son "verdaderamente hombres" (en el mismo sentido de normales o sanos) los que unifican su existencia (166).- Pues bien, en ningún escrito posterior reaparece este modelo psíquico y ético de la integración. Veinte años después sigue rechazando la concepción de la sensorialidad como funcionamiento de un aparato objetivo, la atribución a la sexualidad de un poder causal sobre las conductas o sobre el arte, la interpretación del inconsciente como un proceso en tercera persona, pero no rechaza ya las metáforas energéticas porque, a condición de interpretar la dinámica de pulsiones en términos no de causa ni de razón sino de motivación, "nos preservan contra toda idealización" (167). Estima que lo peor que puede pasar con la herencia freudiana es, en cierto modo, que deje de escandalizar, que sus conceptos, debilitados y banalizados, proporcionen los temas de una nueva positividad, que un análisis institucionalizado y superficial sirva para ocultar un inconsciente a la segunda potencia, que esa corriente de interrogación que nos ha devuelto nuestros mitos, incluso los que están bajo la ciencia y el entendimiento "occidentales" (168), pase a ocupar sensatamente su puesto en una nueva filosofía de las luces (169). Esta rectificación no le hacía pasar, sin embargo, al campo del psicoanalista. Propone en el prólogo citado, simultáneamente con la propuesta paralela que hace para con Marx en el prólogo a Signes (170), que se aprenda a leer a Freud como a un clásico, es decir, "tomando las palabras y los conceptos teóricos de que se sirve, no

---

166 Ibid.
167 Prólogo a Hesnard, pp. 8 y 9.
168 La obra interrumpida anunciaba un desarrollo del tema que no se cumplió: "réservons-nous de montrer plus tard que la psychanalyse de la connaissance objective est interminable, ou plutôt que, comme toute psychanalyse, elle est destinée, non à supprimer le passé, les fantasmes, mais à les transformer de puissances de mort en productivité poétique, et que l'idée même de la connaissance objective et celle de l'algorithme comme automate spirituel et celle finalement d'un objet qui s'informe et se connaît lui-même est, autant qu'une autre, plus qu'une autre, appuyée à nos rêveries. Laissons cela pour le moment." (VI, 155 s.). No hubo otro momento.
169 Prólogo a Hesnard, p. 8.
170 Signes, 16-17.

en su sentido léxico y común, sino según el sentido que adquieren en el interior de la experiencia que anuncian y de que nosotros tenemos ante nosotros mismos mucho más que un barrunto" (171). Lo que busca en su filosofía, dice, son precisamente los medios de manifestar mejor ese intemporal e indestructible al que Freud llamaba el inconsciente, lo que hay y subsistirá de "bárbaro" en nosotros, sin que sirva de nada esconderlo bajo una idealización (172).

Pero entonces, ¿a qué tipo de unidad o de "salud" aspira esta ganancia de comprensión? Pues una cosa es que el inconsciente sea en todos indestructible y otra muy distinta que todas las conductas sean equivalentes. Ya que no en lo que afirma, la posición de su primer libro seguía siendo válida en lo que niega: la incoherencia, la dispersión de una vida que no confronta entre sí las razones a que recurre en los distintos contextos, la actitud de quien evita hacerse cuestión de segmentos aislados de conducta para no tener que responsabilizarse de ellos, el comportamiento infantil del que se guía por el sentimiento inmediato de lo permitido y de lo prohibido sin buscar la comprensión de los preceptos (173). Pero una reflexión más detenida, menos confiada en una apriorística relación de simetría, habría encontrado a esas negaciones un contrario menos "positivo", por así decirlo; un contrario que no es la identidad ni la integración. No puede tratarse de integrar, pero tampoco de sofocar ni de ceder a la base mudable de apeticiones que contribuyen tanto a la "locura" de la imaginación como a su "productividad". No tengo que recluir mi vida en aquellos sectores de mí mismo sobre los que creo asegurarme la interpretación y el dominio, pero mucho menos se trata de dar pábulo a lo que en nosotros, efectivamente, habrá siempre de "bárbaro" o "salvaje". La madurez es un tipo de unidad abierta a lo que

---

171 y 172 Prólogo a Hesnard, p. 9.
173 SC, 193.

la rebasa, porosa, expuesta; el equilibrio que procura no es algo que se haya perseguido expresamente, y su valor no depende tanto de si ha suprimido los antagonismos o no cuanto de si paraliza o libera:

> "El hombre 'sano' no es el que ha eliminado de sí mismo las contradicciones sino el que las utiliza y las entraña en su trabajo vital" (174).

Los hombres o las sociedades no son encasillables por su mayor o menor distancia al canon de la sociedad sin clases o del hombre sin conflictos. No hay una serie genética ideal. La relación de un tipo de hombre a otro, de una formación histórica a otra, nunca será la simple relación de lo falso a lo verdadero:

> "La historia humana no está fabricada desde ahora para marcar un día, y sobre todos sus cuadrantes a la vez, el pleno mediodía de la identidad. El progreso de la historia socioeconómica, e incluso sus revoluciones, no son tanto un paso a la sociedad homogénea o sin clases cuanto la búsqueda, a través de aparatos de cultura siempre atípicos, de una vida que no sea invivible para la mayor parte" (175).

En dar contenido al telos de la "salud" que habíamos bosquejado especialmente en el capítulo IV, aún hemos de consumir algunas páginas hasta el final, pero hace falta insistir sobre todo en que este modelo, que es el del hombre libre, no es el de un activo fabricante de sí mismo.

Las concepciones filosóficas de la libertad han adolecido, en efecto, de positivizar mecánicamente la negación de la esclavitud o de la servidumbre. Puesto que el esclavo es el hombre poseído por otro hombre o por la naturaleza en sus propias pasiones, el entregado a otro o alienado, se infiere que la libertad tendrá que ser el autodominio, el autocontrol racional, la voluntad de autodeterminación y, en una palabra, la autoproducción del hombre. Ser libre equivaldría a ser dueño de sí mismo dando razón de los propios actos. La filosofía tradicional reducía expresamente la libertad a una propiedad de la voluntad, y para los grandes filósofos ser libre ha significado casi siempre ser uno mismo, identidad y autoposesión racional. El acuerdo consigo mismo bus-

---

174 Signes 164.
175 Ibid.

cado por el sabio estoico sigue inspirando la concepción moderna: spinozista, hegeliana y marxiana de la libertad. Ahora bien, que no hay libertad sin esa tensión hacia la unidad interior es una indiscutible verdad que no debería eclipsar a su complementaria: que todo lo que nos hace vivir viene de lo que resiste a la coincidencia, lo que nos desborda, nos saca de nosotros mismos y acelera el ritmo de la sangre, lo que inesperadamente nos visita y extrae de nosotros lo que no sabíamos que había, lo que no había. Merleau-Ponty quiso reactivar la aspiración de Schelling a una filosofía que no ofrezca solamente las condiciones negativas de la libertad. No identifica la libertad con la negación de los factores que la niegan, pues lo que se olvida al sustituir la negación de la libertad por su opuesto simétrico, el yo activo de la autoconciencia, es lo que hay de más creador entre ambos extremos.

Por más autoconciencia que alcance, no iré más allá de encontrarme a mí mismo en una inmanencia en que me pierdo en mayor o menor grado, el poder fundamental que ejerzo de volver reflexivamente mi pensamiento y hacerlo coincidir consigo mismo no es distinto de la inserción en un mundo que me desborda y me da la angustia de ser superado, de suerte que aunque no piense expresamente en la muerte, existo en una atmósfera de muerte en general: "hay como una esencia de la muerte que está siempre en el horizonte de mis pensamientos" (176). Es cualquier nuevo orden de positividad lo que se excluye cuando Merleau-Ponty define la espontaneidad del entendimiento no por la identidad sino por la autosuperación:

> "Es preciso que el acto de expresión permita al sujeto sobrepasar lo que pensaba previamente y que encuentre en sus propias palabras más de lo que pensaba poner en ellas, sin lo cual no veríamos al pensamiento, incluso solitario, buscar la expresión con tanta perseverancia" (177).

Es preciso, en otras palabras, que no sea propiamente un "acto". En ese sobrepasarse, en efecto, ¿cómo exteriorizar lo que de activo supone

---

176 PhP 418; cf. 413.
177 PhP 445.

el "excederse hacia" y lo que tiene de pasivo el "ser excedido por"? No cesa de generar asombro filosófico que las palabras de otro puedan transmitirme una unidad de significado que no estaba en mi pensamiento sino solamente en el suyo. Y el problema en verdad es desconcertante. ¿Cómo puede mi conciencia encontrar en esa frase lo que no ha puesto en ella? (178). ¿Cómo el "yo pienso", puesto que soy yo, ha podido emigrar y venirme de otro? (179). Del motivo de asombro propone Merleau-Ponty esta gráfica descripción: "Las miradas que yo paseaba sobre el mundo como el ciego tantea los objetos con su bastón, alguien las ha cogido por el otro extremo y las vuelve contra mí para tocarme a su vez" (180). ¿Cómo, en suma, puede haber un yo que es otro, que me descentra más o menos, me destituye de mi posición central en el horizonte (181) y al que puedo llegar a reconocer, en el límite, hasta la angustia de ponerme yo desde él y por él en cuestión a mí mismo?

La superación teórica del solipsismo es en filosofía una de las dificultades más general y justamente reconocidas. Y sin embargo, no se piensa bastante en que ya mi ipseidad alberga el principio de alteridad. También en el juego intrasubjetivo de espontaneidad y reflexión, conciencia e inconsciencia, actividad y pasividad vive mi saber amenazado por mi no-saber como en la participación de experiencias por la que en mi relación con el otro no sólo puedo juzgarle sino que me reconozco expuesto a su juicio. Sé en ambos casos que mi conciencia no me amuralla ni me protege sino que vive en la medida en que se entrega a todos los riesgos de la comunicación. Puesto que nos rebasamos al hablar, al escribir, al hacer en realidad, quiere decirse que no todo lo que en el pensamiento y en la acción nos damos a nosotros mismos lo hemos puesto nosotros, que hay una receptividad cuya diferencia con lo sensible hemos de hacer patente antes de volvernos hacia la interacción humana (a la que, para no dejarse engañar por el lenguaje, ha-

---

178 Prose 193.
179 Prose 187-188.
180 Prose 187. Cf. VI 109: "l'autre retourne contre moi le faisceau lumineux où je l'avais capté".
181 VI 114 y Prose 187.

bría que llamar también "interpasión"). "Es en lo más secreto de mí mismo, escribe Merleau-Ponty, donde se hace la extraña articulación con el otro" (182) y donde hemos de empezar a pensarla.

A) La pasividad en la espontaneidad del ego cogito.

Los escritores no pasarían tanto tiempo extrayendo palabras de sí mismos si con ello no estuvieran convencidos, no sólo de extender su conocimiento, sino de aportar a su vida más novedad que en cualquier otra ocupación. El escritor ha de asumir la apuesta, el salto en el vacío de que cada mañana ante el papel se le ocurra incomparablemente más que lo proyectado, a saber, lo que llevaban dentro las ideas que le impulsaron a escribir, porque sin desgranarlas, sin desentrañarlas, sin que el trabajo le fuera descubriendo en primer lugar a él mismo lo articulado y consistente de sus convicciones, se habría quedado sin decirlas. De algún modo tiene que estar confiando en lo que sólo verá más tarde; del acto de romper a escribir, de ese movimiento violento ha de esperar que salte la multitud de pequeños hallazgos que darán a lo escrito su filo y su carga de realidad. Lo que hay de más laborioso al escribir es como una inverosímil resolución de receptividad, complementaria, por fortuna para el escritor, de otra pasividad menos esforzada, gratuita en cierto sentido. Decíamos que en la percepción de una Gestalt ambigua no dominamos el tiempo que hemos de esperar hasta que el fondo se convierta en figura, y tampoco un pensamiento ocupado en autodesplegarse controla a su antojo el proceso de diferenciación. "Se diría, escribe Merleau-Ponty, que es una ley del espíritu la de no encontrar más que lo que no ha buscado" (183). El escritor, desde luego, debe sujetarse a una disciplina y seguir día tras día el hilo continuo del discurso, pero una parte no menos decisiva del trabajo es rebelde a toda organización. Antes de empezar encontró las ideas incitadoras igual que encontrará con frecuencia las palabras precisas, sin haberlas

182 Prose 188.
183 Prose 162.

buscado, por no haberlas buscado, y será en los momentos en que está absorto en cualquier otra actividad, lectura, conversación, espectáculo, o en que no hacía más que descansar, cuando, tras una cadena de libres asociaciones ajenas al asunto, cristaliza la comprensión de un paso de inferencia, de una coordinación entre dos temas, de un aspecto indispensable que había pasado por alto, de cualquier conexión, en fin, que deberá precipitarse a anotar porque la experiencia le habrá enseñado que no conviene fiar a la memoria la pregnancia que la idea tiene cuando nace. Sin la ayuda de una copiosa cosecha de anotaciones, si hubiera de activar el insight de cada paso a la hora fija en que su trabajo le trae a la página correspondiente, es seguro que perdería la apuesta. "El escritor, como profesional del lenguaje, es un profesional de la inseguridad" (184). ¿Qué sentido tiene entonces la pretensión de distinguir si el desencadenante de la coordinación no buscada surgió de él mismo, en la conversación interior, o de fuera, en la conversación con otro o con un libro? Merleau-Ponty escribe que el sujeto da testimonio de autonomía cuando habla o escribe, nada le es más propio que esas operaciones razonadoras, y que, sin embargo, en ese mismo momento y sin contradicción está vuelto hacia la comunidad lingüística y es tributario de la lengua (185). De la que él llama "parole conquérante" para contraponerla a la "parole instituée", ni siquiera puedo pretender que está "en mí", dice, puesto que yo no la tengo sino para comunicar y está igualmente en mi interlocutor (186). "La voluntad de hablar y la voluntad de ser comprendido son una misma cosa" (187). Hablar o escribir no es solamente una iniciativa mía, y escuchar o leer no es reducirse a sufrir la iniciativa de otro sino que como sujetos hablantes "continuamos un esfuerzo más viejo que nosotros, sobre el que uno y otro estamos implantados, y que es la manifestación, el devenir de la verdad" (188).

---

184 Signes 295.
185 Eloge 64.
186 Prose 197.
187 Eloge 64.
188 Prose 200; cf. 196.

Un libro que me enseña empieza rehusándome su intención, me hace falta volver atrás o quizá sigo la lectura y encuentro lo que me parece una expresión feliz porque de repente me da acceso a la nueva significación por aquél de sus "lados" que ya formaba parte de mi experiencia (189). Lo que no sabré es cuánto en el otro o en un libro me quedará sellado por permanecerme opaco en mí mismo. El otro al que percibo no es una cogitatio encerrada en mi inmanencia, ni para él me reduzco cuando me percibe a un momento de su mónada; cada uno se sabe ya superado por su mundo y puede admitir que esa superación se prolonga en las indefinidas perspectivas de los demás (190).

B) De la pasividad en el orden interpersonal.

No llega siquiera a plantearse el problema de la intersubjetividad cuando se contrapone al individuo un "no-yo" en general, sea "el otro", como en el Sartre de L'Être et le néant, sea la colectividad. Lo que se ignora en uno y otro caso es que el problema está en el acceso a una constelación de otros en la que ciertamente, como escribe Merleau-Ponty, "hay estrellas de muchas magnitudes" (191). El otro no puede aparecer sin más como la negación absoluta de mí mismo porque, aun cuando tengamos un "otro" principal, no es el único y esto nos obliga a comprenderlo como una negación modelizada, es decir, como lo que da cierta forma a mi vida aun para ponerla en cuestión; no como otro universo en el que yo estaría alienado, sino como la variante preferida de una vida que nunca ha sido solamente la mía. Aunque cada uno tuviéramos nuestro arquetipo del otro, el hecho mismo de que fuese participable obligaría a plantear el problema del otro como el de la iniciación a una simbólica y una típica de los demás, en las que el ser para sí y el ser para otro son variantes reflexivas, pero no los arquetipos ni las formas esenciales (192). Para que el otro sea verdaderamente al-

189 Prose 198.
190 PhP 405.
191 VI 113-114 n.
192 Ibid.

ter ego no hace falta y no basta que me juzgue y me entregue a la vergüenza (193); basta y es necesario, en cambio, que tenga el poder de oponer a la mía otra unificación que no por rival deja de ser articulable con ella, porque una común sintaxis asegura a las más diversas experiencias la posibilidad de engranar una en otra y de comunicar en la misma apertura (194). En el habla, en la expresión espontánea se realiza el imposible acuerdo de dos totalidades rivales, no porque encontremos un espíritu único del que seríamos participación, sino porque abole los límites de lo mío y de lo no mío, de mi yo como sujeto y del otro como objeto. No es un poder divino el que nos hace significar o "crear", ni es tampoco "la condición humana", aunque sea humano en el sentido de que el hombre destruye la generalidad de la especie y se hace admitir por los demás en su irrepetible singularidad, sin la que no se hace lo universal (195).

Es que el otro y yo no somos dos negatividades ante sendos universos "en sí", sino dos entradas a la realidad, cada una accesible de hecho a uno solo de nosotros, pero apareciendo al otro como "practicable de derecho" (196). La fisonomía, la voz, el estilo del otro me presentan algo a lo que nunca estaré presente, es decir, circunscriben una peculiar ausencia, una diferencia según dimensiones que nos son comunes y nos predestinan a cada uno a estar ante el otro como un espejo incierto e inquietante.

Cuando las cartas de Aimé aportan confidencias de terceros y, con ellas, respuesta a las preguntas que a la muerte de Albertine atormentan a Marcel: verdaderamente ¿qué era ella?, ¿en qué pensaba?, ¿qué es lo que amaba?, ¿qué lugar ocupaba yo en esa vida?,-la com-

---

193 Merleau-Ponty se refiere, obviamente, a las páginas de L'Etre et le néant que describen la dialéctica de la mirada como operación de cosificación mediante un conocido ejemplo del que nos ocupamos a continuación.

194 VI 114, 115 y 135. Cf. Les aventures de la dialectique, pp. 292-293.

195 Prose 202-203. Cf. supra § 18.

196 VI 114.

prensión del deseo de ella a partir del suyo propio está muy lejos de aliviar su impresión de horror:

> "Sí, todos mis deseos me ayudaban en una cierta medida a comprender los suyos; era ya un gran sufrimiento en el que todos mis deseos, cuanto más vivos habían sido, se cambiaban en tormentos tanto más crueles; como si en este álgebra de la sensibilidad reapareciesen con el mismo coeficiente pero con el signo menos en lugar del signo más" (197).

Las elípticas alusiones de sus notas de trabajo a estas inversiones de signo bastan al menos para disipar cualquier duda en cuanto a que Merleau-Ponty las pensaba con referencia al Ensayo kantiano sobre las magnitudes negativas (198). Desde la otra persona que comprendo a partir de mí mismo, escribe, "le voyant que je suis m'est vraiment visible; pour la première fois, je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux" (199). "Puro vidente, se vuelve cosa vista por una catástrofe ontológica" (200). En realidad, añade, no hay ni yo ni otro en cuanto subjetividades positivas, lo dado es únicamente el eje en que se opera la virada yo-otro y otro-yo, la reversibilidad como de un dedo de guante al que se da la vuelta: "la punta del dedo de guante es nada (néant),- pero nada que puede ser vuelta del revés y donde se ven entonces cosas" (201). El ejemplo sartriano del "mirón", clavado en la vergüenza de verse visto como tal cosa ("voyeur") que para él no era nada mientras estaba precisamente objetivando a los mirados, tiene un carácter unilateral además de extremoso, puesto que la mirada del otro no sólo puede cosificarme sino también realzarme como sujeto (202), pero

---

197 Recherche III 517.
198 Cf. VI 314, 315, 316, 317 y 318.
199 VI 189.
200 VI 115.
201 VI 317.
202 De su ejemplo concluye Sartre que "podemos considerarnos como 'esclavos' en tanto que aparecemos a alguien". Pero a una descripción sugestiva casi siempre es posible oponer otra, observa sensatamente Stephan Strasser, y propone el siguiente contraejemplo: supongamos a un joven que desde la calle observa a una muchacha absorta tras una ventana en la lectura de un libro; quisiera atraer su atención pero no le ve o finge no verle; de pronto, baja el libro y le mira a los ojos. ¿Le ha rebajado al rango de objeto o se sentirá más aligerado de su carga de objeto? (S. Strasser, Phénoménologie et sciences de l'homme, Lovaina-París 1967, p. 304). Es también la mirada que inviste al sujeto la que añoran estos versos de Juan Ramón Jiménez: "Como no me ves, no soy visto / de nadie." (Estío).

aún más se aleja del centro del problema este ejemplo por lo que tiene de impersonal. Pues la "vuelta del revés" ya se ha cumplido de algún modo, la hemos padecido y ejercido, ante todo y siempre, en y por aquello que nos da a cada uno una posición única en la sintaxis común. ¿Por qué, por ejemplo, en el sentimiento de admiración hacia alguien, lo que éste dice, lo que hace y hasta lo que es, puede aparecerme lleno de sentido? Una nota de trabajo responde: "porque sus lagunas no están nunca allí donde están las mías" (203). En esa ajena plenitud de los que son mis impoderes, lo que no veré espontáneamente es la privación de lo que constituye mi capacidad, y ese juego de educciones, de presentación y ocultación, de recíproca selección, ha tenido lugar, como quiera que sea, previamente a la adopción de cualquier táctica deliberada. Hay esos momentos de debilidad en que, por ejemplo, el cansancio, la bebida, el sueño, o su reunión, desconectan al otro de nuestra presencia y asistimos atónitos a expresiones o actitudes no menos suyas pero procedentes de distintos hábitos de relación; ese resto de su persona en que no veíamos nada ahora sabemos de qué está hecho, de qué roma sensibilidad y de qué específica desolación.- De la expresión grosera que ella no termina y que, tras larga cavilación, Marcel acabará por completar y entonces también por oír ("on entend rétrospectivement quand on a compris", comenta Proust), la acosada Albertine que capea el interrogatorio confesará: "J'aurais trop de honte de dire ça devant vous", y Marcel admite para su coleto que ella no había mentido al alegar que estaba medio soñando: "Distraite, impulsive, ne songeant pas qu'elle était avec moi, (...) elle avait commencé de parler comme elle eût fait avec une de ces femmes, avec, peut-être, une de mes jeunes filles en fleurs. Et brusquement, rappelée à la réalité, rouge de honte, désesperée, elle n'avait plus voulu prononcer un seul mot" (204). Lo que ella no ve en las relaciones con sus amigas porque es el "desde dónde" las entabla, el nivel en que mutuamente se afirman contra la

---

203 VI 241; cf. 115 y Prose 188.
204 Recherche III 337 a 340.

entrega al hombre (¿o contra lo entregado y no asumible de la sexualidad femenina misma?), es ahora un suelo que se hunde bajo sus pies.- Lo que está por comprender es ese extraño intercambio por el que se deja de estar solo sin ser nunca los dos y en el que me siento afectado por la apariencia de mí mismo que leo en la mirada del otro, a cambio de que yo le hurte una imagen de él mismo por la que él se siente afectado y se anude así entre el otro y yo, como dice Paul Valéry, un quiasma de dos "destinos":

> "Se establece por ahí una suerte de recíproca limitación simultánea. Tú coges mi imagen, mi apariencia, yo cojo la tuya. Tú no eres yo puesto que me ves y yo no me veo. Lo que me falta es ese yo que tú ves. Y lo que a tí te falta es el tú que yo veo. Y por lejos que vayamos en el conocimiento el uno del otro, por más que nos reflejemos, tanto más seremos otros" (205).

Ya la Phénoménologie de la perception había centrado certeramente la dificultad en "comprender cómo la subjetividad puede ser a la vez dependiente e indeclinable" (206).- Marcel ve quebrantada su confianza en Saint-Loup, a quien tenía por muy sensible a la desgracia ajena, el día en que éste, con la más helada crueldad y sin sospechar que es escuchado por su amigo, está intentando vencer los escrúpulos de un criado de los Guermantes ("qu'est-ce que ça vous fiche du moment que vous serez bien?") para que siga sus consejos y tienda una serie de trampas a un criado nuevo que les disgusta hasta conseguir que lo despidan (207). Se puede interpretar que Saint-Loup fingía ante Marcel para esconderle la insensibilidad con que podía destruir a un infeliz -y sin duda sólo les unía una falsa amistad puesto que descansaba sobre la base falsa de una excesiva distancia moral- pero no que fuera un disimulo deliberado, pues en la medida en que no era insincera su admiración por el talento de Marcel y por su buen criterio, tampoco hubiera sido fingida su vergüenza ante él. Pero el problema está en saber en qué paran precisamente la sinceridad y la autonomía moral si sólo desde otro u otros alcanzo a ver un rasgo mío como real, como magnitud

---

205 Tel Quel, I, 42. Cit. por Merleau-Ponty, Signes 294 y Résumés de cours, p. 25.
206 PhP 459.
207 Recherche III 470-471.

negativa. Del Saint-Loup que ve pasar a la carrera en un tílburi y responder a su gran señal con un glacial saludo militar, sin la menor indicación de haberle reconocido, Marcel hace la observación de que el cuerpo de su amigo

> "había sido admirablemente adiestrado por la educación en cierto número de disimulos de urbanidad y como un perfecto actor podía en su vida de regimiento, en su vida mundana, interpretar uno tras otro papeles diferentes. En uno de sus papeles me quería profundamente, se portaba conmigo casi como si fuera mi hermano; había sido mi hermano, había vuelto a serlo, pero por un instante había sido otro personaje que no me conocía y que, sujetando las riendas, sin una mirada ni una sonrisa, se había llevado la mano a la visera del quepis para devolverme correctamente el saludo militar" (208).

Lo que en este saludo motiva la estupefacción de Marcel es lo mismo que hiela la sangre en la duplicidad del religioso que, junto al lecho de muerte de la abuela, le espía tras las rendijas de los dedos con que se cubre la cara simulando recogimiento y dolor (209): ambas conductas transgreden algo más que una ley moral porque atentan contra la creencia en la posibilidad misma de la autonomía personal, nos la muestran disuelta en lo relativo del Ineinander. Lo que hay en estos ejemplos de insoportable es que parecen reducirnos a una función de los demás, nos presentan perdidos en la cadena diacrítica de la gramática intersubjetiva.

Pero la cuestión está justamente en que tal disolución de la autonomía nos resulta insoportable. ¿Solamente porque nos habíamos forjado vanas ilusiones acerca del hombre y de su dignidad? No, puesto que la objeción contenida en esta pregunta también aspira a una respuesta verdadera y da por supuesta la idea de verdad y la necesidad que tenemos de ella. No se puede sin contradicción negar que una razón sostenga ese sentimiento de lo insoportable, quien no lo acepta debería quedarse más acá de la negación y, como decía Aristóteles, reducirse al estado de planta. No es menos cierto, sin embargo, que los problemas de nuestra aspiración a la verdad y a la autonomía moral no saldrán

---

208 II 176. La acción había sido relatada en II 138.
209 II 339.

de la abstracción mientras se sigan formulando en términos de subjetividades positivas. Sólo porque está siempre iniciada su disgregación en imágenes y roles intersubjetivos puede el sujeto sustituir la referencia a la realidad por la subsunción del juicio bajo un sistema doctrinal. Lo que ocurra en el interior de tal sujeto está muy lejos de ser una cuestión meramente psicológica. Un escritor actual que lo ha descrito fielmente formula sobre él preguntas e hipótesis cuya trascendencia desborda con mucho la oposición a un sistema determinado:

> "Cada una de las frases de aquel hombre tenía una finalidad táctica. Y cuando esté solo, ¿seguirá ateniéndose a la táctica para pensar? No es inverosímil que sea puramente ilusoria la búsqueda de un núcleo esencial -absolutamente verdadero- en el hombre. Por lo menos es inútil buscarlo en quienes se han adaptado a este sistema. Es posible que, a fuerza de doblez, desaparezca por completo en ellos su propio desdoblamiento, y que se conviertan para siempre en los personajes, en los papeles que han aprendido y que representan" (210).

Hay que pensar la autonomía allí donde está, no en islas de subjetividad sino en un extremo del eje que por la punta opuesta nos hace captables por los demás o por las doctrinas, es decir, como autonomía limitada y siempre amenazada pero también reforzable por el desarrollo moral de la sociedad y la firmeza exterior de la ley. Para sostenerse puede un hombre depender más del eco que despierte en los demás o puede ser más capaz de vivir y pensar desde sí mismo, puede adoptar una actitud más egoísta o más altruista, como no en todos es la misma la mezcla de intenciones disgregadoras con las asumidas desde la unidad personal del "yo quiero". El problema del reconocimiento mutuo, que parece el de la afirmación o negación de uno mismo, el del todo o nada de la lucha a muerte de las conciencias, cuando es planteado a partir de la certeza del cogito y de la posibilidad del "otro" en singular, ese problema se fragmenta en el de incontables figuras de rivalidad y de co-funcionamiento (211) tan pronto dejamos de afectar ignorancia de que cada yo se difracta en una multitud de testigos y de tes-

---

210 C. Milosz, El poder cambia de manos, Barcelona 1980, pp. 189 s.
211 VI 268.

tigos de los testigos, tan pronto reconocemos que "los demás" ya estaban mediando en mi cara a cara con "el otro" desde mi inserción en la humanidad, puesto que era al menos triangular, edipiana (212). La sensorialidad otra venía implicada en la mía (213), antes de nacer ya estoy organizado en mi ser entero como parte, como la mitad asimétrica que prefigura en negativo la otra función reproductora y la sensualidad complementaria. Una reflexión suficiente, dice Merleau-Ponty, rebasa la pretendida "inmanencia trascendental" para conducir a la mundanidad del espíritu, a un ser que no está hecho de idealidad ni de materia partes extra partes, sino de conjuntos trabados cuya significación no está más que en tendencia, al Geist como implicación mutua de espontaneidades que supone la coimplicación estesiológica y libidinal (214). El problema de saber cuál es el sujeto del Estado, de la guerra, de la economía o de las instituciones los declara del mismo tipo que el problema de saber cuál es el sujeto de la percepción o el del habla (215). Quiere decir que para comprender la unión de racionalidad y contingencia en historia necesitamos comprender ante todo nuestra vida en su "atmósfera", entremezclada en el conjunto de cuerpos y de espíritus, en la promiscuidad de caras, palabras, acciones que forman parte de un mismo tejido conjuntivo (216).

C) La pasividad de la actividad social e histórica.

Lo que hace el ser sociedad de una sociedad es ese todo anónimo que como voluntad común de existir y de reconocerse quiere abrirse paso a través de la profusión de visiones y de voluntades claras o ciegas que se baten en ella:

> "El ser en su integridad está, no ante mí, sino en la intersección de mis vistas y de las de los demás, en la intersección de mis actos y en la intersección de mis actos con los de los demás; el mundo sensible y el mundo histórico son siempre intermundos" (217).

---

212 VI 113 n.
213 VI 299.
214 Cf. VI 129 y 226; y Résumés 178.
215 VI 249. Cf. Eloge 64-65 y Signes 384.
216 VI 116 s. y 228.
217 VI 116 y 228. Cf. Sorbonne 259.

Ahora bien, que la realidad íntegra se dé solamente en esa "intersección de universos" que no es objeto, ni sujeto, ni alma del grupo, significa que la realidad no reducida es lo que no admite ni conocimiento ni volición. De la filosofía que de este modo "encara sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado la ambigüedad" (218), dice Merleau-Ponty que no se propone ya la desmesura de "recomponer el ser" y que, no a pesar de eso sino por eso, es "capaz de verdad" (219). Es esta filosofía, en efecto, la que puede reconocer un trabajo del entendimiento y de la voluntad contra límites, consciente de que al franquearlos no habrá conseguido más que desplazarlos y de que siempre aparecerán nuevos límites, pero consciente igualmente de que no todos son equivalentes (220).

La historia no es resultado de una fatalidad cósmica sino que la hacen los hombres, pero el "no esto, luego lo contrario" arriesga una vez más preconcebir automáticamente la alternativa que afirma desde la simple inversión de lo que niega. La civilización y sus instituciones no obedecen a la fuerza del sino, pero no son por eso lo que los hombres han querido al modo como un mueble da plasmación al proyecto del carpintero, no son el tipo de obra que el hombre pueda directamente proponerse. Merleau-Ponty decía que los hombres hacen su historia en el sentido en que hacen su lengua (221). Necesitamos ordenar las cosas mediante símbolos, expresarnos, comunicar con los demás, y es

---

218 VI 129.- Esta meditación mantuvo hasta el final la aguda conciencia de la ambigüedad por la que se la empezó definiendo, pero no hacía de la ambigüedad un tema sustantivo. Ocurre que sobre opciones ineludibles hemos de tomar con frecuencia decisiones cuyo acierto o error sólo conoceremos por unos resultados en los que habrán intervenido elementos aleatorios, que hay un tornasol de las intenciones por su lazo con hechos que asignan por ejemplo los papeles de ofensor y ofendido en un orden que otro azar pudo haber intercambiado, y es de esta incertidumbre insuperable, por todos experimentada en la acción (y aún más acá: en la intermitencia de nuestros propios sentimientos), de la que Merleau-Ponty se limita a dar fe. A Sartre le confesaba su intención de escribir una novela sobre sí mismo, y a la pregunta de por qué no directamente una autobiografía contestaba: "Hay demasiadas preguntas sin respuesta. En una novela podría dar soluciones imaginarias" (Sartre, "Merleau-Ponty vivant", T.M., p. 337).

219 VI 129.

220 Cf. VI 135-136 y Eloge 61.

221 Sorbonne 259.

esta triple exigencia (222) la que indirectamente, de un modo no deliberado (223), renueva el poder de significar y ocasiona los cambios de la lengua. En el intercambio lingüístico se hace clara "la presencia del individuo a la institución y de la institución al individuo" (224), pero el suyo, por lo demás, no es sino un caso particular:

> "Cada institución es un sistema simbólico que el sujeto se incorpora como estilo de funcionamiento, como configuración global, sin que necesite concebirlo. Las rupturas de equilibrio, las reorganizaciones que sobrevienen comportan, como las de la lengua, una lógica interna, aunque en la ocasión no sean claramente pensadas por nadie" (225).

