto y por engañosa que pudiera revelarse después.

Dirigiéndose a Ryle en el coloquio de Royaumont sobre la filosofía analítica (2), Merleau-Ponty manifestaba su desacuerdo con los filósofos que piensan que lo no-actual no tiene más que una realidad mental y que no hay más que lo actual. Entendía que para plantear la cuestión de la realidad, tenemos que interrogarnos sobre el valor de la noción de "posible", estrechamente vinculada a su vez a las disposiciones. Esta última noción no presupone como la de intencionalidad una filosofía de la conciencia sino que remite en primer lugar a los poderes articulados del cuerpo propio.

Uno de los límites que el presente trabajo no puede traspasar está en la confrontación de su reflexión sobre lo posible con los debates que en torno a esta noción han tenido lugar especialmente en la filosofía anglosajona en los últimos años. Es bien sabido, por ejemplo, que el tratamiento del problema en los términos de la semántica de la lógica modal se reveló cada vez más indisociable de implicaciones filosóficas y son los mismos lógicos los que anuncian hoy su necesidad de buscar un concepto "sensato" de mundo posible (3). Es nuestra convicción que sería fecundo para la filosofía de la lógica el diálogo con la posición que estamos exponiendo, y se verá más adelante que no renunciamos a proponer unas precisas líneas de encuentro que contribuirán a desplegar virtualidades del pensamiento de

2 La philosophie analytique, p. 95. —

3 Nos referimos a los análisis semánticos de Saul Kripke, J. Hintikka o R. Montague.

Merleau-Ponty que de otro modo pudieran pasar desapercibidas. Pero, por fortuna, esa confrontación la encontramos ya cumplida con otro importante sector de la filosofía anglosajona reciente en el estudio de Paul Ricoeur sobre los análisis lingüísticos de la acción a través de los escritos de Melden, Hampshire, E. Anscombe, R.S. Peters. Von Wright, Charles Taylor, Richard Taylor, Strawson, Kenny, Geach, Hart, Pitcher, Feinberg y otros (4).

Pues bien, es en la relación entre disposición a y poder de donde localiza Ricoeur la dificultad última de la teoría de la acción (5). ¿Qué claridad cabe hacer sobre la noción de actividad cuando se omite examinar la de pasividad, cuando por ejemplo se pasan por alto las relaciones y las diferencias entre la volición y el deseo? Sin embargo, es una tendencia general de la filosofía anglosajona de la acción la de olvidar el problema de la pasividad en tanto que mía, es decir, como distinta de la actividad humana pero no menos distinta de la causalidad física. Difícilmente podrán esos filósofos tomar en consideración el problema de la pasividad humana sin tematizar la cuestión del cuerpo propio en que todas las síntesis pasivas tienen su sede. Ahora bien, observa Ricoeur, la exclusión del cuerpo propio va unida a la esencia misma del método del análisis lingüístico (6). Sólo la referencia al cuerpo propio y la introducción con él de conceptos "disposicionales" permite reconocer en el "motivo" la densidad y opacidad por los que no se deja reducir a intención o razón (7). Cuando digo que "yo puedo mover mi dedo" comprendemos que la posibilidad de ese "yo puedo" es irreductible a todos los demás sentidos de la palabra "posible": a la posibilidad lógica como no-contradicción, a la posibilidad física en el sentido de contingencia causal, a la contingencia epistemológica (mañana puede llover o puede no llover), a

4 El discurso de la acción, Ed. Cátedra, Madrid 1981.

5 Op. cit., p. 108.

6 Op. cit., pp. 104 y 152.

7 Op. cit., pp. 108 y 150 s.

la capacidad física (este ácido puede disolver aquel trozo de metal) (8). A partir de esa irreductible acepción de la posibilidad, la estructura de la acción abre a una problemática que ya no puede mantenerse en el paralelismo entre un análisis de lo vivido y un análisis de los enunciados, que suprime a la representación su primacía y somete la relación sujeto-objeto a una revisión radical (9). En adelante, el plano de los enunciados habrá de ser estrictamente derivado del plano de una comprensión previa que desborda la dimensión cognoscitiva (10) para presentarnos el mundo como campo de acción, con sus caminos y sus obstáculos, sus facilidades y sus dificultades, donde "algo que hacer por mí" corresponde a mi "yo puedo". Mundo que es practicable o impracticable, dice Ricoeur, tanto como visible e invisible, y del que lo arduo es dimensión ni más ni menos que lo percibido (11).- Asumiendo expresamente el trabajo de pensamiento de Merleau-Ponty (12), el filósofo de "lo voluntario y lo involuntario" entiende operar un legítimo desplazamiento de acento desde el "ver" hacia el "querer" para restituir toda su importancia filosófica al obstáculo y al empeño por superarlo. A primera vista, en efecto, el tema de la voluntad es una importante laguna en la obra de Merleau-Ponty. Sin embargo, uno de los problemas que desde su filosofía nos viene casi intacto, impensado, y al que sólo nos acercaremos lateralmente cuando nos refiramos a "la pasividad de nuestra actividad", es el tremendo de lo involuntario en la volición, el de una latente acomodación de nuestras opciones que ofrece suelo o fondo inadvertido a nuestras preferencias, apetencias, deseos y voliciones expresas. Excelente conocedor de Merleau-Ponty y del problema del mal en Kant, Paul Ricoeur parece no haber reparado, sin embargo, en la esencial

8 Op. cit., p. 103.

9 y 10 Op. cit., p. 153.

11 Op. cit., p. 148.

12 Op. cit., cf. pp. 32, 40, 150 y 152-ss.

y explícita vinculación entre el planteamiento de lo visible y lo invisible y el de la oposición real kantiana. Para Merleau-Ponty, la opacidad del mundo, su trascendencia al conocimiento, se reconoce a partir de lo que en él nos resiste (13), y comprobamos en la 3ª parte que recurría al término "vertical" para subrayar el peso de la existencia que se mueve y actúa en un mundo de adversidad y de favores (14). Es a nuestro definitivo estar desbordados y expuestos a lo que atribuía la fuerza de realidad de la conciencia de sí mismo (15). Ricoeur acierta al afirmar que una simple teoría del conocimiento no va más allá de lo observable siendo así que lo real es asimismo la obra, lo operable y lo obrado (ouvré) por mí y por nosotros (16). Pero la filosofía de lo visible y lo invisible era, y lo declaraba, filosofía de praxis, de la acción como inseparable de la reflexión sobre el conocimiento. Comenzaba, es cierto, por el análisis del quiasma sentiente-sensible, pero había de resolverse en el quiasma general de la nota que cierra el libro y resume el proyecto inacabado: "matière-ouvrée-hommes" (17).

Dicho esto, no sorprenderá que Merleau-Ponty asocie siempre la crítica al esencialismo fenomenológico y la crítica a la filosofía del análisis del lenguaje. También en ésta veía un positivismo de esencias, puesto que distinguía las esencias separadas, que son ante todo las del lenguaje, advierte, de las esencias que traen consigo las relaciones vivas de la experiencia, y cuya búsqueda filosófica es por eso legítima (18). El reconocimiento de la posibilidad interna o lógica, de los mundos posibles como significaciones ideales o lingüísticas, no es lo contrario del positivismo de hechos, del actualismo,

13 VI 273: Las cosas "oponen a mi inspección obstáculos, una resistencia que es precisamente su realidad".

14 VI 325.

15 Cf. PhP 270, 372 y 395.

16 El discurso de la acción, p. 148.

17 VI 328:

18 PhP X.-Para el R.P. Van Breda el esencialismo a ultranza es el de los analíticos, puesto que ceden, dice, a la tentación "d'hypostasier le langage, d'hypostasier la langue, d'hypostasier le concept et le mot; par là, les analystes d'Oxford se montrent d'excellents platoniciens, ce que Husserl n'est pas" (La philosophie analytique, p. 87).-Es sabido que a su trabajo en A plea for excuses, Austin aplica la expresión "fenomenología lingüística".

sino su contrapartida igualmente positivista (19). La filosofía se dejaría reducir a un análisis lingüístico si el lenguaje tuviera la evidencia en sí mismo pero, lejos de contener las significaciones del mundo, el lenguaje es un mundo a la segunda potencia en el sentido de que lo que hacemos inmediatamente con él es hablar de lo real, de modo que al hablar del lenguaje reduplicamos los enigmas del mundo en lugar de hacerlos desaparecer (20). Por lo que el filósofo sigue preguntando cuando cree refugiarse en el interior del lenguaje es por las cosas con las que se mantiene en contacto carnal, y la validez de esta observación la extiende Merleau-Ponty a toda tentativa de buscar la fuente de la intelección en las puras significaciones o esencias (21). La separación y contraposición de la significación y del hecho es supuesto común de analíticos y fenomenólogos. Ahora bien, nuestra vida no transcurre a mitad de camino de los hechos opacos y las ideas límpidas ni es una mezcla de ambos órdenes, sino al contrario: son los hechos y las esencias los que son abstracciones y no será la composición de abstracciones lo que reconstruya el concreto espaciotemporal del que se formaron (22).

Un lógico actual nos ayudará no sólo a reactivar estos pasajes sino a centrar con precisión su problema. Observa Jaakko Hintikka que "la mayoría de las afiladas herramientas conceptuales de la filosofía reciente son mucho más apropiadas para tratar con la estructura de una información ya adquirida -la estructura de teorías, la estructura de la explicación, etc.-, que con las actividades por medio de las cuales se obtiene" (23). Este unilateral interés epistemológico lo ve conectado con (y aun parcialmente causado por) un olvido paralelo en el análisis lógico del lenguaje, en el que el estudio de

19 VI, 282.

20 y 21 VI, 132.

22 VI, 156.

23 J. Hintikka, Lógica, juegos de lenguaje e información, Tecnos, Madrid 1976, p. 121.

las relaciones de nuestro lenguaje con la realidad de la cual habla o bien se ha dejado sin atender, o bien se ha discutido solamente en términos de "interpretaciones", "evaluaciones nominativas" o demás lazos estáticos inanalizados entre lenguaje y mundo:

"Aunque es obvio que éstas no son relaciones naturales, sino que sólo son creadas por (y sostenidas mediante) ciertas actividades e instituciones humanas, se ha hecho muy poco trabajo sistemático sobre estos vitales eslabones de conexión entre lenguaje y realidad" (24).

Para nosotros, el interés de este planteamiento está en que la crítica que dirige a la filosofía del lenguaje porque no se ocupa lo bastante de la relación entre lenguaje y realidad es la misma crítica que dirige a la filosofía reciente en general porque no trata de las actividades por las que se adquiere y se aumenta la información. Las dos críticas son una porque el lenguaje que está en relación viva con la realidad y la dice no es un dato natural sino resultado de actividades humanas y la filosofía que se olvide de éstas se condena a poner el sucedáneo de unas estáticas correlaciones entre lenguaje y mundo en el lugar del conocimiento que el mismo lógico llama "de carne y hueso" (25). Con la simultánea vindicación de la realidad no-lingüística y de las actividades generadoras de conocimiento, lo que persigue esta crítica es que no se continúe disociando la carga de verdad de las informaciones y la dinámica del entender en estado naciente.

En Merleau-Ponty encontramos ya desbrozado un largo trecho de este camino. Cuando me exijo pasar de la experiencia a las esencias para responder a interrogantes filosóficos, decía, me hace falta intervenir activamente, no empecé siendo por naturaleza espectador desinteresado, empecé frecuentando el mundo en su estilo, en sus familias de entidades, y lo que el propio Husserl enseña es que tengo

24 Ibid.

25 Op. cit., p. 120.

que hacer variar las cosas, suponer el cambio o la desconexión de tal relación o de cual estructura y levantar acta de lo que resultaría para las otras, a fin de distinguir los rasgos que son separables de la cosa y los que no podría cambiar sin que la cosa dejara de ser ella misma. Puesto que sólo de esa prueba emerge la esencia, puesto que ésta es exactamente un in-variante, aquello cuya modificación o ausencia alteraría o destruiría la cosa, la esencia no se deja tratar como un ser positivo, su solidez se mide exclusivamente por el poder que tenemos de variar la cosa (26). ¿Cómo se explica entonces que Husserl definiera la fenomenología como un positivismo de esencias?

El problema está en comprender por qué la antítesis hecho-esencia se impuso a Husserl como incontrovertible en el punto de partida. Pues lo que se ve sin mayores aclaraciones es que dar por sentada la bifurcación de lo que está individuado en un punto del espacio y del tiempo (el hecho) frente a lo que es para siempre y en ninguna parte (la esencia) es lo que, de un lado, permitía a Husserl postular una variación eidética que progresivamente fuera despojando a la cosa y al sujeto humano de su facticidad (física y psíquica) como de una impureza; y lo que, de otro lado, le condujo a tratar la esencia como una idea-límite, es decir, a hacerla inaccesible (27). Merleau-Ponty hace notar, en efecto, que Husserl no obtuvo nunca una sola Wesenschau sobre la que no tuviera que volver después para que dijera lo que no había dicho completamente (28), y podemos añadir que esa práctica era conforme a la concepción husserliana de la esencia. En Erfahrung und Urteil leemos (29):

"Toda experiencia puede ser extendida en una cadena continua de experiencias singulares explicadoras, unidas sintéticamente en una experiencia única, abierta al infinito, de lo mismo. Yo puedo, en función de mis propósitos actuales, darme por satisfecho con lo que la experiencia me ha proporcionado ya; pero entonces 'interrumpo' precisamente su curso con un 'es suficiente'."

26 VI 149.

27 VI 151.

28 VI 155.

29 P. 27.

Desde el principio se hace, pues, compresente con la cosa un horizonte de experiencia posible en el que se anuncian vías hacia una determinación más precisa pero que estará a su vez menesterosa de complemento y nunca será la última (30). Ya en Ideen I se había preguntado cómo es que no quita su evidencia a la ideación el que la determinación acabada de su contenido sea inasequible, y ésta era su respuesta: porque la síntesis de horizonte la aprehendemos "en el modo de una Idea en sentido kantiano" (31).

Pero es precisamente porque la esencia es en horizonte o a distancia por lo que, según Merleau-Ponty, no admite una marcha de aproximación objetivadora (32). Lo que Husserl quiere salvar postulando el paso al límite de una idealización siempre imperfecta, dice, no es más que "un prejuicio de la esencia" (33). La filosofía no tiene por "objeto" la esencia como una incógnita que se trataría de despejar y determinar por relación a términos conocidos, no habrá esencia que venga a llenar el vacío de la pregunta filosófica o se vaya acercando a ello en un proceso infinito puesto que esa progresiva obturación quitaría al "objeto" la profundidad y la distancia que le son indispensables (34). Las cosas se ofrecen al que quiere, no tenerlas como entre pinzas o inmovilizarlas como bajo el objetivo de un microscopio, sino respetarlas en su espacio libre y asistir a su ser continuado. Se ofrecen al pensamiento interrogativo del mundo percibido que sobre todo quiere dejarlas ser, seguir el movimiento por el que las cosas se hacen y se deshacen más acá del sí y del no (35). Se excluye el pensamiento de horizonte o al menos se le subordina una vez más al pensamiento de hipóstasis cuando se pretende que la identidad de la cosa consigo misma o la adecuación interna de la idea

30 Ibid.

31 Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, trad. de J. Gaos, FCE, México 1949, pp. 196 s.

32 VI, 138.

33 VI, 151.

34 VI, 138.

35 Ibid.

vengan a colmar y saturar la mirada, como si la garantía del saber no estuviera justamente en el espesor carnal que distancia la cosa, me hurta su interior y su dorso, y determina la movilidad sin remedio de la mirada y de la interrogación. Puedo desde luego cerrar los ojos y alejarme del mundanal ruido pero la libertad que el retiro me otorga no es sino la punta opuesta o la otra cara de mi acceso al mundo, de mi poder de entrar y de mi cautiverio (36). No se empezará a obtener un verdadero pensamiento de la esencia mientras no se renuncie a esencias intemporales y sin localidad, mientras no se comprenda que no hay "esencias" que no dependan de algún dominio de historia y de geografía y que, por lo mismo, tampoco hay "hechos", individuos espaciotemporales que no estén montados sobre las dimensiones, sobre la generalidad del cuerpo propio, de sus ejes y articulaciones, que no lleven ya las ideas incrustadas en sus junturas (37).

¿Por qué se impuso entonces a Husserl, de principio a fin de su obra, la antítesis hecho-esencia? De él no se puede decir lo que de los analíticos decía Ricoeur: que olvidan el problema de la pasividad. Vimos que la referencia a la percepción revestía suma importancia ya en la sexta investigación lógica, especialmente con la distinción de la sección segunda entre intuición sensible e intuición categorial; las lecciones de 1905 reconocían al tiempo como garantía de mi ideación pues en él y por él vuelvo sobre mí mismo para reencontrar como la misma una idea pensada; y la importancia de la Estética fue creciendo hasta los análisis de la receptividad sensible a que se dedica íntegramente una de las tres secciones de Erfahrung und Urteil (38). ¿Cómo se explica que esta constante atención al conocimiento sensible dejara intacta su fijación al prejuicio de la esencia

36 VI, 23.

37 VI, 151 y 154.

38 Pp. 73-230. (Tr. fr., pp. 83-233).—Erfahrung und Urteil fue redactado por Landgrebe a instancias de Husserl y a partir de una serie de inéditos de éste.

como el verdadero ser positivo? Es que la consideración de la pasividad y del cuerpo propio no es por sí sola un factor decisivo. La verdad del libro de Ricoeur no tenía su centro en la referencia a la "carne" sino en el consecuente reconocimiento de lo que nos resiste y nos desposee, de lo arduo como componente real que trasciende el plano de las significaciones y del conocimiento. Y si Merleau-Ponty otorga a la pasividad corporal su rango de realidad efectiva es porque entiende que el mundo se articula a partir de ese punto cero de coordenadas del que no se puede pensar que sea nada, sino que ya en sus órganos mismos, en la carne de mis dedos es el dentro de mi tocar las cosas y el fuera por el que en reciprocidad me tocan las cosas, es actividad y pasividad en relación de oposición real (39). Mientras no se comprende que no se dejan disociar actividad y pasividad, positividad y negatividad de lo real, ocuparse en pensar el cuerpo propio puede prolongar la fantasmagoría esencialista igual que el soñador se asegura el seguir durmiendo cuando sueña que despierta (40). El fondo de la dificultad para Husserl lo ve Merleau-Ponty en que "el positivismo de esencias dice secretamente lo contrario de lo que dice abiertamente" (41), que positivismo es sinónimo de negativismo (42), aunque la filosofía de Husserl no sea como la de Sartre una filosofía del ser y de la nada sino un negativismo que se ignora. "La bifurcación de la esencia y del hecho no se impone más que a un pensamiento que mira el ser desde fuera" (43), es decir, desde ningún tiempo y ningún lugar; no se impone sino porque se ha optado de antemano por la antítesis del ser y de la nada:

"Le parti pris d'accéder à l'être absolument dur de l'essence cache la prétention menteuse de n'être rien" (44).

39 VI, 314.

40 Recogemos una imagen de Walter Benjamin que Adorno aplicaba a la consigna husserliana "a las cosas mismas" en Zur Metakritik der Erkenntnistheorie.

41 VI, 160.

42 VI, 94.

43 VI, 151.

44 VI, 160.

Pronunciarse por el acercamiento de la variación eidética a una esencia progresivamente depurada de su ganga fáctica significa que se ha tomado como patrón de realidad la identidad del ser puro desplegable en principio enteramente como Idea ante un espectador exento de supuestos y capaz de explicitar todos los sobreentendidos, de actualizar todas las conexiones y coordinaciones posibles (45). A la luz de esa ontología de "todo y nada", la finitud es déficit de la efectiva realidad, y el conocimiento finito no es más que una etapa, transitoria por humana, del Saber total.

Reducir una experiencia a su esencia, a su inteligibilidad transparente, supone que el desideratum es pensarla sin el apoyo de ningún suelo o latencia, retroceder al fondo de la nada (46). Pero si bien puedo considerarme el punto cero del que irradian preguntas que van todas al ser, eso no me permite ignorar que todas las preguntas vuelven del ser porque ese punto cero lo ha frecuentado ya, porque él mismo está misteriosamente atado a la localidad y al tiempo (47). En la pregunta más general y más rigurosa hay connotaciones y acentos que mañana caerán en una fecha del calendario (48) y desde otra cultura se verían asignar una localización geográfica, lo que no impide que todo libro válido se desborde a sí mismo como acontecimiento fechado y local (49). La cuestión de la esencia no es última. El inventario de las necesidades de esencia se hace siempre bajo una suposición (que es, por cierto, la empleada sistemáticamente por Kant): si este mundo ha de ser posible para nosotros, entonces hace falta la condición de tal y cual ley de estructura (50). Pero que hay este mundo, lo que suponemos al preguntar por lo que debe hacerlo posible, es un saber que está por debajo de la esencia. El ser de la esencia

45 y 46 VI, 149-150.