Las estructuras de parentesco, los sistemas de gobierno, el funcionamiento de la economía (226) no materializan designios previos, son "una modulación de nuestra coexistencia" (227), el resultado al que los hombres fueron reconducidos por exigencias de la realidad al entrecruzarse las acciones por las que buscaban resolver sus respectivos problemas (228). Los hombres alcanzaban esta o aquella organización, no porque estuvieran de antemano dirigidos por la idea o el proyecto de la misma, sino porque iban a otra cosa, avanzando en oblicuo como el cangrejo, solía decir Merleau-Ponty (229). No estuvo ni está en una cabeza <u>la razón</u> de las instituciones y de las leyes generales por las que se rige una sociedad puesto que condensan a lo largo de las sucesivas generaciones tantos conocimientos de circunstancias particulares, tanta lucha hacia la acomodación de tensiones de intereses encontrados, tantos sentimientos difusos y a veces contrapuestos de lo inaceptable y de lo injusto. Se puede detectar los errores y corregirlos, se puede siempre elevar los niveles de información general y reducir el desajuste entre los deseos

---

222 <u>Sorbonne</u> 235 y 243. Se trata de la triple función atribuída al lenguaje por la <u>Sprachtheorie</u> de Karl Bühler que Merleau-Ponty exponía en estos cursos. Ahí tenía quizá su origen la triple exigencia de la verdad (frente a lo real, ante sí mismo y ante los demás) desarrollada en el <u>Eloge de la philosophie</u> (pp 39-40) y que habíamos expuesto en la tercera parte (§32).
223 <u>Eloge</u> 64.
224 <u>Ibid.</u>
225 <u>Eloge</u> 65.
226 Cf. <u>Signes</u> 146-147, 377 y 384.
227 <u>Eloge</u> 65.
228 <u>Eloge</u> 59.
229 Cf. <u>Signes</u> 56 y <u>Eloge</u> 59.

y lo practicable, se pueden remover obstáculos y asentar las condiciones para que una sociedad, tanteando, equivocándose y rectificando, se dé a sí misma su orden. Lo que no es razonable es la decisión de extirpar un mal determinado sin considerar los indisociables aspectos positivos que se eliminarían al mismo tiempo. Y lo que está fuera de alcance, lo que todos los entendimientos y voluntades aunados en la más feliz conjunción de ciencia y democracia no pueden conseguir es el deliberado ordenamiento de una sociedad de hombres libres (230). La historia no trabaja sobre modelo (231) y nada autoriza a creer que la razón pueda dar forma al futuro (232). No se es más racionalista porque se tenga más fe de carbonero en los poderes de la razón sino por ser más consciente de sus límites y atenerse a ellos. Del curso de las cosas no es descabellado pensar que "antes o después eliminará las formas históricas irracionales", pero no sabemos a qué precio ni a través de cuántos desvíos, y no ha de excluírse que "esa eliminación de lo irracional puede conducir al caos si las fuerzas que destruyen esas formas no prue-

---

230 Bastaría decir "de una sociedad", puesto que nos referimos a las complejas sociedades actuales. En la 1ª parte hablamos de la economía paralela que en las sociedades de producción planificada corrige una parte de las deficiencias del Plan y procede a la que se conoce como "distribución secundaria". Sin alcanzar una extensión comparable, está lejos de ser insignificante el sector de economía subterránea o sumergida propiciado en las sociedades de mercado por el papel creciente del Estado-providencia. Cuando prevalece, como es hoy el caso, la asociación de lo avanzado con el aumento de la intervención estatal, que se trataría solamente de racionalizar, conviene recordar que hace más de un siglo, sólo once años después del Manifiesto comunista, se había escrito lo siguiente: "Si las carreteras, los ferrocarriles, los bancos, las compañías de seguros, las grandes sociedades por acciones, las universidades y la caridad pública fueran dependencias del gobierno; si, por añadidura, las corporaciones municipales y los consejos locales, con todo lo que ahora abarcan, se convirtieran en departamentos de la administración central; si las personas empleadas en los aludidos organismos fueran designadas y remuneradas por el gobierno y sus progresos en la vida quedaran subordinados al mismo gobierno, ni el máximo de libertad de prensa y de constitución popular que quepa imaginar harían de éste o de cualquier otro país una nación libre, excepto de nombre. Cuanto más eficiente y científica fuese la ordenación de la maquinaria administrativa, cuanto más ingeniosos los procedimientos puestos a contribución para reclutar los brazos y los cerebros al servicio de ésta, mayor sería el mal". John Stuart Mill, On Liberty (1859), ed. R.B. McCallum, Oxford 1946, pp. 99-100. Cit. por F. Hayek, Los fundamentos de la libertad, p. 355.

231 Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, p. 30.

232 Eloge de la philosophie, p. 59.

ban su capacidad para construir otras nuevas" (233). No discute esta filosofía la posibilidad de un proceso de selección y de superación histórica, la posibilidad y necesidad de negar muchas negaciones, lo que rechaza es la aspiración a una negación de lo negativo en totalidad que condujera a una síntesis positiva. Hay soluciones excluídas a la larga y puede haber progresos en campos parciales, y aun globalmente sobre algún tramo del camino, escribe Merleau-Ponty, pero no hay superación general que conserve todo lo adquirido, añada mecánicamente algo más y permita jerarquizar las fases del proceso por aproximación a una plena identidad (234). El hombre completo y la sociedad homogénea son, dice, "como el mito de los andróginos, el símbolo de lo que nos falta" (235). Una solución global del problema humano se postularía únicamente si el conocimiento pudiera agotar el ser:

> "Como, por el contrario, en el espesor de lo social, cada decisión arrastra consecuencias inesperadas, y como el hombre además responde a esas sorpresas por invenciones que desplazan el problema, no hay situación sin esperanza, pero tampoco opción que termine las desviaciones, agote su poder de invención y deseque la fuente de la historia" (236).

Lo que queremos decir no lo tenemos delante como una pura significación, nos lo arranca un vacío específico de lo que hace falta en la situación en que nos instalamos, y el pensamiento político no es de otro orden, también tiene que pensar la verdad en el acontecimiento (237). Una acción que aspire a introducir desde una conciencia valores cuya necesidad no ve prepararse y tomar cuerpo desde la implantación en nuestra historia colectiva, o que se propone calcular los medios por procedimientos meramente técnicos, lo que viene a ser equivalente, recae más acá de los problemas que quería resolver:

> "La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no derechos hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente no se obtiene, y las ideas, los valores no faltan, por el contrario, al que en su vida meditante ha sabido librar la fuente espontánea" (238).

---

233 Eloge 59-60. Cf. AD 37, Signes 304 y Sorbonne 259.
234 Cf. VI 129-130 y Signes 164.
235 Signes 46; cf. 164 s.
236 AD 37.
237 Eloge 72.
238 Signes 104.

La creación es el único poder que transforma y revoluciona realmente pero es lo escamoteado cuando la metafísica de la identidad que subyace a la concepción del trabajo humano como autoproducción excluye el tercero entre el irracionalismo que se abandona a un "informe fluir" (239) y el avance al telos racional por eliminación de lo irracional. Lo que en esta proyección lógica desaparece de campo de visión es lo fundamental: 1) en la comprensión, la irrupción de novedad sin la que no hay ganancia de racionalidad ni, lo que es lo mismo, efectiva superación de irracionalidades; y 2) en lo real, la irrupción de lo excluído, de lo que de un ser inagotable se sustrae a todo ejercicio de razón y le opone interminablemente nuevas figuras de irracionalidad. La pretensión de poner la operación de la historia en palabras, en un proyecto teórico por el que transformarla, era "el colmo de la arrogancia filosófica" (240). Ningún sistema, ningún hombre, grupo o clase se basta para transformar positivamente y en bloque la sociedad humana. Con el final de esa esperanza no es más que una ilusión lo que se desvanece y se recobra a cambio la modestia de la filosofía, pero con ella, justamente, la medida de su contribución a un mundo que no se transforma mejor que indirectamente o por añadidura cuando los hombres nos entregamos al esfuerzo y a la fruición de hacer en el contacto con la realidad lo que ésta requiere de nuestra capacidad.

* * *

Dijimos que lo real sensible es lo real en sentido fuerte porque es pregnante de posibles y entendemos mejor ahora que, por serlo, a las reglas y a los conceptos hemos de anteponer la operación de instituirlos.

Tendremos, sin embargo, que hacer más luz sobre esa "fuente espontánea" y sobre el problema de lo que impulsa y guía su avance. Merleau-Ponty había dicho que una reflexión o reducción suficiente nos

---

239 Cf. Lukács, El asalto a la razón, p. 119.
240 Signes 18.

lleva más allá de la inmanencia trascendental, pero ¿qué puede encontrar el pensamiento más allá de su inmanencia? Y precisamente, ¿cómo decide el filósofo en qué momento ha llegado su reflexión a ser "suficiente" puesto que el todo es lo que declara inaccesible y admite que siempre quedan muchas relaciones por considerar? ¿Cómo sabe el político que ya ha analizado lo bastante una decisión como para responsabilizarse de las consecuencias si nunca domina todas las implicaciones (241), si el análisis no puede ser exhaustivo (242)? ¿Cómo discernir la mayor de la menor autonomía racional y moral del hombre, la mayor o menor capacidad de pensar por sí mismo si hemos de reconocer una pasividad de la espontaneidad personal y una interdependencia e interferencia de las perspectivas?

Sabemos de qué dirección de búsqueda esperaba Merleau-Ponty una ganancia de comprensión. El otro está cogido en el circuito que le enlaza al mundo como yo estoy cogido, y por ahí también en el circuito que le enlaza conmigo (243). Mi campo visible no puede superponerse al de otro, y sin embargo abre sobre él porque los dos abren a la misma contextura sensible (244). El problema de mis relaciones con las cosas y el de mis relaciones con los demás no son más que un solo problema desde el momento en que la supuesta insularidad de los para-sí se resuelve en mundanidad por las raíces que hunden todos ellos en el mundo estético (245).

Comprender la significación de las cosas, decía la Phénoménologie de la perception, ha exigido que uno venga junto a ellas con sus campos sensoriales y con una típica de todo el ser posible inscrita como en negativo en el hueco de un sujeto que es parte del mundo (246).

---

241 VI 150.
242 Eloge 60.
243 VI 322.
244 VI 269.
245 Cf. VI 115 s. y 269.
246 PhP 490; cf. 462.

Siempre quedará una distancia entre lo que el filósofo siente y vive y las esencias en que se fija; la situación desde la que habla es distinta de aquello de lo que habla, afecta a lo que dice con un contenido latente que no se reabsorbe en el manifiesto, y el pensamiento no puede alardear de devolvernos todo el espesor y el peso de lo que vivimos (247). Por eso, de sobreentender la cosa como identidad tenemos que pasar a pensarla como siempre "detrás", distante; ni siquiera mi presente o la vivencia inmediata comporta coincidencia total, puesto que no sería sin sus horizontes (248). Si hubiera fusión, coincidencia plena, no habría lenguaje ni pensamiento. No sorprenderá entonces que al finalizar su trabajo de ruptura con la fenomenología de Husserl se vuelva Merleau-Ponty hacia la extraña "coincidencia parcial" de una "conciencia espontánea y reflexiva" que sería capaz de ver porque ha renunciado a aprehender y a medir. En este pasaje de La pensée et le mouvant, que habíamos reproducido en la tercera parte, encontraba Merleau-Ponty la propuesta de una observación filosófica entendida como un óptimo de "proximidad por distancia", observación de cuyo ejercicio habría que esperar el máximo posible de verdad acerca de un ser en dehiscencia (249). Sabemos que, para él, esa sucinta indicación bergsoniana no tenía de ella sola su relevancia, sino de que la encontraba ejemplarmente cumplimentada en la novela de Proust. En las últimas páginas escritas de Le visible et l'invisible, cuando reasume desde bases propias la filosofía del horizonte -de un horizonte que no es una colección de cosas más o menos vagas o una posibilidad lógica de concepción, dice, sino un ser de porosidad, de pregnancia, en el que está englobado aquél ante quien se despliega el horizonte-, encadena esta declaración filosófica de principios, a renglón seguido, con la descripción proustiana de esencias o ideas que no son lo contrario de lo sensible (250), que no se dejan desprender de las apariencias visuales o sonoras para eri-

---

247 VI 120.
248 VI 249.
249 VI 170; cf. 163 s., 247 y 249.
250 VI 195.

girse en segunda positividad (251); unas esencias o ideas que

> "son la textura de la experiencia; su estilo, mudo primero, proferido después. Se elaboran, como todo estilo, en el espesor del ser, del que no se las puede separar de hecho ni de derecho para exhibirlas ante la mirada" (252).

Aún queda por ver en lo que sigue en qué es insustituíble la ayuda que presta la Recherche para plantear el problema central en el que el avance de Merleau-Ponty quedó interrumpido: el del nexo de la carne y de la idea (253). Una nota de trabajo comprime a este respecto cuanto en el siguiente apartado nos proponemos desarrollar: "tout concept est d'abord généralité d'horizon, de style" (254).

§ 38.-Creación y realidad.

38.1.-Universalidad sin concepto.

En Descartes encuentra Merleau-Ponty el ejemplo extremo de un pensamiento que se autodefine por el canon de la aprehensión intelectual y se da por cometido la reconstrucción de un mundo sin equívoco (255). De la pintura considera Descartes exclusivamente los grabados, las taille-douces, en razón a que el dibujo nos presenta la envoltura o el contorno de los objetos y se deja pensar como una variante de la aprehensión. No examina la apertura a las cosas por las cualidades secundarias, "el murmullo indeciso de los colores", que no guardan esa relación proyectiva con los entes y nos sitúan ante un mundo atravesado por incontables corrientes de afinidades, antes de ser un conjunto de individuos espaciotemporales:

> "Hay un sistema de equivalencias, un Logos de las líneas, de las luces, de los colores, de los relieves, de las masas, una presentación sin concepto del ser universal" (256).

Este problema de "una universalidad y de una apertura a las cosas sin

---

251 VI 196.
252 VI 159 s.
253 VI 195.
254 VI 290. Merleau-Ponty subraya.
255 L'oeil et l'esprit, T.M., pp. 204 y 206.
256 OE 218.

concepto" (257) es lo que no acierta a ver el pensamiento objetivo en sus diversas variantes, porque corta los lazos que reúnen la cosa y el sujeto encarnado y reduce lo sensible a unas cualidades fijadas por las que quisiera componer nuestro mundo; pero este prejuicio común a empirismo e intelectualismo no da cuenta de la cualidad, y en particular del color (258).

No discute Merleau-Ponty la legitimidad de preguntar en términos de objetividad científica "qué es lo que veo exactamente", pero sí la de recomponer la percepción a partir del análisis que la pulveriza. Que para que podamos percibir tenga que haber cualidades y que solamente la ciencia las estudie con rigor no quiere decir que a partir de esas condiciones que son las cualidades y de lo que la ciencia sabe acerca de nuestra organización corporal podamos deducir qué es lo que vemos efectivamente o qué es "ver". Un estudio objetivo de los colores puede reducirlos a su condición de puro quale sin portador, a los colores del espectro. Pero de esas áreas coloreadas (Flächenfarben), los psicólogos de la forma han mostrado que no obedecen a las mismas leyes que los colores de superficie (Oberflächenfarben), los de las cosas (259). En estos últimos, por ejemplo, los umbrales diferenciales son más bajos, su localización es más precisa, pueden presentarse en todas las orientaciones y planos. Katz destaca además otros modos de aparición del color de los que apenas han hablado los psicólogos, como el color tridimensional de los cuerpos transparentes (Raumfarbe), el reflejo (Glanz), el colos ardiente (Glühen), el color radiante (Leuchten), y el color de iluminación, que no se confunde con el de la fuente luminosa como sabe el pintor cuando representa aquél sin éste, repartiendo sombras y luces sobre los objetos (260). La física y la psicología, escribe Merleau-Ponty, dan del color una definición que no conviene más que a uno de sus mo-

---

257 OE 207.
258 Cf. PhP 352 y 370.
259 y 260 PhP 353.- Utiliza aquí Merleau-Ponty sobre todo los trabajos de Katz, Der Aufbau der Farbwelt, y de Werner, Untersuchungen über Empfindung und Empfinden.

dos de aparición y que puede disimular todos los demás o inclinarnos a olvidarlos (261). Los colores-cualidades aparecen a partir de una actitud de observación, en una "atención a lo óptico puro", no figuran en el comercio natural de mi visión con el mundo (262). Los maorís tienen tres mil nombres de colores porque no identifican un mismo quale cuando pertenece a objetos de naturaleza diferente (263). La percepción no va a las cualidades sino a las cosas, y el color es, en la percepción viva, una introducción a la cosa. El color de la madera vuelve sensible su composición heterogénea como el brillo del oro su composición homogénea y todo color manifiesta al exterior algo de la estructura interna de la cosa (264). Por eso, porque no ofrecen la posesión de un quale opaco sino diversas modulaciones en el acoplamiento de mi cuerpo con las cosas, comunican entre sí los datos procedentes de los distintos sentidos, datos que, tomados como cualidades, pertenecerían a otros tantos mundos separados. A la vibración del sonido es caja de resonancia toda mi dotación sensorial, incluídos los sectores capaces de colores o de tactos. El ladrido de un perro, para un sujeto bajo los efectos de la mescalina, atrae la iluminación de un modo indescriptible y repercute en el pie derecho (265). El compositor sabe que por los timbres de los instrumentos y su armonía pulsa los más sutiles resortes de la afectividad. Y todos admiramos lo certero de unas asociaciones que nunca se nos hubieran ocurrido, por ejemplo, en la descripción que hace Proust de un sonido, el de la campanilla que en los días de su infancia anunciaba la visita de Swann: "tintement rebondissant, ferrugineux, criard et frais". Es cierto que la percepción del adulto ha perdido buena parte de la carga sinestésica que había en la percepción del niño, pero todos seguimos viendo la elasticidad en el movimiento de la rama de un árbol que un pájaro acaba de dejar, y distinguimos la de una rama de manza-

---

261 PhP 352.
262 PhP 262.
263 PhP 352.
264 PhP 265.
265 PhP 264.

no y la de una rama de abedul; vemos la blandura del copo de nieve, el peso de un lingote que se hunde en la arena, la fluidez del agua, la viscosidad del jarabe; oímos la dureza y la irregularidad de los adoquines en el ruido de un carro que pasa; encontramos pertinente, en fin, hablar de ruidos "fofos" o "secos" (266). Mi cuerpo es una cosa sensible a todas las demás, y la manera como él las acoge carga de sentido tácito la significación de las palabras (267). No es posible situar en la escala de los colores la transparencia o los colores "turbios" pero tampoco transportamos a ellos desde fuera esos significados de resonancias morales; aun para eso habríamos de haber encontrado en lo visible la afinidad que autorizara la proyección. Lo turbio de una mirada turbia no es un quale objetivo pero tampoco está fuera de las cualidades, está en su red, entre ellas, en el bien entendido de que el "entre" las cualidades es tan del orden sensible como las cualidades (268); es viendo la mirada turbia o la mirada clara como encuentro un contenido de significación que no recogeré totalmente si defino mi concepto de lo turbio o de lo claro ni lo llevaré propiamente de lo implícito a lo explícito. Cuando vemos las ideas, de más o menos valor y significación, entre las luces, o las oímos, como las ideas musicales, entre los sonidos, señala Merleau-Ponty, "lo que vivo es tan 'consistente', tan 'explícito' como podría serlo un pensamiento positivo, -mucho más incluso" (269). Un pensamiento positivo es lo que es y no es más que eso, no es algo en lo que podamos, como suele decirse gráficamente, "fijarnos", ya la volubilidad del espíritu le lleva a otro sitio. Las ideas visibles o musicales no son algo que poseamos, nos poseen por lo que tienen de ausencia circunscrita (y este poder captador de la figura sensible no disminuye, por desgracia, cuando las técnicas publicitarias lo asocian artificial y mecánicamente a reclamos comerciales o políticos).

---

266 PhP 265.
267 PhP 273.
268 VI 173 n.
269 VI 198.

Todo buen músico sabe lo que Proust decía del intérprete, que es más el medium que el productor o reproductor de la obra, es ésta en su cohesión interna la que en gran parte ha de llevarle a él. Y obviamente, tampoco el compositor yuxtapone a su gusto compases ni adiciona temas a voluntad. Merleau-Ponty evoca repetidamente el siguiente pasaje sobre la sonata de Vinteuil, en la Recherche sinécdoque de la música:

> "La suppression des mots humains, loin d'y laisser régner la fantaisie, comme on aurait pu croire, l'en avait éliminée; jamais le langage parlé ne fut si inflexiblement nécessité, ne connut à ce point la pertinence des questions, l'évidence des réponses" (270).

Ese logos silencioso nos alcanza a todos por nuestra participación carnal en su manera de significar, de variar en torno a un eje de equivalencias (271), aunque dista de ser general el poder de volverlo comunicable. Es la visibilidad común la que comporta lo que ya no es quale objetivo sino Unverborgen, la que pertenece a rayos de mundo que entran en escena lateralmente y "sin ruido", escribe Merleau-Ponty aludiendo al sentido en que Nietzsche dice que las grandes ideas nacen sin ruido (272). Pero sólo el pintor y el músico toman colores y sonidos y los hacen servir para manifestar las relaciones de los elementos del mundo con la unidad de una vida, sólo el escritor toma el lenguaje común y lo hace servir para entregar la participación prelógica de paisajes y moradas, de gestos, acciones y conductas entrecruzadas (273).

No persigue el artista la representación de hechos singulares, pero la universalidad que le interesa extraer no la encontraría entre sus ideas. Lo que importa en la novela, observa Merleau-Ponty, no es tanto que Julien Sorel, al enterarse de que Mme. de Rênal le traiciona, vaya a Varrières e intente matarla, cuanto el silencio después de la noticia, esa cabalgada irreal, la certeza sin pensamiento, una resolución eterna, todo aquello que no se dice en ningún sitio (274). Sobran los "Julien pensaba" o "Julien quería". Stendhal se desliza en Julien y

---

270 I 351. Cit. por Merleau-Ponty en PhP 170 y VI 199.
271 VI 261; cf. 258 y 282.
272 VI 300.
273 Résumés 39-40.
274 Signes 95. (Corresponde a Prose 104).

hace desfilar ante nuestra imaginación los objetos, los obstáculos, los medios, los azares a la velocidad del viaje. Muestra con lo que calla y porque decide contar en tres páginas en lugar de en diez. ¿Decide? Seguramente no a partir de un cálculo deliberado, continúa Merleau-Ponty, sino que consulta los ritmos de su propia cólera, de su sensibilidad vulnerable a una mujer determinada, les da un cuerpo imaginario y, en esa como vida segunda, "hace el viaje de Julien según una cadencia de pasión seca que elige por él lo visible y lo invisible, lo que tiene que decir y lo que ha de callar" (275). La voluntad de muerte no está nunca en los términos o en los enunciados pero sí entre ellos, en los intervalos del tejido significativo. Y lo mismo vale incluso para ese arte conductista sin remedio que es el cine. El novelista no encuentra solución de continuidad entre el comportamiento percibido y los procesos mentales, la palabra entra y sale sin fronteras desde las acciones hasta las intenciones. Una pasión la puede mostrar alimentada por una legión de fantasmas. Lo exterior, en cambio, la piel, lo sensible es el muro que la imagen cinematográfica no puede traspasar. Incluso a las escenas oníricas ha de prestarles cuerpo de percepción y convertirlas en cuasi-conductas. Por eso, si quiere mostrarnos que un personaje siente vértigo, advierte, lo mejor no será reconstruir el paisaje interior del vértigo según quisieron hacer Malraux en "Sierra de Teruel" y Daquin en "Premier de cordée", sino que las escenas resultarán más veraces si dan a ver el vértigo desde fuera, en los pasos vacilantes o en el cuerpo desequilibrado sobre el peñascal (276). Esa era, sin duda, la razón por la que Proust rechazaba, no menos que la novela de ideas o de tesis, la concepción de los M. de Norpois que en nombre de "las realidades actuales" -diplomáticas o financieras- trataban al estilo y a la literatura como un gratuito juego del espíritu llamado a ser sustituído progresivamente por "la vida", entendiendo por tal que una novela había de ser una especie de desfile cinematográfico de las cosas; pero

---

275 Signes 95 (Prose 124-125).
276 Sens et non-sens p. 104.

nada se aleja tanto de lo que en realidad hemos percibido, de la riqueza de lo singular, respondía Proust, como una tal visión cinematográfica (277). "Para el cine, como para la psicología moderna, concede Merleau-Ponty, el vértigo, el placer, el dolor, el amor, el odio son conductas" (278). Pero eso no quiere decir, añade, que el film esté destinado a sugerirnos, como una historia edificante, alguna concepción general de la vida (279). La novela o la poesía no se proponen significarnos ni hechos ni ideas pues si así fuese el poema podría verterse enteramente a prosa y la novela no perdería nada con ser resumida. Tampoco es ésta la función de la película, aunque con frecuencia contenga ideas y casi siempre una historia. Como toda obra de arte, la película tiene que devolvernos al estado naciente de la idea, mostrar cómo unos materiales se ponen a significar por la disposición temporal y espacial de sus elementos; no se dirige sólo a nuestro entendimiento sino a todo nuestro poder de descifrar tácitamente la convivencia humana. Lo que nos muestra son conductas en una u otra modalidad de su encuentro en el mundo, y esto es precisamente lo que no transmitiría sino en y por el estilo, por el dominio de la Gestalt que hace depender el sentido de una imagen de las que la preceden y de su propia duración (280). Es al autor de la Crítica del Juicio, que no cesa de estar presente en es-

---

277 III 882.
278 SNS 104.
279 SNS 102.
280 De la síntesis de Behaviorism y Gestalttheorie que a La structure du comportement parecía obligada para pensar los problemas de la psicología, proponía así Merleau-Ponty una inesperada ilustración en la práctica espontánea del arte cinematográfico. La sucesión y encadenamiento de planos es, en efecto, una Gestalt y no una suma de elementos: "Pudovkin tomó un día un primer plano de Mosyukín impasible y lo proyectó en su film precedido una vez de un plato de sopa; más tarde, de una mujer joven muerta en su ataúd; y finalmente, de un niño jugando con un oso de peluche. Se reparó ante todo en que Mosyukín parecía mirar al plato, a la mujer y al niño, pero también en que miraba al plato con aire pensativo, a la mujer con dolor, al niño con una sonrisa luminosa, y el público quedó maravillado por la variedad de sus expresiones cuando, en realidad, el mismo plano había servido tres veces y era notoriamente inexpresivo" (SNS 97). Las distintas acciones o expresiones, además, demandan cada una su ritmo: una duración corta conviene a la sonrisa divertida, una duración media al rostro indiferente, una larga duración a la expresión del que sufre (SNS 97; es una cita de Leenhardt).

tas páginas, al que Merleau-Ponty se vuelve aquí expresamente:

> "Kant dit avec profondeur que dans la connaissance l'imagination travaille au profit de l'entendement, tandis que dans l'art l'entendement travaille au profit de l'imagination" (281).

También para el "séptimo" arte lo esencial está en las exigencias de organización interna de la forma, en la selección, orden, duración y sucesión de planos y secuencias, en el ritmo variable del relato, en la distribución de silencios y diálogos y en la utilización de la música, en esa "misteriosa alquimia de correspondencias" que se encontró sin haber sido buscada, que obedece leyes no escritas pero sí "adivinadas por el olfato o el tacto del director" (282). Usa éste el lenguaje cinematográfico como el escritor encuentra su estilo, sin pensar en él "y sin estar siempre en condiciones de formular las reglas que observa espontáneamente" (283).

38.2.-La creación dictada.

Reencontramos pues el calificativo de "misterioso" que en Proust vimos aplicado al arte del médico y del estratega, y es el momento de atajar una posible confusión. Por reconocer la oscuridad de estos poderes para los que no encontramos nombres mejores que "olfato", "tacto" o "adivinación", no se da carta de naturaleza a ninguna Schwärmerei genial que pudiera obnubilar la razón práctica y difundir los gérmenes de la arbitrariedad y de la incomunicación. No mentamos algo distinto de aquel sentido para lo importante "antes de ver las razones" cuya relevancia había destacado Kant en los Träume (284). Al admitir que unos hombres tienen mayor sentido de la afinación o mejor oído musical que otros no se postula ningún esoterismo, ningún don sospechoso, pese a que la ciencia todavía no explique la diferencia. Tampoco verá nadie irracionalismo en decir que el hombre normal siente simpatías o antipatías irrazonadas y que es Schneider el que necesita basarlas en

---

281 SNS 103.
282 y 283 SNS 98.
284 De Gruyter II 325 y 369 (supra § 17, p. 199).-No era otro el sentido en que Merleau-Ponty hablaba del "misterio de la inteligencia" a propósito de la anticipación matemática (supra § 36, p. 481).

una razón expresa:

> "La fisonomía del rostro, la escritura, la voz, los gestos de un hombre presentan analogías intrínsecas que explican, al mismo tiempo que las reconocidas antipatías irrazonadas, el éxito de las pruebas de correlaciones en las que un sujeto debe designar el perfil que corresponde a una voz o la escritura que corresponde a una fisonomía" (285).

Se refiere aquí, y lo hará de nuevo en sus cursos de la Sorbona, a unas experiencias recogidas en la Psychologische Forschung (16, 1932), en las que el psicólogo (Wolf) mostró a sujetos no iniciados en disciplinas científicas fotos de diferentes personajes junto a firmas, siluetas y discos con las voces grabadas de los mismos, y les pidió que ordenasen todo el material. La proporción de aciertos fue del setenta por ciento, pese a que los sujetos no podían precisar lo que les había guiado en la ordenación, fuera de vagas referencias al "estilo" de cada individuo (286).- La línea divisoria sobre la que Merleau-Ponty quería arrojar alguna luz no pasa ciertamente entre el genio y el hombre vulgar, no separa a unos de otros por alguna vía cognoscitiva supra-racional, no es otra que la del grado variable en que el común de los mortales ejerce la capacidad reflexionante. No planteaba otro problema cuando nos invitaba a comparar: (a) las mil coordenadas virtuales por las que el sujeto normal sitúa sus acciones y percepciones, en contraste con la realidad contraída a lo actual del cerebeloso o del ciego psíquico; (b) en cada hombre sano, su facultad de darse siempre mundos posibles, de buscar su equilibrio más allá de todo medio dado, como leíamos en su primer libro (287), pero también la correspondiente y permanente tentación de alienar ese poder en provecho de uno de sus resultados, de fijar la conducta en una suerte de escolástica y de convertirse en lo que llama alguna vez, con expresión de Moreno, "un sujeto en conserva" (288); (c) a escala cotidiana, la diferencia entre los momentos de fatiga en que nuestro mundo de pensamiento puede llegar a reducirse a una o dos ideas obsesivas, y aquellos otros en que estoy en todos mis pen-

---

285 SC 70.
286 Sorbonne 242.
287 SC 190 (supra § 21, p. 228).

samientos y cada palabra que se dice ante mí hace germinar preguntas o ideas, reagrupa y reorganiza mi panorama mental.- Por debajo de la inteligencia, preparándola, apuntaba la Phénoménologie de la perception hacia una función (288) que no era sino el "arte escondido" kantiano, a condición de no disociar la imaginación y el momento pulsional o ferencial: "la energía de la pulsación de existencia" (289). La vida deseante y perceptiva está subtendida, decía entonces, por un "arco intencional" que nos sitúa en respectividad al pasado y al futuro, a un medio humano y a una situación física, ideológica y moral (290). Pero sabemos por la 3ª parte que este libro dejaba intacto el problema porque su filosofía de la presencia se resolvía en una referencia circular a la primacía del tiempo y a la inflada noción de un cuerpo "que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo" (291). De los últimos escritos ha desaparecido la positiva noción de "esquema corporal" con su embrionario esquematismo, no son más que los mínimos de posición y articulación de niveles lo que es ahora referido al cuerpo humano, sin suponer que precontengan "el sistema de las significaciones" y desde una más aguda conciencia de que presuponemos lo que hay al buscar las condiciones por las que pretenderíamos recuperarlo (supra § 35, pp. 455, 456 y 458).

Precisamente, la exclusión del conocimiento esotérico será más radical en la nueva respuesta porque se vincula a un rechazo consecuente del saber absoluto. De principio a fin de su obra prodiga Merleau-Ponty fórmulas hegelianas como "la universalidad se encuentra en el corazón de la individualidad" (292) o "entrar en sí mismo es también salir de sí mismo" (293). Pero en Le visible et l'invisible el concepto no identifica sujeto y objeto porque no se cierra sobre sí mismo sino que remite ambos órdenes, subjetividad y objetividad, al contexto de experiencia que no cesa de nutrir la reflexión que los construyó (294).

---

288 Sobre esta función, cf. PhP 95, 151, 156, 158, 395 y 491.
289 PhP 95.
290 PhP 158.
291 PhP 274.
292 PhP 465.
293 VI 74 y 165; cf. Signes 91-92 y Prose 121.
294 Cf. VI 38 y 74.

Con la intención (pese a las apariencias) más antihegeliana, puesto que alude al soporte carnal del pensamiento que ninguna filosofía reabsorbe (295), ni siquiera la que hace de ese soporte su problema (296), lo que dice Merleau-Ponty es que "sobre lo universal estamos implantados (entés) por lo que tenemos de más propio" (297). Y ese soporte por el que formamos parte del universal concreto no podemos buscarlo en el fondo de nosotros mismos o por detrás de nuestra conciencia. Lo que podemos saber de él está ante nosotros, en las articulaciones de nuestro campo de experiencia (298). Allí donde se anticipaba el estilo del pintor o el del escritor: "Antes de que el estilo se convierta para los demás en objeto de predilección y para el artista mismo (con gran daño para su obra) en objeto de complacencia", escribe, ya estaba "difuso en todo lo que veía" (299). Proust nos ofrece una vez más confirmación: "el estilo para el escritor, tanto como el color para el pintor, es una cuestión no de técnica sino de visión" (300). Nada tan intransferible como la diferencia cualitativa en el modo como a cada uno nos aparece el mundo (301). Y sin embargo, "chacun trouve vrai et retrouve en soi ce que l'écrivain dit de la vie et des sentiments" (302). Para alcanzar lo universal no tenemos que abandonar nuestra particularidad sino hacer de ella un medio de alcanzar a los demás, en virtud de la afinidad por las que las situaciones se comprenden entre sí (303). ¿Cómo sostener entonces simultáneamente que gracias al arte y al pensamiento alcancemos la mayor proximidad que es posible a lo que sería "ver el mundo con los ojos de otro" (304) y que nada como ese viaje, salvo la propia creación de la obra para su autor, tenga el poder de entregarnos nuestra verdad? ¿Cómo entender sin contradicción que "nunca vibra durante

---

295 Signes 98; cf. OE 226.
296 VI 147.
297 Signes 65.
298 VI 234.
299 Signes 66.
300 Recherche III 895.
301 Ibid.
302 VI 305 s.
303 SNS 162.
304 Recherche III 895.

tanto tiempo el acento de verdad como cuando el autor 'interpela a su vida" (305) y que es cuando deja hablar a la cosa cuando el espíritu revela y expone su ipseidad? Es que la inmanencia no es lo contrario del éxtasis sensible (306). La esencia que de otro modo hubiera seguido siendo "el secreto eterno de cada uno" consigue el estilo del artista volverla manejable y transmisible porque estaba ya explícita en las apariencias, porque la visión misma está -dice con la fórmula de Lacan- "estructurada como un lenguaje" o es articulación avant la lettre (307), porque ya la percepción estiliza (308). Una mujer que pasa -escribe, en discusión con Malraux- es una variación irrepetible de la norma sentimental, sexual, visual, táctil, verbal o gestual que poseo para conmigo mismo en tanto que carnal y condensa un mensaje inagotable en los datos de su mirada, de su andar o en el mero choque del tacón contra el suelo (309). Si soy pintor no llevaré a la tela un particular de algún concepto, "mujer", "modelo" o "actriz", sino una manera de habitar y tratar el mundo, de interpretarlo por el rostro y por el vestido, por la agilidad y la reserva del gesto (310), significaciones pictóricas que más que ideas dan, como todo arte, matrices de ideas (311). En el abismo ideológico que les separaba no veía Marx impedimento para adoptar a Balzac; comprendía que hacer ver los conflictos de la sociedad moderna importaba más que cualquier tesis y arrastraría sus consecuencias con o sin la anuencia de Balzac (312). Toda gran novela somete nuestras ideas a la confrontación con una experiencia ampliada y promueve así el flujo y reflujo de los momentos determinante y reflexionante, que no nos llevan propiamente de lo singular a lo universal sino de lo universal concreto o sensible, mudo, a lo universal disponible y comunicable del lenguaje, como lo expresa admirablemente un ejemplo de La pro-

---

305 Signes 161.
306 Cf. VI 74 n.
307 VI 168.-Recherche III 895.
308 Signes 67 s.
309 Ibid.
310 Ibid. y Prose 84.
311 Prose 126.
312 Prose 125 s.

sa del mundo:

> "Antes de leer a Stendhal, sé lo que es un bribón y puedo, pues, comprender lo que quiere decir cuando escribe que el fiscal Rossi es un bribón. Pero cuando el fiscal Rossi comienza a vivir ya no es él quien es un bribón, es el bribón el que es un fiscal Rossi" (313).

El concepto acaba sometido a la experiencia del personaje que empezó subsumiendo como "inferior". Emprendíamos la lectura de un libro desde el terreno común de las significaciones adquiridas, pero después, insensiblemente, los signos se desvían de su sentido ordinario, sufren una torsión secreta y renovadora. Los libros no nos cogerían, no nos interesarían tanto, continúa Merleau-Ponty, si no nos hablaran más que de lo que sabemos. Pero precisamente del saber que aportamos es de lo que se sirven para atraernos más allá (314). Por eso, lo que hay de ambiguo e irreductible a tesis en todas las grandes obras de arte no es un defecto superable, es el precio que hay que pagar por un lenguaje que no se limita a enunciar lo recibido sino que nos introduce a experiencias y perspectivas que no son las nuestras y que atraen hacia otra centración más verdadera nuestra imagen del mundo y las dimensiones de nuestra experiencia (315).

No se dice con esto que el arte sea la revelación de lo absoluto, que ofrezca en imagen la Verdad que alcanzaría su acabada manifestación en el sistema conceptual. Lejos de abrirnos paso a un universo de significaciones cerradas, la filosofía "comienza con la conciencia de lo que roe y hace estallar, pero también renueva y sublima nuestras significaciones adquiridas" (316). Este empeño no acaba un día, la verdad no se reduce a tesis puesto que "todo lenguaje es indirecto o alusivo" y la idea de una expresión completa es un sinsentido (317). El saber absoluto está tan excluído del arte como de la filosofía por cuanto aquél y ésta se presentan como "un esfuerzo abortado por decir algo

---

313 Prose 19.
314 Prose 18.
315 Signes 98, Prose 128.
316 Prose 25 s.
317 Signes 54.

que queda siempre por decir" (318).

Y sin embargo, ignoramos de raíz la filosofía y el arte si no reparamos en que no transmiten meras verdades particulares o discontinuas sino que afectan al conjunto de nuestra relación con el mundo y "desplazan el centro de gravedad de nuestra vida" (319). Una obra no puede ofrecer nada que vaya más allá de un acceso al ser entre otros innumerables, no es pues más que una perspectiva, pero que contribuye a despejar en toda su amplitud de horizonte nuestro acceso al mundo y nos ayuda a mantener viva y activa nuestra disposición para reaprender a ver y nuestra capacidad o "potencia de significar" (320). Arte y filosofía nos impiden olvidar, por tanto, que "el más alto punto de verdad no es todavía más que perspectiva" (321), pero lo impiden precisamente porque nos están franqueando otra que deja en evidencia las limitaciones de la nuestra. El que quiera archivar esta filosofía entre las que ya recibieron la etiqueta de "perspectivismo" habrá renunciado a entender antes de haber empezado. No restamos importancia a la conciencia de la perspectiva puesto que nos protege de absolutizar, es decir, de tomar la parte por el todo, pero lo esencial es comprender que el pensamiento filosófico, antes que perspectiva, y antes que el tejido consistente de ideas que no cesará de autoexigirse, es y ha de ser un ejercicio del pensamiento, un movimiento (322). Que hay verdad porque hay un más allá de la verdad (323), que lo que nos lleva al reconocimiento de la perspectiva es el trabajo que desplaza sus límites, éste es el saber más difícil de retener; Merleau-Ponty dice que es inestable en el sentido químico (324), que arriesga desvanecerse apenas lo hemos formulado.- Se entenderá mejor este punto decisivo si se piensa que los temas de la pintura no son en este sentido menos generales de lo que

---

318 Signes 99.
319 Signes 103.
320 VI 203 y PhP XVI.
321 Prose 184.
322 Prose 132.
323 VI 291.
324 VI 126.

pueda serlo el de La comedia humana. Cuando el pintor, durante un tiempo, concentra su búsqueda en un problema aparentemente parcial, sea el del terciopelo o el de la lana, trastorna sin proponérselo los datos de todos los demás:

> "En el momento en que acaba de adquirir cierto saber-hacer, se apercibe de que ha abierto otro campo en el que todo lo que ha podido expresar anteriormente está por decir de otro modo. De suerte que lo que ha encontrado no lo tiene todavía, aún está por buscar, el hallazgo es lo que reclama otras búsquedas. La idea de una pintura universal, de una totalización de la pintura, de una pintura completamente realizada, está desprovista de sentido. Por millones de años que dure todavía, el mundo para los pintores estará todavía por pintar, terminará sin haber sido acabado" (325).

La profundidad que busca el pintor no exige que se la busque una vez en la vida sino toda una vida (326). No sabía menos el autor de L'oeil et l'esprit que lo expresado en sus dos primeros libros estaba por decir de otro modo. Pues lo que es válido de la pintura lo es también de la literatura y de la filosofía: lo sensible es "tesoro siempre lleno de cosas por decir para el que es filósofo (es decir, escritor)" (327). A un pensador es a quien jamás convencerá el metafilósofo de la "muerte de la filosofía" que anuncia. El hombre no coincide con su estar en realidad y en esa distancia encuentra si es creador móvil y motivo perpetuo. No por eso un tratado filosófico, ni más ni menos que una sonata, un poema o una novela, era algo que estuviera "por hacer" antes de plasmarse en obra. Decimos que ningún cuadro acaba la pintura, y por grande que sea un libro de pensamiento no cierra el paso a otros libros de grandeza comparable ni permite escribirlos con menos gasto de esfuerzo. El pensador se convierte en el escolástico de sí mismo si al abordar un nuevo campo se limita a aplicar su obra realizada. La filosofía es laboriosa como la obra de Balzac, de Proust o de Cézanne, decía Merleau-Ponty, por la misma voluntad de comprender el significado en estado naciente (328). Y al responder a G. Ryle en Royaumont, recordaba que los autores de lengua alemana (es obvio que pensaba ante todo en

---

325 OE 226.
326 OE 215.
327 VI 305.
328 PhP XVI.

Heidegger, sin mencionarlo) distinguen entre corrección y verdad: una proposición puede ser richtig sin darnos la Wahrheit de la cosa; mucho más que la corrección o incorrección de una proposición, decía, importa su riqueza, la manera como organiza nuestro campo de pensamiento (329). El pensamiento certero genera pensamiento porque lo que nos aporta no sería adecuación si no fuese extracción o educción de realidad. La filosofía es "creación en un sentido radical: creación que al mismo tiempo es adecuación, la única manera de obtener una adecuación" (330). Manejando resortes de efecto infalible sobre las pasiones y frustraciones más generales se producen a voluntad obras de amplia difusión y se predice a partir de encuestas la cifra de ventas que se obtendría con tal o cual desenlace. Pero es el arte y es la filosofía lo que nunca resultará de construcciones deliberadas o fabricaciones arbitrarias (331). Nada exige tanto esfuerzo porque crear es crear realidad, la misma que nos crea: es el pago de la deuda, y no hay riqueza equivalente. Proust sabía cuántos acontecimientos proporcionan excusas a los escritores y cuántas tareas arduas y nobles asumen para diferir el esfuerzo precisamente de ese libro interior:

> "Ese libro, el más penoso de descifrar, es también el único que nos haya dictado la realidad, el único cuya 'impresión' haya sido hecha en nosotros por la realidad misma" (332).

El desciframiento más penoso lo exige la verdad que nos es "dictada". Del pintor escribe paralelamente Merleau-Ponty que sus acciones más propias, los gestos y trazos más creativos "le parece que emanan de las cosas mismas" (333), que se limita a recoger lo que se ve en él como la poesía recoge lo que se articula en nosotros (334):

---

329 La philosophie analytique, p. 94.
330 VI 251. La Αλήθεια , dirá Heidegger, no es aún la verdad pero no es menos que la verdad sino más por cuanto ella sola hace posible la adecuación. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (1968). (Questions IV, pp. 133 y 134).
331 VI 251.
332 Recherche III 880.
333 OE 202.
334 VI 261.

> "Apollinaire decía que hay en un poema frases que no parecen haber sido creadas, que parecen haberse formado. Y Henri Michaux que, a veces, los colores de Klee parecen nacidos lentamente sobre la tela, emanados de un fondo primordial, 'exhalados en el sitio justo' como una pátina o un enmohecimiento" (335).

Literatura y filosofía hay que analizarlas, leemos en una nota de trabajo, "como inscripción del Ser" (336). "De signos en relieve" llamaba con Proust a estas obras. No ofrecen nada parecido al saber absoluto, y sin embargo contrarrestan la propensión a suplantar lo real por nuestras construcciones, nos protegen de dejar la presa de la experiencia por la sombra de algún sistema conceptual, y en este sentido decía de ellas Proust que son "el verdadero Juicio final" (337).

El creador se atiene a un mundo en "perpetuo parto y generatividad" (338), no articula sino la regulación intrínseca que es praegnans futuri (339) y, recíprocamente, "l'Etre est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience" (340). ¿Cómo la pasividad, la receptividad a la impresión o inscripción de lo real no sería entonces lo que demanda el más activo y personal esfuerzo de creación si la experiencia que ha de hacer y transmitir es la experiencia de lo inagotable? Estas obras, que por eso se llaman clásicas, van hasta el fondo del porvenir -escribe Merleau-Ponty-, se anticipan, se iluminan, se profundizan o se recrean unas a otras y esto impide que lleguen a ser nunca algo adquirido, pero las sucesivas reinterpretaciones de que son legítimamente susceptibles no cambiarán a cada una más que en ella misma (341).

Arte y filosofía no cesan de despertar corrientes de afinidades, no ponen remedio a la dispersión perceptiva que está siempre en el origen de la inteligencia, lo que sería como poner remedio a la riqueza; no evitarán que el mundo sea, como decía Malebranche, "una

---

335 OE 217 s.
336 VI 251.
337 III 880.
338 VI 155.
339 VI 261 s.
340 VI 251.
341 OE 214, 215 y 227.

obra inacabada" (342). No obstante, suponen y prolongan el mismo trabajo de articulación que se opera en la práctica interhumana, nos ayudan a ver cómo lo real enreda unas en otras las razones y las hace interdependientes, nos previene de pensar separado lo que sólo es real, como enseñaba Hegel, en su conexión a otra cosa. Para ver, amar, o rechazar lo injustificable no esperamos a que la filosofía nos instruya sobre lo que es la visión, el amor o la justicia, es la filosofía, decíamos, la que aprende de la implantación en las experiencias (343). Pero no es de un saber popular proferido del que Merleau-Ponty hace a la filosofía discípula sino del que está disperso en la praxis por la que los hombres aciertan en grado variable a organizar sus relaciones con la naturaleza y con los demás (344). Seguramente no es superfluo advertir que la opinión o fe primordial (Urdoxa, Urglaube) que, con Husserl, quería rehabilitar, no guarda relación alguna con las sentencias populares ni con la "opinión pública" y sus medios de comunicación. Los media entienden desempeñar el cometido de dar cauce de expresión a la opinión frente a los poderes, pero también la función de formar opinión, de contribuir a que la opinión pública se acerque a las opciones que se impondrían como preferibles desde una información suficiente. Puesto que nada autoriza a suponer una armonía preestablecida entre ambas funciones, ¿cómo estiman los profesionales de estos medios en qué medida un suplemento de información sobre la problemática económica, social o internacional obliga a rectificar un estado de opinión, y en qué medida, por el contrario, pueden estar, quizá sin conciencia expresa, prejuzgando lo preferible, omitiendo aspectos, o reteniéndose de penetrar en la complejidad de un problema a partir del estado de opinión del que hacen al medio portavoz? Los responsables de un periódico o de una agencia informativa pueden ser más conscientes que otros de esa ambigüedad y salvarla mejor o peor en la práctica diaria, su "barrido" visual de la actualidad podrá atender a su multilateralidad de

---

342 Cf. PhP 465 y "Un inédit de M. M-P", RMM 1962, p. 404.
343 AD 9 y Signes 31 (supra 28, pp. 309-310).
344 Eloge 59.

un modo más o menos equilibrado, y comprender la trama de implicaciones en grado más o menos satisfactorio. Lo que sostenemos es que los criterios de tal selección no constituyen tema de información y no se dejan explicitar en lo que se da en llamar "libro de estilo", sino que son operativos tan en lo tácito y latente como los criterios que hacen eficaz una gestión política o empresarial, o los que hacen certero un diagnóstico médico o una sentencia judicial. No por menos manifiesto es tal logos menos articulado de lo que pueda serlo un discurso académico, pero su articulación se opera y no es objeto de reflexión, es un saber-hacer pero no un "saber que", no se recoge en enunciados. De la opinión pública escribía Hegel que contiene bajo la forma de buen sentido humano los principios de la justicia, las necesidades y tendencias profundas de lo real y de lo racional, pero sin remontar el plano de la conciencia inmediata, expresándose por proposiciones generales que pueden estar al servicio de razonamientos sobre datos, situaciones y necesidades meramente sentidas, abandonada a la contingencia como tal opinión, indefensa ante la incertidumbre y los juicios falsos. Por eso, porque verdad y error aparecen en ella inmediatamente unidas, añadía, la opinión pública merece ser tan apreciada como despreciada: apreciada en su base esencial, en la muda interioridad de su tendencia; despreciada en su conciencia inmediata y en su expresión inmediata (345). La opinión pública no posee en sí misma la piedra de toque ni la capacidad de elevar su aspecto sustancial a saber definido, pese a lo cual, a la pregunta de Federico el Grande: "¿es lícito engañar a un pueblo?", respondía Hegel que sobre su base sustancial, sobre su esencia un pueblo no se deja engañar. ¿Qué seres pensantes bien nacidos hubieran tendido motu proprio en el siglo pasado a pensar de otro modo? De la indefensión general ante los juicios falsos ha sido el siglo XX el que ha acumulado las experiencias y bastarían los estudios de Wilhelm Reich (Massenpsychologie des Fascismus) y Erich Fromm (The Fear of Freedom)

345 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, párrafos 316, 317 y 318.

para reconocer que un pueblo pudo entregarse al engaño hasta el extremo de lo sustancial y de lo esencial. No hay contradicción en Merleau-Ponty al subrayar por una parte la necesidad de la filosofía y afirmar por otra que ya saben todo lo que hay que saber los que no han dejado nunca "el contacto del ser bruto", como no había contradicción en Kant cuando decía que los filósofos no rebasan lo que enseña el entendimiento común pero que éste se deja fácilmente seducir y tiene necesidad de buscar ayuda en la filosofía (346). No va mucho más lejos que la de la Grundlegung la ayuda que para Merleau-Ponty sería legítimo esperar de la reflexión filosófica sobre esa capacidad por la que los hombres abren caminos en el uso de la vida y en el ejercicio de la profesión con una guía de criterios no declarados que se desarma fácilmente ante parciales razones expresas. No aspira a sustituir por razones declaradas los modelos, pautas o códigos tácitos que pone en juego la conducta ordinaria por obra de una compleja tradición social. La conciencia ignora el trabajo de las vísceras y quizá sea también más sano, como decía Edward Sapir, que la sociedad ignore las constelaciones de estimación y de significaciones que nos dirigen (347). Incluso el teórico que explora una parte de esos complejos sustentadores se mueve en ellos y acata -casi como los ritmos de la vigilia y el sueño o como las estructuras y leyes de construcción del lenguaje- la normatividad general de la congruencia y del sentido de la medida o de la oportunidad que subyacen a las asociaciones de ideas y las disponen en respectividad al conjunto, custodian y atienden, por así decirlo, al cambio de agujas de los contextos, al ajuste del tono y registros del habla que en la situación son debidos. Es en la contingencia del juicio donde aprendíamos de Kant que se juega lo decisivo: la selección de los verdaderos problemas, de los que más importa resolver. A nadie le extraña que pueda una pregunta calificarse de "verdadera", puesto que puede ser certera y enri-

---

346 Merleau-Ponty, Signes 31.- Kant, KrV A 831.
347 E. Sapir, Anthropologie, Minuit, París 1967, p. 48.

quecedora como un descubrimiento, puede apuntar al foco originario de una perturbación, al núcleo germinal del acontecimiento. Lo que sin duda debería asombrar es que la buena cuestión gane con frecuencia nuestro asentimiento súbito, que sepamos o presintamos que da en la diana aunque no se nos hubiera ocurrido antes de oirla o leerla, como si tuviéramos previamente las dianas y calibrásemos por ellas las preguntas como se afinan los instrumentos de cuerda hasta que el buen oído dice amén. Pensar no requiere sólo espíritu de consecuencia, capacidad analítica, coordinación y síntesis de datos copiosos, dotes de observación y esprit de finesse, con ser mucho todo ello e imprescindible. Para que haya pensamiento, esto es, posición de los verdaderos problemas, la intelección conceptual ha de engranar con ferencias o preferencias orientadoras del discernimiento para los grados de pertinencia, de urgencia, de gravedad e importancia. El juego de interacción entre los debidos orden e intensidad de las exigencias, la necesidad y la decisión de encontrar la verdad resolutoria, por una parte, y el rigor de la congruencia conceptual y de la consecuencia lógica, por otra parte, es lo que sensibiliza para rastrear las líneas de indagación, para la detección de resistencias o facilidades, lo que aguza la mirada y rebaja los umbrales de los signos anunciadores de solución. Ahora bien, cualquiera de los planteamientos posibles de esa articulación intereses-ideas y especulación-práctica, que la filosofía no ha dejado de buscar desde Kant hasta Habermas, se mueve por fuerza en un elemento lingüístico que resuelve el problema en su propio ejercicio. Las palabras pulsan todas las fibras nerviosas, hunden inconscientes raicillas en toda la extensión del sistema sensorial, humoral y afectivo (como comprueban a contrario los exiliados lingüísticos, los condenados a vivir en una lengua distinta de la materna). No es sólo el entendimiento, es todo el dominio interior el vulnerable a las palabras, a esas contingentes condensaciones semánticas, quanta de significación y de intensidad distribuídas y enlazadas en cadenas interdependientes. Y por lo mismo, la sensibilidad, la ima-

ginación, el gusto y la jerarquía de fuerza de nuestras ferencias no han estado inactivas cuando el entendimiento acierta con el matiz. Las ideas se entrelazan en una mediación abierta asimismo a la imaginación productiva, a la sensibilidad y al orden de la actividad práctico-material. Con otras palabras, el que piensa es el hombre entero, entendiendo por tal el que gana su unidad desde la aceptación de su ser desbordado, en una incertidumbre que ningún saber disipa, que, al contrario, salvaguardan el arte y la filosofía, y que ésta limita expresamente. El artista y el filósofo salvaguardan lo incierto porque no totalizan y no se dejan ni nos dejan encapsular en las verdades discontinuas del contacto inmediato; no se conforman con sufrir la dispersión del saber en las ocasiones innumerables que lo suscitan, pero por lo mismo se guardan y nos guardan de querer reemplazar ese saber tácito y difuso por otro manifiesto y unido. La filosofía, sin embargo, a diferencia de los demás simbolismos, no se reduce a ejercer nuestro poder de expresión sino que se vuelve hacia él (348), lo tematiza en su forcejeo con lo oculto y limita su riesgo de extravío al velar porque no pierda la conciencia de su vinculación a la necesidad de razón, al buscar sobre todo y siempre la referencia del trabajo de significar a los mínimos subtensores -"las exigencias permanentes de los hombres" (349) y "las articulaciones principales del mundo" (350)- por las que nuestras vidas comunican y abren a la verdad. Una comprensión de lo real capaz de dejar ser a la espontaneidad que reúne en una sola trama la pluralidad de las mónadas, el pasado y el futuro, la naturaleza y la cultura: ésta es, para Merleau-Ponty, la tarea que "la 'luz natural' común a todos" asigna a la filosofía (351).

---

348 Eloge 67.
349 Humanisme et terreur, p. 267 (supra 4, p. 32).
350 VI 70; cf. 27.
351 "Un inédit de M. M-P", RMM 67, pp. 408-409.

38.3.-Los dos requisitos del poder de anticipación.

Esta filosofía es, pues, racionalista en el más estricto sentido kantiano y así es como se entiende a sí misma. Ni el arte ni la filosofía son actividades sobre las que sólo unos escogidos puedan pronunciarse, aun cuando sea el autor, escribe Merleau-Ponty, el que define por su obra las condiciones bajo las que será aprobado (352). Stendhal aseguraba que sería comprendido después de cien años y Mérimée decía de él a su muerte que los críticos del siglo XXI le harían la justicia que no había encontrado entre sus conciudadanos. Lo que el escritor muestra, sabe que los demás lo reconocerán, pero no porque coincida con lo que ellos piensan, porque en tal caso la forma más cuidada no anularía la sensación de déjà-vu y el consiguiente hastío del lector, sino que lo reconocerán como lo que hacen y son una vez que por él hayan venido a pensarlo. La pregunta es entonces: ¿en qué consiste o de dónde les viene a esos pocos su poder de anticipación?

1) El problema es, ante todo, el que planteamos en la tercera parte acerca del crítico que aspira a transformar. ¿Cómo estimará la resistencia y facilidad de los posibles, preguntábamos, sin un efectivo saber de contacto o sin una directa responsabilidad de gestión? Aún volveremos en el capítulo final sobre este problema. Pero aquí hemos de decir que si el escritor no hubiera resuelto esta misma dificultad en la práctica de su oficio no habría hoy verdadera filosofía ni habría gran novela. Para el hombre corriente, la dificultad de escribir es a este respecto comparable a la que experimenta el cerebeloso cuando el médico le pide que se toque un punto de su cuerpo. Lo hace infaliblemente al ser picado por un mosquito, y cualquiera reconoce una injusticia cuando la padece. Pero escribir a golpes de indignación, sin coordinar y conciliar las posiciones arrancadas por cada ocasión o contexto, no eleva a nadie sobre la sabiduría del refranero, que alternativamente

352 Signes 79 (Prose 104).

sentencia "al que madruga Dios le ayuda" y "no por mucho madrugar amanece más temprano" según convenga al caso. Al tratar del problema educativo (degradación del nivel, "fracaso escolar"), de baja productividad, de la extensión de la droga o de la delincuencia, los media sintonizan con amplios sectores de opinión si diluyen las conductas individuales en la impersonal culpa del "sistema"; cuando se trata del desorden establecido (depresión económica, disimetrías de poder, desigualdades sociales y culturales, desempleo creciente) si proclaman que la historia la hacen "los hombres" e imputan las lacras del "sistema" a la maldad, egoísmo, obcecación o desidia de hombres de carne y hueso; son dos contextos distintos que ni siquiera se tocan a la vez, no necesitan conectarlos y aclarar si lo que quieren decir es que son sólo algunos hombres los que hacen la historia y los demás la padecen, no han de explicar por qué en unos hay que ver tendiendo a cero la libertad y responsabilidad que en otros tienden a considerar absolutas. Pero el filósofo no lo es si acepta perderse en una fragmentación de su Juicio. Era la imposibilidad de experimentar posibles, y no la materialidad de los datos visuales deficientes, lo que impedía a Schneider tener opinión propia en materia de religión y de política, distinguir unas mujeres de otras por algo más que la afabilidad de su trato, o en el momento en que se queja de la canícula saber si se siente mejor en invierno. Filosofía y literatura aportan dos soluciones distintas a la misma dificultad de activar una diversidad de ideas y de criterios sin que favores u obstáculos actuales los desencadenen. Las cotas que se miden por el esfuerzo que exigen, por lo que nos hace decir "puedo" o "no puedo", han de estimarlas sin tener delante la depresión o la mole montañosa. Es la dificultad de hacer que aparezca sin necesitarlo el saber o el valorar del que se dispone cuando hace falta; de que un peligro pensado le afecte y de una herida posible o ajena se duela en proporción a su gravedad. Es la dificultad de mantener la dualidad de lo vivido y de la distancia (353), de "se placer dans l'Être" pero sin abandonar-

---

353 VI 165.

se a esa situación a fin de "assister du dedans à la déhiscence" (354).

Sabemos ya que si tal dualidad puede mantenerse es porque la forma sensible es presencia y ausencia. Accesible al tacto de sus manos y a su propia mirada, sentiente y sensible en una reversibilidad inminente y nunca efectiva, el cuerpo está abierto a un ser intercorporal, ya que no incorpóreo, y es en esa frontera del mundo mudo y solipsista en que mi visible aparece a otros videntes, donde mi cuerpo se aparece a sí mismo como ejemplar de una universal visibilidad. Merleau-Ponty no dice que el pensamiento estuviera implicado en esa visibilidad segunda y figurada. El problema para él está precisamente en saber cómo se instauran las ideas de la inteligencia, cómo a la generalidad natural de mi cuerpo y del mundo percibido vienen a añadirse una generalidad creada, una cultura, un conocimiento que recoge el primero y lo rectifica. Pero sea cualquiera el modo como la invisibilidad que está detrás o entre lo visible emigre a la virtualidad de otra carne más sutil y transparente, al "cuerpo glorioso" del lenguaje, basta examinar con algún detalle la articulación de campos del cuerpo estesiológico para ver que todas las posibilidades del lenguaje se anticipan en esa distancia o hiato interior y en esa típica de todas las relaciones posibles, "de todos los desarrolles perceptivos y de todas las correspondencias sensoriales, más allá del segmento de mundo que percibimos efectivamente" (355).

Puesto que el distanciamiento se inicia en lo sensible, entre el hombre más reflexivo y el más entregado a la acción sólo encontramos un mayor o un menor retiro de sí mismo, diferencias de grado entre el que comprende y el que opta o se compromete: "todo hombre a este respecto está dividido como el filósofo" (356). El hombre de acción no es de una pieza, ha de ser capaz de tomar sus distancias, al menos si

---

354 VI 157.
355 PhP 377. Cf. VI 188, 190 s., 192, 193, 195, 200, 202 y 203.
356 Eloge 69.

no está dispuesto a optar sin comprender ni a obedecer con los ojos cerrados, si al comprometerse en una acción no se desinteresa de comprometerse al mismo tiempo con la verdad (357). En su reserva y en su silencio se reconoce también a los hombres corrientes asombrosamente sensibles a la ironía filosófica y muy lejos de identificarse al bando de los buenos, al menos cuando juzgan de cerca y hablan de lo que han visto (358). Sin embargo, no por ser de grado se hacen las diferencias menos significativas:

> "Los maniqueos que chocan en la acción se entienden mejor entre sí que con el filósofo: entre ellos hay complicidad, cada uno es la razón de ser del otro. El filósofo es un extraño en esta mêlée fraternal. Aunque nunca haya traicionado, se siente, por su manera de ser fiel, que podría traicionar, no participa como los demás, falta a su asentimiento algo de macizo y de carnal" (359).

Y la del doctrinario no es la única adhesión incondicional, hay al menos otra, más respetable, que Proust estimó en su justa importancia:

> "Mi madre en otro tiempo no sólo no hubiera dudado un segundo en morir por mi abuela sino que habría sufrido horriblemente si le hubieran impedido hacerlo. Sin embargo, me es imposible imaginar retrospectivamente en su boca una frase como "daría la vida por mi madre" (...) No se había formulado nunca ese sentimiento a sí misma y en cualquier caso hubiera encontrado no sólo inútil y ridículo sino también chocante y vergonzoso expresarlo a los demás" (360).

Adherir a los sentimientos más profundos es callarlos, y sin embargo, si en las alegrías y sufrimientos del escritor hubiera simulación no incorporarían nada a su obra, le sería imposible èxtraer su forma válida para todos; no es pues que para él no haya sentimientos sagrados, sólo porque lo son sabrá su verdad general, pero si quiere salvarlos en ella tiene que utilizarlos y en esa medida, en ese único sentido, resignarse a profanarlos:

> "Se puede reconocer en toda obra de arte a los que el escritor ha odiado más e incluso, ¡ay!, a aquéllas a quienes ha querido más. Ellas mismas no han hecho más que servir de modelos para el escritor en el momento mismo en que, muy a pesar de él, le hacían sufrir más (...) Así que tenía que resignarme, puesto que nada puede durar más que haciéndose general y si el espíritu muere para sí mismo, a la idea de que aun los seres que fueron más queridos al escritor no han hecho a fin de cuentas más que posar para él como para un pintor" (361).

357, 358 y 359 Eloge 69 a 71.
360 Recherche III 742.
361 III 901 y 905.

Antes que por especiales fuerzas o dones, quizá empieza el escritor distinguiéndose por una especial debilidad, déficit, un cierto "muero cada día", o como dice también Proust, un poco de insomnio. Al reflexionar sobre sus esfuerzos por acordarse del nombre de una dama que se le acerca, advierte al lector que estos achaques de la memoria no carecen de ventajas:

> "Es que únicamente el mal hace observar y aprender, y permite descomponer los mecanismos que sin eso no conoceríamos. Un hombre que cae cada noche como un plomo en su cama y no vive hasta el momento de despertar y levantarse, ¿pensará alguna vez en hacer, no ya grandes descubrimientos, sino al menos pequeñas observaciones acerca del sueño? Apenas sabe si duerme. Un poco de insomnio no es inútil para apreciar el sueño y proyectar alguna luz sobre esa noche. Una memoria sin desfallecimientos no es un excitador muy potente para estudiar los fenómenos de la memoria" (362).

El hombre, escribe Merleau-Ponty, contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía y el filósofo es el hombre que despierta y hace hablar a lo que está en cada uno como en él (363). Porque algo en el artista y en el escritor no se embarcó en la vivencia, no se abandonó a ella, pueden tenerla en un orden segundo o figurado, el virtual y neutral de las significaciones del lenguaje, para convertirla en el medio de comprender lo general y de hacerlo comprender; no se han retirado uno y otro más que lo justo para hacer de todo lo que han vivido, dice, un órgano de interpretación (364). Literatura y filosofía son dos modos de atraer al cuerpo ingrávido del lenguaje, en el que todo lo que significa se deja enlazar, la impresión que estaba recluída en la fruición, en el deseo, en el dolor, en la pasión del momento; contribuyen a engranar el logos abstracto, declarado, autoconsciente, y el saber en jirones que nos enciende en intensidades de admiración, indignación, extrañeza, humor, maravilla o espanto, intensidades que se articularán en el estilo como distribución de pesos, énfasis y acentos. El libro tiene ante todo su eficacia de comunicación, concentra esa certera sintaxis de significaciones intensas que desde la razón adquirida nos franquea la perspecti-

---

362 II 651-652.
363 Eloge 73.
364 Prose 105.

va del principio no domesticado, de que el escritor no es receptivo a la impresión únicamente en la presencia carnal de la Gestalt sino que tiene el poder de disponer de ella en el óptimo de desasimiento desde el que pregunta y observa, el poder de sostener su pregnancia en lo virtual antes de hacerla pasar al orden de las ideas de la inteligencia.

2) Pues, ciertamente, no bastaría este primer requisito. La felicidad que invade a Swann con el recuerdo involuntariamente asociado a la sonata de Vinteuil, pese al intenso asombro que le provoca, no podía hacer de él, dice Proust, el escritor que no era (365). Para que la porosidad o receptividad lo sea efectivamente de una inscripción del ser, un espíritu orientado y dúctil ha de ser además emisor de pertinentes coordinaciones y asociaciones, de preguntas que no clarifican menos cuando desde la cosa se impone responderlas por un "no", y no sólo porque esas preguntas delimiten lo oculto al estrechar el cerco de las exclusiones. Paul Valéry sabía que cumplen una más decisiva función de fermento: "La idea hace entrar en lo que es la levadura de lo que no es" (366). El paso de lo tácito a lo proferido no es para Merleau-Ponty la mera conversión en palabras de algo que ya se tuviera en la percepción. "Hay una virtud significante de la textura cualitativa", dice, pero hay que "despertarla" o "llamarla": "la vie sensorielle est comme un trésor, mais qui ne vaut encore rien tant qu'il n'y a pas eu travail" (367). En su exploración de lo invisible ha necesitado el artista tanto esfuerzo y genial audacia, decía Proust, como un Lavoisier o un Ampère experimentando y descubriendo las secretas leyes de una fuerza desconocida (368). Y Heidegger advierte que el "constituir" de la verdad no está de ningún modo en contradicción con el "dejar advenir", lo que quiere decir que el trabajo creador es un recibir pero también que esa receptividad requiere un constituir que es un esforzado "operar" y "que-

---

365 III 878.
366 Eupalinos. Cit. por Xavier Tilliette, Schelling. Une philosophie en devenir, Vrin, París 1970, t. I, p. 399 n.
367 Merleau-Ponty, "Cinq notes sur Claude Simon", revista Médiations, invierno 1961-62, pp. 5 a 10.
368 Recherche I 351. Cf. Le visible et l'invisible, p. 196.

rer" (369).- Dijimos que la idea de belleza está presente en lo que es bello, y nunca ejerce sus efectos con más intensidad que en la impresión de esta o aquella obra o fisonomía singular. Por eso Merleau-Ponty podía afirmar que en la red de colores o de sonidos están las ideas tanto o más "explícitas" que en el pensamiento. El teorema que se descubriría más tarde no lo registraba el observador por afecciones de fruición o de admiración, nadie pretenderá que estaba explícito en la visión de la figura. Sin embargo, la explicitud de la idea que nos concierne vitalmente en lo sensible o en el acontecimiento cela el secreto como en un mensaje cifrado y pide asimismo lo que Leibniz llamaba una "preparación". Su diferencia con la del matemático está en que el filósofo cuenta solamente con las palabras como material de cuyo manejo espera el insight: "nous travaillons sur des mots qui nous aident et servent d'appui au travail de la pensée" (370). Pero el apoyo que han de proporcionarle esas construcciones de lenguaje es por lo demás equivalente al de las líneas auxiliares que guían al geómetra en su demostración: "La ayuda que (las palabras) nos aportan, continúa Merleau-Ponty, es comparable a la que nos aporta la posición de los ángulos en la figura" (371). El algoritmo era para él un caso particular de la palabra instituyente (372) que continúa la evidencia perceptiva y, sin reducirse a ella, pone espontáneamente nuevas dimensiones de la significación (373). Por los medios de la simbolización, y especialmente los del lenguaje, arte y pensamiento son otros tantos intentos de dar cumplimiento al proceso y al voto de conocimiento que la percepción lanzó pero que no se basta a cumplir (374). El mundo percibido no contiene mensajes por leer hasta que una mirada cargada de correspondencias simbólicas activa, para un espíritu menesteroso de entender, el enlace de las líneas de afinidad que lo atraviesan. A la pregunta de cómo sabe el filósofo que

---

369 Suplemento de 1960 a "El origen de la obra de arte" (Chemins qui ne mènent nulle part, p. 95).
370 y 371 Sorbonne 139.
372 Prose 180; cf. 170.
373 Prose 175.
374 Ibid. Cf. VI 190 n., y "Un inédit de M. M-P", p. 405.

sus construcciones verbales le hacen recuperar lo que había en el mundo del silencio si no lo sabía nadie antes de que él lo hubiera dicho, responde: porque "todo lo que decíamos y decimos lo implicaba y lo implica" (375). La verdad que el filósofo encuentra no la habrá deslizado subrepticiamente con sus preguntas, no la extraerá sino de la configuración que él vive y percibe, ni más ni menos que las líneas adicionales que traza el geómetra no adscriben a la figura ninguna propiedad que no se siga estrictamente de los datos.

---

375 VI 224.

CAPITULO IX

EL JUICIO Y LA CIENCIA

§39.-Las teorías y el momento reflexionante.

> "Se toma siempre por modelo del lenguaje el enunciado o el indicativo y se hace porque se cree que, fuera de los enunciados, no hay más que balbuceos, la sinrazón. Es olvidar todo lo que entra de tácito, de informulado, de no tematizado en los enunciados de la ciencia, que contribuye a determinar el sentido y que da justamente a la ciencia de mañana su campo de investigaciones" (1).