47 VI, 161.

48 VI, 152.

49 Eloge de la philosophie, p. 67.

50 VI, 147.

no reposa sobre sí mismo, no es él el que nos hará comprender lo que hay.

Digamos ante todo que lo que no hay es el puro espectador que a sus preguntas no pidiera otra respuesta que la esencia. El espectador real, el que es sujeto de la filosofía tiene que preguntarse también cómo y sobre qué fondo se establece como espectador, de qué fuente más profunda bebe él mismo. Habíamos dicho que no son naturales las relaciones entre lenguaje y realidad, que las significaciones o esencias no se bastan a sí mismas, que remiten abiertamente a nuestros actos de ideación (51), pero esta observación no se resuelve en la aspiración a derivar la determinación de los objetos a partir de una explicitación de los actos de intencionalidad (cognoscitiva, emocional-pulsional, práctico-axiológica); a tal aspiración objeta Merleau-Ponty que no sería radical por cuanto postula el campo de las operaciones de conciencia y de significaciones construídas de las que se supone que el mundo y las cosas serían el producto terminal, y falta preguntarse si ese campo de operaciones (y no menos que él, el campo de lenguaje que de hecho presupone) se basta a sí mismo o si, como artefacto que es, no abre sobre una perspectiva de ser natural, sobre un "horizonte de ser bruto" del que esencias y hechos, significaciones y objetos emergen (para quien emerge también de ese principio y por ello mismo) pero del que no dan cuenta (52).

No se podía nuestra vida entender como una mezcla de hechos e ideas porque no es ni un punto medio ni una absurda composición de ser y nada, de en sí y para sí. El punto de partida filosófico no es la sentencia "el ser es, la nada no es", sino "hay algo". "hay cohesión", en el sentido fuerte en que los griegos hablan de τὸ Λέγειν, cohesión de la que extraemos esos λέκτα, ser y nada, para

51 VI, 149.

52 VI, 132-133 y 149.

verlos trabajar el uno contra el otro (53). La Gestalt no se explica a partir de lo negativo y lo positivo como si fuera una vaga "mezcla" del ser y de la nada, es la estructura o la trascendencia la que explica. Lo que es primero no es el ser pleno y positivo sobre fondo de nada, sino un relieve ontológico de cuyo fondo no podemos decir que sea nada, puesto que el sentido, el significado es la dislocación y gravitación de figura y fondo (54). Partimos de un campo de apariencias de las que cada una tomada aparte será quizá borrada más tarde pero únicamente, como sabía Husserl, para ser reemplazada por otra que nos dará la verdad de la primera sin alterar la fe en el campo de apariencias. ¿Cómo podríamos partir de la negación pura si queremos reflexionar sobre lo negativo? Incluso si decimos que no es decimos demasiado de la nada; al fijarla en su negatividad la tratamos como a una suerte de esencia, trasladamos la positividad de las palabras sobre lo que no tiene ni nombre ni reposo (55). Se da la cohesión del tiempo, la del espacio y la de su entrelazamiento, la cohesión del haz y el envés, del dentro y el fuera de mi tacto, de mi visión, y la de su empiètement (Uebertragung) con los múltiples quiasmas que asumo en la unidad de mi cuerpo (56).

53 VI 121.- La referencia a Heidegger es obligada una vez más. La Kehre se resolvía en la pregunta por el "hay": "¿de dónde y cómo hay el claro (de lo Abierto) (gibt es die Lichtung) y qué tenemos que entender en este hay (es gibt)?" ("Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". Questions IV, p. 139; cf. p. 18). Conviene aclarar que, aunque la traducción española pierde además el pronombre, tampoco la traducción francesa (il y a) conserva el sentido del dar (geben) que sería propio del Ello (Es) de lo que adviene (das Ereignis). (Cf. el protocolo del seminario sobre la conferencia "Zeit und Sein", en Questions IV, pp. 55 y 71 ss.). Sobre τὸ λέγειν, cf. especialmente "Logos", en Vorträge und Aufsätze, pp. 207 a 229 (tr. fr., pp. 249 a 278). Es en el λέγειν en tanto que "reunir" o "recoger" en el que vendría a articularse el λέγειν como "decir, hablar". Al reunir o cosechar la selección de lo que precisa ser puesto al abrigo, el decir recibe su modo de ser de su disposición a custodiar y dejar ser lo que de suyo (von selbst) está extendido junto ante él. La continuación del texto aclara esta vinculación de los dos sentidos de λέγειν.

54 VI 319, 290 y 121.

55 VI 121. (Cf. supra § 3).

56 Cf. VI 157, 314-315 y 318-319.

No hay un espacio y un tiempo serial por una parte y la pura idea de las series por otra; no hay una multiplicidad de átomos espaciotemporales a la que necesitaríamos añadir una transversal dimensión de esencias o significaciones. Las posibilidades de esencia derivan de una posibilidad fundamental por la que la facticidad se articula en constelaciones y por la que una experiencia está ligada a sus variantes, posibilidad a la que mis preferencias habrán de sujetarse tanto si convengo en atenerme a la experiencia como si no, y cuyo grado de asequibilidad arranco a experimentarlo desde dentro, en medio de las cosas cuya solidez comparto y confirmo como cosa sentiente (57). Lo que se da en el punto de partida es una serie de niveles de ser que se diferencian por el repliegue de lo sensible sobre determinado sensible en el que se redobra y se inscribe (58). Por esto, porque somos experiencia, pensamiento que siente tras de sí el peso del espacio y del tiempo que se propone pensar, no hay esencias intemporales o aespaciales y, recíprocamente, no hay emplazamiento de espacio y de tiempo que no guarde afinidades o que no sea una variante de otros, no hay cosa individual que no sea al mismo tiempo un cierto estilo, un modo de articular algún dominio de espacio y de tiempo, un modo de irradiar alrededor de un centro virtual (59). No se niega con esto que haya necesidades de esencia y conexiones indestructibles. Sin las implicaciones por las que hay estructuras resistentes y estables no habría ni mundo ni algo en general, pero nunca recuperaremos lo que hay efectivamente a partir de las condiciones sin las que no es posible. Encontramos esencias, pero no nos dan el derecho de decir de ellas que son todo lo posible ni de tra'ar el mundo como su consecuencia (60). Al contrario, que las esencias tienen valor universal quiere decir que yo puedo entrar en comunicación con

57 Cf. VI, 148, 153 y 155; también Eloge de la philosophie, p. 61.

58 VI, 153.

59 VI, 154.

60 VI, 147.

pensamientos fundados sobre otros principios en la medida en que todos los pensadores y todas las esencias se implantan en un solo mundo existente (61). Se responderá que para enunciar esto mismo usamos las esencias y que la necesidad de esa conclusión es también una necesidad de esencia. Pero ¿por qué esa necesidad, que ciertamente no es la de una tautología, franquea los límites de mi ipseidad y se impone a cualquier otra, por qué sobrevive a mi intuición del momento y vale para mí como verdad duradera, sino porque mi experiencia se enlaza a ella misma y a la de los demás por su inscripción en un solo ser? En la segunda parte (§11), a propósito de los Prolegomena de Kant, decíamos que los juicios de experiencia no se validan por el acuerdo intersubjetivo sino que éste es el que se explica porque el acuerdo sensibilidad-entendimiento es a la vez acuerdo con el objeto. El problema estaba en saber cómo debía entenderse este último acuerdo sin pedir el principio y llamar "objeto" a nuestro conocimiento de él, como en la doctrina de la *ἀπορίωσις* o adaequatio. A la pregunta de qué hay de más en la relación cognoscitiva al objeto que en el consenso, "más" por el que aquella relación propicia esta acuerdo, no se podía responder que la misma materia y forma viene a someterse en los distintos sujetos por el mismo enlace del sentido interno a la misma unidad de apercepción, porque esta respuesta presupone lo que está en cuestión, a saber, que del acuerdo entre mi sensibilidad y mi entendimiento resultan representaciones que me reducen a representación. Y nos conformábamos allí con apuntar que, no la solución, puesto que "no se comprenderá jamás que el otro aparezca ante nosotros" (62), sino lo que suscita la perplejidad es que el fundamento de la concordancia figura en el dato por el que aprehendo a mis aprehendidos como mis aprehensores. Esta escueta afirmación reducida a

61 VI 148, 155 y 157.

62 La prose du monde, p. 187; cf. p. 196.

ella misma pudo parecer nada más que una trivial paradoja. Ahora sí podemos y tenemos que detenernos, para llevar a su término la crítica del esencialismo, en ese quiasma y oposición a cuya experiencia pertenece, como dice Merleau-Ponty, el poder ontológico último (63). Las necesidades de esencia y la posibilidad lógica, por resistentes que sean bajo la mirada del espíritu, sólo reciben su fuerza de que mis pensamientos y los pensamientos de los demás captan lo mismo o abren a una común experiencia porque están captados en un solo tejido de ser (64), y esta sujeción, que ciertamente no conocemos por vía filosófica pero sí en el encuentro, cada vez que otra simple mirada se mide con la nuestra, es lo que en la verdad hay "de más" que en el consenso y lo sustenta. ¿Por qué nadie se escandaliza cuando se afirma, por ejemplo en el psicoanálisis o en la crítica del Juicio estético, que las iniciativas más nuevas y activas, las de los creadores, tienen origen inconsciente y por tanto pasivo, sino porque más o menos oscuramente contamos con que nacen "en el corazón del ser" (65), en los ejes y articulaciones anónimos que estructuran los poderes y lagunas de una vida personal? La reflexión filosófica no puede retrotraerse más acá de esta verdad del quiasma:

"tout rapport à l'être est simultanément prendre et être pris, la prise est prise, elle est inscrite et inscrite au même être qu'elle prend" (66).

Pero entonces, si la filosofía ha de renunciar a ser posesión intelectual puesto que nuestro hacer presa es presa el mismo y lo que hay que captar es una desposesión (67). ¿cuál puede ser la tarea o el "objeto" de la filosofía, qué entendemos al hablar de "verdad"?

Hay verdad proferida porque hay una inscripción carnal que al no bastarse a sí misma se busca y se reconoce en ella (68).