Ya no hace tanta falta defender estas palabras como cuando se escribieron hace treinta años. La que Stegmüller llama "concepción enunciativa de las teorías" quizá está empezando a dejar de ser la predominante. Para él, después de Sneed y P. Suppes, y junto a G. Ludwig, Krantz, von Fraser, Luce, Tversky, Balzer y Ulises Moulines, una teoría sobre algún sector de la realidad ya no se concibe como un conjunto de enunciados sino como una estructura conceptual compleja que, además de la consistencia lógica, necesita una "justificación externa" que hace a las teorías indisociables de su aplicación:

> "Las teorías empíricas están siempre construídas en vista a algunas aplicaciones 'externas' concretas, de tal modo que las aplicaciones están incluídas también conceptualmente en la teoría misma" (2).

La aplicación no se piensa ya como si hechos y enunciados pertenecieran a órdenes separados e independientes, y no sólo por lo que se admite cada vez más desde Hanson: que las observaciones empíricas están "cargadas de teoría", sino porque se ve la otra cara de la moneda -escribe Ulises Moulines-, a saber, la "carga aplicativa" de todos los constructos teóricos. Se trata, en una palabra, de hacer frente al problema de la

---

1 Merleau-Ponty, La prose du monde, pp. 200 s.
2 C. Ulises Moulines, Exploraciones metacientíficas, Alianza Universidad, Madrid 1982, p. 57.

conexión del lenguaje científico con la realidad, puesto que no se podría resolver mediante unas artificiales "reglas de correspondencia" y "postulados de significación" que se limitan a conectar palabras con otras palabras:

> "Para averiguar cuáles son exactamente las aplicaciones paradigmáticas no puede recurrirse a un criterio formal. Hay que acudir a la 'biografía' de la teoría, es decir, hay que tener en cuenta aspectos histórico-pragmáticos. Hay que ver cómo nació la teoría, cómo evolucionó, qué aplicaciones sirvieron de ejemplos distinguidos para hallar nuevas aplicaciones. Este es uno de los sentidos en que la historia de la ciencia es relevante para la filosofía de la ciencia" (3).

La teoría, por tanto, no se deja separar de sus aplicaciones. Ahora bien, la multiplicidad de aplicaciones de una teoría no es algo cuya extensión pueda ser determinada de una vez por todas. En las ciencias empíricas, hace notar el mismo autor,

> "no sólo no está claro nunca cuáles son exactamente los modelos empíricos a los que se aplica la teoría, sino que si a alguien alguna vez se le ocurriese tratar de aclararlo con exactitud total, conseguiría una teoría que sería considerada por el resto de los investigadores o bien como falsa o bien como ininteresante por trivial. En este sentido hay en las teorías empíricas un elemento de vaguedad que las hace fructíferas" (4).

Y puesto que la teoría misma está esencialmente constituída por esa vaga multiplicidad de sus aplicaciones, la teoría ha de ser considerada como un conjunto abierto, como una entidad determinada, sí, por su estructura formal y por su referencia, pero además por su uso (5).

En su curso de 1949-50 sobre la adquisición del lenguaje, enseñaba Merleau-Ponty que cuando el niño comienza a oirlo hablar a su alrededor, el lenguaje está pregnante de una significación fluyente, no tematizada:

> "Vaga al principio, (la significación) se articula y se vuelve cada vez más precisa. Este fenómeno no es del orden del pensamiento puro o del entendimiento. Es su <u>valor de empleo</u> el que va definiendo el lenguaje: el uso instrumental precede a la sig-

---

3 Moulines, op. cit., p. 85.
4 Op. cit., p. 71.
5 Op. cit., p. 58.

> nificación propiamente dicha. Y no ocurre de otro modo al nivel de la lengua más elaborada, por ejemplo, en la introducción de un concepto nuevo en el lenguaje filosófico: es por su uso como el autor hace aceptar el sentido en el que emplea un nuevo término; la significación que propone es, pues, una significación abierta, sin lo cual no habría adquisiciones en el orden del pensamiento. Un lenguaje enteramente definido (un algoritmo como aquél en que piensa el logical positivism) sería estéril" (6).

Desde una posición muy afín apunta Kuhn veinte años después que la fuerza epistémica de la empresa formalista en filosofía de la ciencia dependía seguramente de la posibilidad de convertir en aproblemático el enlace lenguaje-naturaleza pero, para conseguirlo, se había de encubrir precisamente "el grado en que un individuo que adquiere un lenguaje ordinario o científico aprende simultáneamente cosas sobre la naturaleza que en sí mismas no están englobadas en generalizaciones verbales" (7). Un conocimiento tácito de la naturaleza, señala Kuhn siguiendo a Polányi, se adquiere por ostensión al mismo tiempo que los conceptos (8). Ninguna teoría puede definir sus términos lo suficiente como para determinar su aplicabilidad en cada uno de los casos posibles, y si lo hiciera dejaría de ser útil para la investigación (9). No se aprende a hacer ciencia asimilando conceptos y reglas sino adquiriendo la capacidad de agrupar en conjuntos los objetos y situaciones a que unos y otras pueden ser aplicados. Ahora bien, esta agrupación de los objetos percibidos como semejantes la lleva a cabo el científico sin responder (y sin que ninguna "regla de correspondencia" o lista de criterios explícitos le permita responder) a preguntas como "¿semejantes con respecto a qué?" (10).

A la pregunta de cómo puede el científico discernir de antemano cuál es el subconjunto de parcelas de la realidad que son mo-

---

6 M. M-P à la Sorbonne, p. 242.
7 Kuhn, Segundos pensamientos sobre paradigmas, Tecnos, Madrid 1978, pp. 21-22 n.
8 La estructura de las revoluciones científicas, pp. 32 n. y 292-293.
9 Kuhn, "¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?", en Lakatos-Musgrave (eds), La crítica y el desarrollo del conocimiento, Grijalbo, Barcelona 1975, p. 98.
10 Op. cit., pp. 444-446. Cf. Segundos pensamientos, p. 27, y La estructura, p. 306.

delos de la teoría y aquellos otros que no caben en ella y no deben interesarle, U. Moulines contesta:

> "No hay respuesta unívoca a estas cuestiones. El físico respondería que para saber eso hay que 'tener olfato'. Esto es lo mismo que decir que no se puede caracterizar formalmente de modo unívoco y definitivo el conjunto de modelos de la teoría" (11).

La vaguedad del dominio de aplicaciones de una teoría no debe ser valorada como algo negativo que estuviera por superar, continúa, puesto que las teorías empíricas funcionan solamente a través de un grado razonable de vaguedad (12). Y si los conceptos no se pueden cortar de su prolongación en los conjuntos percibidos abiertos e inagotables, habrá que admitir que su sentido fluctúa con los cambios de su aplicación:

> "Si el sentido está en parte constituído por el dominio de aplicaciones propuestas, y si este dominio varía normalmente porque le añadimos o quitamos elementos, entonces está claro cómo y por qué el sentido de las teorías, y por tanto también su referencia, varía con el tiempo" (13).

* * *

A condición de que no cedan los esfuerzos por remover los supuestos metafísicos tradicionales, parece posible en adelante aliar, con un alto grado de precisión, el interés por el aspecto diacrónico de la ciencia, por su dinámica interna, por el descubrimiento, a la preocupación por el rigor que durante décadas concentró en el criterio de demarcación el interés de la filosofía de la ciencia y la volvió con preferencia sobre la ciencia ya realizada, pasada. En los orígenes del Círculo de Viena, como lo recordaba en 1969 Herbert Feigl, parecía especialmente urgente en los países de lengua alemana, inmersos todavía en derivaciones de las metafísicas románticas postkantianas, la reflexión sobre lo que da al conocimiento científico su solvencia (14). En su in-

---

11 Exploraciones metacientíficas, p. 71.

12 Op. cit., p. 343.- En su defensa de una cierta primacía de lo difuso y vago sobre las significaciones conscientes y declaradas de la ciencia se apoya Friedrich Hayek conjuntamente -con fino instinto, según vemos- en Merleau-Ponty y en Polányi (Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas, p. 34).

13 Moulines, op. cit., p. 344.

14 Feigl-Toulmin, El legado del positivismo lógico, Cuadernos de Teorema, Valencia 1981, p. 17.

tención de poner coto a aquella arbitrariedad filosófica, proponía Schlick en 1926 distinguir todas las aseveraciones de realidad según sean empíricamente contrastables o incontrastables. Serían estas últimas las que caracterizan a la metafísica del momento puesto que utiliza una noción de realidad intuitiva e inefable que en nada aumenta el significado del concepto empíricamente contrastable y que, como ocurre con el lenguaje de la poesía y con el arte en general, no da expresión al genuino conocimiento (Erkennen) sino a la experiencia vivida (Erleben) y al conocimiento por familiaridad (Kennen). El conocimiento genuino, el de la ciencia, es proposicional, o con otras palabras, decía Schlick, equivale a la subsunción de un elemento particular bajo una clase, como cuando una cosa percibida es reconocida como un olmo. El mundo consistía para él en cosas en sí cognoscibles por los enunciados correspondientes (15). La distinción había de consolidarse dos años más tarde, con la disociación por Carnap de la función cognoscitiva o informativa del lenguaje y la función emotiva; ésta no modifica en nada el contenido cognitivo de una emisión linguística pero cuando estas significaciones evocadoras y expresivas dan forma imaginativa a entidades ajenas al orden objetivamente confirmable de los sucesos naturales se hace inevitable, decía Carnap, la confusión del conocimiento con la magia verbal (16).

El positivismo lógico creía poner término a todas las metafísicas pero en realidad, responde hoy Toulmin, estaba reescribiendo las metafísicas de Hume y de Mach en el simbolismo de Russell y Whitehead (17). Lo que hace a esa corriente filosóficamente inaceptable, en efecto, no es para nosotros su rechazo de la metafísica sino, por el contrario, sus presupuestos metafísicos, que tienen de anticientífico lo que tienen de dogmático. Toulmin observa en otro lugar que los

---

15 Ibid. pp. 6 y 18-19.
16 Ibid. pp. 9-10.
17 Toulmin, ibid. p. 58.

científicos hablan frecuentemente de la filosofía, no como de otra legítima actividad intelectual con sus propias exigencias de rigor, sino como de un ámbito de especulación incontrolada, de "iridiscentes fantasías" según expresión de Max Born, sin darse cuenta de que aluden con eso menos a lo que hacen los filósofos profesionales que a lo que hacen de hecho los científicos cuando se retiran de la investigación activa y se dedican a escribir sobre las "implicaciones" más amplias de su ciencia (18). Abundantes ejemplos podrían sumarse a los de G. H. Hardy, Waddington, J. Huxley, o el Schrödinger de Mi visión del mundo, que aduce Toulmin (19); por ejemplo, los que apunta Ulises Moulines:

> "Muchos científicos, cuando se han puesto a filosofar sobre su propia ciencia, han producido gran cantidad de banalidades, simplificaciones y hasta barbaridades. Basta leer algunas de las cosas que han escrito, por ejemplo, Heisenberg sobre 'su' física, Monod sobre 'su' biología y Skinner sobre 'su' psicología" (20).

En general, los científicos "normales", por falta seguramente del tiempo y la energía que necesitan para otras cosas, suelen ser muy descuidados en sus compromisos ontológicos, observa también Moulines (21). Pero la descalificación y el olvido de la metafísica no es lo que protege mejor al científico de caer en filosofemas precríticos. Merleau-Ponty hacía ver que al no haberse buscado desde la ciencia un nuevo equilibrio entre el pensamiento "operatorio" de la ciencia y la ontología, se suprimió, sin reemplazarla por ninguna otra, la restricción que Descartes había impuesto a la ciencia: la convicción de que los hombres no asistimos al nacimiento de la Verdad del mundo, de que su unidad en Dios nos es inaccesible, retenía a Descartes de someter a la sola res cogitans la unión de la res extensa y la res cogitans (22). Pero al dispensarse del rodeo por la metafísica, escribe Merleau-Ponty, la ciencia parte de lo que fue para Descartes un punto

---

18 Toulmin, La comprensión humana, pp. 298-299.
19 Op. cit., p. 298 n.
20 Exploraciones metacientíficas, p. 47.
21 Op. cit., p. 328.
22 L'oeil et l'esprit, TM, p. 212.

de llegada, y un pensamiento operacional, tecnificado, reivindica como psicología el dominio del contacto consigo mismo y con el mundo existente cuya profundidad era para Descartes irreductible. Es así como se llegó a suponer una suerte de "inmensa ciencia ya hecha en las cosas, que la ciencia efectiva alcanzaría el día de su acabamiento" (23); el espíritu, que habría encerrado entonces en una red de relaciones la omnitudo realitatis, permanecería en adelante como en estado de repleción y en reposo (24). Este racionalismo cientista, que veía cada conquista del determinismo como una derrota del sentido metafísico y reducía el mundo a un único gran Proceso sometido a un solo "axioma generador", del que hasta el fin de los tiempos bastaría repetir la fórmula mística, era el fósil del gran Racionalismo filosófico del XVII (25). De su propia tentativa dice Merleau-Ponty que no busca ciertamente restringir las iniciativas de la ciencia sino situarla como sistema intencional en el campo general de nuestras relaciones con el Ser, es decir, lo que perseguía el gran racionalismo pero sin buscar la solución en la mediación de lo infinitamente infinito (26).- Y lo que vale para Descartes, Spinoza y Leibniz puede decirse con el mismo derecho de Newton. Cuando los científicos de los siglos XVIII y XIX amputaron del pensamiento de Newton sus esenciales referencias teológicas, lejos de verse libres de metafísica, la encerraron por entero dentro de las fronteras de la ciencia, o mejor, dentro de una ciencia sin fronteras puesto que prometía una explicación completa de la Naturaleza a partir de un fundamento puramente mecánico. Se dió así en llamar "concepción newtoniana de la naturaleza" al mecanicismo del que Newton había sido, como alcanzamos a ver en la segunda parte y muestra expresamente Moulines, decidido adversario (27). De Laplace recibirá esa concepción su formulación más acabada:

---

23 Signes 185.
24 Ibid.
25 Signes 185 a 191.
26 Ibid.
27 Exploraciones metacientíficas, p. 272.

> "Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux" (28).

Esta razón científica que sería capaz de hacer presente el todo del tiempo no era para Merleau-Ponty sino una teología secularizada:

> "Aquellos mismos que como Laplace declaraban inútil la hipótesis del infinito en el origen del mundo, la reintroducían bajo otros nombres, era el espíritu del científico, supuesto omnipotente en principio, o era simplemente el mundo mismo, considerado como un hecho único, coherente y homogéneo en todas sus partes, los que mantenían la ontología del objeto. Pero hoy, la ciencia misma ha dejado de buscar inspiración en ese dios secularizado que era el físico ideal de Laplace" (29).

Pero esta última apreciación quizá obedecía a un optimismo injustificado. Nagel, por ejemplo, que comenta por extenso el famoso pasaje de Laplace, encuentra sorprendente el predominio que el determinismo mecanicista ha ejercido sobre la imaginación de los científicos y distingue cuidadosamente para ramas de la física diferentes de la mecánica, y a fortiori para otras ciencias, la pertinencia de otras acepciones no mecanicistas del determinismo (30); pero en 1961 sigue considerando que la tesis determinista general, de la que la noción laplaciana sería uno de los casos especiales, ha de concebirse como principio regulador de la ciencia si no se quiere renunciar a la empresa científica misma (31). Lo que no dilucida su influyente libro es la dificultad de fondo que reside en el postulado objetivista, postulado que se conserva intacto tras la distinción de las formas especiales del determinismo. Nagel ve deseable y posible que las ciencias sociales obtengan sus conclusiones con la misma objetividad que las ciencias naturales, mediante hábitos y técnicas de investigación que

---

28 Essai philosophique sur les probabilités, París 2ª ed. 1814, p. 3-4.
29 M. Chapsal, Les écrivains en personne, pp. 159 s.
30 La estructura de la ciencia, Madrid 1962, pp. 262, 265, 266-272.
31 Op. cit., p. 543.

protejan a la ciencia, sea social o natural, contra la intrusión de factores personales (32). La objetividad resultante será evaluada finalmente de acuerdo con principios lógicos comunes a toda investigación controlada (33).- En el espíritu del ideal de Laplace proponían Carnap, Schlick y Reichenbach la llamada segunda tesis sobre la unidad de la ciencia, según la cual la ciencia se desarrollará hacia un conjunto monístico de premisas explicativas cuya meta será una futura física teórica de la que serán derivables todos los fenómenos observables del universo entero, incluídas la vida orgánica y la mente (34).- En España es un notable científico el que cree hablar contra la metafísica cuando declara "objetivo final de la ciencia la comprensión unitaria del cosmos, entender lo particular en términos del todo y viceversa"; ciencia realizada significará subsunción del mundo: "todas las conquistas de la ciencia (son) una etapa en el camino desde una verdad relativa hacia otra verdad más amplia en la que la anterior queda subsumida" (35). Como no vacila este autor en identificar "interpretación racional" e "interpretación monista de la realidad" (36), que antes o después proveerá de explicación natural para los fenómenos mentales de los que resulta esa interpretación, hemos de inferir que el círculo de la ciencia "materialista" se cerrará cuando la Idea se explique a sí misma y la razón científica llegue a ser de facto lo que de iure siempre habrá sido: causa sui.

Ese día está lejano, la ciencia no pretende hoy saber por qué vías haya podido tal o cual científico llegar a su descubrimiento pero las particularidades psicológicas para nada afectan al control de su validez. Lo que cuenta es que el conocimiento vivido o de familiaridad (Erleben y Kennen) no es genuino conocimiento, que éste es

---

32 Op. cit., p. 440, 452.
33 Op. cit., p. 437.
34 Feigl, El legado del positivismo lógico, p. 31.
35 F. Cordón, "El segundo nivel de integración de la evolución biológica", El Basilisco, nº 3, 1978, pp. 4-11.
36 Ibid.

reconocido al juzgarlo por las reglas de un contexto de justificación, sea cual fuere el modo como el científico del caso llegó a cobrar conciencia de esa verdad:

> "Una cosa es rastrear los orígenes históricos, la génesis y el desarrollo psicológico, las condiciones socio-político-económicas de la aceptación o el rechazo de las teorías científicas y otra cosa muy diferente es proporcionar una reconstrucción lógica de la estructura conceptual y de la contrastación de las teorías científicas" (37).

Merleau-Ponty no rechaza menos incondicionalmente las explicaciones psicologistas o historicistas del saber, así como el reduccionismo de la sociología del conocimiento (38). Su desacuerdo con el positivista lo cifra en que éste quiere disolver el problema gnoseológico de la invención o del descubrimiento, suprimir el asombro ante la irrupción del novum cognoscitivo y real, reduciéndolo a la confluencia de factores psicosociales fortuitos. No ve el positivista que la misma reconstrucción lógica y normativa por la que se contrastan las teorías hubo de contraer una problemática deuda con el hecho histórico de la ciencia actualmente realizada que se toma, sin perspectiva histórica, como techo definitivo. También la reflexión sobre la ciencia conduce a la confusión que Fichte denunciaba en los juicios que se emiten sobre las revoluciones políticas: "nada arroja más confusión en nuestros juicios, decía, que apelar, para juzgar ciertos hechos, a leyes, a verdades generales sin saber si controlamos el hecho por la ley o la ley por el hecho" (39). Es por su consideración ahistórica de la ciencia newtoniana por lo que Kant acepta como un factum la necesidad y universalidad de las leyes generales de la naturaleza, y se obliga a plantear complementaria y separadamente el problema

---

37 Feigl, "The Orthodox View of Theories", cit. por Feyerabend, Tratado contra el método, p. 152.

38 Cf. Signes 124 y 161 s., contra las explicaciones sociológicas e históricas del conocimiento; sabemos que su planteamiento ontológico rechaza expresamente el psicologismo y el antropologismo. Cf. por ejemplo VI 179, 301 y 328.

39 Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. (Trad. fr., Considérations sur la révolution française, Payot, París 1974, p. 85).

del Juicio reflexionante (teleológico) por el que orientar al entendimiento sobre la dispersión ilimitada y contingente de la naturaleza en sus formas y leyes particulares. La búsqueda de un principio regulativo se convierte, en cambio, en problema interno y aun en el problema central para la filosofía de la ciencia, para la crítica de la razón teórica, tan pronto se acepta que las reglas de validación presuponen una ciencia de hecho aceptada previamente como válida o verdadera mediante un acto de juicio no guiado por reglas explícitas.- Refiriéndose a la dicotomía contexto de descubrimiento-contexto de justificación, Feigl no puede sino declararse "asombrado de que (...) hombres eruditos como N.R. Hanson, Thomas Kuhn, Michael Polanyi, Paul Feyerabend, Sigmund Koch et al., consideren la distinción como inválida o, al menos, equívoca" (40). Ahora bien, importa precisar que la crítica a la que Hanson llamaba "lógica del producto acabado" no tiene por qué suponer una lógica del descubrimiento o de la invención. El inconveniente de disociar y exteriorizar los contextos de justificación y de descubrimiento no está en que las directrices metodológicas resulten insuficientes para decidirse entre las posibles respuestas a problemas abiertos o para elegir entre teorías en competencia (41), puesto que tampoco los críticos de la dicotomía proponen alternativas más orientadoras sobre lo que procede hacer en el momento. El peligro de fondo es más grave: está en que al tomar la ciencia ya hecha como vara de medir la ciencia en trance de hacerse, recae una sospecha paralizante sobre las iniciativas innovadoras; por encima de la dinámica interna de la ciencia se concede prioridad a los valores de exactitud en las observaciones y predicciones y a la estricta correlación de los datos, y este énfasis sobre la objetividad de la contrastación disminuye proporcionalmente la impor-

---

40 Feigl, "Empiricism at Bay", cit. por Feyerabend, op. cit., p. 153 s.
41 Vid. este reproche en Kuhn, Estructura p. 24 y en La crítica y el desarrollo del conocimiento, p. 102.

tancia y el papel de la responsabilidad personal, del afán y el placer de saber, y de la imaginación productiva, que fueron siempre los motores de la investigación y del avance científico.

Polányi cita el texto de Laplace (42) para señalar que su ilusión de la objetividad absoluta -ilusión cuyo hechizo aún no se ha roto, advierte- encierra una grave amenaza por la concepción del hombre que deriva de ese ideal de conocimiento y por la tendencia subsiguiente a conducir los asuntos humanos a la luz de tal concepción (43). Ese ideal, en efecto, aplicado a los asuntos humanos, enseña que el bienestar y el logro del poder de imponer las condiciones del bienestar son el fin supremo. Desde esta comprensión, continúa, todas las actividades culturales deberían servir en subordinación al poder del Estado para transformar la sociedad en la prosecución del bienestar (44).- Este es el problema que hoy se debate en filosofía de la ciencia sin conciencia expresa, y veremos aún que es un problema de filosofía primera antes que de gnoseología o de filosofía de la historia. Si fuese la empresa de universal explicación formalizada que la mayoría de científicos y metodólogos suponen que es, y si esos criterios acabaran por regir la educación general, entonces la ciencia estaría construyendo un mundo de Schneiders en el que los datos singulares sólo podrán enlazarse por subsunciones explícitas y todas las iniciativas tendrán que obedecer a alguna razón (¿y por qué sería relevante que la declaración de esa razón proceda de dentro del sujeto o de fuera de él?). Dicho con palabras de Polányi,

> "Objectivism seeks to relieve us from all responsability for the holding of our beliefs. That is why it can be logically expanded to systems of thought in which the responsability of the human person is eliminated from the life and society of man" (45).

Sin embargo, no es por sus consecuencias, no es porque esta concep-

---

42 Personal Knowledge, p. 140.
43 Op. cit., pp. 139-141; cf. 142 y 160.
44 Op. cit., p. 142.
45 Op. cit., p. 323.

ción de la ciencia exalte la necesidad de una guía "objetiva" y favorezca las soluciones autoritarias, de lo que tuvimos una muestra elocuente en el primer capítulo de la tercera parte, por lo que ha de ser impugnada. Sino porque por ella la ciencia se engaña sobre sí misma de resultas de una errónea concepción de lo real.

Con Merleau-Ponty habíamos reconocido ampliamente que la transición al saber es inaprehensible, pero si de que no se pueda conocer se concluye que es irrelevante, el estado de cosas en la ciencia deja de verse como instantánea de una realidad que los descubrimientos van haciendo emerger, inagotable, la realidad queda coagulada, fijada en los límites de un marco conceptual, y con ella también los criterios para reconocerla. Esta ilusión retrospectiva, la del "hemos llegado a ver que esto eran las cosas", no se puede contrarrestar por la presentación de otro estado de cosas de equivalente potencial comprensivo. No es posible oponer al saber actual de la ciencia un mundo alternativo completo ni otro saber más alto por el que cobre conciencia de sus límites. Sólo se puede reflexionar sobre los presupuestos ontológicos de la ciencia que ocultan esos límites, o bien dar a pensar los cambios de la historia de la ciencia.

De este campo han venido las principales críticas epistemológicas al positivismo lógico durante el último cuarto de siglo. La atención vuelta al movimiento del conocimiento científico hace ver que la demarcación de la verdadera y falsa ciencia se desplaza en consecuencia. Los cambios de problema, dice Kuhn, acarrean cambios en las normas por las que se distingue una solución científica real de una especulación metafísica, y pueden hacer indispensable una redefinición de la ciencia correspondiente (46). Se llama "correcto" en ciencia, observa también Toulmin, a lo que ha demostrado ser correcto,

---

46 La estructura de las revoluciones científicas, pp. 165-166.

"justificable" a lo que se ha hallado justificable, "internamente relevante" a lo que resulta ser internamente relevante, pero toda reorientación estratégica de una ciencia puede llevar a un nuevo trazado de sus fronteras, y el juicio científico que aplica tales distinciones debe ser determinado en consecuencia a la luz de los detalles del nuevo caso particular (47). Y para Polanyi, los criterios formales se pueden considerar como máximas que dan expresión a cambios paralelos en el procedimiento y en la evaluación científica:

> "To every change in scientific value, from Kepler to Laplace and from Laplace to Einstein, there has corresponded a change in scientific method, which can be formulated in changing maxims of procedure" (48).

Los actuales criterios de demarcación no podrían ser una excepción. Las reglas de contrastación, añade Polányi, únicamente hemos podido derivarlas

> "a partir de ejemplos de estados de hecho que hemos aceptado como verdaderos antes de conocer esas reglas; y finalmente, la aplicación de nuestras reglas recaerá necesariamente una vez más en las observaciones fácticas, cuya aceptación es un acto de juicio personal no guiado por regla explícita alguna. Por lo demás, la aplicación de tales reglas debe confiar en todo momento en la guía de nuestro propio juicio personal" (49).

Aunque la terminología kantiana de los juicios determinantes y juicios reflexionantes no ha sido acogida en los recientes debates de la filosofía de la ciencia, nos parece imposible dudar de que sea la reducción del genuino conocimiento a subsunción, reducción explícita en el positivismo lógico, lo que se discute y se impugna apasionadamente desde el renovado interés por los cambios en la ciencia. Kuhn aporta numerosos ejemplos de cambios que llama revolucionarios porque implican la forja de conceptos, es decir, de lo universal allí donde sólo lo particular es dado: la teoría astronómica de Copérnico, la teoría de Bohr sobre el espectro del hidrógeno, la teoría del circuito eléctrico de Ampère, la ley de Ohm, el descubrimiento del oxígeno por Lavoisier, etc.; otros descubrimientos no merecerían llamarse

---

47 La comprensión humana, p. 264.
48 Personal Knowledge, p. 1
49 Op. cit., p. 254.

revolucionarios, si ya se disponía de los conceptos precisos y lo que se ganó fueron nuevas aplicaciones (50). Pero es sin duda el elemento inventivo (el momento reflexionante) de estas aplicaciones el que para Kuhn exige un estudio pormenorizado de cada caso antes de pronunciarse sobre si tal o cual desarrollo fue "normal" o "revolucionario" (51). Y la razón por la que la tajante distinción inicial de la ciencia "normal" y la "revolucionaria" se fuera esfumando poco a poco en los escritos posteriores de Kuhn es seguramente la misma por la que hubimos de reconocer con Gadamer y Merleau-Ponty que las funciones determinante y reflexionante entran en grado y proporciones variables en toda efectiva intelección.

La obra entera de Polányi está centrada sobre el coeficiente de juicio personal que es inseparable del conocimiento. "En todas las aplicaciones de un formalismo a la experiencia, escribe, se envuelve una indeterminación que debe resolverse por el observador en base a criterios no especificados" (52). Y lo mismo hay que decir de toda aplicación del lenguaje: "the process of applying language to things is also necessarily unformalized: that it is inarticulate. Denotation, then, is an art" (53). La referencia a la persona del científico es por eso componente necesario de la investigación científica:

> "El procedimiento del científico es por supuesto metódico. Pero sus métodos no son sino las máximas de un arte que él aplica en su propio modo original al problema de su propia elección. El descubrimiento forma parte del arte de conocer; puede ser estudiado por precepto y ejemplo, pero sus más altas realizaciones requieren dones nativos peculiares, apropiados a los temas particulares" (54).

Este arte del investigador lo compara Polányi al arte del diagnóstico médico (55) y al proceso por el que un juez toma una difícil decisión ante un caso nuevo y no previsto. El armazón expreso de la ley abre

---

50 La crítica y el desarrollo del conocimiento, p. 416.
51 Ibid.
52 Personal Knowledge, p. 81.
53 Ibid.
54 Op. cit., pp. 311-312.
55 Op. cit., p. 54.

ante el juez un área de posibles alternativas dentro de la cual debe ejercer su juicio personal. La ley no puede cubrir todo caso concebible, con su decisión para tal caso singular el juez debe encontrar la ley, y de hecho una decisión judicial puede llegar a ligar como ley (56). Esta analogía que, según Polányi, ilumina un punto crucial de la teoría del conocimiento, la encontramos más tarde en Kuhn (57), en Lakatos (58), y proporciona a Toulmin el motivo central para comprender toda empresa de argumentación racional en general y la racionalidad del cambio conceptual en particular (59). Kuhn se ha mostrado especialmente sensible a la diversidad de criterios inconmensurables por los que se decide la elección entre teorías. El peso relativo, dice, que diferentes individuos dan a valores diferentes (una teoría es más simple, por ejemplo, pero la otra es más exacta) puede desempeñar un papel decisivo en la elección. Simplicidad, exactitud, fecundidad pueden ser juzgados de un modo muy distinto en un momento determinado (lo que no quiere decir juzgados arbitrariamente) por personas diferentes, y esta variabilidad del juicio personal puede llegar a ser esencial para el avance científico (60). La tarea de elegir entre variantes conceptuales, observa Toulmin paralelamente, sitúa a los científicos ante el problema de un complejo balance intelectual, pues "toda innovación conceptual normalmente mejorará nuestra comprensión de ciertos aspectos y empeorará la de otros", y en esa multiplicidad de dimensiones es inútil buscar un orden de prioridades que indique en todos los casos si un cambio conceptual es una mejora o no (61). El problema no viene, por tanto, de la falta de criterios sino más bien de su abundancia; el acuerdo es general en que ha de preferirse lo simple a lo complejo, lo natural a lo ad hoc, lo fruc-

56 Op. cit., pp. 308-309.
57 Estructura, p. 51.
58 La crítica y el desarrollo del conocimiento, p. 490.
59 La comprensión humana, pp. 105-106, 245, 490.
60 La crítica y el desarrollo del conocimiento, pp. 429-430.
61 La comprensión humana, pp. 233-235.

tífero a lo estéril, lo interesante a lo trivial, lo preciso y exacto a lo impreciso, pero al elegir entre teorías en competencia, dos personas que emplean los mismos valores pueden dar más importancia a unos o a otros y llegar a preferencias opuestas sin que esto signifique necesariamente que una de las dos elecciones es más racional o más científica que la otra; estos valores no llevan consigo un conjunto de criterios que dicte inequívocamente su aplicación a los casos concretos ni se puede obviar la dificultad por el aprendizaje de reglas sobre cómo aplicarlos (62). Es verdad que la comunidad de especialistas cortará el nudo gordiano tan pronto se decante su juicio por una de las teorías rivales, pero esto significa que la variabilidad del juicio de personas no se descalifica desde un criterio racional superior, pues en el acuerdo colectivo es precisamente el juicio de las personas el que asume la responsabilidad de la decisión.

Por eso es obligado atajar la objeción de que al vindicar el componente personal se abriría la puerta de la ciencia a lo "subjetivo" en el sentido de lo arbitrario o particular. En su libro Conocimiento público. La dimensión social de la ciencia, John Ziman hace notar que este tema no significa ningún antagonismo con la insistencia en el factor personal y menciona precisamente a Polányi como "uno de los pocos escritores sobre ciencia que ha visto las relaciones sociales entre científicos como un factor clave en la naturaleza de la ciencia" (63). La razón obvia está en que ni siquiera podría hablarse de acuerdo en la comunidad de científicos si no se alcanzara por la libre discusión de lo que piensa cada uno por sí mismo: "El principio de un consenso libremente aceptado implica una sociedad en la que hay libertad general de discurso y comentario" (64).-Desde la primera página del prólogo a su libro más importante prevenía, por otra

---

62 Kuhn, Estructura, p. 305, y La crítica y el desarrollo del conocimiento, pp. 429-430 y 522.

63 J. Ziman, Public Knowledge. The Social Dimension of Science, Cambridge 1968, p. 8. Cf. pp. 35 y 37 s.

64 "Esto está particularmente bien acentuado en los escritos de Polányi", continúa Ziman, op. cit., p. 116.

parte, Polányi del malentendido a que podría dar lugar el título. La participación personal del cognoscente en los actos de intelección, dice, no hace "subjetiva" nuestra intelección:

> "La comprensión no es ni un acto arbitrario ni una experiencia pasiva, sino un acto responsable que aspira a una validez universal. Tal conocimiento es verdaderamente objetivo en el sentido de que establece contacto con una oculta realidad, un contacto que es definido como la condición para anticipar una extensión indeterminada de implicaciones verdaderas aún desconocidas (y quizás aún inconcebibles)" (65).

A esta fusión de lo personal y de lo objetivo, sin lo que el conocimiento no merecería este nombre, aluden deliberadamente las dos palabras: "Personal Knowledge". Exponer brevemente esta posición nos proporcionará la mejor de las ayudas para situar y valorar la aportación de Merleau-Ponty a la filosofía de la ciencia. Pues si nos preguntamos por qué la validez del conocimiento universal sería indisociable del coeficiente personal, por qué sostiene Polányi la "mutua correlación entre lo personal y lo universal" (66), su respuesta, en los términos de Schlick, sería a primera vista coincidente con la del autor de Le visible et l'invisible: porque no habría conocimiento proposicional (Erkennen) si no fuera asumido, medido, aplicado, pero sobre todo creado (anticipado) a partir de un conocimiento de contacto y familiaridad (Erleben y Kennen). El componente personal, tácito, no podría declararse exterior al contexto de justificación.

§40.-La interacción del saber tácito y el proferido.

Hay, sin duda, un uso rutinario del lenguaje que lo reduce a asimilar experiencias mediante un cuadro de significaciones fijas, pero cuando hemos de ajustar el lenguaje a instancias u ocasiones sin precedentes, la nueva aplicación llevará consigo algunas modificaciones de significado. Ambos movimientos son inseparables y hay que considerar esta combinación como esencial para todas las decisiones

---

65 Personal Knowledge, pp. VII-VIII.
66 Op. cit., p. 302.

conceptuales, dice Polányi, lo que no impide que en unos casos particulares predomine la aplicación y en otros la reconfiguración de nuestras concepciones (67). Este poder de nuestras concepciones para reinterpretar y para asimilar nueva experiencia consiste en una capacidad de anticipación que compara a la que nuestro armazón perceptivo despliega para configurar y reconfigurar objetos siempre nuevos. En este sentido esencial escribe que "perception prefigures all our knowing of things" (68). El proceso permanente por el que se establece el significado de las palabras es para él asimilable a aquél por el que interpretamos y reinterpretamos nuestros signos sensoriales (69). No ignora que es el lenguaje el que da a lo percibido su constancia y hasta su fijeza. El armazón conceptual por el que observamos y manipulamos las cosas hace como de pantalla entre ellas y nosotros, nos mantiene retirados de lo que transparece, más allá del concepto, en sus luces, sonidos, olor o tacto: "As observers or manipulators of experience we are guided by experience and pass through experience without experiencing it in itself" (70). Pero "la contemplación disuelve esa pantalla, detiene nuestro movimiento a través de la experiencia y nos vierte a ella directamente: dejamos de manejar cosas y nos encontramos inmersos en ellas" (71). En la contemplación nos perdemos a nosotros mismos, no tratamos ya con cosas, somos absorbidos por la cualidad inherente a nuestra experiencia por sí misma, por una realidad de la que ya no se puede decir que esté hecha de objetos (72). Esta completa participación de la persona en lo contemplado, de la que propone como referencia extrema las experiencias visuales de Aldous Huxley bajo los efectos de la mescalina, proporciona un alto potencial cognoscitivo uno de cuyos polos es sin duda la

---

67 Op. cit., p. 105.
68 Op. cit., p. 99. Cf. p. 103.
69 Op. cit., p. 105.
70 y 71 Op. cit., p. 197.
72 Ibid.

pasividad por la que el contemplador se entrega o se autoabandona en lo que ve. Subraya la importancia de las pasiones intelectuales en la ciencia, pero aclara que no se refiere a pasiones privadas y "subjetivas" sino a la complacencia o fruición que en la persona del investigador es inseparable del respeto y la sumisión a lo real -y que puede luego reasumirse activamente y formularse como imperativo de veracidad (73). Los poderes tácitos constitutivos del lenguaje acrecientan y extienden enormemente, respecto de la percepción, nuestro poder de anticipación (74), nuestra capacidad de reinterpretar y de aprender; podemos reorganizar esos símbolos manejables del lenguaje para conseguir incesantemente nueva información (75). Esta latencia y carácter en definitiva tácito de todo nuestro conocimiento hace imposible que podamos nunca conocer completamente lo que está implicado en lo que decimos (76). Polányi pone el máximo empeño en destacar lo inmenso del dominio mental no sólo de conocimientos sino de costumbres, de leyes, de artes y habilidades diferentes que la humanidad sabe practicar o de las que disfruta sin conocer de un modo analítico sus contenidos (77). La implicitud del conocimiento no es, por tanto, un defecto o una limitación de la que tuviéramos que librarlo sino que, en primer lugar, si confiamos en nuestras concepciones es porque

---

73 Op. cit., p. 174: La diferencia fundamental entre los demás apetitos y los intereses o pasiones mentales, dice, es que "these passions are public, not private; they delight in cherishing something external to us, for it own sake". Cf. p. 63: "The effort of knowing is there guided by a sense of obligation towards the truth: by an effort to submit to reality". El propio Polányi efectúa la asociación de esa "pasividad" con la que al trabajo de creación atribuye Proust, de quien recoge un fragmento del prólogo al libro de P. Morand, Tendres Stocks, en el que dice del mundo que "no ha sido creado una sola vez sino que es recreado cada vez que emerge un nuevo artista..." (Polányi, op. cit., p. 200).

74 Power of anticipation. Op. cit., p. 103.

75 Op. cit., p. 82.

76 Op. cit., p. 95.-Whitehead ilustraba con el ejemplo "uno y uno son dos" la siguiente máxima: "there is not a sentence which adequately states its own meaning. There is always a background of presupposition which defies analysis by reason of its infinitude" (Essays in Science and Philosophy, Londres 1948, p. 73; cit. por Polányi, op. cit., p. 88 n.).

77 Personal Knowledge, p. 62.

creemos que su manifiesta racionalidad se debe a nuestro estar en contacto con los dominios de realidad que habitamos (dwell in) y de los que han cogido un aspecto; y, en segundo lugar, puesto que no sería posible agotar ese saber de indwelling ni decir todo lo que sabemos, tenemos la capacidad de enriquecer y animar nuestro armazón conceptual para asimilar nuevas experiencias y extender nuestro conocimiento (78). El control intelectual sobre una serie de cosas se combina siempre con una anticipación del encuentro con ciertas cosas de esa clase que serán nuevas en algún sentido inespecífico y que podemos confiar en entender mediante la adecuada modificación de nuestro entramado conceptual (79):

> "La única definición articulada de 'buho' que se puede dar es inevitablemente imprecisa, pues la significación de conjunto de una clase es comprendida como una significación que trasciende o ignora las numerosas diferencias que comportan los miembros individuales de la clase de una manera no-especificable, y es posible utilizar esa imprecisión para identificar casos nuevos de esta clase, hasta entonces desconocidos" (80).

Si la imprecisión es tan ineludible como decisiva en el origen de un simple reajuste conceptual, considerablemente más oscuro es para el científico lo que, en su sentido de la realidad, le sugiere la clase de cuestiones que sería razonable e interesante explorar:

> "Las teorías del método científico que intentan explicar el establecimiento de la verdad científica por algún procedimiento formal puramente objetivo están condenadas al fracaso. Cualquier proceso de investigación no guiado por pasiones intelectuales se disiparía inevitablemente en un desierto de trivialidades" (81).

Del descubrimiento científico dice Polányi que es menos que conocimiento, puesto que es barrunto o adivinación (guess); pero es más que conocimiento, puesto que es una prognosis (foreknowledge), una anticipación de cosas todavía desconocidas y en el presente quizá inconcebibles (82). El descubridor científico se distingue por una cier-

---

78 Op. cit., p. 103.
79 Ibid.
80 W. T. Scott, "Une nouvelle affirmation de la rationalité. L'epistémologie de M. Polanyi", Archives de Philosophie, t. 35, enero-marzo 1972, ed. Beauchesne, París, p. 17.
81 Personal Knowledge, p. 135.
82 Ibid.

ta habilidad para embarcarse con éxito en líneas de investigación que otras mentes confrontadas a las mismas oportunidades no habrían reconocido o no habrían juzgado aprovechables. Esa peculiar iniciativa está ciertamente guiada por una visión personal y sostenida por una apasionada convicción personal. El descubrimiento reunirá la satisfacción de un afán de conocer o impulso de solucionar algo determinado, la sumisión a lo real y a una legislación universal. El científico aceptará algo por venir dado impersonalmente en una situación de personal comprometimiento (commitment). La sumisión del científico a los datos y a los patrones intelectuales impersonales de la ciencia forma parte de los términos en que él se mantiene a sí mismo responsable de la prosecución de sus esfuerzos mentales. Solamente en la universalidad de lo conocido justificará el científico la sinceridad personal de su convicción. Puede hablar de hechos, conocimiento, prueba, realidad, dentro de la situación a cuyo estudio ha dedicado mucho tiempo de su vida, hasta ligar a esa competencia su ser personal y empeñarlo en esa búsqueda de hechos, conocimiento, prueba, realidad; este commitment personal, concluye Polányi, es la única senda para acercarnos a lo válido universalmente (83).

* * *

En el encuentro Este-Oeste de Venecia (1956), vimos que Merleau-Ponty se oponía a una concepción "malsana" del comprometimiento (engagement): la que disocia de cualesquiera otros valores la autonomía que liga el juicio personal a la verdad. Y proponía la tarea de comprender un universalismo que no es el de una razón abstracta presuntamente fundada en principios comunes a todos con independencia de las situaciones, sino el universalismo cuyo germen está ya en los hombres si los tomamos precisamente en el orden de lo que viven, en su contacto personal con la realidad (84). Lo que nos sitúa

---

83 Op. cit., pp. 301 a 303.
84 Comprendre, p. 212 (cf. supra § 6, pp. 59 a 61).

en un punto del espacio y del tiempo, en un foco de intereses y deseos, e impide el saber absoluto, no es una imperfección de nuestro acceso a la verdad, es su definición. Es lo que enseñaba ya su tesis de habilitación:

> "Si la síntesis pudiera ser efectiva, si mi experiencia formara un sistema cerrado, si la cosa y el mundo pudieran ser definidos de una vez por todas, si los horizontes espaciotemporales pudieran, aun idealmente, ser explicitados y el mundo pensado sin punto de vista, es entonces cuando nada existiría; yo sobrevolaría el mundo y, lejos de que todos los lugares y tiempos se volvieran a una reales, todos dejarían de serlo porque yo no habitaría ninguno de ellos y no estaría comprometido en ninguna parte" (85).

Nunca podremos desplegar enteramente las razones de ninguna afirmación; siempre se encontrarán, en lo que llamo mi razón o mis ideas, experiencias que no han sido explicitadas (86).

El lenguaje nos rebasa, no sólo porque su uso supone siempre un gran número de pensamientos que no son actuales y que se condensa en las palabras, sino además por otra razón más profunda: que esos pensamientos en su actualidad tampoco fueron nunca "puros" pensamientos, que en ellos había ya el mismo esfuerzo por igualar el pensamiento pensado al pensamiento pensante que hace definitiva, ineliminable, la oscuridad de lo expresado (87). Una expresión acabada es un sinsentido porque "lo que llamamos idea está necesariamente ligado a un acto de expresión y le debe su apariencia de autonomía" (88). Es porque lo indeterminado entra en la definición del espíritu por lo que éste no termina de poder estar <u>en trance de aprender</u> (89):

> "El lugar en que se hace la certeza y donde aparece una verdad es siempre el pensamiento intuitivo, aunque los principios estén ahí tácitamente asumidos o <u>justamente por esta razón</u>" (90).

---

85 PhP 383.
86 PhP 452. Cf. 454: "... <u>la certitude est doute</u>, étant la reprise d'une tradition de pensée qui ne peut se condenser en 'vérité' évidente sans que je renonce à l'expliciter". Vid. también 455.
87 PhP 447 y 449.
88 PhP 447. Piénsese que también a ese acto es aplicable la observación de Polányi: "Only a sentence can be asserted, not an action" (<u>Personal Knowledge</u>, p. 254).
89 PhP 36.
90 PhP 442. Merleau-Ponty subraya.

Es cierto que este "milieu d'expérience où le jugement prend naissance" (91) está siempre lleno de antiguas adquisiciones, de juicios ya emitidos, que nuestra percepción está ya informada por todas las significaciones del lenguaje. Cuando miro los objetos que me rodean, identifico aquí la mesa, allí la ventana y en otro sitio la puerta que sirven de soporte y de guía por los que oriento mis intenciones prácticas.

> "Pero cuando contemplo un objeto con la única preocupación de verlo existir y desplegar ante mí sus riquezas, entonces deja de ser una alusión a un tipo general y me doy cuenta de que cada percepción, y no sólo la de los espectáculos que descubro por vez primera, vuelve a empezar por su cuenta el nacimiento de la inteligencia y tiene algo de una invención genial" (92).

Para que yo reconozca un círculo en esta Gestalt sensible o la significación "árbol" en este árbol individual, continúa Merleau-Ponty, hace falta que no se dé ninguna solución de continuidad entre el sujeto familiar con su mundo, capaz de componer el espectáculo sensible de un árbol o de una fisonomía circular, y el comienzo de la formación de la idea del árbol o de la figura cuyos puntos equidistan de un centro (93). Toda operación de significación supone la "anticipación perceptiva" (94), "la pregnancia de la significación en los signos" (95). En lo real, a diferencia de lo imaginario, el sentido inviste y penetra la materia, que se presta indefinidamente a observaciones más detalladas (96). Y a diferencia de los utensilios y demás objetos culturales, un cuadro o un cenicero, cuyo sentido está puesto, la cosa natural no deja de ser y de significar por su misma estructura interna, su sentido lo extraemos de ella (97). Un cuadro rasgado se reduce a tiras de tela pintada, los fragmentos de una piedra son piedra, la cosa natural nos aparece montada en un ser escalar, prieta de

---

91 PhP 224.
92 PhP 54. El subrayado es nuestro.
93 PhP 54 y 491.
94 Résumés de cours, p. 12.
95 PhP 490.
96 PhP 374.
97 PhP 373-374.

cada vez más pequeñas percepciones (98), enraizada en un fondo de generatividad que para mí es un Otro absoluto y que sin embargo ha de prepararse en lo más profundo de mí mismo (99), en ese fondo inhumano que nos sostiene y por el que Rimbaud decía que no estamos en el mundo (100). Lo que hace la realidad de la cosa es lo que la hurta a nuestra posesión (101), lo que en ella nos resiste (102), lo que para nuestra existencia tiene de polo de repulsión más que de polo de atracción (103). El mundo nunca será la concepción de un geometral en el que un espíritu hubiera enlazado e integrado todas sus facetas (104). La unidad del mundo y la de sus conjuntos significativos será siempre comparable a la de mi cuerpo, que ciertamente no es la unidad de la subsunción bajo una ley (105), o a la de un estilo: el de un comportamiento, el de un escritor, el de un compositor, unidad que es sin modelo ideal, que reconocemos sin necesidad de saber en qué, por una suerte de mimetismo y participación, y de la que ninguna definición haría las veces de la experiencia para los que no la tuvieron (106).

A esta abierta unidad del mundo debe corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad (107), una vida que en su propio montaje corporal se escapa a sí misma, que está enteramente circunscrita por zonas impersonales (108). Ni el mundo ni la

---

98 PhP 391.
99 PhP 374 y 376.
100 PhP 466.
101 PhP 270.
102 VI 273.
103 PhP 374.
104 PhP 378.
105 PhP 175.
106 PhP 378.
107 PhP 465.
108 PhP 381-382.- "Es en las enfermedades cuando nos damos cuenta de que no vivimos solos, sino encadenados a un ser de un reino diferente, del que nos separan abismos, que no nos conoce y del que es imposible hacernos entender: nuestro cuerpo. A un bandido cualquiera que nos encontremos en un camino quizá podamos llegar a volverle sensible a su interés personal si no a nuestra desdicha. Pero pedir clemencia a nuestro cuerpo es discurrir ante un pulpo para el que nuestras palabras no pueden tener más sentido que el ruido del agua y con el que nos espantaría que nos condenasen a vivir" (Proust, Recherche, II, 298).

organización carnal que trae sus estructuras fundamentales (109) pertenecen al orden del pensamiento objetivo en el que hay soluciones (110). La experiencia del vértigo y de la náusea provocada por la labilidad de los niveles corporales no la confunde nadie con la experiencia intelectual del desorden (111). La mera experiencia de la noche cerrada, cuando se convierte en experiencia de los niveles abolidos, de un ser perceptivo amputado de su mundo, puede llegar casi a borrar el sentimiento de la identidad personal como irreal frente a la realidad y al horror de la contingencia:

> "La angustia de los neurópatas ante la noche viene de que nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito e incansable por el que buscamos anclarnos y trascendernos en las cosas sin ninguna garantía de encontrarlas siempre" (112).

A todo lo que hayamos de vivir y saber subyace una organización de necesidades y funciones que ninguna reflexión reconstruye, de apetitos y aversiones que ya son afirmación y negación, la forma y ritmos de un torso que palpita y respira, manos orientadas en palma y dorso, desigual geografía de la sensibilidad alguedónica, de un volumen que se yergue, se siente sentir, hizo emerger a un ser pensante para que tome parcial posesión del que le sustenta y, por él, de la carne del mundo. La conciencia puede dormir, enfermar, ser inspirada por un pasado que se le escapa porque "tener conciencia" no es el acto de un sujeto que diera a una materia el sentido de objeto, sino efectuar una separación o una variante en un campo de existencia que instituyó al ser consciente y cuyo peso interviene, como el de un volante, hasta en las acciones por las que lo transformamos:

---

109 PhP 377.
110 PhP 384.
111 PhP 294.
112 PhP 328.-El fenómeno no es sólo familiar a la psicopatología (cf. Minkowski, El tiempo vivido, F.C.E., México 1973, pp. 373 s.) sino también a la literatura y la poesía. Dostoievski observa que "en aquellas personas que piensan y sienten intensamente, las convicciones de toda la vida suelen cambiar a veces de un modo súbito bajo el influjo de la noche y el insomnio" (El eterno marido, cap. I). El tema es una constante de la obra de Juan Ramón Jiménez. Del libro Belleza véanse, por ejemplo, los poemas "5 y ½ de la mañana", "Sombra", "Minerva"; y del libro Poesía, "Desvelo", donde llama a la noche "plena carne de luto, de espanto y de misterio".

> "Vivre, pour un homme, n'est pas seulement imposer perpétuellement des significations, mais continuer un tourbillon d'expérience qui s'est formé, avec notre naissance, au point de contact du 'dehors' et de celui qui est appelé à le vivre" (113).

Esta experiencia instituída con la posición de los niveles sensoriales impone una contingencia que ningún futuro desarrollo del conocimiento puede disipar:

> "La contingencia del mundo no debe ser entendida como un ser menor, una laguna en el tejido del ser necesario, una amenaza para la racionalidad, ni como un problema que resolver lo antes posible por el descubrimiento de alguna necesidad más profunda" (114).

La interrogación fundamental que anima interiormente las preguntas de la curiosidad cotidiana y las de la ciencia no es la espera de una significación, no es algo que pueda ser satisfecho por la determinación de una variable o el desvelamiento de un invariante desconocido (115). No tenemos una conciencia constituyente de las cosas ni una preordenación de las cosas a la conciencia, -una y otra posición coinciden en dar por supuesta la adecuación de la cosa y el entendimiento y es irrelevante que lo hagan desde la vertiente idealista o desde la realista. Tenemos con nuestros sentidos, nuestras necesidades y pasiones, nuestro poder de hablar y escuchar, mensurantes para el ser, dimensiones a las que referirlo, pero no una relación de adecuación (116). En el desarrollo de nuestra vida no dejamos de estar en cuestión, una vida es una interrogación continuada, una tarea siempre pendiente y renovada de levantarnos a nosotros mismos sobre las constelaciones del mundo y a las cosas sobre nuestras dimensiones (117). Las respuestas que nos bastan sobre nuestra situación en la medida en que nos consideramos "en casa" no agotan la demanda de razón, nos remitirían por sí mismas a otras, de un espacio y tiempo a otro espacio y a otro tiempo, y la pregunta sería inagotable, insensata, si después de situarnos por referencia al curso de los astros y

---

113 Résumés de cours, p. 67.
114 PhP 456. Cf. 148.
115 VI 139.
116 y 117 VI 140.

al de las obras humanas, quisiéramos a su vez situar nuestros niveles y medir nuestros patrones, si preguntáramos: ¿pero el mundo mismo de dónde viene? o ¿por qué yo soy yo? (118). Estas preguntas no hacen más que dejar al desnudo el profundo movimiento por el cual estamos instalados en el mundo:

> "Toda pregunta, incluso la del mero conocimiento, forma parte de la cuestión central que es nosotros mismos, de esta apelación a la totalidad a la que ningún ser objetivo da respuesta" (119).

La pregunta filosófica, como el ¿qué sé yo? que una incertidumbre irreductible nos arranca en el curso de una conversación, invoca el imposible lugar en el que deberían encontrarse hechos, ejemplos, ideas, todas las implicaciones que no puedo dominar y que me hacen falta (120); en ella, el interrogativo no es simple preludio al indicativo o un modo derivado de éste, sino una manera original, la única no incompleta, de dirigirse a lo que hay y que un enunciado, cualquier información positiva por acertada e importante que sea, no hará más que diferir (121). El trabajo de pensamiento filosófico no aspira a la exhibición de alguna cosa dicha que algún día deje al pensador inactivo sino, ante todo, a desbloquear su propia operatividad por el reconocimiento de que no puede llegar más que a un cierto óptimo en la doble referencia de la distancia y del contacto con el ser (122). Pues que ya no se crea en un acercamiento asintótico a la determinación de lo real no quiere decir que la operación de pensar no haya de sujetarse a lo real o se tome como fin a sí misma, sino que desvela, siempre selectivamente, un ser-horizonte que se aleja a medida que nos acercamos, que pensamos para una vida que nos desborda en todas las direcciones y que no terminará de hacernos pensar (123). Es un silencio ya fijado por nuestras idealizaciones, sobreabundante de asociaciones preestablecidas, el que la filosofía transforma en pa-

---

118 y 119 VI 141.
120 VI 150 y 171.
121 VI 162.
122 VI 165 y 171.
123 VI 159 y 171.

labras que "hacen vibrar hasta desunirlas nuestras evidencias habituales" (124), para devolvernos siempre de nuevo a un silencio que deje fluir más libre la vida del todo.

* * *

Después de traducida al inglés la Phénoménologie de la perception (1962), Marjorie Grene atrajo la atención de Polányi sobre esta obra, hasta entonces casi desconocida en Inglaterra. Veamos cómo entiende esta colaboradora del epistemólogo húngaro el notable paralelismo entre ambos:

> "La obra de Merleau-Ponty se parece extraordinariamente a la de Polányi pero está escrita en orden inverso. En efecto, Polányi ha empezado por mostrar que el conocimiento científico requiere necesariamente un comprometimiento personal y, en Personal Knowledge y más tarde, ha llegado a mostrar que este compromiso está centrado sobre el ser encarnado de la persona humana. Por el contrario, Merleau-Ponty empieza por una teoría del cuerpo y concluye por su concepto de libertad y, en ésta, de compromiso. Pero las visiones del mundo que desarrollan los dos pensadores parecen, a primera vista, muy próximas. Ambos subrayan el papel de la percepción como paradigma del conocimiento, insisten sobre el fundamento informal de los lenguajes, incluso de los más formales, muestran la importancia de la contingencia, reinterpretan la racionalidad más allá de los límites sea del 'intelectualismo' sea del 'empirismo'." (125).

Polányi había reconocido ya el parentesco y casi la identidad, continúa diciendo M. Grene, de su concepto de indwelling con el In der Welt sein de Heidegger. Añadiríamos por nuestra parte que numerosas coincidencias vienen de fuentes comunes como los psicólogos de la Gestalt (Köhler, Koffka, Kurt Lewin, David Katz) o la Sprachtheorie de Karl Bühler. En la Introducción a la edición de bolsillo de Science, Faith and Society, en 1963 (la primera ed. remonta a 1945), Polányi reconocía el "parentesco" de su pensamiento con el de Merleau-Ponty, pero rechazaba que su epistemología hubiera sido anticipada en lo esencial por el filósofo francés. Para M. Grene, esta reacción, sorprendente en principio, estaría sin embargo justificada porque, aunque

---

124 VI 139.
125 M. Grene, "Polanyi et la philosophie française", Archives de Philosophie, 35, 1972, p. 4.

uno y otro concedían una gran importancia al aspecto tácito o, como también dice Polányi, no-focal de la experiencia, Merleau-Ponty no habría conseguido hacer de ello el fundamento de una epistemología bien organizada porque no habría visto que la conciencia focal y no-focal están en relación funcional, de suerte que el conocimiento resulta de su interacción. En este punto concentra esta autora la contribución de Polányi a la filosofía (126).

Más que situar a los dos autores uno por otro, lo que nos interesa en esta confrontación, como en las demás que hemos realizado, es lo que puede aportar de clarificación a nuestro problema. Entre los propósitos de Merleau-Ponty no figuraba, que sepamos, el de desarrollar una epistemología, pero la epistemología, como la ciencia misma, no puede evitar comprometerse ontológicamente, y lo que su obra proporciona, a condición de no reducirla a sus escritos iniciales, es la comprensión de lo real que es indispensable para toda empresa de conocimiento, y también a la reflexión sobre la interdependencia del mundo tácito y el proferido. Ya en la exposición que remitió a Martial Gueroult al presentar su candidatura al Collège de France a comienzos de los años cincuenta, hacía notar que su filosofía no se dejaba contener en sus dos tesis iniciales. Son las nuevas investigaciones comenzadas desde 1945, anunciaba, aludiendo ante todo a La prose du monde y L'origine de la vérité (es decir, Le visible et l'invisible), "las que vendrán a fijar definitivamente el sentido filosófico de las primeras" (127). El reproche de Polányi era válido para la Phénoménologie de la perception, pero había dejado de serlo al menos desde que el cuerpo central de La prose du monde publicado en 1952 ("Le langage indirect et les voix du silence") rechazaba expresamente el recurso a la percepción como a un texto original (128).

---

126 M. Grene, ibid. p. 5.
127 "Un inédit de M. M-P", RMM 1962, p. 404.
128 Les Temps modernes, nº 81, julio 1952, pp. 70-94. Vid. Signes, p. 54: rechaza la idea de un "texto original del que nuestro lenguaje sería la traducción", idea defendida expresamente en PhP XIII.

Sabemos que ésta no es una observación esporádica sino una rectificación que afecta a la orientación de conjunto de su pensamiento. El lector de Le visible et l'invisible puede comprobar que los cuatro capítulos que se salvaron ("Reflexión e interrogación", "Interrogación y dialéctica", "Interrogación e intuición" y "El entrelazo. El quiasma") se cuidan de conducir hasta esa misma conclusión que es también el permanente punto de partida: el reconocimiento de "la doble polaridad de la reflexión" (129), de "la situación total, que comporta, además de lo que decimos, la experiencia muda de donde lo tomamos" (130), de la doble verdad tácita y expresa que es también doble falsedad en el sentido de que ninguna es sin la otra (131), de la "reversibilidad que es verdad última" (132). Para dar el primer paso hacia esa coimplicación e interacción había que empezar enfrentándose a un pensamiento crítico ante el cual no hay más que enunciados por discutir, aceptar o rechazar, que supera el mundo de la percepción hasta el extremo de olvidar su permanente contribución al conocimiento (133). Este es el sentido definitivo que los escritos posteriores darán a sus dos libros iniciales: lo que éstos ponen de relieve es que en la "verdad verificada" de la ciencia la aportación perceptiva se conserva y se continúa (134), que es por el mismo componente tácito, personal, que hubo en el nacimiento de la idea por el que ésta se engrana con la incesante novedad de lo singular.

§41.-El factor reflexionante en una ontología de la finitud.

Una idea que se transmite no prevé todos los supuestos que delimitan su área de aplicación, gran parte de su comprensión

---

129 P. 74.
130 Pp. 121 ss.
131 P. 165.
132 P. 204.
133 "Un inédit de M. M-P", p. 401.
134 L. cit., p. 405.

ha de quedar en sobreentendido porque sería imposible enumerar por adelantado todas y cada una de las connotaciones que la harán aplicable a tales individuos o situaciones y no a tales otros. Cuando no se ha visto lo que en esta operación hay de arte y se cree poder reducir el genuino conocimiento a subsunción, se propicia una aplicación mecánica de los conceptos que, en nombre de la formalización, desearía volver superfluo el discernimiento. Se ha dicho con razón que para cualquier proposición hay siempre una interpretación lo bastante amplia como para hacerla falsa (135). Este carácter problemático pero no arbitrario en la aplicación de conceptos y reglas es el que hace irreemplazable un factor de responsabilidad personal que combata sin tregua al subjetivismo. La mayor dificultad en la transmisión oral o escrita de ideas y reglas, en todo proceso de enseñanza y formación intelectual, ya se trate de Física o de Etica, está en hacer comprender el alcance preciso de los contenidos, en comunicar la flexibilidad y el tino para ajustar lo general a lo singular y para apreciar con rigor los grados de propiedad o impropiedad de la suppositio (136), pues no se acierta en base a reglas o criterios declarados sino a un contexto mental no especificado. Con frecuencia, las objeciones que recibe el filósofo no son para él la demolición que el crítico se figuraba sino la ocasión de hacer aclaraciones suplementarias que delimiten con más precisión el alcance de sus tesis y el contexto en que surgen y significan, contexto que, ciertamente, nunca verterá por entero de su pensamiento al papel. La obra de Merleau-Ponty enseña que cada concepto se excede, se desborda en las intuiciones a las que remite y conserva siempre algo de signo deíctico, de modo que la pretensión de entenderlo y aplicarlo ateniéndose a la significación explí-

---

135 Lakatos, Pruebas y refutaciones, Alianza, Madrid 1978, p. 120.

136 No está el peligro en el recurso a metáforas sino en tomar la suplencia figurada por una expresión conceptual. Que los tropos no sean reconocidos como tales origina mucho más que errores de lógica material, pueden llegar a producirse cientos de víctimas por "guerras" que nunca lo fueron más allá de un sentido analógico.

cita en los enunciados se condena a discutir sobre el dedo y no sobre lo que señala. En L'oeil et l'esprit hemos visto que ponía de manifiesto la gravedad de que la ciencia tomara por improblemático punto de partida lo que para Descartes eran las conclusiones. Y en Signes hacía notar que lo que Descartes es para nosotros según sus textos, no lo ha sido para sí mismo más que poco a poco, por reacción sobre sí mismo, desde un discurso al principio vacilante que se afirma por la experiencia y el ejercicio, que se va autoenseñando y que no termina de apuntar justo a aquello que había excluído resueltamente. En filosofía, escribe, "le choix ne supprime pas ce qui n'est pas choisi, mais le maintient en marge" (137). "Cada opción filosófica -decía en otro lugar- se destaca sobre el fondo de lo que no ha sido elegido y es por ahí por donde los filósofos se comunican; ese residuo es el que mantiene el diálogo entre los hombres" (138). Lo que buscaba en sus escritos sobre Husserl o sobre Bergson era el nacimiento de las ideas y su evolución en la pugna con lo excluído que vuelve (139). Reprocha al bergsonismo que de antemano estuviera persuadido de lo que Bergson tardó mucho tiempo en encontrar, que empezara ya provisto de conceptos cuando Bergson había tenido que forjar por sí mismo los suyos. Identificadas a la causa del espiritualismo, las ideas bergsonianas pierden su mordiente, al ser generalizadas son minimizadas. La Iglesia no habría condenado a Bergson. sostenía un teólogo, de haber sabido que su obra acabaría en Les deux sources de la morale et de la religion; pero Bergson, respondía Merleau-Ponty, no esperó a saber dónde conducía su camino para hacerlo:

> "No hay filosofía si se mira ante todo a las conclusiones; el filósofo no busca los atajos, hace todo el camino. El bergsonismo establecido deforma a Bergson. Bergson inquietaba, él tranquiliza.

---

137 Signes 165.
138 L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, p. 12.
139 "Le philosophe et son ombre" y "Bergson se faisant": los dos títulos dicen lo mismo. (Signes, pp. 201-228 y 229-241).

> Bergson era una conquista, el bergsonismo defiende, justifica a Bergson. Bergson era un contacto con las cosas, el bergsonismo es una colección de opiniones recibidas" (140).

En las entrevistas de la radio insistía: "No son sólo las conclusiones lo que importa en filosofía, eso sería la barbarie. Importa también el camino por el que se llega a esas conclusiones" (141). Ignorar las asociaciones recibidas que hubo que deshacer, las confusiones, dudas y objeciones a las que se hizo frente sería ignorar al mismo tiempo las precisiones, el ajuste de límites, las reservas quizá, el alcance, en suma, que ese trabajo crítico fue aportando a los resultados. Es el empleo del concepto en la experiencia, la sucesión de nuevas situaciones a las que se aplica, señala Toulmin, lo que precisa y completa su significado (142). Además de los conceptos, teorías y procedimientos generales de una ciencia, los sujetos que se forman para hacerla han de aprender a reconocer las situaciones particulares a las que convienen. Kuhn ha destacado especialmente la importancia educativa que a este efecto tiene el ejercitarse en la resolución de abundantes problemas en los libros de texto, en las prácticas de clase y en los exámenes (143). Toulmin alude además a la variable capacidad de las personas para uno u otro aspecto de la comprensión científica:

> "Una persona con capacidad teórica puede ser capaz de realizar cálculos deliberados o de seguir las implicaciones detalladas de sus modelos con perfecta exactitud; pero al mismo tiempo puede carecer de la habilidad para reconocer con precisión cuáles de esos cálculos o interpretaciones son atinentes a una situación empírica. En cambio una persona de inclinaciones más empíricas puede tener la capacidad de reconocer sutiles diferencias entre situaciones empíricas particulares y comprender la significación general de esas diferencias para la teoría de su objeto de estudio; pero al mismo tiempo puede carecer de la captación teórica para proseguir las implicaciones detalladas de los correspondientes cálculos o modelos" (144).

No hace falta reiterar que ambas capacidades y tipos personales son igualmente necesarios a un efectivo conocimiento. Ni el más elaborado

---

140 Signes 230.
141 Séptima conversación: "L'Existentialisme athée".
142 La comprensión humana, pp. 176-177.
143 Posdata a La estructura, pp. 287 ss. y La crítica y el desarrollo del conocimiento, pp. 141 ss.
144 La comprensión humana, p. 180.

de los sistemas axiomáticos constituye por sí solo una ciencia "ya que ningún sistema formal puede decirnos -y menos garantizarnos- cuál es su alcance empírico y su ámbito de aplicación" (145). No es pues en la teoria expresa o en el procedimiento explicativo donde está la verdad de la ciencia sino en el éxito de los hombres al aplicarlos o, como dice también Toulmin, con palabras muy próximas a las dirigidas por Merleau-Ponty a Ryle, en la riqueza con que nos permite organizar la experiencia:

> "La verdadera medida de la comprensión que brinda una teoría reside sobre todo en la riqueza y variedad de las nuevas cuestiones hacia las que nos obliga a dirigir la atención, y en su poder de revelar conexiones significativas entre elementos o campos de investigación que antes parecían independientes" (146).

Ahora bien, esta riqueza no se deja entender como simplemente positiva y cumulativa. Porque Toulmin lo advierte, Human Understanding no se limita a vincular al saber de la ciencia el factor humano, como Personal Knowledge, sino que entra en la distinción de tipos personales. Pues lo que Toulmin reprocha a Polányi y a Marjorie Grene es precisamente que suponen una cierta "ortogénesis" de la evolución de las especies y sobre ese modelo no darwiniano sino más propio de Lamarck, Spencer o Teilhard, interpretan la evolución del conocimiento (147). Desde una posición metafísica próxima al finalismo de Lloyd Morgan y Samuel Alexander postula, en efecto, Polányi una emergente "Noosfera" (haciendo suyo el término de Teilhard) que sería, dice, "el polo externo" de nuestros commitments hacia la verdad; nuestra libertad estaría al servicio de ese progreso "towards an unthinkable consummation", la misma que un cristiano espera, concluye, cuando rinde culto a Dios (148). Toulmin se atiene, por el contrario, al modelo "populacional" de Darwin, que deja de lado todas las cuestiones sobre la dirección global del cambio cósmico y que no sólo no da

---

145 Ibid.
146 Op. cit., p. 505.
147 Op. cit., p. 342 n.
148 Personal Knowledge, p. 405.

apoyo a ninguna escala absoluta de evolución sino que resulta en definitiva incompatible con la interpretación de la historia cósmica como un progreso (149). La racionalidad del conocimiento no tenemos que buscarla, según Toulmin, en alguna global teleología o dirección inherente a la historia como un todo, sino en los cambios por los que los hombres tratan de hacer frente a sus problemas (150) y cuyos elementos no actúan ni enteramente "para bien" ni enteramente "para mal" (151). Las soluciones conceptuales en una disciplina han de satisfacer exigencias de coherencia, predictividad, precisión, inteligibilidad, fecundidad, lo que hace que los juicios sobre la racionalidad de los cambios conceptuales, observa Toulmin, tengan que ser por fuerza comparativos (152).