63 VI, 148.

64 Ibid.

65 VI, 274.

66 VI, 319.

67 Ibid.

68 Cf. VI, 153 y Eloge, 66.

En ningún momento debemos olvidar que esta relación hay que entenderla en ambas direcciones, en su reversibilidad. Pues por una parte, no sabría, en efecto, que cojo la cosa con mis palabras si en el momento de decirlas no me supiera cogido por la cosa: pero por otra parte, con los sentimientos más intensos y sinceros puede hacerse la más falsa literatura igual que puede no hacerse ninguna. La mera expresión por sí sola nada tiene que ver con el desciframiento de lo que la suscita. Decía Ortega que la queja del enfermo no es el nombre de su enfermedad (69). Y en la primera y tercera partes vimos con Merleau-Ponty que ser escritor es no poder acallar la protesta interior que le apremia a rectificar mientras la obra no llega hasta el final de sí mismo, el final que sin embargo sólo la obra le descubrirá. Esta paradoja no es otra que la de unas líneas más arriba y ahora se ve que nada tiene de trivial. Es cuando la comunicación ha fracasado, sea por el vacío del mensaje o sea por nuestra incomprensión, cuando encontramos solamente ristas de significados y decimos en señal de fracaso: eso son palabras (70). Si lo que nos dicen los demás no fuese más que una emisión sonora ($\psi\omega\upsilon\eta$) dotada de significación ($\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota\upsilon$), escribía Heidegger paralelamente, sería verdad que el mensaje nos entraría por un oído para salir por el otro, pero es que mientras lo que oímos son palabras como expresión de alguien que habla no hemos escuchado en absoluto. Entonces, se pregunta Heidegger, ¿cuándo hemos escuchado? Y contesta: "hemos escuchado (entendido) cuando formamos parte de lo que se nos dice" (71).— Se diría que para tener ante nosotros un mensaje, en la emisión o en la recepción, hace falta que dejemos de representarnos el código e incluso el mensaje, observa Merleau-Ponty, para reducirnos a operadores del habla (72). Cuando hacemos del lenguaje un medio o un código para el

69 España invertebrada, p. 51.

70 Signes, p. 26.

71 "Wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen gehören." Vorträge und Aufsätze, p. 215. (Tr. fr., pp. 259 s.).

72 Signes, p. 26.

pensamiento nos prohibimos comprender a qué profundidad van las palabras en nosotros, que haya una necesidad de hablar y de hablarse, que las palabras tengan el poder de suscitar pensamientos (73). Una conversación conseguida, incluida la conversación interior, pone en mis labios, o en mis cuerdas vocales, respuestas de las que yo no me sabía capaz, de las que no era capaz, pensamientos que aprendo después de haberlos formulado (74). A propósito de una escena en que Marivaux se refiere a esas palabras que nos encontramos haber dicho antes de darnos cuenta, antes de haber formado su proyecto, comenta Merleau-Ponty:

"¿Dichas por quién? ¿Dichas a quién? No por un espíritu a un espíritu, sino por un ser que tiene cuerpo y lenguaje a un ser que tiene cuerpo y lenguaje, cada uno de los dos tirando del otro por hilos invisibles como los que sostienen a las marionetas, haciendo hablar, haciendo pensar al otro, haciéndole llegar a ser lo que es y nunca hubiera sido por sí solo" (75).

¿Hay aquí solamente imágenes más o menos sugestivas? ¿No hemos de ver más que una hipérbole retórica en la afirmación de que todos aquellos a quienes hemos amado, detestado, conocido "hablan por nuestra voz"? (76). ¿O despunta en esas figuras un foco de verdad radical que está por pensar filosóficamente?— Procuremos al menos no disociar de entrada en los signos las líneas maestras de lo que se da en una firme trabazón. Empecemos para ello por tomar distancia y dejar que se despliegue la entera dimensión del problema.

* * *

Una de las dos diferencias que contribuían a dar un semblante de justificación a la asociación kantiana del a priori con la "forma" del conocimiento disociada de la "materia", era la distinción entre las intuiciones del espacio y del tiempo, que contendrían la multitud infinita de representaciones, de los puntos (en lo simultáneo

73 Signes, p. 25.

74 Signes, pp. 26 y 111; VI, 29.

75 Signes, p. 27.

76 Ibid.

de la extensión) y de los números (en la sucesividad temporal), a diferencia del concepto, que contiene siempre un número limitado de representaciones. Kant no aclara si "limitado" quiere decir lo mismo que "contado" y "cerrado" pero parece sobreentenderlo.- La otra diferencia es que el espacio es una sola magnitud dada, mientras que cada concepto está contenido como su característica común en una infinidad de representaciones posibles "y que, consiguientemente, las contiene bajo sí" (77), argumenta sumariamente Kant, y subraya. Cada espacio particular, el de cualquier recinto, es para mí una parte del Espacio, del único, mientras que no puedo decir otro tanto de un concepto y de su inferior: no hay un Sombrero cósmico del que cada sombrero singular sea un fragmento. Cierto. Pero repárese en que Kant ha usado un doble sentido del representar y del contener en el orden del concepto, doble sentido del que -según vimos con detalle en la segunda parte- no quiere saber nada en el orden de la intuición. Lo que dice es que el concepto "hombre", por ejemplo, contiene las representaciones "animal", "racional" más las contenidas en éstas; pero cada uno de los singulares, Juan, Pedro, Andrés, contiene en otro sentido las representaciones "animal racional" como característica que "por tanto" subsume a todos ellos. Pues bien, si con respecto al espacio no olvido la segunda mitad de la frase y asumo que mi sensibilidad intuitiva es a su vez intuible como cuerpo que se contiene entre los cuerpos, es decir, si cuento con que entre mi cuerpo y las cosas hay, no implicación lógica, sino "implicación real, porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo (y) el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo" (78), entonces nada me autorizará ya a identificar la operación de concebir con la subsunción. Entender esto es haber entrado en lo más nuclear de la filosofía que estamos exponiendo.

77 KrV, B 40.-El "unter sich enthält" se vierte (correctamente) por el verbo subsumir en las traducciones de J. del Perojo (Losada, I, 177) y de P. Ribas (Alfaguara, p. 59. En esta página, por cierto, aprovechamos para señalar la importante omisión de la palabra "infinita").

78 PhP, 402.

Sabemos que Merleau-Ponty aceptaba hablar de telos a condición de no considerarlo ideado o representado, sino como puede llamarse télos al lugar que mi cuerpo anticipa cuando tiene que dirigirse a él, o a las palabras que me hacen falta en cuanto hablante y de las que en mi silencio tengo una especie de negativo eficaz. Pues bien, en la página del prólogo a Signes en que alude a esas palabras por las que uno aprende de sí mismo algún pensamiento que no tenía, asimila el arte que me las da al de mi dominio corporal del espacio:

"No daría yo un paso si mi visión de la meta lejana no encontrase en mi cuerpo un arte natural de transformarla en visión próxima. Mi pensamiento no sabría dar un paso si el horizonte de sentido que él abre no llegara a ser, gracias al habla, lo que se llama en el teatro un practicable" (79).

Aplacemos al final del capítulo (§ 38) la pregunta acerca de ese arte de alcanzar la significación que nos falta. Lo que en estos textos debe ahora retener la atención es que en ellos se establece expresamente la afinidad ignorada por Kant entre 1) la interdependencia entre mi cuerpo y el espacio en que se traslada, exterioridad de mutua posesión o pertenencia, y 2) la interdependencia entre los poderes del lenguaje y el horizonte de lo que estamos menesterosos de entender.

"Algunas palabras no surgen en nosotros más que cuando tenemos necesidad de ellas, lo mismo que la chispa no está contenida en la piedra sino que salta por su choque contra el metal" (80). Merleau-Ponty negaba así que el lenguaje tuviera la evidencia en sí mismo. Podríamos encontrar un camino filosófico en el análisis lingüístico, decía, si las reglas del empleo legítimo de las palabras fueran legibles en una significación unívoca. Recordemos que al diccionario, por acertadas que lleguen a ser sus definiciones (y es obvio que pueden serlo en grado muy variable), los escritores, aunque sean académicos, suelen llamarle "el cementerio". Merleau-Ponty no cree, pues, descu-

79 Signes, p. 27.

80 M. M-P à la Sorbonne, p. 255.

brir nada que no sepan los escritores y que no digan los lingüistas (81) al señalar que "la significación unívoca no es más que una parte de la significación de la palabra; que hay siempre, más allá, un halo de significación que se manifiesta en modos de empleo nuevos e inesperados" (82).- Pese a la importancia que conceden los analíticos a la sentencia de Wittgenstein "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (83), contra esa filosofía hacía valer en Royau-mont el "trabajo" que cumplen los términos, por ejemplo, la simple conectiva "si", su "valor de empleo", que no es reducible a una definición ni al análisis conceptual (84). Y el mismo destinatario tiene esta observación crítica cuando se formula hoy desde una filosofía de la lógica empeñada en recuperar el problema de la conexión entre lenguaje y no-lenguaje, según vimos. Del modo en que las conectivas y los cuantificadores cooperan a la construcción de oraciones a partir de elementos más simples, escribe Hintikka, no damos cuenta si suponemos que las partículas de la negación, conjunción, disyunción, existencia y universalidad se reducen a expresar cada una un concepto. Si fueran simples piezas de construcción que sólo pueden usarse una vez en una oración, como el mismo ladrillo sólo se usa una vez en la construcción de una casa, sería incomprensible que, operando con los cinco conceptos lógicos y una simple relación de dos lugares, se pueda construir una infinidad de oraciones no equivalentes. No es incorrecto el supuesto de que lo que nos da una oración o proposición es una serie de conceptos interrelacionados, dice, pero sí es excesivamente simplificado porque "pasa por alto la variedad de formas en que nuestros conceptos pueden contribuir a la formación de oraciones o proposiciones significativas". Y añade el siguiente aviso a los navegantes: "A causa de esta variedad, es también difícil citar razones

81 Pensaba por ejemplo en Joseph Vendryès, que habla del "vocabulario virtual" de imposible inventario, el que sabríamos emplear si la necesidad se hiciera sentir. (Cf. Sorbonne, 231).

82 VI, 131. Cf. también Signes, p. 297.

83 Philosophical Investigations, párrafo 43.

84 La philosophie analytique, pp. 93-94.

muy generales por las que la concepción de las proposiciones como manojos de conceptos es desorientadora" (85).

Cosificamos el concepto al considerarlo significación cristalizada, coagulada, inerte, que pudiéramos encontrar analizando el lenguaje, como si éste lo contuviese. Merleau-Ponty dice que el lenguaje operante, el que conquista conocimiento, "posee menos la significación de lo que es poseído por ella" (86). Fórmula impecable, a condición de no confundir ese lenguaje con el silencio "poseído" por la significación y de no descuidar el problema filosófico que está por pensar en las operaciones por las que se pasa del segundo al primero. Un concepto significa cuando está siendo pensado, cuando una actividad viva lo emplea en hacer significar una realidad "en la que siempre quedan muchas relaciones por considerar" (87). Por eso, cuando el filósofo examina lo que se esconde en una palabra, observaba en la misma intervención de Royaumont (88), se ve conducido a toda una tela de araña de significaciones que extiende nuestro conocimiento por idéntica razón que prohíbe hacer inventario de las posibles implicaciones y conexiones internas al concepto, ni más ni menos que de los contextos de su empleo posible. El problema de cómo puede la ciencia contener conocimientos extensivos cuya validez no viene limitada a las condiciones fácticas de un aquí y un ahora, suponía en el planteamiento kantiano la antítesis de un empirismo sumario -un atomismo de las sensaciones- y de un inmaterialismo de los conceptos puros. Pero el problema del conocimiento extensivo no fáctico admite y exige otro tratamiento desde que a la significación de las palabras restituímos el pleno alcance de su valor de empleo (89).

No es la palabra por sí misma lo que en una frase dada

85 Hintikka, op. cit., pp. 157 s.

86 VI, 158.

87 VI, 291.

88 La philosophie analytique, p. 95.

89 Cf. Sorbonne, 257.

tiene un sentido unívoco, sino la palabra situada en el contexto, pero el problema está en que el contexto está constituido por otras palabras que tienen también varios sentidos:

"Se produce, pues, una interacción entre las palabras que concluye atribuyendo a cada una el sentido compatible con el de las demás pero a éstas a su vez el sentido compatible con el de la primera" (90).

No reduce pero sí asimila Merleau-Ponty este problema al que nos encontramos en la percepción, donde cada elemento del campo perceptivo recibe un valor que le es asignado por un conjunto del que, por hipótesis, no disponemos todavía (91). No es que el problema sea idéntico en los dos órdenes. En la percepción, la estructuración (Gestaltung) viene impuesta a un aparato sensorial por los datos, por las propiedades de la forma sensible (92), como se hace patente en las figuras en que unas líneas añadidas a unas paralelas, a un círculo o a un cuadrado nos hacen ver estas figuras distorsionadas, o en las figuras iguales de Jastrow que parecen desiguales a la percepción humana y a la percepción animal, o cuando en el dibujo de un cubo trazamos dos diagonales de izquierda-abajo a derecha-arriba sobre las caras que nos presenta frontalmente y pasamos a verlo como un mosaico plano, o en las figuras ambiguas en que mi visión bascula de una imagen a otra en una alternancia que no controlo a voluntad. En la comunicación lingüística no hay tal imposición de la estructuración por el dato. Si la hubiese, la capacidad de organización intelectual no debería variar entre los individuos mucho más que la capacidad de formalización perceptual, pero ya en la comunicación verbal, para no hablar de las diferencias en creatividad artística y científica, es obvio que nos entendemos mucho mejor con unos que con otros y, en general, que se dan con frecuencia malentendidos. Es que el sentido que da su unidad a este dato, a las palabras de la frase, está en el para mí inaccesible pensamiento de quien me está hablando.

90 Sorbonne, 255.

91 Ibid.

92 Sorbonne, 139.

¿Cómo se entiende entonces que declare a la comprensión lingüística, pese a la originalidad que le reconoce, homogénea a la percepción? (93).— En razón a que "el trabajo de la inteligencia es una Gestaltung" (94), a que también en la comprensión verbal los elementos significativos son como tales posteriores a un conjunto que, sin embargo, no podría darse sino por los elementos. Si la comprensión exigiera un pensamiento obligado a contabilizar todas las acepciones posibles de cada palabra y los de sus posibles modos de interactuar en el conjunto, jamás comprenderíamos cómo la frase del otro puede presentarnos un sentido inmediato (95). Nos han preguntado algo en un idioma que estamos más habituados a leer que a escuchar y pasan unos segundos hasta que de golpe entendemos la frase. Una vez dado el sentido, los signos cobran pleno valor de signos. Pero si para ello hace falta que el sentido esté ya dado, se pregunta Merleau-Ponty, ¿cómo lo está? ¿Identificamos quizá un eslabón clave en la cadena verbal que ilumina los demás signos cuyo sentido revierte a su vez sobre el primero? En cualquier caso, lo que tendría lugar no es una serie de inducciones sino acción y retroacción formadora, Gestaltung y Rückgestaltung (96). En cierto momento hemos apercibido relaciones que no veíamos antes, y entre uno y otro momento no hay transición (97). Resultará una vez pensado que estaba en los materiales: "hay germinación de lo que va a haber sido comprendido" (98). El futuro de comprensión que germina es un futuro anterior. Es que el instante de clarividencia, el Insight es una proiectio per hiatus, "una luz que no sé de dónde viene, que no se ve venir, que se ve ser" (99). ¿Cómo

93 Cf. Sorbonne, 140.

94 Sorbonne, 214.

95 Sorbonne, 255.— Wittgenstein acertaba al señalar que "los ajustes tácitos para entender el lenguaje coloquial son enormemente complicados" (Tractatus, 4.002).

96 y 98 VI, 243.

97 Sorbonne, 138.

99 Juan Ramón Jiménez, poema "Que se ve ser", en Dios deseante y deseado.— "Vemos la luz pero no vemos de dónde viene", escribía T.S. Eliot en los coros de The Rock (1934).

comprender algo no sería comprender que era así puesto que yo, quien viene a conocer, encuentro que de algún modo ya pertenecía a las cosas que doy en conocer, me contaba entre ellas, formaba parte de ellas? ¿Cómo la inteligencia evitará entonces esta pasión por la que a sí misma se hace derivar de lo entendido? Pero ésta no es la pasión sensorial por la que seguimos viendo roto el bastón sumergido pese a que sabemos que no lo está, o por la que también el astrónomo ve el disco lunar más grande a la altura del horizonte que en el cénit. En lo que el entendimiento queda aquí cautivo es en su propia pasión. Estamos en lo que vemos, esto hay, entendemos que no podemos derivar esta mutua pertenencia de algo previo y decimos: he ahí el punto de partida. Pero ¿estamos en "lo que" vemos? ¿Nos tenía cogidos "lo que" captamos? ¿Formábamos parte de las cosas que concebimos?

"La percepción, que es acontecimiento, abre sobre una cosa percibida que le aparece como anterior a ella, como verdadera antes de ella. Y si la percepción reafirma siempre la preexistencia del mundo, es justamente porque ella misma es acontecimiento, porque el sujeto que percibe está ya metido en el ser por campos perceptivos, 'sentidos', un cuerpo" (100).

¿Cómo no ceder entonces al contrasentido de presumir un mundo percibido previo a la percepción?

"Lo que viene a estimular el aparato perceptivo despierta entre él y el mundo una familiaridad primordial que expresamos diciendo que lo percibido existía antes de la percepción" (101).

"Punto de partida" en filosofía no quiere decir una realidad contenida en la verdad de algún enunciado claro y distinto que ofrezca suelo firme al edificio del saber. Dar fe de la preexistencia de lo que retrospectivamente aparece como Ineinander de sensible y sentiente es punto de partida pero no en el sentido de un principio positivo. Equivale a aceptar que todo conocimiento comienza in medias res, que las cosas se nos presentan sin remedio como Kafka se quejaba de que se le presentaran a él: "no por sus raíces, sino por algún punto situado

100 La prose du monde, p. 172.

101 ibid.

hacia su mitad" (102). El punto de partida es principio en el sentido del "principio bárbaro" (103) que los hombres pueden disimularse pero no suprimir y que no es una indeterminación a la que se pueda estar cada vez más cerca de poner término sino, dice Schelling, "lo que resiste al pensamiento" y por cuya lucha gana éste sus determinaciones.- Pero llámese como se llame al punto de partida: "principio bárbaro", "quiasma", "familiaridad primordial" o simplemente "experiencia", ¿no nos condenamos al dilema: o bien proyectar por adelantado lo que después fingiremos encontrar en él, o bien reducirlo a un cero de significación, a una pura X que no podría ser despejada y resuelta en función de términos conocidos?- Al contrario, son los presupuestos sobre el conocimiento desde los que se plantea ese dilema los que han sido removidos: conocer no parecería una fijación de lo que había en su ser, una determinación de "quod quid erat esse", si antes no lo hubiera hecho emerger. No encontraríamos el τὸ τί ἦν εἶναι si no estuviéramos abiertos a un ἐπέκειντα τῆς οὐσίας, pero este más allá del ser no es Idea alguna, es, dice Merleau-Ponty, lo que no puede ser pensado, es si se quiere un absoluto pero que "no está ahí más que para mantener en su lugar y en su relieve lo múltiple, para oponerse a la absolutización de las relaciones" (104). Una filosofía capaz

102 Cit. por C. Lefort, Postface a Le visible et l'invisible, p. 353.

103 En el pasaje aludido repetidamente por Merleau-Ponty, Schelling describe la decadencia de una época en que la fuerza interior, el carácter y la aptitud cuentan cada vez menos, de un mundo que ha parado en ser la imagen de una imagen porque en el esfuerzo por adquirir las llamadas "luces" ha perdido el principio que nos resiste y está en la base de todo lo grande y de toda belleza: "eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in guthütigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen ist, alles in uns in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke und jenes (siehe hier immer das rechte Wort barbarische Princip. das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Grösse und Schönheit ist, verloren hat." (Die Weltalter, ed. Schröter, pp. 718-719). Queríamos reproducir estas palabras a fin de limitar el alcance de la referencia. El relente irracionalista que comporta el lamento de Schelling por un exceso de Aufklärung, nada en la obra de Merleau-Ponty invita a compartirlo. Más bien hay que lamentar desde nuestro autor una insuficiencia de la razón ilustrada para hacerse cargo de sus propios requisitos y de sus límites.

104 Résumés de cours, p. 82.

de resistir a la ilusión retrospectiva lo es también de asumir la pérdida como principio de desbloqueo. Que conocer es creación antes que adecuación, que adquisición de conocimiento es aportación de novedad por la que, a partir de los datos de la experiencia en su pregnancia (105), hay extracción o educación de realidad, es lo que Merleau-Ponty se esforzó en hacer ver ante todo en el orden que generalizadamente se considera de verdades analíticas: el del saber matemático.

§36.-La verdad matemática como anticipación.