Y aquí es exactamente, en el rechazo del finalismo por Merleau-Ponty, donde radica la verdadera diferencia de su posición con la de Polányi (153). Para Merleau-Ponty, el desarrollo del saber no es el de un sistema que se revelaría poco a poco y cuyo conjunto reposaría en sí mismo fuera del tiempo (154). Lo que hay es "un campo común a las diversas empresas del saber" (155) y un cuadro de diversas posibilidades complejas, ligadas siempre a circunstancias locales, con el gravamen de un coeficiente de facticidad y entre las que será posible desechar aquélla que sea más artificiosa y abra sobre un porvenir menos rico (156). Que la historicidad de la ciencia

---

149 La comprensión humana, pp. 331 y 337.
150 Op. cit., p. 333.
151 Op. cit., p. 352.
152 Op. cit., p. 376.
153 No es sólo la crítica de Merleau-Ponty al finalismo, es, con ella, la consideración no negativa de la finitud que es esencial a su pensamiento lo que pasa por alto una reciente tesis doctoral sobre él mismo y Polányi para alcanzar la siguiente conclusión: "Merleau-Ponty and Polanyi provide support for the upholding of traditional religious beliefs, because of their recognition that all knowledge -including that of the sociologist- is grounded in tacit commitments" (Ellen W. Bernal, The meaning of embodiment in the thought of Michael Polanyi and Maurice Merleau-Ponty, Duke University (USA) 1980. Hay resumen de la autora en la Dissertation Abstracts International, vol. 41, nº 9, marzo 1981).
154 Résumés de cours, p. 63.
155 Résumés 64.
156 Résumés 65.

no sea la edificación de un sistema no quiere decir que sea resultado de un ciego azar. Sabemos que para Merleau-Ponty la historia misma no es el despliegue de un razonamiento pero tampoco pura diversidad. Es justamente la pluralidad de aspectos de los hechos históricos lo que permite que distintos elementos adquieran su significación histórica al encontrarse con los demás en la misma constelación social. Religión, derecho, ciencia, técnica y economía componen una sola historia porque los hechos de esos distintos órdenes se insertan en la trama única de las intenciones humanas, son otras tantas opciones por las que los hombres responden a las cuestiones que les acucian (157). Lo que en su exposición de Max Weber le preocupa es hacer ver que es esta afinidad y parentesco de las opciones (Wahlverwandtschaft) lo que "hace del acontecimiento otra cosa que un concurso de circunstancias, sin que manifieste sin embargo una necesidad inmanente a la historia" (158). Todos los tiempos componen una historia universal pero en una permanente interrogación, una sola racionalidad pero vacilante y siempre amenazada, "una lógica en la contingencia" (159). El capitalismo, por ejemplo, desnaturaliza la ética calvinista que lo propulsó y no guarda más que su forma exterior, el "caparazón", decía M. Weber (160). La cuestión a la que la experiencia histórica respondía se transforma sobre la marcha. Como un interlocutor distraído que olvida los datos y deja desviar el debate, la significación religiosa que animaba a esa formación social deja paso a una desmixtificación que comporta ganancia y pérdida, puesto que el progreso racionalizador se paga con la regresión de una despoetiza-

157 Les aventures de la dialectique, p. 31, y Résumés, p. 50.
158 Résumés 49.
159 Résumés 46 y 51-52.
160 "Nadie sabe todavía quien habitará en el porvenir este cascarón y si, al término de ese prodigioso desarrollo, habrá nuevos profetas o un vigoroso renacimiento de todos los pensamientos, de todos los ideales, o en fin, en el caso en que nada de todo eso se produjese, la petrificación (Versteinerung) por el mecanismo, escondida bajo una suerte de importancia ansiosa. En esta hipótesis, para los 'últimos hombres' de ese desarrollo de cultura, la palabra podría hacerse verdadera: especialistas sin espíritu, hombres de placer sin corazón, esa nada se imagina haberse elevado a un nivel de humanidad hasta ahí jamás alcanzado" (M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, p. 204. Cit. por Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, p. 38).

ción y un desencanto. Pues bien, tampoco el desarrollo de la ciencia obedece a una lógica manifiesta. No por ser más ágil y en apariencia más deliberado está el movimiento del saber a cubierto de esos avatares de la experiencia y de la circulación interior entre el pasado y el futuro que observamos en las demás instituciones (161). Ni siquiera la necesidad del saber exacto impedía la contingencia en la determinación de una estructura inconclusa. La verdad de la ciencia no es separable de lo que su movimiento histórico tuvo de invención, de irrupción de novedad. La filosofía de la ciencia y la gnoseología misma no pueden seguir disociando la cuestión de la validez del saber y la de su extensión o su historicidad: "La historicidad del saber no es en él un carácter 'aparente' que nos dejara en libertad de definir analíticamente la verdad 'en sí'." (162).

No basta reconocer el factor reflexionante como constitutivo del genuino saber. Pocos autores lo han hecho ver con la acuidad y el vigor de Polányi y eso no le preservó de alentar la quimera del deus ex machina desde el que la contingencia del saber se vuelve aparente y la finitud por la que hay descubrimientos se reduce a un déficit provisional, a una ausencia fáctica de la totalidad que es razón de su necesidad. Para su reconocimiento del componente tácito es válido cuanto dijimos de la filosofía del horizonte de Husserl y de su interés por los problemas de la pasividad y del cuerpo propio: que no ponían remedio a su esencialismo. Pero tampoco basta reconocer a la finitud su efectiva o positiva realidad. Por Humanismo y terror comprobamos en la primera parte que es posible un "maniqueísmo del mal menor". Y en la tercera parte, un modelo cuyo poder de atracción está muy lejos de haberse agotado, el de Harich, nos confir-

---

161 Cf. Résumés 51 y 64-65.
162 Résumés 64.

maba que admitir la necesidad del sacrificio en toda elección práctica o teórica puede conducir a volcar la autoridad y el prestigio de la ciencia en apoyo de un Estado absoluto cuando se ignora el factor reflexionante o se le declara exterior al saber y científicamente irrelevante. Sólo una filosofía que reemprenda la crítica del Juicio desde una consecuente aceptación de la finitud puede proporcionar a la filosofía de la ciencia y a la ciencia la base ontológica que necesitan.

Phénoménologie de la perception es el único libro del filósofo al que remite Toulmin cuando escribe:

> "A pesar de la obra de fenomenólogos recientes, como Merleau-Ponty, mucho es lo que falta por hacer antes de que podamos abrigar la esperanza de discernir claramente todas las relaciones posibles entre las propiedades de nuestros sistemas conductales y perceptivos (...) y la expresión conceptual que estos sistemas han adquirido en el curso del desarrollo cultural" (163).

Sin duda sigue siendo mucho lo que falta y siempre faltará por hacer a este respecto, pero la contribución de Merleau-Ponty permanece en lo fundamental ignorada de la filosofía de la ciencia en las notas de Le visible et l'invisible y en sus últimas publicaciones y cursos. Toulmin se pregunta si las categorías de una ciencia no han de considerarse como expresión "fenotípica", variable, de caracteres "genotípicos" comunes o del armazón fijo que corresponde a los invariantes de las necesidades ineludibles, de las exigencias universales de la vida humana y de las tareas prácticas a que se enfrentan los hombres de todas las culturas (164). La consideración pluralista de las "poblaciones conceptuales" que dan contenido intelectual a las distintas "empresas racionales" llevaba a Toulmin hacia una crítica del Juicio, anunciada como tercer y último volumen de Human Understanding (165), que debía proporcionar los cánones para evaluar la racionalidad de la comprensión y, en general, de las empresas humanas, sin referencia a un fin supremo ni a ningún absoluto totalizador (166).

---

163 La comprensión humana, p. 447.
164 Op. cit., pp. 417, 448 ss., 467.
165 Op. cit., p. 11.
166 Cf. op. cit., pp. 43-44 y 485 a 503.

Pero el enfoque "ecológico" de esa reorientación estratégica parece comprometer su valiosa "crítica de la razón colectiva" en las vías demasiado estrechas e indefensas del pragmatismo. Toulmin no llega a plantearse el problema de una realidad que dé razón de la pluralidad de cuadros categoriales por los que interpretarla. La interdependencia de una percepción polimorfa que, informada por la cultura, se ha vuelto ya, por ejemplo, euclidiana (167) y de las formaciones culturales que descansan sobre el polimorfismo irreductible de la matriz perceptiva (168), esa interdependencia de lo natural y lo cultural no es pensable sin implicar el problema de la interdependencia ontológica por la que la subjetividad, en lo que tiene de más negativo, necesita un mundo del que forme parte, y el ser, en lo que tiene de más positivo, necesita el pliegue o hueco anímico en el que aparezca (169). Tomar posición en filosofía primera, sea consciente o inconscientemente, es ineludible, y asumirla expresamente no nos retrotrae a la pre-ciencia. Las objetivaciones de la ciencia guardan su sentido y son verdaderas también cuando la filosofía se propone pensar el ser; lo metacientífico o metafísico es incluso desvelado, dice Merleau-Ponty, por los avances constitutivos de la ciencia, a condición de que se los reactive y se vea lo que encubren (verdecken) cuando se los deja abandonados a ellos mismos (170). Todos los análisis de las ciencias particulares sobre la naturaleza, la vida, los animales, el cuerpo humano, el lenguaje pueden hacernos ir entrando indirectamente en la comprensión de la Physis, de la vida, del Logos, del ser (171). Las cuestiones conductales y perceptivas que resumíamos en el segundo capítulo de la tercera parte eran susceptibles de los desarrollos más pormenorizados y receptivos a las aportaciones de las ciencias de la vida y de las ciencias del hombre pero se revelaban final-

---

167 VI 265.
168 VI 274 y 307.
169 Résumés 80.
170 VI 236.
171 VI 221.

mente problemas ontológicos: la comprensión interdependiente del automovimiento, de la invariable perspectiva en la percepción del cuerpo propio, del ajuste de los diseños morfológicos a una compleja unidad funcional (intraespecífica e interespecífica) del ver y el ser visto, conducía al problema de una desposesión y mundanidad del cognoscente; la sola toma en consideración de la Gestalthafte desbordaba ya la psicología para plantear el problema de una cohesión sin concepto, de una trama de configuraciones y afinidades que no son producto de nuestra constitución psicofísica ni de una dotación categorial, de un mundo sensible en el que no sólo percibimos un montón de individuos espaciotemporales, una suma de entes, sino elementos, dimensiones, rayos de mundo, una pregnancia de posibles, una virtualidad que es el principio inagotable de lo actual (172). Sólo en la referencia a un ser que es apertura está la ciencia fundada y garantizada (173). Una filosofía que se da por primer cometido "el estudio de la anticipación del ser" (174), que en el ser mismo reconoce una inesta-

---

172 Sobre la índole de las entidades que hemos de aceptar en nuestro trato conceptual con el mundo, Jaakko Hintikka no cree que deba atribuirse el protagonismo a los entes, sino a las "líneas transmundanas" que conectan los individuos a través de los distintos mundos posibles (Vid. Models for Modalities, Reidel 1969, caps. VI, VII y VIII). Tales líneas serían, a juicio de este autor, rasgos centrales de nuestro sistema conceptual, presupuestos trascendentales o condiciones de posibilidad de todo discurso.- Al cerrar aquí nuestra sugerencia del posible encuentro de esta posición de filosofía de la lógica con la ontología indirecta de Merleau-Ponty, no podemos evitar preguntarnos si lo que Le visible et l'invisible reprochaba a una fenomenología de la intencionalidad de los actos no es aplicable al planteamiento por el que Hintikka se propone esclarecer las relaciones entre las actitudes del sujeto ("percibo", "recuerdo", "creo", "espero", "sé", "intento") y la gama de criterios públicos de identificación a los que serían relativas las líneas transmundanas y sus correspondientes enlaces de objetos. La referencia a esas realidades psíquicas positivas (percepciones, recuerdos, afectos, deseos, creencias, gustos) ha operado, decía de Husserl Merleau-Ponty, "un découpage abstrait dans l'étoffe ontologique" (VI 307) o, lo que es lo mismo, en la misma y única adhesión al ser (VI 324). Falta preguntarse, concluía, si las actitudes y operaciones de conciencia, en tanto que resultan de un análisis, es decir, como artefacto que son, no remiten al medio continuo (el estar en el mundo) del que son ondas (VI 243) o al tejido espaciotemporal del que son hilos arrancados, en una palabra, si no remiten al "horizonte de ser bruto" del que actos y significaciones emergen pero del que no dan cuenta (VI 149).

173 VI 279.

174 VI 257.

bilidad (un porte-à-faux) o un movimiento (175), sabe de sí misma que, antes que un cierto saber, "es la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber" (176). Pero esto no significa sólo que es menos que conocimiento (177), aunque desde luego lo es y es conciencia de ese no saber, sino también que ha de negarse a sí misma como Gebilde y como conocimiento separado, ser más que un producto de creación, e incluso más que conocimiento, puesto que extraer y reintegrar, como quiere la filosofía, lo que es von selbst (178), no es constituirlo en la inmanencia mental y recluirlo en conceptos, sino captar por coexistencia, lateralmente, en estilo (179). La filosofía se sabe por eso llamada y engendrada por una historicidad operante que también la prolongará y dará testimonio de ella (180).

* * *

De la afirmación de Baudelaire que Merleau-Ponty suscribía al menos en tres ocasiones (181): "hay obras terminadas que no han estado nunca hechas y obras inacabadas que dicen lo que querían decir", creemos que el segundo supuesto conviene perfectamente a su filosofía. No se puede alegar la interrupción súbita de su obra para decir que no se sabe dónde hubiera conducido. La suya es una filosofía realizada que nos instala, como quería, "allí donde se cruzan las múltiples entradas del mundo" (182), "à la croisée des avenues" (183) en que no se ha operado sustracción, porque ése es el "orden de la espontaneidad enseñante" (184), y justo para reactivar nuestra potencia de significar, sin hipotecas doctrinales ni terminológicas. La simultánea vindicación de una realidad emergente y de las

---

175 Résumés 128.
176 Signes 138.
177 VI 257.
178 VI 227.
179 VI 242.
180 VI 228.
181 Signes 64 y 295; Sorbonne 132.
182 VI 134.
183 VI 212.
184 Signes 12[illegible].

operaciones generadoras de conocimiento, la finitud de la capacidad de juzgar, "el valor heurístico del lenguaje, su función conquistadora" a partir de una "anticipación perceptiva" (185), admiten un desarrollo filosófico sin recurrir a nociones hechas que puedan trabar el pensamiento (actos de conciencia, estados de conciencia, sujeto-objeto, representación, pulsión) e incluso sin recurrir a términos como "carne", "vertical", "ser bruto", "empiètement", "trascendencia" o "quiasma", que vinculan engañosamente el trabajo filosófico a una firma de un modo más afín a la obra de arte que a las teorías científicas. Creemos haber mostrado que la obra de Merleau-Ponty puede comprometer un fecundo debate con autores pertenecientes a distintas corrientes actuales, y aun a distintos campos del saber, por lejos que estén de compartir la misma terminología. Lo que importa para la riqueza de la comprensión y del diálogo es el vigor y laboriosidad de un pensamiento que emplee los términos para que abran del modo más enérgico sobre la realidad, no para contener en ellos lo que dice sino para mantener transitables y comunicados todos los caminos del saber y de la acción.

---

185 Résumés 12 y 22.

CAPITULO X

LAS CUESTIONES ULTIMAS

§42.-La filosofía crítica y el problema de Dios.

Las conclusiones del pensamiento se vuelven inertes y vacuas cuando se las toma desprendidas del forcejeo con las cosas o del trabajo que las alcanza. De poco hubiera servido extender para la filosofía de Merleau-Ponty una subjetiva certificación de validez como cierre de una exposición más de su obra. Había que ponerla a prueba en los problemas perennes de la filosofía y ante las principales posiciones del pensamiento contemporáneo, comprobar su mordiente sobre las cosas, emplearla, ponerla a funcionar, ejercer su poder de comprender y de aportar respuesta. Es muy posible que su enseñanza se pierda, bien porque se olvide su obra como la de un filósofo menor y deje de ser leído, bien porque pase a la historia como "un filósofo de la percepción", lo que no le haría más justicia. Fichte y Schelling aún pasan por ser el idealista subjetivo y el idealista objetivo, respectivamente, a pesar de sus protestas y las de sus estudiosos, y no es razonable esperar que tenga este libro mejor fortuna y contribuya a que el tópico sobre Merleau-Ponty se disuelva en favor de una recuperación de su pensamiento. Ahora bien, se oiga o no, lo que enseña el autor de Le visible et l'invisible no es el primado de la percepción, sino que disociar finitud y libertad es para el hombre principio de extravío; que la irrupción de novedad en el momento reflexionante del conocimiento y en la espontaneidad de la práctica interhumana sólo es reconocida y respetada desde una aceptación no negativa

de la finitud que permita asumir en su ultimidad lo indisociable de "bueno-malo" y de "verdad-ocultación"; que la necesaria exigencia de razones y de su mayor articulación ha de respetar la apertura a lo no-totalizable positivo-negativo en que orienta la sola capacidad de juzgar.

No puede extrañar que casi veinte años después de Le visible et l'invisible no haya sido criticada esta concepción, asentada sobre pilares kantianos, puesto que ha permanecido sin desarrollar y dispersa en las notas de trabajo, en los cursos de la Sorbona y del Colegio de Francia, en el capítulo de La prose du monde sobre el algoritmo, en la intervención de Bonneval sobre el inconsciente. Y sin embargo, las principales críticas de su obra habían venido del campo kantiano. Lachièze-Rey en 1946, en la Société lyonnaise de Philosophie, hacía valer los argumentos del idealismo trascendental contra la pretensión del recurso a datos pre-reflexivos (1). El mismo año, en la Société Française de Philosophie, Emile Brehier le acusaba de protagorismo:

> "Quand vous parlez de la perception d'autrui, cet autrui même n'existe selon vous que par rapport à nous et dans ses rapports avec nous (...) Ce n'est certainement pas l'autrui moral; ce n'est pas cette personne qui se suffit à elle même. C'est quelqu'un que je pose en dehors de moi en même temps que les objets" (2).

---

1 Testimonio personal de X. Tilliette, Merleau-Ponty, p. 38.

2 Bulletin de la S.F.P., 41, 1947 (sesión del 23 de noviembre de 1946), p. 136. Se diría que el prólogo a Signes responde a la vieja crítica cuando afirma "que no tenemos el mundo, ni las situaciones ni a los demás al término de nuestra mirada como espectáculos, que estamos confundidos con ellos, que los bebemos por todos nuestros poros" (Signes, p. 38).- Brehier le había preguntado en aquella sesión dónde estaba en su filosofía la norma universal por la que tenemos que respetar al otro hombre como un fin en sí (B.S.F.P., pp. 139 s.) y Merleau-Ponty había respondido: "Même quand je crois penser universellement, si autrui me refuse son assentiment, j'éprouve que cette universalité n'était que privée (je suis en train de le vérifier une fois de plus en ce moment). A moins d'une pure hétéronomie devant laquelle l'un et l'autre s'inclineraient (mais je ne crois pas que vous entendiez norme en sens d'hétéronomie) il n'y a pas d'universalité donnée, il n'y a qu'un universel présomptif. Nous retrouvons le problème classique: comment peut-on parvenir à l'universel?" (B.S.F.P., p. 140).

Y en su notable artículo de 1947, Ferdinand Alquié confesaba que, al encontrar en las dos tesis de Merleau-Ponty una refutación tan acabada del mecanicismo, se sorprendía a sí mismo pensando que abrían la puerta a la finalidad de un espíritu trascendente, hasta que se daba cuenta de que esa lectura era contraria al sentido de ambos libros, puesto que uno y otro refieren la racionalidad a la percepción; esto impedía a Merleau-Ponty, según Alquié, dar cuenta de la incondicionalidad de la ley moral, de que nos prohibe, por ejemplo, subordinar la verdad a la utilidad, al sentido de la historia o a la razón de Estado (3).- Y todavía en 1960, la crítica ontológica más radical que se hizo del primer Merleau-Ponty, la desarrollada en el libro de Joseph Moreau (4), concentraba todas sus baterías contra la tesis del primado de la percepción. Detengámonos en exponerla por un momento.

J. Moreau conviene en rechazar con Merleau-Ponty las explicaciones psicofísicas de la percepción (5), pero advierte que una cosa es rehabilitar lo sensible contra la pretensión cientista de construirlo (6), y otra muy distinta caer en el extremo opuesto y querer derivar de lo sensible el ideal mismo de la verdad a cuya exigencia obedece precisamente la reflexión que persigue la fiel descripción de lo percibido (7). Que el conocimiento perceptivo puede ser reconocido en lo que tiene de irreductible a las explicaciones mecanicistas e intelectualistas, sin por eso convertir a la percepción en "patria de la racionalidad" y origen de la verdad, lo hace ver J. Moreau con

---

3 F. Alquié, "Une philosophie de l'ambigüité", p. p. 65-67.
4 J. Moreau, L'horizon des esprits, P.U.F., París 1960, 134 páginas. Sólo tres escritos de Merleau-Ponty son aludidos en este libro: las dos tesis y Le primat de la perception. Esta expresión es la elegida como blanco de los ataques en pp. 4, 5, 13, 14, 18, 21, 26, 27, 31, 34, 35, 36, 48, 105 y 117. El prólogo a la Phénoménologie de la perception ofrece al crítico abundantes ocasiones; por ejemplo, la fórmula "la percepción del mundo como lo que funda para siempre nuestra idea de la verdad" (PhP XI) desata las iras filosóficas de Moreau en pp. 5, 13, 55 y 105.
5 L'horizon des esprits, pp. 27-28.
6 Op. cit., pp. 44-47.
7 Op. cit., p. 131.

el ejemplo de Malebranche. Para el autor de la Recherche de la vérité es la unión de nuestro pensamiento con Dios la que nos abre a una infinita "extensión inteligible", que no es la extensión material partes extra partes ni es tampoco una idea contenida en nuestra inmanencia. Es en mi mano donde localizo una sensación dolorosa, atribuyo a las cualidades una procedencia exterior por la cual soy capaz de distinguir los objetos, encuentro iguales las caras de un cubo que en mi retina no pueden serlo y veo constante el tamaño de un hombre que se acerca o se aleja. Malebranche no acepta la explicación intelectualista que haría de estas percepciones el resultado de juicios. Si habla a este respecto de "juicios naturales" es para advertir que "como los sentidos no hacen más que sentir y hablando propiamente no juzgan nunca, es seguro que ese juicio natural no es más que una sensación compuesta, que alguna vez puede ser falsa" (8):

> "La llamo compuesta, continúa Malebranche, porque depende de dos o varias impresiones que se hacen al mismo tiempo en nuestros ojos. Cuando miro, por ejemplo, un hombre que anda, es seguro que a medida que se me acerca, la imagen o la impresión que de su altura se traza en el fondo de mis ojos aumenta siempre y se hace doble cuando de estar a diez pasos pasa a estar sólo a cinco. Pero como la impresión de distancia disminuye en la misma proporción que la otra aumenta, yo lo veo siempre del mismo tamaño" (9).

Los juicios naturales son, por tanto, conocimientos del orden sensible, no soy yo con mi pensamiento quien los forma. Llamo naturales a esos "juicios", dice en efecto Malebranche, "pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous et même malgré nous" (10). La proximidad de esta posición a la de la psicología de la forma y a la de Merleau-Ponty la destaca Moreau más claramente por su contraste con la de Berkeley. Niega éste que podamos ver la profundidad porque, al ser la retina una superficie, todos los puntos de un eje perpendicular al plano de la retina, y que pase por el centro del ojo, se proyectan en un solo

---

8 y 9, De la recherche de la vérité, I 7, 4; cit. por J. Moreau, op. cit., p. 65.
10 Rech. de la vér., I, 9, 3; cit. por Moreau, op. cit., pp. 81 s.

punto de la retina, cualquiera que sea su distancia, de modo que en la imagen retiniana toda esa recta se reduce a un punto y la distancia sólo puede apreciarse por la interpretación de signos, ni más ni menos que la vergüenza o la cólera (11). La percepción de la distancia no puede ser, en consecuencia, un conocimiento sensible sino un acto de juicio. Berkeley coloca así al sujeto de la percepción en el espacio objetivo, geométrico, y pretende el imposible de explicar la percepción a partir del objeto percibido (12). Cuando Malebranche, en cambio, relaciona la percepción de la distancia y el ángulo mayor o menor que forman los rayos visuales según el objeto que es el vértice esté respectivamente próximo o alejado, no quiere decir que los ángulos y los ejes ópticos sean signos de la distancia, pues para interpretar un signo hay que percibirlo y esas líneas y ángulos no son como tales visibles al sujeto; no es, pues, el ángulo mismo el que nos sugiere la distancia sino que, escribe, "el cambio que tiene lugar en la situación de nuestros ojos según los cambios de este ángulo es el medio del que nuestra alma se sirve para juzgar el alejamiento o la proximidad de los objetos" (13). La disposición de nuestros ojos no es un signo que proporcionara a nuestro entendimiento un elemento de juicio, es una impresión que concurre con la imagen retiniana y con la impresión de los movimientos de nuestro cuerpo en el espacio, para hacernos ver el objeto a distancia en la sensación compuesta que llama juicio natural. La percepción, en suma, no es una operación intelectual, una comparación mental de imágenes, sino una síntesis de impresiones de que la conciencia registra el resultado, pero que se efectúa por debajo de la conciencia, en un orden de la conservación de la vida dispuesto por un Pensamiento que se hace carne a pesar de su infinitud y ajusta nuestro aparato perceptivo a la "ex-

---

11 Berkeley, Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Cit. por Moreau, op. cit., p. 67.
12 Vid. L'horizon des esprits, pp. 71-72.
13 Rech. de la vér., 1, 9, 3. Cit. por Moreau, op. cit., p. 69.

tensión inteligible" a fin de que recoja las impresiones por las que pueda proveer a la satisfacción de las necesidades vitales. Es esta finalidad biológica que Dios ha impreso en nuestra organización sensoriomotriz la que determina, no ciertamente la verdad objetiva, pero sí la utilidad práctica de los "juicios naturales" (14). Y así es como el heredero de la tradición agustiniana, el filósofo de la visión en Dios puede dar razón de lo que hay de específico, de antepredicativo y espontáneo, en el conocimiento perceptivo (15). Lo imposible según Moreau es precisamente "la alianza del ateísmo y de la metafísica" (16) que intenta el autor de la Phénoménologie de la perception cuando para la comprensión de lo real excluye expresamente toda referencia a un Absoluto (17). Concede el crítico que no se puede recusar una percepción o rectificarla más que en nombre de otra percepción, pero hace notar que ese conflicto de percepciones resulta inaceptable al espíritu porque éste no adhiere a sus percepciones, no es prisionero de la evidencia presente sino que conoce también la exigencia de una norma incondicional no incluída en los fenómenos (18). Es de nuestra adhesión al mundo en su contingencia radical de donde Merleau-Ponty se esfuerza vanamente por hacer surgir nuestro poder de orientarnos hacia la verdad y de acceder a ella (19). Ahora bien, la intencionalidad operante de una conciencia comprometida no basta para impulsar la conciencia hacia las formas superiores del conocimiento, hacia la unificación racional (20). No hay ciencia sin una organización de nuestros pensamientos, sin una coordinación de nuestras experiencias conforme a un imperativo que no puede figurar entre los objetos de la experiencia ni darse en el mismo plano (21). Unica-

---

14 L'horizon des esprits, p. 79.-Cf. A. Robinet, Merleau-Ponty, p. 55.
15 L'horizon des esprits, p. 82.
16 Op. cit., p. 7.
17 Op. cit., p. 97.
18 Op. cit., pp. 107 y 123.
19 Op. cit., pp. 110 y 124.
20 Op. cit., p. 111.
21 Op. cit., p. 122.

mente para un pensamiento cuya ley no deriva ni depende de la experiencia perceptiva es posible el progreso hacia la verdad, el desarrollo del conocimiento y la conquista de la objetividad (22). La empresa crítica misma (duda cartesiana, epojé fenomenológica) es imposible sin un ideal de la verdad y, en definitiva, sin una idea del Ser que ninguna experiencia del mundo puede proporcionar (23). En ausencia del absoluto trascendente, de la garantía de la veracidad divina, concluye Moreau, no nos sería posible estimar el progreso de la racionalidad, el movimiento de avance hacia la verdad (24). La "teleología de la conciencia", que la Phénoménologie de la perception acepta de acuerdo con Husserl, desmiente por sí sola el primado de la percepción (25).

¿Por qué reproducimos estas críticas si habíamos dicho que Merleau-Ponty abandonó su posición inicial en favor de una filosofía de la mediación en la que no hay originario y derivado sino "un pensamiento en círculo donde la condición y lo incondicionado, la reflexión y lo irreflexivo están en una relación recíproca, ya que no simétrica, y donde el fin está en el comienzo tanto como el comienzo en el fin" (26)?- Porque si la razón estaba de parte de sus críticos, la renuncia al primado de la percepción hubiera debido llevarle al finalismo, a la afirmación de un absoluto positivo, y sólo por inconsecuencia hubiera podido declarar al círculo hermenéutico "verdad última". Es un buen conocedor de Merleau-Ponty, André Robinet el que se pregunta al concluir su exposición si esa "fenomenología de la encarnación, metafísica de la encarnación, teleología de la encarnación", no iba a recuperar, en el momento de su interrupción, un Dios que estaría "por debajo de nosotros", una teología de la Encarnación (27).

---

22 Op. cit., p. 107.
23 Op. cit., p. 132.
24 Op. cit., pp. 115-116.
25 Op. cit., p. 117.
26 VI 56-57.
27 A. Robinet, Merleau-Ponty, p. 61.

Realmente había sido Sartre el primero en lanzar la pregunta. El último periodo de la meditación de Merleau-Ponty, que vuelve irreconocibles las ideas de la Phénoménologie de la perception, dice Sartre, habría comenzado a raíz de la muerte de su madre en 1953: "El no creía en la supervivencia; sin embargo, si en los últimos años le ocurrió rechazar que le alinearan entre los ateos, no fue en consideración a su ardor cristiano sino para dar una oportunidad a los difuntos" (28). Recordando que Merleau-Ponty había felicitado a un místico (Claudel) por haber escrito que Dios está "au-dessous de nous" (29), Sartre aventura la opinión de que su antiguo colaborador se complacía en sus últimos años en soñar con un Dios que fuese nuestra tarea, el ser total que la intersubjetividad no cesa de instituir infinitamente, aunque el rigor de su investigación le prohibiese escribir lo que no había establecido (30). Sartre, que decía ventear la alienación en "la apertura al Ser" de Heidegger, no conocía aún la importancia central que esa apertura recibiría en Le visible et l'invisible, pero se inquietaba ya por un texto de Signes que pone lo irrelativo en la "teleología":

> "Lo irrelativo, en adelante, no es la naturaleza en sí, ni el sistema de aprehensiones de la conciencia absoluta, ni es tampoco el hombre, sino esta 'teleología' de la que habla Husserl,-que se escribe y se piensa entre comillas-, juntura y membración del Ser que se cumple a través del hombre" (31).

Las comillas no cambian nada, comentaba Sartre. Y añadía: "Il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme"; pese a todo, a su juicio, la intención última del pensamiento de Merleau-Ponty sería humanista: "Su irrelativo -dice- es de hecho una relación de reciprocidad cerrada sobre sí misma: el hombre es designado por su vocación fundamental que es instituir el ser

---

28 Sartre, "Merleau-Ponty vivant", TM, p. 360.
29 Signes 88.
30 "M-P vivant", pp. 366 s.
31 Signes, p. 228.

pero el ser, igualmente, por su destino que es cumplirse por el hombre" (32). Reflejada en el espejo de Sartre no aparece, pues, muy clara la posición final de Merleau-Ponty. François Heidsieck sostiene abiertamente de él que hasta el final habría vacilado entre diversas variantes ontológicas (33). Frente a netas negaciones, nunca desmentidas, como: "el movimiento de reflexión y de amor que conduce a Dios hace imposible el Dios al que quiere conducir" (34), Le visible et l'invisible contiene lo que a Heidsieck le parece una inequívoca apelación al Deus absconditus:

> "Interrogamos a nuestra experiencia precisamente para saber cómo nos abre a lo que no es nosotros. Por ahí ni siquiera está excluído que encontremos en la experiencia un movimiento hacia lo que en ningún caso podría sernos presente en original y cuya ausencia irremediable contaría así en el número de nuestras experiencias originarias" (35).

Recuerda asimismo Heidsieck estas palabras del final de La structure du comportement que el contexto no aclara lo suficiente: "Il faudra s'assurer que l'expérience de l'éternité n'est pas l'inconscience de la mort, qu'elle n'est pas en deça mais au-delà" (36). Al evocar en el prólogo a Signes un pasaje de Nizan que se refiere al amor verdadero y a que una vida verdadera "pouvait enfanter une vraie mort", comenta Merleau-Ponty: "notre frére l'amour est là, notre soeur la vie, et même notre soeur la mort corporelle, aussi prometteuse qu'un enfantement" (37). Puesto que Nizan no tenía, obviamente, la intención de comparar la muerte con un parto, Heidsieck sugiere que en la frase de Nizan encuentra Merleau-Ponty la ocasión para deslizar por su cuenta una alusión a la supervivencia (38). El mismo crítico reconoce, no obstante, que dos meses antes de su muerte, en la última nota de

---

32 "M-P vivant", p. 367.
33 F. Heidsieck, L'ontologie de Merleau-Ponty, p. 137.
34 PhP 412; cit. por Heidsieck, op. cit., p. 95.
35 VI 211. El texto pertenece al capítulo suprimido que figura como Anexo. El subrayado de Merleau-Ponty es inhabitual en su longitud.
36 SC 240.
37 Signes 45 s.
38 Heidsieck, op. cit., p. 46.

trabajo, junto al humanismo y al naturalismo rechaza la teología (y la teleología de la conciencia, añadimos) y aclara expresamente que no toma el Logos y la verdad en el sentido del Verbo (39).

No compartimos estas interpretaciones. La filosofía de Merleau-Ponty conduce a una posición ciertamente matizada, pero no vacilante. Hemos examinado con algún detalle lo que significó su giro de los años cincuenta: en gnoseología, la percepción no será en adelante el conocimiento inmediato que funda nuestra idea de la verdad puesto que a esta idea obedecemos ya cuando reflexionamos para recuperar la percepción; y en filosofía práctica, la renuncia al primado de la percepción se traduce por el abandono de la Etica de situación: las exigencias de veracidad y de respeto al hombre no se pueden condicionar al sentido del porvenir porque eso equivale a vaciarnos de criterios y a dimitir de nuestra racionalidad. "El universalismo", dice, "está siempre implicado en la voluntad de diálogo" (40), "el menor uso del lenguaje implica una idea de verdad" (41), y todas las acciones y producciones de los hombres componen en la praxis un solo drama: "nos salvamos o nos perdemos juntos, nuestra vida es de suyo universal" (42).

---

39 VI 328. Cf. Heisieck, op. cit., p. 95.
40 Discordia Concors, p. 211. (Revista Comprendre).
41 "Un inédit de M. M-P", p. 408.
42 Ibid.-Lo que decimos es que el pensamiento del filósofo se transforma en sus diez últimos años para rechazar una primacía de la historia y de la percepción que era inconsecuente con el imperativo de universalidad y lo arruinaba, pero siempre entendió su posición como universalismo, en esto no hubo cambio. En 1947 definía a los existencialistas, entre los que se incluía, "por la idea de una universalidad que los hombres afirman o implican por el solo hecho de que son y en el mismo momento en que se oponen" (SNS 121); pero su planteamiento era entonces el de una rígida alternativa: como no podía admitir que la universalidad del saber estuviera garantizada en cada uno por el reducto de conciencia en que el "yo pienso" kantiano se asegura a priori de ser idéntico a cualquier otro "yo pienso" posible, sólo en la cosa ante la cual nos pone nuestra percepción y en el diálogo al que nuestra experiencia del otro nos arroja, por un movimiento del que no conocemos todos los resortes, podía encontrar "el germen de universalidad o la 'luz natural' sin las cuales no habría conocimiento" (SNS 163). Sabemos que en el quiasma carnal, en la "activité et passivité dans rapport d'opposition réelle" encontrará finalmente el tercero excluído por aquella alternativa (VI 314).

Pero lo esencial está en comprender que para Merleau-Ponty se trata de salvar lo irrelativo de la exigencia de universalidad sin confundirla con la posición de un Absoluto. El problema al que se enfrenta, para decirlo en los términos por los que nos hicimos cargo del mismo en la segunda parte, es el de asumir y querer resueltamente la necesidad de razón sin incurrir en la desmesura del fin supremo.

Toda nuestra primera parte desarrollaba la idea de que la voluntad de universalidad se pierde en autocomplacencia narcisista mientras se desentiende del cómo hacerla pasar a los hechos. Ahora bien, el efectivo rechazo de la mentira, de la ignorancia, de la injusticia no sólo no implica el acercamiento a un telos positivo sino que impide afirmarlo. En la experiencia de los acontecimientos empezamos reconociendo lo inaceptable, lo que no debe ser, la "disteleología", si se quiere, pero la estimación del grado de inaceptabilidad de lo que hay tendrá que ser además estimación correcta de la alternativa si ha de ser racional y no sólo un grito; pues cuando los hombres no aciertan con lo que les conviene, si ocurre lo que desean y no salen ganando sino perdiendo, descubren que tampoco sabían lo que negaban. Porque se establece en este orden del Juicio que es el de la proporción y el balance (43), la filosofía elude por igual, y por las mismas razones, "el humanismo prometeico y las afirmaciones rivales de la teología" (44).

En la ambigua posición que le atribuye, Sartre se equivoca, pues, por partida doble: Merleau-Ponty cree tan poco que el hombre sea lo absoluto que esa pretensión le parece "un chauvinismo humano" (45); y lo que le impide aceptar que un ideal del "hombre total" pueda guiar la acción desde el futuro le impide también aceptar la idea de un "ser total" que fuese el término de la tarea colectiva.

---

43 Les aventures de la dialectique, pp. 121 y 289.
44 Eloge de la philosophie, p. 53.
45 Ibid.

La referencia al Dios que estaría "au-dessous de nous" se hace en un pasaje que está criticando simultáneamente una concepción de la historia-ídolo y una religión del Padre, utilizando en lo posible razones de democracia marxista contra la exigencia comunista de subordinación jerárquica, y contra el abandono a la autoridad del Dios exterior y de la Iglesia la apelación al intimior intimo meo, a un Dios que no está por encima de nosotros como una idea suprasensible sino por debajo como otro nosotros mismos que habitaría y autentificaría nuestra oscuridad (46). Se trata en ambos casos de una crítica interna que no traspasa los límites del argumento ex concessis. Lo que le importa ad rem es que el juicio, que se forma en contacto con los acontecimientos, queda sometido en uno y otro sistema a una disciplina exterior. En el nombre del Padre o en el de una Ciencia de la Historia que ha dispuesto el futuro, obligar a los hombres no es sólo tentador, escribe, es urgente puesto que se sabe que perderían el tiempo buscando por sí mismos lo que ya ha sido encontrado (47). Ahora bien, filosofar es buscar, presupone que hay cosas por ver y por decir. Y es lo que la defensa del sistema paraliza. No era otro el sentido de las comillas que según Sartre no cambiaban para nada el pensamiento de lo irrelativo, sentido que sin embargo había sido cuidadosamente explicado en otro lugar del libro al que Sartre se refiere. Como ilustración a su propia posición contra el finalismo metafísico, recurre Merleau-Ponty a Husserl e interpreta que si pone la palabra "teleología" entre comillas, como las palabras "mónada" o "entelequias", es "para significar que con ellas no entiende introducir ningún agente que asegurase desde el exterior la conexión de los términos puestos en relación" (48). La finalidad en el sentido dogmático dejaría frente a frente los términos que enlaza y el principio de enla-

---

46 Signes 88. Cf. SNS 308 s.
47 SNS 314.
48 Signes 121.

ce. Pero la filosofía se establece, y no a título provisional sino definitivo, en el orden de una espontaneidad que nos enseña lo que no podríamos saber de otro modo (49), en el orden de lo que llama Kant la "afinidad" (50), el orden en que se efectúa la comunicación intersubjetiva, en que se constituyen los conjuntos significativos por los que me hago entender o comprendo a los demás y a épocas pasadas, y que es también el único desde el que podemos orientarnos hacia el futuro. Entre unos textos que serían favorables y otros contrarios a la teleología, la discordancia es sólo aparente. No se admite un telos deliberado, preestablecido, precisamente porque puede trabar y desviar la búsqueda efectiva:

> "No hay finalidad más que en el sentido en que la definía Heidegger cuando decía aproximadamente que es el temblor de una unidad expuesta a la contingencia y que se recrea incansablemente" (51).

También Heidsieck se olvida del contexto en que se escribe: "la muerte corporal, prometedora como un parto". Merleau-Ponty está evocando una rebeldía juvenil que veía el ser al alcance de la mano con sólo liberarlo del reino de los ricos y de los viejos; "buscad las causas de vuestro mal y rompedlas", gritaba Nizan a los jóvenes de su generación; pero había de aprender de su historia personal que era más arduo encontrar las verdaderas causas y que el enemigo por destruir era mucho más inaprehensible. Y concluye Merleau-Ponty: el hombre del que Nizan dice que no soñará por las noches porque será completo y libre, que podrá morir bien porque ha vivido verdaderamente, simboliza lo que siempre nos faltará (52).

En cuanto a la razón por la que en los últimos años protestara de que "le alineasen entre los ateos", como decía Sartre, era la misma que había hecho valer para condicionar el calificativo cuan-

---

49 Ibid. Cf. p. 117.
50 Signes 121, PhP 65 y SNS 162.
51 Signes 122.
52 Signes 46.

do lo aceptó. Fue en las Rencontres de Ginebra en 1951: Merleau-Ponty cerraba un duro diálogo con los católicos RR. PP. Danielou y Maydieu y el pastor protestante Ch. Westphal con la siguiente confesión:

> "Je ne passe pas mon temps à dire que je suis athée, parce que ce n'est pas une occupation et que ce serait transformer en négation un effort de conscience philosophique tout positif. Mais si, en fin de compte, on me le demande, je répond oui" (53).

En una época en que, decía, se le supone a uno creyente mientras no pruebe lo contrario, apenas quedaban más opciones para disipar la posible ambigüedad porque, ante quienes ya creen disponer de la Idea del Bien absoluto, la voluntad de la filosofía y el arte de buscar y de crear lo sagrado, tiene que aparecer como impiedad (54). Su posición quedaba entonces encuadrada en estas tres afirmaciones: 1) La filosofía es un intento de tratar los problemas sin hacer intervenir a Dios; 2) "La filosofía no respira más que cuando rechaza el pensamiento infinitamente infinito para ver el mundo en su extrañeza"; 3) "La philosophie consiste à donner un autre nom à ce qui a été longtemps cristallisé sous le nom de Dieu" (55). Sobre esta toma de posición encontraremos en los escritos posteriores numerosas precisiones pero ningún signo de cambio. Dos años después, en el Eloge de la philosophie aprueba a Maritain por haber escrito que el santo es "un athée integral" con respecto a un Dios que fuese el garante del orden natural, que consagraría todo el mal como todo el bien del mundo, que justificaría la iniquidad y el sufrimiento de los niños y sería "el absurdo emperador del mundo". Pero se pregunta si la idea cristiana de Dios como ser necesario no es inevitablemente la del emperador del mundo y si no es la filosofía la que lleva hasta el fin "la impugnación continua de los ídolos" que según Maritain es esencial al cristianismo (56). ¿Qué podrá poner término a la búsqueda,

---

53 La connaissance de l'homme au XX siècle, Neuchatel 1952, p. 249.
54 Op. cit., pp. 249-250, y Eloge 50 y 55.
55 La connaissance de l'homme, p. 251.
56 Eloge 56.

cómo podrá detenerse la crítica de los ídolos en algún momento para declarar los atributos del verdadero Dios, pregunta, si pagamos tributo a los falsos dioses, como escribe Maritain, "cada vez que nos inclinamos ante el mundo"? (57).

La séptima conversación grabada para la radio en 1958 llevaba el título de "El existencialismo ateo" y en ella decía que no era creyente pero que no le gustaba la palabra "ateo". Lo mismo responde cuando M. Chapsal le pregunta si la nueva ontología que Merleau-Ponty se proponía desarrollar sería atea:

> "Je n'aimerais pas la définir ainsi. Ceci, non pas dans un esprit de fausse 'conciliation' ni pour créer des équivoques. Mais parce qu'il es indigne de la philosophie de commencer par une dénégation" (58).

Lo más difícil, precisamente, escribirá en Le visible et l'invisible, es no engañarse sobre lo negativo (59). Sabemos que lo que a Humanismo y terror reprocha en Las aventuras de la dialéctica es que era inconsecuente dejar de creer en una acción transformadora y querer guardar intacta la negación que es su otro lado. Blondel cometía el mismo error cuando aspiraba a separar y exteriorizar lo negativo de la f losofía y lo positivo de la fe:

> "La filosofía cava en ella y ante ella un vacío preparado no sólo para sus descubrimientos ulteriores y sobre su propio terreno, sino para luces y aportaciones de las que no es ella misma el origen real ni puede llegar a serlo" (60).

A esto responde Merleau-Ponty que una filosofía que permaneciera en lo negativo no podría abandonar lo positivo a una instancia absolutamente otra (61). Lo negativo tiene su positivo, lo positivo su negativo. Es preciso que la filosofía anticipe un cierto lleno en lo que dibuja en hueco, que la interrogación filosófica conlleve sus opciones vitales

---

57 Ibid.
58 Les écrivains en personne, p. 160.
59 VI 130.
60 Blondel, cit. sin referencia por Merleau-Ponty, Signes 183.
61 Signes 184.

(62). El teólogo suele congratularse de la modestia de una filosofía que se atiene a sus límites, a la docta ignorantia, porque supone erróneamente que al no invadir el campo del discurso religioso, la filosofía lo está reconociendo como el orden diferente al que sí compete responder. Pero esta distribución de funciones que adjudica la pregunta a la filosofía y a otra instancia la solución, no puede la filosofía aceptarla sin suprimirse. El P. de Lubac denunciaba un ateísmo que cree erradicar "hasta el problema que había hecho nacer a Dios en la conciencia". "Este problema, respondía Merleau-Ponty, es tan poco ignorado del filósofo que, por el contrario, él lo radicaliza y lo pone por encima de las 'soluciones' que lo sofocan" (64). Por una especie de horror vacui, la teología admite la contingencia del ser humano y del mundo sólo para derivarla de un ser necesario, es decir, para deshacerse de ella; el asombro filosófico ante el nacimiento continuado del mundo no lo utiliza más que para motivar la explicación que lo suprime (64). En el texto del Anexo que citaba Heidsieck, conviene con Blondel en admitir la posibilidad de que la filosofía dé testimonio de un vacío, de la experiencia de una ausencia irremediable, pero la coincidencia con el creyente se detiene en ese constat de carencia. Comentando a Montaigne, escribía en 1947: "Lo válido de la religión es que reserva el puesto de lo extraño y sabe que nuestra suerte es enigmática (...) Como interrogación está fundada, a condición de que quede sin respuesta" (65).

Una interrogación que no se responde no es ateísmo porque sabe menos que el ateísmo, pero sí es ateo-logía, se niega a subsumir la luz natural bajo discurso alguno sobre Dios ni aun como principio meramente regulativo. En el bien entendido de que esta negación no puede hacer ella misma las veces de principio regulativo.

---

62 Signes 184.
63 Eloge 53.
64 Ibid.
65 Signes 257.

El amor a la verdad no es solamente amor a la adecuación, es amor a la tensión creadora, y si hubiera otra realidad más allá de la que significa al término de nuestras operaciones, del esfuerzo de la ciencia y del arte, puesto que por definición nos sería inaccesible, para nosotros sería exactamente como si no la hubiera, pero este als ob no afirma nada y por eso no puede valer como referencia orientadora, no marca ningún rumbo. Creemos que la obra de Merleau-Ponty no contiene un solo texto que dé un paso más y autorice una afirmación de Dios, pero tampoco se encontrará uno solo en que el anhelo vehemente de que los seres queridos no hayan muerto para siempre o el de Justicia y de Verdad sea confundido con las representaciones en que pueda volcarse y excluído con ellas. Lo que declara es precisamente que "no se debe afirmar a Dios ni tampoco negarlo": "Hace falta que la duda no sea más que vigilancia; si no, puede convertirse en una fuente de peligro", dice con Lichtenberg, y el comentario sobre éste es obvio que lo considera aplicable a sí mismo: "No es que él quisiera dejar ciertas perspectivas abiertas ni contentar a todo el mundo. Es que se establecía por su cuenta en una conciencia de sí mismo, del mundo y de los demás como 'extraños' (la palabra también es de Lichtenberg) que es igualmente destruída por las explicaciones rivales", la afirmadora y la negadora, el recurso a la necesidad soberana y la explicación naturalista (66). El horror vacui, en efecto, no es patrimonio exclusivo de la conciencia teológica. Vimos que hay un cientismo que comparte la ontología del objeto, la misma definición ideológica del ser por la adecuación o la identidad. Pero no es respuesta cognoscitiva la que el filósofo espera cuando pregunta por el ser sino las resonancias y la confirmación de su asombro (67), y este θαυμάζειν, esta extrañeza, incompatible con los sistemas que

---

66 Eloge 54.
67 VI 138.

suponen el mundo explicable, es la única disposición filosófica capaz de comprender y preservar lo decisivo: el momento en que parcelas de materia, palabras, acontecimientos se dejan animar por un sentido que habrá sido el suyo y que sin embargo no contenían (68).

La universalidad que es telos de la filosofía, y que jamás será la de un puro concepto (69), no es iniciativa que tenga en el filósofo su punto de partida. Se inserta en una tentativa que ya estaba en marcha, que se hace y que se arriesga en la comunicación entre pensamientos situados que dirigen su llamada a otros pensamientos situados, de libertades que apelan unas a otras y se interfieren sin dejar de hacer un mundo cada vez más interdependiente y más presente en todas sus partes (70). Esta "neoteleología de anticipación" (71), no de adecuación, que no se deja sostener por una conciencia ni por un proyecto constructivo, no es conciliable con el contenido manifiesto de la religión ni con la afirmación de un pensador absoluto del mundo (72), pero tampoco con su negación por un materialismo que cree científicamente determinable el sentido y el curso de la evolución cultural e histórica (73). Esto no quiere decir que el filósofo como tal se prohiba todas las utopías o sueños. No es el del ser total ni es la comunidad trascendental o igualitaria, pero sí hay al menos un sueño de Merleau-Ponty que él mismo califica de tal, sobre cuya posibilidad próxima no se hace ilusiones (74), pero que evoca una y otra vez: el día en que las grandes doctrinas teístas y ateas dejen de tomarse por depositarias de la Verdad sobre el ser total y como propa-

---

68 Cf. Eloge 54, VI 257, Les écrivains en personne 161, La connaissance de l'homme au XX siècle 317.
69 "Un inédit de M. M-P", RMM p. 406.
70 L. cit., 406-406 y Signes 47. Cf. PhP 202: "El pensamiento es la vida interhumana tal como ella se comprende y se interpreta a sí misma."
71 VI 255.
72 SNS 168.
73 Signes 161 ss.
74 Signes 308.

gandistas de un fin supremo, cuando admitan que no hay meta ni camino preestablecidos (75) y que ni la santidad de un modelo humano ni la Ciencia remedian la incertidumbre en que todos tenemos que buscarlos en la oposición de "bueno" y "malo", ese día habrán caído las principales barreras que hoy impiden a los hombres reflexionar juntos (76). La dirección de avance no es cognoscible aparte de la constelación concreta de acontecimientos, cuyo sentido huyente y alusivo no está más que en tendencia (77). Pero remitir a soluciones que han de buscarse desde y para el mundo que hacemos entre todos, es la filosofía primera la que lo hace inexcusable, no un mero pragmatismo que dejara al ensayo y error intersubjetivo la última palabra y al hombre hundido en su situación. Las condiciones jurídicas e institucionales que garantizan el respeto al hombre y la posibilidad de la verdad corren por sí solas el riesgo de ser subsumidas y condicionadas ellas mismas a una u otra lógica del ser total. Ni siquiera se entendería el alcance de la incondicionalidad moral y quedaría permanentemente expuesta a ser desvirtuada si un trabajo ontológico crítico no deshiciera su posible confusión con el finalismo de un absoluto positivo. Pero ¿cómo convencer a los políticos movidos por un sincero impulso ético, sean creyentes o socialistas o ambas cosas, de que la fijación en una metafísica ideológica de la adecuación con un ser objeto paraliza la voluntad transformadora? No se aspira aquí a cumplir un tal tour de force; nos limitamos a hilvanar unas razones que no fueron escuchadas como merecían.

§ 43.-Liberalismo, socialismo y ontología.

Es la referencia a la ontología lo que se echa en falta en el por lo demás excelente trabajo que Pierre Aubenque dedicó a

---

75 VI 123.
76 Cf. SNS 312; Signes 308 y 418-423; Les écrivains en personne 160 s.; y 7ª conversación de la radio.
77 VI 129; Les écrivains en personne 161.

Les aventures de la dialectique (78). Merleau-Ponty llevaba a cabo en este libro una crítica simétrica de los que llama con Alain políticos del entendimiento y políticos de la razón. La política de la razón se orienta por un porvenir en el que estarían resueltos los problemas y que parece autorizar a enlazarlos en una totalización de la historia. La política del entendimiento toma al hombre "à l'oeuvre dans un monde obscur" y resuelve los problemas uno por uno, "hace todo lo posible a cada paso y deja el resto a los dioses" (79). Pues bien, P. Aubenque considera inconsecuente que Merleau-Ponty rechace por corta de vista esta política del entendimiento puesto que sería hermana gemela de aquélla de la que él define las condiciones (80). Frente a la razón, que "supera" en abstracto la contradicción, el entendimiento se mide con ella. Para la razón, la contradicción no es en definitiva más que accidental o aparente, y el hombre de acción se encuentra dispensado de elegir. Es el entendimiento el que toma en serio la contradicción y la resuelve, pero no por la superación de los contrarios, no por Aufhebung, sino por la obligación de elegir (81). Que la opción es ineludible expresa la evidencia de que el entendimiento, sea o no una simple etapa en cuanto al conocimiento, aporta el criterio último de la decisión (82). "La verdadera elección es sacrificio, mutilación de lo posible, renuncia a un valor", escribe Aubenque (83). Cuando se trata de esos contrarios inconciliables que son la vida y la muerte, la felicidad y la desgracia de los hombres, no todo el bien es composible y el entendimiento es único guía (84). Hay un mal

78 P. Aubenque, "Dialectique et Action: A propos des Aventures de la dialectique de M. Merleau-Ponty", en Aspects de la dialectique. Recherches de Philosophie II, Desclée de Brouwer, París 1956, pp. 329 a 344. El libro contiene además, entre otros, y sobre el tema común de la dialéctica, trabajos de André Marc, Paul Ricoeur, Kostas Axelos y Dominique Dubarle.

79 Les aventures de la dialectique, p. 11.

80 Aspects de la dialectique, p. 339.

81 Aubenque, op. cit., p. 340.

82 Op. cit., p. 341.

83 Op. cit., p. 342.

84 Op. cit., p. 344.

radical, porque ineludible, y es

> "que le bien ne soit pas simple et que les valeurs soient contradictoires: dès lors, le choix n'est plus choix entre le Bien et le Mal, mais de tel bien contre tel autre' (85).

Defender la Verdad y la Justicia se traduce en la práctica por la defensa de tal verdad y tal justicia contra tales otras (86). Y no será la ambigüedad de la historia, continúa Aubenque, la que nos dispense de reconocer la necesidad de elegir:

> "Si la pluralidad de los posibles sentidos de la historia se presenta ante todo al político como conflicto de valores; si, como decía Max Weber, no hay monoteísmo sino guerra de los dioses, la política será humana y liberal, no sólo por elección sino por esencia. El político, consciente de la relatividad de su elección, estará más atento a lo que sacrifica que a lo que instituye. No emprenderá nada de lo que ante todo no haya evaluado los riesgos y el precio" (87).

Lo conceda o no en su doctrina el político de la razón, la economía lastra también sus opciones y las limita a unas pocas soluciones posibles de las que todas tienen inconvenientes técnicos y ninguna es absoluta (88). El político del entendimiento acepta elegir en razón de la finitud del todo (89) y hacer una política de la composibilidad que no puede elegir el bien, que sólo aspira a obtener el máximo de efecto al mínimo costo (90). Restituye a la acción su horizonte natural que es el de las tareas limitadas y los resultados tangibles (91). Sustituye la profecía escatológica por la previsión basada en el análisis de las causas (92). Como dice Merleau-Ponty, no es la aplicación de una filosofía de la historia, es "el arte de organizar la coyuntura" (93).

---

85 Op. cit., p. 342.
86 Ibid.
87 Op. cit., pp. 342-343. Cuando Homero transformaba los conflictos de los hombres en teomaquia porque los dioses se repartían entre los bandos en lucha, ese politeísmo -comenta Aubenque- era a fin de cuentas más humano que el "Dios está con nosotros" de las guerras modernas (op. cit., p. 343 n.).
88 Op. cit., p. 344 n.
89 Op. cit., p. 343.
90 Ibid.
91 Op. cit., p. 337.
92 Op. cit., p. 344 n.
93 Les aventures de la dialectique, pp. 10 y 257; Aubenque, op. cit. p. 338.

Quien usa esta última fórmula para definir la política en general, ¿no será por inconsecuencia por lo que declara insuficiente la política del entendimiento? ¿Acierta Aubenque al decir que aún en Las aventuras de la dialéctica sigue siendo Merleau-Ponty "más tributario de lo que él cree del vocabulario y de la óptica marxistas", (no se subestime el baldón que recaía con los términos "renegado" o "social-traidor" sobre el revolucionario que pasaba a ser "reformista"), y que esta dependencia le retiene en una posición indecisa entre el liberalismo y el socialismo (94)? La pertinencia de la pregunta es incuestionable, y nos da ocasión de aportar las precisiones finales sobre la filosofía práctica de nuestro autor.

* * *

Todavía en diciembre de 1959 se publicaba una intervención de Merleau-Ponty en un debate, que él mismo presidía, sobre "el porvenir del socialismo" (95). Rechazaba allí por "abstractas e ideológicas", porque "recubren mal la realidad de nuestro tiempo", las antítesis que dan a elegir entre propiedad privada o propiedad colectiva, sociedad de clases o extinción del Estado, liberalismo económico o planificación dictatorial. No se ve, dice, por qué serían concebibles solamente dos sistemas: o bien el capitalismo empeñado en persuadir a los trabajadores de que las necesidades de la libre empresa son también las de ellos, o bien un sistema de planificación autoritaria en que el funcionamiento real de la producción es distinto de su funcionamiento oficial. Puesto que en ninguna parte, además, se deja comprender un solo régimen por la aplicación de uno de los términos de la antinomia, por el mercado o por el Plan, preguntaba, "pourquoi n'y aurait-il d'autres mondes possibles que ces deux-là?" (96). Impug-

94 Aspects de la dialectique, p. 339.
95 Les Cahiers de la République, 4° año, nº 22, pp. 27-42. La ocasión del debate la proporcionaba la incorporación de Pierre Mendès-France en octubre de aquel año al Partido socialista autónomo.
96 L. cit., p. 42.

nar las antítesis vigentes no garantiza que lleguemos a controlar nuestra realidad y a encontrar para ella una orientación y un sentido, concluía, "pero basta para prescribirnos como tarea incondicional que intentemos hacerlo. El 'socialismo del siglo XX' no es más que una idea, pero si debemos sobrevivir o revivir políticamente, será sobre esa línea" (97).- El lector de Las aventuras de la dialéctica reconoce en esa invocación del socialismo en lenguaje de mitin, la misma defensa que el libro hacía de una izquierda no comunista, que no admite como ultima ratio ni la búsqueda de la ganancia ni la dictadura del Plan (98). Pero entonces, puesto que define su posición por la resolución de sostener los dos extremos de la cadena, las condiciones de vida de las mayorías y la libertad (99), puesto que proclama como tarea incondicional ese nuevo socialismo desde el que llama expresamente "un nuevo liberalismo" (100), ¿no es obligado conceder a Pierre Aubenque que Merleau-Ponty habría sido infiel a su rechazo de la síntesis positiva, que no habría tomado la contradicción en serio porque no da el paso al sacrificio en la elección? Miremos más de cerca porque la objeción quizá presupone demasiado.

Por su artículo de 1955 sobre "El porvenir de la revolución", al que aludimos en el capítulo I (n. 142), sabemos que había procurado informarse en detalle sobre la actuación de las jerarquías tecnoburocráticas en las economías estatalizadas y no se hacía ilusiones de que la abolición de la libre empresa volviera más democráticas las relaciones de producción (101). Por otra parte, después de transferidos al Estado los medios de producción, decía, "el problema de una dirección efectiva de la economía por el hombre permanece intacto" (102). El principio de la planificación se queda en letra muerta y el plan no pasa de ser un proyecto voluntarista, puesto que ninguna

---

97 Ibid.
98 Cf. AD 330 y 332.
99 Cf. AD 331-332.
100 AD 329.
101 Signes 348-366.
102 Signes 384.

concepción recubre el todo concreto de la economía y el directivismo disocia por principio la economía oficial de la real (103). En el mercado reconoce, sin entusiasmo, un conjunto de informaciones dispersas y cambiantes hoy por hoy insustituíble para atender a la vastedad de circunstancias que concurren en el proceso económico de las sociedades actuales:

> "Pour évaluer les frais réels de production, les besoins, les possibilités de consommation, l'économie de marché est un instrument usé, adapté tant bien que mal à des usages imprévus. C'est le seul dont on dispose jusqu'ici. Si l'on en veut un meilleur, il est à inventer" (104).

Las necesidades de la libre empresa no coinciden con las del trabajador pero tampoco puede éste desligar su interés de la rentabilidad de la empresa. Los puestos de trabajo no son el lote natural de los hombres sino un bien por defender, al menos mientras no se invente una alternativa al mercado que respete las libertades. Ahora bien, el conjunto de la izquierda, advierte Merleau-Ponty, no se ha caracterizado por su inventiva. El marxismo se quería pensamiento de lo concreto, pero confió demasiado pronto en haber encontrado la clave en la incesante reproducción de las clases dirigentes y las dirigidas, y eludió todos los problemas a los que esa clave no daba acceso inmediato; no es el marxismo oficial, dice, el que ha inspirado los avances que han tenido lugar en el conocimiento de lo económico y social sino que más bien los ha paralizado (105). Y aún se comprende que un partido no pueda llamarse comunista y confesar que no cree en la capacidad del proletariado para convertirse en clase dirigente y para gestionar algún día la producción. Pero ¿qué impide a la izquierda no comunista reconocer que esa expectativa no proporciona orientación para una política concreta? Reprueba en su país la política de un PC sistemáticamente desconectado, indiferente a los debates concretos porque la misión histórica del proletariado le situaría muy por encima de las decisiones inmediatas, pero no le parecen menos nefastas las ambigüedades revolucionarias que hacen al socialismo incapaz de actuar y que no plantean otro problema distinto:

---

103 Signes 370 y 377.
104 Signes 384.
105 Les écrivains en personne, p. 156.

"La existencia de una política real, manifiesta, verificable, no transformaría menos al partido socialista que al partido comunista. Y no se trata en esto más que de una sola operación: el socialismo no ha podido degenerar hasta este punto sino porque la política comunista volvía imposible su tarea reformista" (106).

Se refiere especialmente a que si la Sección Francesa de la Internacional Obrera pudo establecerse durante muchos años en el doble juego que sujetaba todo el grupo parlamentario a las maniobras y operaciones de pasillo de un Guy Mollet a cambio del consuelo y justificación que los militantes encontraban en el point d'honneur del "programa socialista", era porque su asunción de una línea de reformas hubiera sido denunciada de inmediato por los comunistas como derechización y traición al socialismo (107). Ahora bien, las iniciativas de un gobierno socialista no son más verificables porque se ponga fin al doble juego, mientras continúen juzgándose por su conformidad al "debe ser" de la doctrina. Los que se guían por una ética de la convicción o del corazón tienen toda la razón en creer que la política no se hace solamente con la cabeza. Merleau-Ponty coincidía con Max Weber en que la moral de la responsabilidad no excluye la convicción, no opone la eficacia a los valores sino que se prohibe separar los valores y las consecuencias. En las densas páginas de Politik als Beruf que aquél comentaba, advertía Max Weber que no se pueden dar reglas sobre cuándo conviene obrar por convicción y mostrarse intratable en la prosecución de unas metas, y cuándo hay que transigir y detenerse; pero que se impone dudar del equilibrio interior del político que decide por convicción y descarga sobre defectos ciertos de los demás consecuencias de su acción que él pudo prever (108). Se siente responsable de que flamee la llama de la pura convicción, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social, no de que desde el punto de vista de su posible éxito sus acciones sean irracionales.

---

106 Signes 385.
107 Cf. Signes 385, 420-421 y 435.
108 AD 44-45. Cf. Max Weber, Escritos políticos, II, pp. 355 s. y 362.

Si las consecuencias son que cierren más empresas, que el dinero huya del país, que crezcan la deuda exterior, el déficit comercial y el desempleo, reforzarán sus convicciones, porque la burguesía habrá tenido ocasión de evidenciar su insolidaridad; en el límite, cuanto más desolador sea el resultado tanto más habrá acreditado la pureza doctrinal de sus decisiones. Sin embargo, lo que la sociedad necesita del político no es que demuestre el contraste entre su propia altura de miras y la bajeza o estupidez de los otros. Esta convicción se oculta su oquedad narcisista porque dispone de tanto crédito cuanto conserve la doctrina que la respalda. No se ve que sólo una convicción de poseur se deja integrar en un sistema de representaciones. Los mínimos de moral universal también en política son principios irrenunciables, y es precisamente porque lo son por lo que no pueden hacerse depender de doctrinas, aunque fuesen científicas. El respeto a la integridad física no se prescribe según tal o cual estado de las ciencias del hombre, contra la tortura se está incondicionalmente (109) y no hasta la próxima falsación, en cambio no es científico adherir incondicionalmente a las teorías científicas puesto que, lejos de obligar a la unanimidad, la ciencia se mueve y avanza porque le es consustancial el distanciamiento crítico y la permanente exigencia de contrastación y revisión de sus resultados. Lo que Merleau-Ponty había comprendido en su libro de 1955 es que sólo la aceptación del agnosticismo doctrinal levanta la hipoteca comunista y capacita al resto de la izquierda para plantear los problemas concretos y buscar soluciones verificables (110). ¿Qué claridad puede aportar la referencia a las clases cuando lo que caracteriza al desconcierto de la política actual, dice, es que no parece haber ya una clase capaz de dirigir? Al lenguaje ritual de la oposición de izquierda contra la clase dirigente acompaña cada vez más su incoherente denuncia de una derecha

109 Signes 408: lo proclamaba en 1958 contra los que justificaban por el terrorismo independentista las torturas de Francia en Argelia.
110 Cf. AD 270.-Hoy escribe André Gorz que "la imposibilidad de toda verificación empírica de la teoría no ha cesado de pesar sobre el marxismo como un pecado original" (Adieux au prolétariat, p. 24).

que no gobierna. Sigue habiendo una burguesía, pero ya "no tiene un cuerpo de ideas que la capacite para gestionar el Estado. Hay intereses, antagonismos, pero no hay línea de acción" (111). Sigue habiendo una democracia parlamentaria que salvaguarda el sufragio y, con él, el control sin el que todo poder se vuelve loco, pero ¿qué hacer cuando no quedan más que los controladores y ya no hay poder que controlar porque no hay acción de gobierno? Si éste es el caso, "el ciudadano contra los poderes" no es ya, como lo fue para Alain, la fórmula de un equilibrio entre la tiranía y el caos sino quizá la de su mezcla en una sociedad sin acción (112). En 1900 era obligado insistir en el control porque lo que estaba por organizar era la crítica; hoy, continuando la crítica, escribe, lo que hay que reorganizar es el poder (113). Para adquirirlo puede bastar un árbitro que ventea la dirección en función de las fuerzas que concurren y que da a cada una de ellas un poco de lo que pide. Pero para mantenerse en él hace falta gobernar, es decir, engranar con el país y transformarlo en la acción, y para eso no basta ser hábil con los hombres, no basta arbitrar, es preciso interesarse en el conocimiento de las cosas por sí mismas y tener tendencias, prioridades, un cuerpo de ideas sobre los problemas (114). Cuando es la línea de acción lo que se echa en falta, el problema de los problemas no está en saber si se es progresista o lo contrario, la confusión de la lucha "nos obliga a una política fundada ante todo sobre la difusión de la información y del conocimiento" (115). Ni siquiera estamos hoy en posición de entrever lo que sería una sociedad que hubiera encontrado un equilibrio entre el poder y el control del sufragio pero lo que sí sabemos, dice, es que esa sociedad válida no será menos libre sino más libre y mejor

---

111 Les écrivains en personne, p. 162.
112 Signes 401.
113 Signes 433.
114 Cf. Signes 421 y 428.
115 Les écrivains en personne, pp. 162 s.

informada que la nuestra (116). Ahora bien, la renuncia a la ideología, el agnosticismo en filosofía de la historia no significa que el remedio al desconcierto se deje en manos de los expertos. No basta aliar las buenas intenciones y el buen sentido a los cálculos técnicos, ni son sólo managers y funcionarios competentes lo que hace falta. Disipar la confusión filosófica reinante es al menos tan necesario como el acierto de los análisis empíricos, porque los problemas actuales afectan a los principios mismos del pensamiento y de la convivencia (117).

Pierre Aubenque da por sentado sin examen que "renvoyer dos à dos politique de la raison et politique de l'entendement c'est encore admettre qu'il n'y a de politique que de l'entendement" (118). Pero no es seguro. De parte a parte de su obra, Merleau-Ponty ha entendido combatir simultáneamente el intelectualismo y el empirismo, y cuando Aubenque escribe con intención de reproche que "Merleau-Ponty ne se résigne pas à l'empirisme" (119) está poniendo sin querer el dedo en la llaga sobre la insuficiencia que éste atribuye a la política del entendimiento. De todo político dice Merleau-Ponty, aunque el revolucionario revista sus decisiones con el disfraz de procesos históricos, que "navega sin mapa y a vista de presente" (120), pero dice también que nadie le absolverá si ha comprado la tranquilidad del momento al precio de comprometer los valores por las consecuencias futuras de su decisión (121). La política es sin duda el arte de lo posible, pero en la amplitud de un proyecto según el ciclo de tiempo considerado, según la profundidad y alcance del planteamiento y de los análisis en que descansa, se pregunta, "¿cómo saber dónde se detiene lo posible?" (122). La totalidad no es accesible a ninguna

---

116 Signes 401.
117 Les écrivains en personne, p. 154.
118 P. Aubenque, op. cit., p. 340.
119 Op. cit., p. 339.
120 AD 13.
121 AD 11.
122 Ibid.

visión política pero no por eso pueden desentenderse de ella, todas la presumen de algún modo (123). No hay política que no sea al mismo tiempo de entendimiento y de razón, que no sea una tensión y un ir y venir sin término, sin posible síntesis integradora entre la situación y los valores, entre el juicio solitario y la acción común, entre el presente y el futuro (124): "La fingida modestia del entendimiento no evita el problema de la totalidad, ni las seguridades de la razón el de la circunstancia" (125).