Puesto que su posición ante este problema es en lo fundamental la misma de Kant, antes de exponerla no será ocioso prevenir un malentendido que se da con frecuencia entre los críticos de Kant y que por la insistencia de Merleau-Ponty en la percepción puede desorientar aún más a los intérpretes de éste. Bertrand Russell, por ejemplo, sostenía que Kant, porque había observado que los geómetras del XVIII no podían probar sus teoremas sin recurrir a figuras, "inventó una teoría del razonamiento matemático según la cual la inferencia nunca es estrictamente lógica, sino que siempre necesita el soporte de lo que se llama 'intuición'." (106). ¡Pero lo que el planteamiento kantiano hace inadmisibile es precisamente esa exterioridad que Russell da por establecida entre la inferencia y lo que el conocimiento matemático tiene de extensivo! Para Kant, como ve certeramente Hintikka, sólo es analítico el argumento matemático si no requiere el uso de construcciones. Kant no dice que lo que conviene en sintético a un

105 "Ce qui est donné, ce n'est pas la chose nue, le passé même tel qu'il fût en son temps, mais la chose prête à être vue, prégnante, par principe aussi bien qu'en fait, de toutes les visions qu'on peut en prendre, le passé tel qu'il fut un jour, plus une inexplicable altération" (VI 166).

106 B. Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, Londres 1919, p. 145. Cit. por J. Hintikka, Lógica, juegos de lenguaje e información, p. 241.

argumento geométrico sea la intervención de la imaginación ni las ayudas que ésta recibe de la intuición sino que el argumento apele a elementos auxiliares, que precise la introducción de nuevas entidades geométricas (107). Cuestión distinta es que para Kant el uso de construcciones en matemáticas se basa efectivamente en la estructura o en el modo como funciona nuestra percepción sensible, aunque no en el sentido trivial en que Russell y otros muchos lo entienden, advierte asimismo Hintikka (108). En suma, son pasos sintéticos en un argumento aquellos en los que se introducen nuevos elementos; analíticos son aquellos en los que manejamos solamente los elementos dados con el problema (109).

Por la novedad que introduce el proceder del geómetra es, en efecto, por lo que Kant lo contrapone al proceder analítico del filósofo:

"Demos al filósofo el concepto de triángulo y dejémosle que halle a su manera la relación existente entre la suma de sus ángulos y un ángulo recto. No cuenta más que con el concepto de una figura cerrada por tres líneas rectas y con el concepto de otros tantos ángulos. Por mucho tiempo que reflexione sobre este concepto no sacará ninguna conclusión nueva."

En contraste con el anterior, continúa, dejemos ahora intervenir al geómetra:

"Comienza por construir un triángulo. Como sabe que la suma de dos ángulos rectos equivale a la de todos los ángulos adyacentes que pueden trazarse desde un punto sobre una recta, prolonga un lado del triángulo y obtiene dos ángulos adyacentes que, sumados, valen dos rectos. De estos dos ángulos divide el externo trazando una paralela al lado opuesto del triángulo y ve que surge de este modo un ángulo adyacente externo igual a uno interno, y así sucesivamente. A través de una cadena de inferencias y guiado siempre por la intuición, el geómetra consigue así una solución evidente y a la vez universal del problema" (110).

En la Phénoménologie de la perception y en dos cursos de la Sorbona, utilizando preferentemente este mismo ejemplo, defendía Merleau-Ponty que las verdades matemáticas, pese a su universalidad

107 Hintikka, op. cit., pp. 240 a 242.

108 Op. cit., pp. 243 n. y 255.

109 Op. cit., pp. 37 y 243.

110 KrV, A 717, B 745.

y necesidad, son juicios sintéticos cuando han necesitado una construcción sin cuyos elementos, nuevos en relación con los datos, no se cumpliría el trabajo de Gestaltung por el que esas verdades se extraen de los datos (111). Su decisiva diferencia con el citado pasaje kantiano está en lo referente al proceder del filósofo, quien, para Merleau-Ponty, no necesita menos que el geómetra del recurso a la introducción de nuevos elementos, a las construcciones, aunque no sean del mismo tipo. Recordemos brevemente los textos.

A medida que prolongo un lado del triángulo, trazo desde ese vértice una paralela al lado opuesto y establezco las relaciones, tengo conciencia de demostrar porque apercibo un vínculo necesario entre el conjunto de los datos y la conclusión que obtengo; por esta necesidad estoy seguro de que puedo reiterar la operación sobre un número indefinido de figuras empíricas (112). La suma de los ángulos contruídos la veo alternativamente como igual a dos rectos y como igual a la suma de los ángulos del triángulo, pero no son dos configuraciones que se excluyan cuando paso de una a otra (lo que sí sucede en el dibujo que el niño retoca y deja de ser una casa para convertirse en un barco) sino que la primera subsiste para mí cuando se establece la segunda, la suma de los ángulos que iguale a dos rectos es la misma que por otra parte iguale a la suma de los ángulos del triángulo. Ambas constelaciones se hacen una por mi acto (113).

111 Los principales textos son: PhP, 440 ss.; Sorbonne, 138-140 y 212-216; capítulo "L'algorithmie et le mystère du langage" de La prose du monde, pp. 161 a 181.- En PhP se servía ya de los trabajos de Wertheimer, "Über das Denken der Naturvölker" y "Die Schlussprozesse im produktiven Denken", recogidos en el libro Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie, Erlangen 1925. Pero desde 1950 en sus cursos de la Sorbona se inspira muy directamente en el libro póstumo de Wertheimer, Productive Thinking, Nueva York 1945. De este libro será inseparable en adelante su concepción de la verdad. Cf. además VI 246, Résumés de cours p. 64, y su intervención en el coloquio sobre la "estructura" en Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales, Mouton & Co., S-Graven-Hage 1962, pp. 153 a 157.

112 PhP, 440.

113 "No habría pensamiento y verdad sin un acto por el que yo supero la dispersión temporal de las fases del pensamiento y la simple existencia de hecho de mis acontecimientos psíquicos, pero lo importante es comprender bien este acto" (PhP, 441).- Utilizando el mismo ejem-

La intervención de la construcción no hace que la verdad obtenida sea menos necesaria pero sí impide que la consideremos un juicio analítico o tautológico en el sentido convencional (114):

"La nécessité de la démonstration n'est pas une nécessité analytique; la construction qui permettra de conclure n'est pas réellement contenue dans l'essence du triangle, elle n'est que possible à partir de cette essence. Il n'y a pas une définition du triangle qui referme d'avance les propriétés que l'on démontrera par la suite et les intermédiaires par lesquels on passera pour arriver à cette démonstration" (115).

Al alcance de cualquiera estaba la observación que hizo Gauss a los doce años de que en una serie n de los primeros números enteros, el primero y el último suman lo mismo que el segundo y el penúltimo, el tercero y el antepenúltimo, etc.; para $n=10$, por ejemplo, la progresión de 1 a 5 es simétrica de la regresión de 10 a 5, y $1+10$ equivale a $2+9$, $3+8$, $4+7$ o $5+6$; pero Gauss asoció esta observación a la no menos obvia de que el número de parejas que suman $n+1$ es la mitad de n , y es el acto que enlaza a su vez ambas observaciones

plo decía Aristóteles que "es por medio de un acto como se descubren proposiciones geométricas, pues las encontramos mediante división. Si las figuras ya hubieran estado divididas, las proposiciones hubieran sido obvias, pero de hecho están presentes sólo en potencia" (*Metafísica*, 1051 a 21-31. Cit. por Hintikka, op. cit., p. 235). También para Leibniz lo decisivo, y lo más difícil, es encontrar las nuevas líneas que por su relación a los datos permitirán sacar las consecuencias y obtener la solución: "Los geómetras en sus demostraciones ponen primero la proposición que debe ser probada, y para venir a la demostración exponen por alguna figura lo que es dado. Esto es lo que se llama ecthesis. Después de lo cual llegan a la preparación y trazan nuevas líneas de las que tenían necesidad (besoin) para el razonamiento; y con frecuencia, el arte más grande consiste en encontrar esta preparación. Hecho esto, efectúan el razonamiento mismo, sacando las consecuencias de lo que estaba dado en la ecthesis y de lo que a ella se añadió por la preparación; y empleando a este efecto las verdades ya conocidas o demostradas, llegan a la conclusión" (*Nouveaux Essais*, libro IV, cap. XVII, 3).

114 Es decir, como lo que no extiende o amplía el conocimiento. Hintikka propone distinguir la "información profunda", la que "podemos extraer de una oración con todos los medios que la lógica pone a nuestra disposición", y la "información superficial", que es "la parte de la información que la oración nos da explícitamente". Esta distinción le permite concluir que "gran parte del razonamiento no trivial codificado en la lógica matemática no es tautológico en el sentido de la tautología superficial". Puesto que estos argumentos lógicos o matemáticos válidos aumentan nuestra información, Hintikka habla a su respecto indistintamente de tautologías profundas o de conocimientos sintéticos. (Op. cit., pp. 37, 213, 220 s. y 224).

115 PhP, 441.

al problema de cuánto suma la serie de los n primeros números enteros el que le permite responder que esa suma es igual a $\frac{n}{2}(n+1)$. Las transformaciones por las que descomponemos la serie en parejas y reparamos en su simetría considerando los números como ordinales al mismo tiempo que como cardinales, entendiendo n al mismo tiempo como el número de términos de la serie (en "suma de n " y en $\frac{n}{2}$) y como el último número de la serie (en $n+1$), estas distinciones y asociaciones son, en el interior del argumento aritmético, el equivalente de lo que es la construcción en geometría: estamos seguros de que no descansan en algo accidental sino en los elementos de estructura que definen la serie de los números o el triángulo, respectivamente, y sólo en este sentido, precisa Merleau-Ponty, es correcto decir que resultan de los números y del triángulo (116).- El primer geómetra que descubrió un teorema, decía Kant, advirtió que para demostrar "no debía añadir a la figura sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella" (117). Quiere decir, comenta Hintikka, que el geómetra no hace uso alguno de propiedades distintas de las que la figura misma tiene en virtud del modo en que fue construída por medio de los postulados (118). Y añade Kant que estas propiedades de la figura no las encuentra en el mero concepto de ella y leyendo, por así decirlo, en ella, sino que las debe "extraer a priori por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos" (119). Veo que hay demostración puesto que, una vez conseguida, puedo decir que se apoya sobre lo que define el número entero o el triángulo, pero eso no me permite decir que la fórmula o su nada venía exigida por las definiciones iniciales. Olvido mi acto por su resultado e incurro en la "ilusión retrospectiva" (120) de suponer que esa verdad preexistía en una esen-

116 Resumimos Prose du monde, 176 y 180, y Sorbonne, 139 y 215.

117 KrV, B XII.

118 Hintikka, op. cit., p. 242.

119 KrV, B XII.

120 La prose du monde, p. 177.

cia del triángulo o de la serie numérica. Pero si no hubiéramos procedido a esa subrepción de un orden eidético de entidades subsistentes: el círculo, el triángulo que desde siempre habrían tenido las propiedades que los matemáticos iban a desprender de ellos, veríamos ahí estructuras inacabadas, porque ofrecidas a un movimiento de conocimiento (121). La necesidad lógica por la que nuestra construcción nos conduce de unas relaciones a otras no nos parecería ya "la operación de una esencia que desarrolla sus propiedades":

"Au lieu de dire que nous constatons certaines propriétés des êtres mathématiques, on dirait plus exactement que nous constatons la possibilité de principe d'enrichir et de préciser les rapports qui ont servi à définir notre objet, de poursuivre la construction d'ensembles mathématiques cohérents seulement ébauchés par nos définitions" (122).

¿Qué profesor de filosofía no ha sentido, al explicar la famosa escena del Menón, que la diagonal del cuadrado trazada por Sócrates como "preparación" es el elemento que no encaja, por lo que tiene a una de gratuito y de indispensable, cuando Sócrates presenta el razonamiento del esclavo como ilustración viva de la anámnesis? Que las verdades de la matemática y de la lógica no derivan automáticamente de ninguna definición o esencia, sino que requieren trabajo por nuestra parte, y un trabajo cuyas reglas no pueden establecerse completamente (123), es también la convicción que hoy guía la vindicación de Kant por Hintikka:

"Si hemos de hacer algo nosotros mismos antes de que podamos extraer la conclusión, a saber, si hemos de introducir nuevos individuos auxiliares en el argumento, entonces la extracción de una conclusión no puede ser necesaria en el sentido de que no se pueda evitar extraerla. Las inferencias lógicas que son sintéticas en este sentido no serían inferencias que hemos de extraer, sino más bien inferencias que podemos extraer -si queremos y somos lo bastante inteligentes" (124).

Esta contingencia de la construcción, sin la que no efectuaríamos la conexión lógica necesaria, es el desconcertante problema

121 y 122 La prose du monde, pp. 171-172.

123 Hintikka, op. cit., p. 230.

124 Cp. cit., p. 229.

que las filosofías imperantes se quitan de encima por el procedimiento de anotar en la cuenta de un orden fáctico-psicológico o "subjetivo", exterior y ajeno al orden estrictamente lógico-objetivo de la demostración, los elementos auxiliares que propiciaron el descubrimiento. Un teorema como el de Pitágoras, a juicio de Hempel no aporta nada objetiva o teóricamente nuevo en comparación con los postulados de los que se deriva, aunque su contenido nos resulte al aprenderlo "psicológicamente nuevo en el sentido de que no éramos conscientes de que estaba implícitamente contenido en los postulados" (125). Este texto es indicativo de una posición actual que apenas se ha movido del lugar desde el que Ernst Mach formulaba la siguiente propuesta a propósito de las demostraciones geométricas:

"Pero si sustraemos cuidadosamente de nuestra idea (de la conclusión) todo lo que entra en ella meramente como una contribución a la construcción o a través de especialización y no a través de la inferencia (Syllogismus), encontramos en ella nada más que la proposición de la que partimos" (126).

Naturalmente, comenta Hintikka, una vez alcanzada la solución podemos desestimar los nuevos objetos que la construcción introdujo y formalizar lo que queda del argumento, pues ese resto sí es ya completamente analítico (127). Para Kant no habría el menor reparo en admitirlo sin dejar de considerar sintético el teorema (128) porque lo que no separa del argumento como si fuera ajeno a él es que nos aporta una información que antes desconocíamos. Tampoco Merleau-Ponty ve ninguna objeción en que el argumento se deje posteriormente formalizar:

"Sin entrar en lo que se deba pensar de los intentos de formalización, lo que en todo caso es seguro es que no pretenden proporcionar una lógica de la invención, y que no se puede construir

125 Carl G. Hempel, "Geometry and Empirical Science", en Readings in Philosophical Analysis, Nueva York 1949, p. 241. Cit. por Hintikka, op. cit., p. 222.

126 Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung, Leipzig 1905, p. 300. Cit. por Hintikka, op. cit., p. 223; cf. comentarios en pp. 243, 251 y 257.

127 Hintikka, op. cit., p. 251.

128 Op. cit., pp. 242 s.

una definición lógica del triángulo que iguale en fecundidad la visión de la figura y nos permita, por una serie de operaciones formales, alcanzar conclusiones que no hubieran sido previamente establecidas con ayuda de la intuición. Se dirá, tal vez, que esto no concierne más que a las circunstancias psicológicas del descubrimiento y si, desde el momento posterior (*après coup*), es posible establecer entre la hipótesis y la conclusión un enlace que no debe nada a la intuición, es que ésta no es mediadora obligada del pensamiento y que no tiene sitio en lógica. Pero que la formalización sea siempre retrospectiva prueba que nunca es completa más que en apariencia" (129).

En otras palabras, la verdad matemática pasa por analítica sólo si descontamos como irrelevante que nos hace pasar del no saber al saber. Es aquí donde Hintikka localiza un "escándalo de la deducción" no menos inquietante que el ajetreado "escándalo de la inducción". ¿Qué objeto tendrían la lógica y las matemáticas, se pregunta, si en algún sentido no aportaran nueva información? Pero si preguntamos cuál es ese sentido en el que el razonamiento deductivo nos da nueva información, "esta pregunta tiende a provocar un agudo desconcierto, porque hasta ahora no se ha definido tal sentido en la literatura" (130).

Entender conjuntamente la necesidad del argumento deductivo y su novedad concentra en lo que parece una dificultad particular el problema general con el que se debate la obra entera de Merleau-Ponty: el de la racionalidad en la contingencia histórica y natural. ¿Sabemos ya virtualmente en nuestros conocimientos actuales todo cuanto podrá en el tiempo futuro ser deducido de ellos? Se diría a primera vista que si respondemos negativamente no podemos dar razón de la necesidad de la deducción, pero si respondemos por la afirmativa excluimos que aporte una efectiva extensión del conocimiento. Lo que ocurre, sin embargo, es que una y otra respuesta pasan de largo ante la expresión "saber virtualmente" y la dan por entendida como si no estuviera clamando por un tratado entero para ella sola. Lo que

129 PhP, 441. Cf. además *Sorbonne*, 140: "On ne peut isoler le raisonnement des configurations sensibles mises en jeu, car il s'appuie sur elles à chaque fois. C'est seulement après coup que l'on peut tra-
130 Hintikka, op. cit., p. 256.

resiste a nuestro pensamiento en todo razonamiento deductivo no trivial, en todo tránsito de la información virtual o profunda a la actual o superficial, ¿no es, en distintas modalidades, ajustadas a otras tantas disposiciones, la misma dificultad de una inferencia inventiva?

Un teorema nos impone su verdad necesaria pero, puesto que hizo falta el concurso de la imaginación productiva (131), es que las consecuencias no venían dadas con la idea de la figura. En realidad, el matemático no reflexiona sobre ideas o esencias sino que trata o comunica con estructuras, series de números, figuras que no son solamente conjuntos estáticos de relaciones establecidas o de líneas trazadas, sino también *pregnancia* de relaciones por establecer, de trazos y construcciones posibles, situaciones inconclusas que a una capacidad de interrogación se proponen como un por conocer inagotable (132). Cuando trazo las líneas auxiliares, decía Merleau-Ponty, "ocurre como si las relaciones intrínsecas que aparecerán en seguida fundando la demostración, operasen sobre nosotros, nos atrajesen, siendo así que todavía no han sido tematizadas por nuestro espíritu" (133). La situación intelectual dada se vuelve capaz de suscitar una reorganización de los elementos que comporta; ahora bien, esto implica que las relaciones intrínsecas han actuado previamente como relaciones dinámicas, como vectores (134). Y es entonces, una vez que el matemático ha manejado la estructura según los vectores de ésta cuando la configuración posterior recoge y contiene eminentemente la anterior, y no a la inversa, porque lo que hay de una otra no es una identidad inmóvil sino un rebasamiento: es el nuevo sentido, según el cual se reorganiza, el que es reconocido como el sentido de la misma estructura (135). También en las ciencias exactas, pues, y no sólo en

131 PhP, 443.

132 La prose du monde, pp. 175-176.

133 Sorbonne, 138.

134 Ibid.

135 Prose, 178. Cf. 180-181.

las ciencias del hombre, nos sale al paso el problema de un modo de conocer en el que el referente es algún todo que no puede venir dado como tal. También de la matemática hay que decir que "el lugar propio de la verdad es esta recuperación del objeto de pensamiento en su significación nueva, por más que el objeto guarde todavía, en sus repliegues, relaciones que utilizamos sin apercibirlos" (136). Que la verdad del algoritmo es exacta quiere decir que una significación nueva es formulada en los términos de la hipótesis sin corregirlos ni desviarlos de su sentido inicial, que se establece una perfecta equivalencia entre las relaciones dadas y las concluidas a la luz de una determinada interrogación. Pues mientras en la percepción, la modificación de una Gestalt viene impuesta, decíamos, por las mismas líneas que se añaden a las paralelas, al círculo o al cuadrado, en la reorganización intelectual los datos sensoriales admiten la transformación pero están muy lejos de imponerla. Sólo, en efecto, por la cuestión que el sujeto se plantea se ponen de relieve los elementos de la estructura, más allá de su aspecto momentáneo, en la perspectiva de solución a una tarea intelectual que dispone frente a frente unos recursos o fondos de conocimientos anteriores, siempre susceptibles de nuevas coordinaciones, y una configuración dada cuyo estilo esboza, anuncia o cuando menos autoriza direcciones y operaciones posibles. El problema se concentra en el Insight, en esa capacidad que tiene el sujeto inteligente de apercibir en una figura, o en una situación dada, una conexión o coordinación "que va a resolver la dificultad ante la que se encuentra" (137). Algo responde en los materiales a la expectativa de reestructuración y detiene esa "volubilidad de nuestro espíritu" señalada por un famoso pensamiento de Pascal y de la que Merleau-Ponty observa profundamente, contra las reduccionistas pretensiones de formalización, que nada la detendría si pensá-

136 Prose, 79.

137 Sorbonne, 138.

ramos vi formae (138). Quizá la inteligencia ha utilizado el azar de un recuerdo o de una línea auxiliar, pero si supo utilizarlo era porque la construcción prometedora no se había reconocido por azar: "se actúa en función de un resultado que no se ha encontrado todavía, no es el azar quien nos dirige sino una especie de olfato (flair)" (139):

"Hay entonces anticipación de la solución; la solución manifiesta su eficacia antes de que haya tenido lugar la transformación, un resultado que no está presente opera ya. La inmanencia del resultado a la investigación constituye el misterio de la inteligencia" (140).

Las matemáticas no serían un saber vivo si fueran una excepción a esta paradoja. La fórmula obtenida toma su fijeza de lo que en la reestructuración hay de movido (bougé) (141) y por eso la expresión algorítmica es segunda. Quizá no es superfluo aclarar que no dice que sea segunda en el sentido de que la percepción fuese primera y de ésta derivase aquélla. Por si algún giro poco preciso de la Phénoménologie de la perception pudo dar ocasión al malentendido, Merleau-Ponty subrayaba repetidamente en La prose du monde y en los cursos de la Sorbona la originalidad del conocimiento intelectual con respecto al orden de lo percibido y negaba que la verdad de las matemáticas pudiera reducirse a la evidencia de la intuición (142). Lo que le importa mostrar no es que el pensamiento matemático se apoye sobre lo sensible sino que es creador, que es un caso particular de un trabajo de concepción, de un decir instituyente que sustenta toda significación (143). La percepción sólo pone en marcha ese proceso de articulación que ella no se basta a culminar y que ha de ser continuado por el lenguaje natural y por el algoritmo (144). Pero esta

138 PhP, 442.

139 Sorbonne, 212.

140 Sorbonne, 140.

141 Prose, 180.

142 Cf. Prose, 173, 175, 177; Sorbonne, 138, 139, 140 y 213.

143 Prose, 170 y 180.

144 Prose, 175.

prolongación por el algoritmo no es menos enigmática que la de las otras vías por las que el mundo percibido se "sublima" en símbolos comunicables (145). También en las ciencias exactas hemos encontrado lo que resulta desconcertante en toda dinámica de comprensión: que "la verdad es no adecuación sino anticipación" (146).

Incluso en el orden de puros signos que es el de la verdad matemática está implicado un sujeto para quien hay estructuras, y una transformación que se hace en su cámara oscura, fuera del algoritmo (147). Esta mediación constructora nos impide aceptar que la conclusión estuviera sin más contenida en las premisas declaradas. Pues bien, ayuda comparable a la de la construcción matemática verdadera que se necesita en toda reorganización intelectual, y quizá no sea ya tan difícil aceptar lo que del conocimiento en lenguaje natural dice Merleau-Ponty: que "suscita en las significaciones dadas transformaciones que no se contenían en ellas más de lo que la literatura francesa se contenía en la lengua francesa" (148). ¿Cómo sería de otro modo puesto que si las palabras significan, si no están vacías, es porque forman parte con mi cuerpo del mundo al que se refieren? El lenguaje dice en y por su trasiego constante con el no-lenguaje, su eficacia significativa se acredita sobre y por lo que no está en él, de modo que analizar el lenguaje no disipa su oscuridad, no puede volver unívoco su contenido ni "exhibirlo ante nosotros como un objeto" (149). Aún más, ocurre que el acto de habla, claro a primera vista para locutor e interlocutor, se vuelve oscuro desde que nos proponemos examinarlo, abstraído de la situación común en que hacía presa, para explicitar las razones por las que lo comprendimos así

145 Prose, 173.

146 Prose, 180-181. Cf. Signes, 119: "notre appareil de connaissance se dilate jusqu'à comprendre ce qu'il ne contient pas. (...) Le lieu de la vérité resterait en tout cas cette anticipation (Vorhabe) par laquelle chaque parole ou chaque vérité acquise ouvre un champ de connaissance".

147 y 148 Prose, 182.

149 PhP, 448.

y no de otra manera (150). Usarlo es desbordarlo, es ir a otra cosa. De ahí que Merleau-Ponty vea la primera y fundamental función del lenguaje en "su poder de decir en total más de lo que dice palabra por palabra y de adelantarse a sí mismo, ya se trate de lanzar al otro hacia lo que yo sé y él aún no ha comprendido, ya de traerme a mí mismo hacia lo que voy a comprender" (151). En esta disyunción hemos de detenernos. Es el momento de recoger la pregunta abierta páginas atrás de si se nos propone una mera metáfora o, por el contrario, algo que admite y solicita el rigor filosófico, al hablar de pensamientos que aprendo después de decirlos y de palabras más que "hacen" el pensamiento de otro, problema del que no nos ha movido la reflexión sobre el algoritmo puesto que a ella nos había llevado en busca de claridad.

§37.-La pasividad de nuestra actividad.

"La philosophie n'a jamais parlé -je ne dis pas de la passivité; nous ne sommes pas des effets, -mais je dirais de la passivité de notre activité" (152).

El grado de comprensión de la filosofía que estamos exponiendo dependerá en gran parte de la precisión con que acertemos a delimitar el alcance de esta sentencia de la Phénoménologie de la perception: "La posesión de sí mismo, la coincidencia consigo mismo no es la definición del pensamiento" (153).

Que el pensamiento coincida consigo mismo lo habíamos reconocido con Merleau-Ponty como posibilidad característica de la verdad matemática y de la reestructuración intelectual en general a diferencia de la perceptiva. ¿Por qué no definir entonces el pensamiento

150 PhP 448.

151 Prose 182-183.

152 VI 274.

153 PhP 446.

por la autocoincidencia? Al negar que el acuerdo consigo mismo permita al pensamiento autocomprenderse, precisamente, ¿no da por supuesto lo que niega, a saber, que tiene que entenderse y que para ello tiene que coincidir con lo que es efectivamente? -No, al contrario, lo que hace es impedir que la atención resbale sobre el "tiene que".

La diferencia entre definir el pensamiento por la identidad y definirlo por la menesterosidad de identidad está en que en el primer caso el pensamiento se deja deglutir por su resultado y suplanta lo que hay por un constructo mental, mientras que en el segundo no pierde de vista la realidad que le desborda y para cuya intelección se sabrá en permanente estado de necesidad. Es el del pensamiento un trabajo de unificación que afronta el flujo incesante no de cualesquiera novedades sino las del mismo y único mundo que le envuelve. Ahora bien, desde el desajuste con lo real inagotable y cambiante no hay posible acuerdo consigo mismo. Por eso, cuando alguna reestructuración intelectual exige de alguien el abandono de una global interpretación de la realidad, incluso si no la sustituye más que por una actitud escéptica y desengañada, el pensamiento del sujeto no experimenta una resta o mengua de identidad sino una ganancia y una liberación, pese a que la vida entera dedicada a la irrealidad se le presente en adelante como un naufragio.

Sería absurdo negar que el pensamiento se aquieta en sus adquisiciones, las usa y las disfruta, escribe Merleau-Ponty, pero ha de estar en relación de implicación mutua con "un pensamiento que busca establecerse y no lo consigue más que plegando a un uso inédito los recursos del lenguaje constituido" (154). La claridad de lo adquirido en que el pensamiento se reconoce ex post facto hace caer en olvido la operación radicalmente oscura por la que, mediante palabras y significaciones ya acuñadas, persigue una intención que va por

principio más allá y modifica el sentido de las palabras por las que se traduce (155). No es, pues, la identidad sino el movimiento contra la división y la dispersión lo que al "yo pienso" le distingue de la receptividad sensorial: "cuando se dice que el pensamiento es espontáneo, eso no quiere decir que coincida consigo mismo, quiere decir, al contrario, que se rebasa" (156).--Bien es verdad que, en vez de presentar identidad y desbordamiento en contraposición, como hace este texto, sería igualmente correcto decir que el máximo de autocoincidencia se hace posible sólo cuando el pensamiento se reconoce superado. En el mismo libro leemos: "la coincidencia conmigo mismo, tal como se cumple en el pensamiento, no es nunca una coincidencia efectiva sino intencional y presunta" (157). Asumo voluntariamente mi ser necesitado de coincidencia y renuncio a la posibilidad de aquietarla en una identidad lógica. Así estoy seguro de aceptarme inicialmente tal como soy y de que mi pensamiento se dispone en la actitud óptima, la que corresponde a su cometido. Pero si digo que así me identifico con lo que soy y coincido conmigo mismo me engaño con un juego de palabras porque solamente reconozco la extraña autoidentidad de quien se sabe dado a sí mismo. No soy efecto de una causalidad exterior ni estoy encerrado en el mundo como un objeto en una caja, puesto que me asumo y adquiero una perspectiva sobre el mundo; no por eso tengo el mundo en mi interior como una representación, no me pongo ni me invento, no me autoproduzco, puesto que me asumo ya equipado corporal y lingüísticamente, montado sobre una masa opaca de pasado que sin haberme estado nunca presente sustenta la presencia a mí mismo y hace que sea a la vez desrepresentación y me lance fuera de mí (158).

El carácter problemático de la autoidentidad humana, que

155 y 156 PhP, 445 s.

157 PhP, 397.

158 PhP, 413 y 417.

ya está profundamente reconocido en la Phénoménologie de la perception, fue cobrando cada vez mayor gravedad a los ojos de Merleau-Ponty. La evolución de su pensamiento se dejaría resumir como el intento de sustituir en este punto sus ilusiones iniciales de unidad por una propuesta capaz de medirse en igualdad de fuerzas con la dificultad. En el prólogo a un libro sobre Freud, en 1960, advierte que, desde una filosofía que considera más madura, no puede ser indulgente con sus primeros ensayos (159). Se refiere sobre todo a La structure du comportement, donde defendía lo que con razón pudo denominarse una "ética de la integración" (160). Suponía entonces que el proceso de desarrollo personal concluye normalmente en "un comportamiento perfectamente integrado en el que cada momento estaría interiormente enlazado al conjunto" (161). Lo que en psicoanálisis se llama rechazo (refoulement: Verdrängung) sería más bien un déficit de integración que deja subsistir en el comportamiento ciertos sistemas relativamente aislados, como los complejos, que el sujeto rehusa a la vez transformar y asumir. Los conflictos de fuerza del psicoanálisis no representarían más que comportamientos fragmentarios, es decir, patológicos, y la obra de Freud en su conjunto no ofrecería un cuadro de la existencia humana sino "un cuadro de anomalías, por frecuentes que sean" (162). La posibilidad de construir una explicación de la conducta por mecanismos energéticos llegaba a declararla "exactamente proporcional a la insuficiencia de las estructuraciones cumplidas por el sujeto" (163). De los mecanismos de compensación, de sublimación y de transferencia, que presuponen también las metáforas energéticas, decía que son "soluciones de enfermo" (164) y no veía problema en hablar del "hombre normal, es decir, integrado" (165) o en decir que

159 Préface a Hesnard, L'oeuvre de Freud, Payot, París 1960.

160 J.-B. Pontalis, "Note sur le problème de l'inconscient chez M-P", Les Temps Modernes 1961, n° 184-185, p. 288.

161 SC, 192.

162 SC, 193-194.

163 y 164 SC, 194.

165 SC, 195.