Por esto no hay irresolución en la posición política de Merleau-Ponty. Su opción es inequívoca por el reformismo y el parlamentarismo liberal, que no sólo confronta la acción de gobierno con el juicio de una oposición sino que admite movimientos revolucionarios que impugnan el sistema en su totalidad (126). No es que en el Parlamento veamos "la solución", decía, es que "nunca un sistema de vidas conscientes admitirá solución como un crucigrama o un problema elemental de aritmética" (127). Contra esta posición que entre todos los valores concede la primacía a la verdad y al conjunto articulado de libertades sin las que no es posible, se acostumbra a objetar que el problema de la verdad es indisociable del problema del poder y que sin igualdad no hay plena verdad porque prevalece el punto de vista del más fuerte. El argumento no carece de validez, pero sólo en las sociedades en que la ley protege la libre circulación de informaciones es posible el desplazamiento de los centros de poder. A los dirigentes que han subordinado las libertades a la igualdad es a quienes no hay poder que les desmienta si llaman igualdad a la división social que concentra en ellos solos las tareas de mando. Que el problema de la verdad esté vinculado al del poder quiere decir que no hay distintos focos desde los que puedan los hombres comunicar

123 Cf. AD 11 y VI 141.
124 AD 13.
125 AD 13-14.
126 AD 330-331.
127 AD 331.

y confrontar públicamente sus pensamientos si no está garantizada una efectiva separación de poderes que excluya su fijación en un único grupo o parte. No es sólo que en la sociedad que se estime hoy más envidiable tampoco habrá más que verdad limitada, es que sin la pluralidad de voces que contrarrestan la parcialidad de cada una por las otras no estarían los hombres abiertos a lo real. Y únicamente por esta apertura corrige y reduce el entendimiento mutuo su insuficiencia. El liberal no pretende que puedan conciliarse nunca del todo los intereses que subyacen al conflicto de las interpretaciones, no espera una síntesis que recoja toda la verdad contenida en cada una de las posiciones, sabe que toda superación comporta algún déficit (128), que las adquisiciones históricas no se adicionan como los peldaños de una escalera (129), pero que no haya verdad total no impide reconocer que un pensamiento es más comprensivo que otros, de que no haya un absoluto positivo no se infiere que todo sea vano; porque su planteamiento no es el del todo o nada, no se cuestiona esa ingente tarea histórica que es la de elevar los mínimos exigibles de bienestar, de justicia, de libertad y de verdad (130).

Pero ¿cómo entender que de estas soluciones parciales o incompletas, las únicas que los problemas admiten, diga Merleau-Ponty repetidamente que "son todas liberales" (131) y al mismo tiempo apele al socialismo y reivindique una posición de izquierda? Quiere evitar, sin duda, el maniqueísmo de dos modelos o concepciones antagónicas de la sociedad y de la historia, pero rechaza con idéntica firmeza a este respecto el oportunismo, el "justo medio" y el irenismo (132). Tampoco es su posición la de una fe en la convergencia de los sistemas. ¿Acaso ese socialismo agnóstico se reduce entonces a sus ojos a un vago sentimiento de la injusticia, como para el Durkheim que

---

128 VI 129.
129 AD 322.
130 Ibid. Cf. Signes 47.
131 Signes 429 y 433.
132 AD 329.

escribía: "el socialismo no es una ciencia, una sociología en miniatura, es un grito de dolor y a veces de cólera, lanzado por los hombres que sienten más vivamente nuestro malestar colectivo" (133)? Sería un grave error subestimar la importancia de ese sentimiento pero, muy lejos de reducirse a él, es una ontología lo que hay tras el agnosticismo doctrinal de Merleau-Ponty y lo hace inexcusable. Cualquier esfuerzo por esclarecer la acción política se vuelve imposible sin las reglas del juego parlamentario (134), pero esta exigencia liberal no tiene por qué ligarse a un individualismo de individuos-isla que ignora la mediación del mundo o lo que Merleau-Ponty llamaba la mundanidad del espíritu:

> "Mes pensées, le sens que je donne à ma vie, sont toujours pris dans un foisonnement de significations qui m'ont déjà installé dans une certaine position à l'égard des autres et des événements, au moment où j'essaie d'y voir clair" (135).

Me presento a mí mismo a través del espesor de un campo de existencia (136). No soy el demiurgo de mis objetos, mi actividad significante es la percepción de una diferencia entre significaciones y en torno de mi punto de estación supone un mundo que contiene innumerables otros puntos de estación (137). No tengo una conciencia insular, siento moverse otras presencias en el tejido natural e histórico en el que me reúno conmigo mismo: "Entre la perspectiva de uno y la de otro hay una articulación y un paso regulado por el solo hecho de que cada una pretende envolver a las demás" (138). Una relación de dos perspectivas no es el cara a cara de dos Para-sí, sino el engranarse uno en otro de dos accesos a un intermundo que es verdad por hacer (139).

---

133 E. Durkheim, Le socialisme, París 1928, p. 6.
134 Cf. AD 322 y Signes 400-401.
135 AD 288.
136 AD 291.
137 AD 292.
138 Ibid.
139 AD 293.

Porque la realidad, poliédrica, cambiante, siempre por articular y por entender a distintas escalas, media en la interdependencia humana, el individuo racional es incompleto constitutiva, definitivamente, y no por su pertenencia a una particular formación social. La verdad es que "necesitaríamos tener varias vidas para entrar en cada dominio de experiencia con el abandono entero que reclama", escribía Merleau-Ponty (140), agravando aún la fragmentación de focos culturales por la que Fichte había comprendido que el problema de la formación personal se plantea en términos sociales. Si el individuo aspirase a un desarrollo omnilateral "haría falta, advertía Fichte, que pasara toda su vida y varias vidas que tuviese para adquirir solamente el conocimiento de lo que ha sido hecho antes de él" (141). Unicamente el hombre que acepta consagrarse a una especialidad, aquélla que le atrae más poderosamente y para la que está más dotado, podrá aportar algo que la sociedad no tenía y al mismo tiempo recibir de ella:

> "La tendencia a la sociabilidad o la tendencia a instaurar relaciones de reciprocidad con seres razonables y libres -en cuanto tales- comprende las dos tendencias siguientes: la tendencia a la comunicación, es decir, la tendencia a cultivar a los demás en el dominio en que nosotros nos hemos cultivado más; y en segundo lugar, la tendencia a recibir, es decir, a dejarse cultivar por el otro en el dominio en que se ha cultivado más y en que nosotros lo estamos menos.-Es así como (...) la cultura parcial que la naturaleza ha dado al individuo se vuelve la propiedad de la especie entera; y a cambio, la especie entera da su cultura al individuo" (142).

Vimos en la primera parte que el ideal clásico, renacentista y goethiano del desarrollo individual seguía imponiéndose a Marx, aunque hubiera sido más conforme al designio socialista reconocer la complementariedad intersubjetiva, mediada siempre por la naturaleza. Pues la deuda con la sociedad que el hombre salda por su trabajo, lo es inseparablemente con lo que Merleau-Ponty llama con Schelling "el abis-

---

140 Signes 31.
141 Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Sämmtliche Werke, ed. Immanuel-Hermann Fichte, t. VI, p. 319.
142 Op. cit., p. 315.

mo de la razón humana": con la naturaleza, como principio del que el hombre ha surgido y que le sostiene y continúa suministrándole sus materiales (143). Por eso el problema de la formación individual no es independiente de los problemas de la riqueza humana general y de la riqueza real, y éstos no son reducibles a aquél. No sería un enriquecimiento real el de una sociedad futura en que dejara de haber pintores para que hubiera en su lugar "hombres que, entre otras cosas, se ocupan también de pintar" (144). Igual que sería impensable, por empobrecedor, que no siguiera aumentando la especialización en cada una de las ciencias, pese a que ya sea un hecho, por ejemplo, "la incapacidad de cualquier físico para leer algo más que un pequeño subconjunto de los escritos publicados en una revista de física general como las secciones conjuntas de Physical Review" (145). Ahora bien, que el hombre tenga que ser exclusivamente físico, crítico, pastor o pescador y no pueda dedicarse hoy a esto y mañana a aquello, que no creamos ya en "el hombre formado, en cuya cabeza se contiene el saber acumulado por la sociedad" (146), no significa que hayamos de resignarnos al hombre unilateral y a la barbarie de los especialismos. De lo que concierne y afecta a todos los hombres decía Kant que el más elevado conocimiento no desborda la guía de que en su luz natural dispone el hombre común (147). No hizo falta el acuerdo sobre una Filosofía del Hombre o de la Historia para declarar unos derechos universales. Y para que el pensamiento del individuo alcance un carácter de universalidad tampoco hace falta, contra lo que Marx sostenía, que tal pensamiento sea un momento de una "vida total" (148), sino que estén cubiertos unos mínimos de información junto a las necesidades materiales y de libertad. Formar al obrero

---

143 Résumés de cours, pp. 94, 106 y 108.
144 Marx-Engels, La ideología alemana, Grijalbo, p. 470.
145 Kuhn, Segundos pensamientos sobre paradigmas, p. 70.
146 Marx, Grundrisse, Dietz, p. 600. (Trad.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Siglo XXI, Madrid, II p. 236).
147 KrV A 831.
148 La ideología alemana, p. 305.

politécnico por el que vendría a superarse la división en tareas de mando y tareas de ejecución y, en consecuencia, a extinguirse el Estado, no era una propuesta que estuviera a la altura de la exigencia de universalidad, como no lo están las vindicaciones contradictorias de estatalización y de autogestión que a veces se sostienen simultáneamente (149). El uso de la palabra "socialismo" contribuirá a prolongar la confusión si ya es indespegable del individualismo que alienta esas expectativas contradictorias, y se comprende que su abandono se proponga hoy en nombre de una verificable y efectiva política de izquierda (150). Pero con esa palabra o no, hacen falta unos indi-

---

149 Sorprende al pronto que la escuela de Budapest continúe invocando la autogestión y, con ella, la "realización gradual de la unidad entre trabajo intelectual y trabajo manual" (A. Heller, Para cambiar la vida, Barcelona 1981, p. 194), después del implacable inventario que hizo Agnes Heller de las oscuridades, omisiones y contradicciones de Marx sobre esta cuestión clave (cf. Teoría de las necesidades en Marx, pp. 115-158). Es consciente de los conflictos que Marx habría infravalorado (op. cit., p. 157), y deplora que muchas críticas que se hacen en su nombre confundan con la tragedia y el horror cualquier dificultad, privación o sufrimiento que una persona responsable debe comprender y ser capaz de soportar (Para cambiar la vida, pp. 36 y 195). No ignora, pues, lo negativo ni sus diferencias de magnitud, pero convierte los conflictos en accidentales y deja de tomarlos en serio tan pronto cree poder disponerlos en un proceso de elaboración de la riqueza social cuya "idea reguladora", dice, "presupone el progreso infinito" del conocimiento, de la producción social y de la generalización de "una personalidad moral absolutamente autónoma" (A. Heller, Por una filosofía radical, Barcelona 1980, pp. 137 y 146). Puesto que esta teleología del trabajo se sigue interpretando al mismo tiempo "como proceso de autoproducción del hombre, de su autocreación en la historia" (G. Márkus, Marxismo y antropología, Barcelona 1974, p. 20), se explica que estos autores mantengan sobre la división social en tareas de mando y tareas de ejecución las ilusiones de abolición que, al no confirmarse, tenían que convertir la nacionalización de los medios de producción en subordinación de la sociedad civil al Estado.- En la exclusión del finalismo ve, por el contrario, André Gorz el comienzo de la cordura:

> "Le commencement de la sagesse est dans la découverte qu'il existe des contradictions dont il faut vivre la tension permanente et qu'il ne faut surtout pas chercher à résoudre" (Adieux au prolétariat, p. 169).

Habíamos rechazado en la segunda parte la separación que efectúa este autor entre las actividades heterónomas del trabajo obligado y las actividades autónomas del tiempo libre, y creemos que el paragrafo sobre "la pasividad de nuestra actividad" (vid. supra § 37) ha hecho ver que la dialéctica autonomía-heteronomía no admite tal exteriorización. Pero, al menos, el reconocimiento de que no se puede superar la oposición hacia una autonomía absoluta, le protege de superponer las existencias individuales y su ser social:

> "En la medida en que han postulado un individuo que se confunde y se agota en su ser social e, inversamente, un ser social que realiza toda la riqueza de las capacidades humanas, las teorías, utopías o prácticas políticas del socialismo han llevado a la negación pura y simple del sujeto individual: a la negación de la singularidad, de la subjetividad, de la duda, de la parte de silencio y de incomunicabilidad propias de la vida afectiva; a la represión de todo aquello que -desde el deseo de soledad de los enamorados hasta la creación artística e intelectual- permanece refractario a la universalización lo mismo que a toda norma; a la persecución y, en los casos extremos, al exterminio de los que resistían a la socialización íntegra de la individualidad o permanecían conscientes de su fracaso" (op. cit., p. 128).

150 El Adieux au prolétariat de Gorz se subtitula Au delà du socialisme. También en 1980 se publica L'après-socialisme de Alain Touraine.

cadores de dirección que renuncien a la emancipación ilusoria del individuo total para dejar paso a una emancipación parcial y real. Hoy quizá no es imposible que amplios sectores convengan en que el aumento del tiempo libre merece prioridad sobre el crecimiento material; en que un fragmentado poder económico, cada vez más impersonal y funcional, favorece el cruce de un óptimo de información y, sobre esa base, una discusión objetiva por la que se reduzca la exterioridad entre la "fuerza de trabajo" y las condiciones de trabajo y se tienda a conciliar y a reajustar las previsiones y los objetivos económicos y sociales; en que los distintos niveles de la enseñanza han de permeabilizarse a las necesidades efectivas del cuerpo social y orientarse al cometido principal de elevar y generalizar la capacidad ciudadana de servirse del propio entendimiento y atenerse a la trama de lo real para recomponerla (151) (propósito para el que parece inexcusable velar porque la iniciada revolución de lo audiovisual no se desarrolle en detrimento del libro); en que se dispongan las condiciones sociales para que todo aquel que lleve dentro un Rafael o un Mozart, como decía Marx, pueda desarrollarse sin trabas (152); en que se articule la imprescindible autonomía de la investigación científico-tecnológica con órdenes de prioridades al servicio de un interés público democráticamente definido. En el bien entendido de que las prioridades de los países democráticos no dejarán de verse afectadas por las de países que las hurtan a ese control, como se reconocerá si se piensa que entre las

---

151 Para Merleau-Ponty era a este respecto insustituíble la función de la filosofía en la enseñanza media. Profesor de Lycée desde 1931 a 1935 y desde 1940 a 1945, participó cuando daba fin a La structure du comportement, en 1938, en un debate sobre l'agregation de philosophie para criticar la mezcla de la teoría del conocimiento con las nociones de psicología científica que se transmitía por entonces (y que se mantiene en buena parte en la asignatura de filosofía del Bachillerato español) y proponer su clara separación: la enseñanza rigurosa de algunos capítulos de psicología empírica daría a los alumnos un mayor "respect des faits", decía, y dejaría más tiempo a la enseñanza de la filosofía propiamente dicha y "à la formation du jugement" (Bulletin de la Société Française de Philosophie, 38, 1938, p. 133).

152 La ideología alemana, p. 468.

opciones razonables de una democracia no figura la de un desarme unilateral. Una exigencia de equilibrio veía Merleau-Ponty que solicita a los sistemas sociales desde sus posiciones opuestas: al capitalismo, a orientar, sin menoscabo para la democracia, los mecanismos de la economía de mercado en una dirección de interés público; a los países de economía estatalizada, a pasar a una planificación que no sea imperativa (153). En que se mueva cada sistema hacia la rectificación de su propia disfunción cifraba la única oportunidad de que las posiciones estáticas y maniqueas de guerra fría -inevitable, aun bajo las apariencias de la distensión, mientras la vida intelectual se plantee como confrontación ideológica- cedieran su lugar, no desde luego a la convergencia, pero sí a un verdadero diálogo (154).

Ni el sentido que tendrá el porvenir surge por decreto ni mis actos están escritos en la situación de partida; mi libertad está difusa en lo que vivo cuando empieza a tomar forma lo que seré, no es un foco de proyectos que procedieran luego a concretarse en las cosas (155). En la sujeción a los puntos fijos de embaste que son las condiciones del respeto al hombre y de la posibilidad de verdad, sobre esa base inviolable, unos indicadores de dirección ajustados y revisables consensualmente se bastan a proporcionar el armazón subtensor que oriente las iniciativas sin sofocarlas, es decir, son ya todo lo que tienen que ser. Hay que cuidar la vigilancia crítica para no hacerlos tributarios de supuestos utópicos, pero no son una laguna de saber, no están por desarrollar en alguna teoría que detallara las medidas concretas por las que modelar en la práctica la nueva sociedad. Un trabajo teórico que entre a explorar detenidamente las servidumbres y las virtudes de la acción, en lugar de sustituirlas por una dirección voluntaria que se hace siempre de la totalidad social una idea demasiado simple, podría "atacar de lado lo que no

---

153 Signes 385.
154 Comprendre, pp. 211, 217 y 253.
155 AD 288.

se ha podido cambiar de frente" (156). Quizá es a partir de la renuncia a la acción pura o directa, que responde al mito de la adecuación o de la conciencia-espejo, cuando se tienen más posibilidades de cambiar el mundo (157). Más allá de los sistemas y de las culturas, es obligado reconocer una sola y creciente interdependencia humana y empezamos apenas a pensar la pasividad de nuestra interacción. Pese a estancamientos e involuciones, escribe Merleau-Ponty, "las relaciones humanas son capaces de madurar", a condición de cambiar sus avatares en enseñanzas (158). No es proponiendo una nueva Weltanschauung como la filosofía contribuirá a ese cambio, pero sí operando la remoción de idealizaciones y dirigismos que vuelven esas relaciones opacas, al tiempo que relevan a los hombres de la zozobra de juzgar. No se hace filosofía si no es en la relación viva con los otros, el filósofo interpela a los hombres pero no para que adopten un saber superior sino para que se atrevan a saber lo que al vivir ingenua, espontáneamente se ofrece a cada uno, la lógica de la empresa que sólo dominarán por su implantación en ella (159).

El ser no es un En-sí ni es algo puesto por una conciencia ni es un En-sí-para-sí en el que se querría pensar la absurda yuxtaposición del ser total y de la nada (160); el ser no es autoidentidad en acto ni diferida o prometida. Es en la inherencia al mundo que me distancia de mí mismo donde asisto a la cristalización de las cosas, a esa especie de deslizamiento en que se hacen y se deshacen sin totalizarse (161). La aspiración al ser absoluto, a la evidencia y el bien absolutos no queda neutralizada por postulados pragmáticos ni por las solas invocaciones morales, sino que hace falta llevar los designios metafísicos de conocimiento y acción hasta las situaciones

---

156 AD 276 y 295. Cf. Signes 420.
157 AD 294.
158 "Un inédit de M. M-P", 407.
159 Cf. AD 288 y Eloge 42 y 44.
160 VI 118 y 130.
161 VI 136 y 138.

dadas, recuperar lo irrecusable de las distinciones verdadero-falso y bueno-malo en el relieve del mundo de experiencia. La referencia a un absoluto bloquea el pensamiento metafísico y el juicio moral porque uno y otro surgen de la conexión viva del hombre consigo mismo y con los demás (162). Sin evitar la subrepción de un bien hipostasiado, en efecto, se destruye la primacía de la razón práctica por muy alto que se la proclame, puesto que la incondicionalidad de su mandato se preconcibe o se prejuzga desde ese supuesto metafísico-dogmático del summum bonum (163). Solamente una ontología negativa protege a la razón práctica de su enfeudamiento a milenarismos y soteriologías, y así custodia su autonomía.

Una ontología crítica consecuente no aspira a una construcción de conceptos que termine alguna vez el edificio de los conocimientos, trabaja para ver y hacer ver lo que amenaza a esos conocimientos y el precio de éstos, y su interrogación es tal que no se concibe respuesta que la anule (164). Porque al ser no lo presupone susceptible de una designación positiva, esta filosofía primera ha de sacudir sin tregua las falsas evidencias, deshacer las asociaciones cortadas de la experiencia, y ha de autocriticarse como expuesta al mismo peligro desde que se expone en proposiciones y pretende valer desprendida de su contexto latente (165).

La tesis central de la filosofía que hemos expuesto en este libro no es, pues, una excepción. Defiende, por una parte, el esfuerzo tendente a una creciente articulación ideal y valorativa pero, por

---

162 SNS 167.

163 Por eso, pese a la voluntad de concreción moral que Agnes Heller resume en la fórmula "dar una norma para el mundo y crear un mundo para la norma", su inyección de kantismo no corrige sino refuerza el finalismo de Marx:

> "Kant ha expresado el 'secreto' de todas las filosofías, incluso de la filosofía más contemplativa; ese 'secreto' no es otro que la primacía de la razón práctica. La meta de la utopía (racional) -forma de vida- comporta el supremo bien. Por ese supremo bien debe responder el filósofo" (Por una filosofía radical, p. 22).

164 SNS 168.

165 VI 126.

otra parte, condena la pretensión de sustituir lo real vivido por lo pensado y remite al orden tácito en que se cruzan los múltiples accesos al mundo como el único orden a salvo de sustracción. Una interpretación mecánica encontraría contradictorio que se defienda el avance a una mayor explicitación a fin de apoyar el juicio sobre elementos lo menos unilaterales y aleatorios que sea posible, mientras se señala el peligro de atenerse exclusivamente a significados o valoraciones expresas. La "contradicción" se desvanece al reparar en que es la necesidad de mayor articulación la que remite a lo tácito en un trabajo interminable; pues la capacidad de pensar no se ejerce sino en ese flujo y reflujo de lo desoculto y de lo oculto.

Una secuencia lineal en que nos representáramos, por ejemplo, a los actuales sistemas de enseñanza generando una competitividad que a su vez es fuente de desigualdad, nos mostraría la educación simplemente al servicio del mal. El momento competitivo, sin embargo, puede ser visto en implicación esencial con niveles de preparación o competencia exigidos por los contenidos científicos o técnicos, lo cual no hace menos patentes las desigualdades en la capacitación pero impide valorarlas aparte de las necesidades y grado de riqueza de la actividad humana. La abstracción del crítico que enjuicia la competitividad por separado nos habría movido a explicitar los demás aspectos del problema, en lo que no beberíamos sino de lo tácito, no de un saber propiamente dicho sino del previo estar en contacto con la multilateralidad del problema. Aunque se considere que la maldad de la desigualdad no se desvanece por eso, reintegrada a la cadena de factores que la realidad enlaza, al menos ya no se deja sustantivar.- No es exactamente el caso del juicio negativo sobre la represión de pulsiones y la sublimación sin la que no habría los productos culturales y el tiempo libre por cuyo disfrute se rechazan inconsecuentemente la represión y el esfuerzo sublimador: aquí se convendrá en que lo que atenta contra la inclinación al mínimo esfuerzo no era un mal nada más que en apariencia.- Puesto

que el racismo es odioso en todas sus manifestaciones, si no se atienden otros criterios y los consiguientes principios intermediarios, ¿por qué no habrían de atacarse tan sañudamente las limitaciones a la inmigración como el apartheid?- Del problema de las relaciones de producción vimos que no permitía los mismos planteamientos desde que la economía real impidió que se siguieran subestimando las competencias científico-técnicas implicadas en la gestión de los medios de producción (supra §7, p. 73).-Se comprendería a los ciudadanos que toman por realidad lo que su creencia socialmente arropada les dice que debe ser (en lugar de lo que resulta del pensamiento y del trabajo) y que supongan, puesto que ya valen por lo que son, lo que es indudable, que nada tiene que ver lo que hacen y cómo lo hacen con el reconocimiento debido al "valor intrínseco" de sus personas; se comprendería, si no echaran de menos el bienestar y la prosperidad de otros pueblos que valoran negativamente la atonía mental y el despego por el trabajo productivo (166). Ahora bien, es imposible de facto salir al paso de todos y cada uno de los pronunciamientos unilaterales para sustituirlos por una explicitación más completa, no se pueden aplastar una por una las hormigas de ese hormiguero, y es imposible de iure proceder a la explicitación total que en adelante impida la unilateralidad. El filósofo puede advertir que el mundo "cuenta con un buen número de 'racionalistas' que son un peligro para la razón viva" (167), pero contra ese racionalismo de razón lineal "nuestro único recurso está en una lectura del presente tan completa y tan fiel como sea posible" (168) y que sobre todo no encubra ni ahogue ese fondo de toda posible explicitación que es el del saber tácito o de contacto, por donde nos desbordamos a nosotros mismos y en el que anticipamos la universalidad.

En un ser de muchos planos siempre puede haber un suple-

166 Américo Castro, España en su historia. Cristianos, moros y judíos, 2ª ed., Crítica, Barcelona 1983, cf. pp. 101, 337, 465, 509, 522, 580 y 600.
167 Signes 249.
168 SNS 299.

mento de ser, y en las complejas interacciones entre términos que remiten unos a otros, el acontecimiento siempre tendrá en mayor o menor grado con qué decepcionar a la conciencia (169). Hay que admitir que cerrarse en la claridad de un criterio racional, y no querer saber nada del resto sin el que no hay resolución efectiva, constituye un modelo de irracionalidad. Pero ¿cuándo se juzgará suficiente la lectura de la experiencia si nunca será completa? ¿Cómo discernir la alternativa racionalmente exigible si es imposible integrar todas las condiciones del problema?

§44.-La primacía de la razón práctica y el tiempo abierto.

No hay una idea de unificarlo todo que preexista al trabajo de unificación. Lo que hay, dice Merleau-Ponty, es que nos estamos hablando, comunicamos, y por aquí estamos orientados hacia la unificación y ha comenzado la universalidad (170). No estamos aglutinados en la palabra, cada uno se esfuerza por ir más allá de lo que consigue decir porque ya está más allá, está en el mundo, no está enquistado en una situación particular (171). El pensamiento se continúa en el resto de condiciones que en todo momento pueden irrumpir y hacerle observar su abstracción o su parcialidad; y lo real no retiene las consecuencias en otros planos porque el negador se quiera circunscribir a un aspecto aislado. Por eso el teórico no debería subestimar la analogía profunda de su trabajo, por el que intenta comprender los acontecimientos, y el del hombre de acción que prepara su decisión: "El saber consiste en ponernos en la situación de los que han actuado, es una acción en lo imaginario, y la acción es una anticipación del saber" (172). Con una expresión de Stendhal dice Merleau-Ponty que un hombre no está formado mien-

169 VI 128.
170 La connaissance de l'homme au XX siècle, p. 241.
171 Recogemos unas palabras por las que el R.P. Niel interpretaba en las Rencontres de 1951 la ponencia de Merleau-Ponty y que éste suscribía sin reservas (ibid.).
172 Résumés de cours, p. 48.

tras no ha tenido "una agarrada con la realidad" (173), y es la realidad la que se encarga de sancionar el acierto o el desacierto del político, del cirujano, del pianista, del contable o del técnico. En cambio, si el escritor está "ausente de la seriedad de la vida" (174) quizá nada exterior se lo haga notar. Habrá de interrogar a su propio discurso, donde tiene al menos un índice de esa falta de lastre si no deja ver ningún sacrificio en su opción. Que elegir es sacrificar, es preferir tal constelación de justicia y libertad contra tales otras, es una elemental verdad que no se repetirá bastante, puesto que no pasa un día sin que al mentor de turno le baste una columna de periódico para rescatar de la estupidez y de la infamia ajenas los grandes problemas y despacharlos desde los valores más celebrados, sin asomo de fealdad. Que no se haga manifiesta en el crítico la renuncia a posibles es señal de que le atrae más la edificación de su imagen que el forcejeo con los problemas que hace del escribir una <u>acción</u> (en lo virtual, mejor que en "lo imaginario"). Con independencia de si disgusta o si complace, el quehacer del escritor no es el de propiciar la comunión con la doctrina de nadie, ni siquiera la de los oprimidos. Los autores que persiguen la acción directa pueden incidir en el tablero político y modificar el equilibrio de fuerzas, al precio de desentenderse del contenido de las transformaciones; pues no faltan los libros que sirvan de armas para la toma del poder, lo que no hay luego es el poder establecido que se guíe por ellos. Además del vulgar propagandista, se cuentan notables escritores entre los que defienden el servicio a las intervenciones directas. Para suprimir estereotipos, el talento no ahorra la autocrítica filosófica, no protege sin más de presumir la separabilidad de teoría y práctica, que es la misma disociación de pensamiento y realidad por la que en el extremo opuesto sostienen otros que los libros no hablan de la realidad porque de lo que hablan siempre es de otros libros, como si la realidad no estuviera mediada por las interpretaciones y quedara inaltera-

---

173 Résumés 29.
174 Ibid.

da al transformarse éstas. La historia política no ofrece un solo ejemplo de acción directa que iguale en resultados a la mediación parlamentaria, y es también en la acción indirecta sobre el orden simbólico, en sus ecos, correspondencias y efectos de inducción donde alcanzan los libros su eficacia más alta cuando el escritor se atiene a la técnica, al honor y al placer del oficio (175). No está para dar forma pregnante a ideas recibidas, aunque se juzguen las más avanzadas, no tiene que hacer bloque sino que hacer claridad (176), lo cual puede exigir creación, irrupción de lo imprevisible, como puede exigir la reactivación de verdades gastadas cuyo olvido o desprestigio nos desequilibra. En uno y otro caso siente el escritor igualmente que está implantado en una convivencia menesterosa de esas verdades y si las dice desde esa necesidad, no la de su conciencia en el espejo, poco importará que sean originales o que la casualidad le hiciera reencontrar y repetir, para las viejas ideas, viejas formulaciones.

La expresa y lúcida preterición de algún valor, que es ineludible en todo discurso de praxis, no es sin embargo condición suficiente. Todo el secreto y la mayor dificultad reside, en efecto, en la comprensión simultánea 1º) de que hay que elegir, que es abstracto el rechazo de un sacrificio sin la estimación del coste al que se hubiera evitado, y 2º) de que el mal de lo sacrificado en la elección no anula necesariamente su signo para transformarse en un no-mal, mucho menos en un bien, por el hecho de que la decisión que lo inflige sea la mejor de las posibles. Se recortaría seguramente la libertad de expresión si mediante leyes especiales se quisiera, por ejemplo, poner coto a la prensa amarilla, pero de que hayan de juzgarse inseparables esa libertad y una cierta imprecisión de sus límites, con sus riesgos, no se infiere que en éstos sea todo pan bendito, por ejemplo, el pago de considerables sumas de dinero a familiares de presuntos criminales para negociar con el gusto por los detalles macabros y escabrosos. Que la estimación

---

175 Cf. AD 294.
176 Signes 366.

puntual de "bueno" y "malo" sea pre-racional no autoriza a derivarla como una conclusión a partir de premisas explícitas ni vuelve justo lo inaceptable de la constelación preferible. Es la misma necesidad de razón la que exige la obligación del sacrificio y la obligación de la resistencia al sacrificio. No queda nada por comprender más allá de esta tensión y de esta paradoja. Cuando se la cree resolver por su integración en sistema es la exigencia de racionalidad la que ha sido abandonada.

Del "omnia cooperantur in bonum, etiam peccata", de San Agustín, no podría el creyente disponer al bien de antemano el "incluso los pecados". Al menos en tres escritos de 1945, 1947 y 1955 se refiere Merleau-Ponty a esta doctrina cristiana de la felix culpa. Ve en ella la negación más resuelta del infinito concebido, pues sin pecado que borrar el hombre viviría como el animal, ignorante de la ciencia del bien y del mal, y el mundo sería menos bueno porque no habría recibido un tal Redentor, de donde el mal no puede reducirse a carencia de bien ni se dejan identificar el Bien y el Ser (177). Merleau-Ponty nunca admitió la unidad de los trascendentales, no varió en esto como no fuese para alejarse cada vez más de ese supuesto, y del consiguiente optimismo ontoteológico, hasta asumir la "oposición real" de Kant. Pero sus comentarios sucesivos a la doctrina de la felix culpa sí ponen de manifiesto un cambio decisivo que es el que nos trae a evocarlos. En 1945, a propósito de Claudel, reprocha a los católicos una actitud reaccionaria e hipócrita porque sólo retrospectivamente admiten que el pecado coopera al bien; el cristiano se unirá a una revolución una vez hecha, decía, pero nunca la hará; después aceptará el mal y aun incluirá los crímenes en el balance, pero jamás comprará un progreso al precio de un crimen (178). Este reproche desconcertado, en línea con la ética de Humanismo y terror, confundía el absoluto de la verdad y el bien ya determinados, que es lo que paraliza en los católicos como en el marxis-

177 SNS 177; cf. 131, 309, 311-312; y Signes 38.
178 SNS 315.

mo, lo que les hace ir históricamente a remolque de las iniciativas ajenas y sentir tan escasa necesidad de crear, con la incondicionalidad de la ley, de la primacía de la razón práctica, que, lejos de ser una rémora doctrinaria, es la condición sin la que no se franquea el camino. En 1955 arma todo su artículo "Sobre Claudel", a la muerte de éste, para justificar la posición que había denigrado diez años antes. Claudel, dice, desanimó a todos los que recurrieron a él para descargarse del cuidado de ser ellos mismos, pero no por sectarismo, dureza, ni por voluntaria ininteligencia, como escribió alguno de ellos, sino porque sólo una vez hecho el mal puede cooperar al bien o puede éste "transigir": "antes del hecho, es el mal, y permanece la ley de evitarlo a cualquier precio" (179). No podía dejar ver hasta qué punto comprendía a los otros en sus debilidades porque no se puede ir a la libertad sin pasar por el sacrificio, hay que renunciar al mal sin reservas y sólo después se lo podrá comprender (180) sin por eso justificarlo ni integrarlo en ninguna síntesis superadora. (Ni el bien ulterior ni el perdón del ofendido borran el dolor de la ofensa ni nos descargan del peso de la culpa, no es éste un debe que se pueda saldar; lo que está en nuestra mano es la doble resolución de evitarlo en adelante y de aumentar la partida del haber, pero nada impedirá que sigamos portando en nosotros ese dulce et amare en su separación). No tenía más remedio que ser rudo, comenta Merleau-Ponty, con los jóvenes y hombres de letras que se le acercaban: "Dios sabe lo que se les ocurriría sacar, para su gobierno personal, del etiam peccata" (181). El filósofo no quiere como Claudel

---

179 y 180 Signes 392 a 396.

181 Ibid.-Al propio Claudel, para quien el cristiano molesta a los poderes establecidos porque está siempre en otro sitio y no están seguros de él, había respondido inicialmente que por la misma razón inquieta el cristiano a los revolucionarios, porque es poco seguro y nunca le sienten completamente con ellos (SNS 315). Pero estos términos que en 1945 valen como censura, apenas se distinguen de los que usa en 1953 para justificar la filosofía "jusque dans ses infirmités": el asentimiento del filósofo no es algo macizo, dice, según vimos, y aunque nunca haya traicionado se siente que podría traicionar porque su manera crítica de ser fiel no es la de los demás (Eloge de la philosophie, p. 69; cf. supra § 38.3, p. 534). El asentimiento al exterior ya no puede ser incondicional contra la incondicional vinculación a la razón en mí mismo.

llevarlos al confesionario ni enseñarles los mandamientos de Dios y de la Iglesia; ha comprendido ahora, sin embargo, que su problema es el mismo en un punto decisivo: salvar la incondicionalidad de la ley moral pero no en abstracto sino en la experiencia efectiva. No otra cosa significa su apelación final a la virtud: "La conclusión no es la rebeldía, es la virtú sin ninguna resignación" (182). Y ha comprendido además que ese problema de salvar lo categórico de la obligación en lo concreto nunca será en la filosofía de la historia ni en ningún sistema de enunciados donde se decida.

Es la entera vida racional lo que se escamotea cuando la distancia o profundidad temporal es proyectada sobre el plano del discurso. Nunca buscaríamos nada si no fuese para obtenerlo, pero si el fin que hoy persigo debe ser un día alcanzado, puesto que lo rebasaré y habré dejado de buscarlo ¿por qué razón buscarlo hoy? -Porque hoy es hoy y mañana, mañana (183). Pese a las apariencias, es esta irreductibilidad del tiempo a representaciones, que no es distinta de la irreductibilidad a balance de las condiciones sin las que no es posible el balance, lo que no apercibe la Etica de situación. Parece la más concreta y porosa a la comprensión del tiempo, pero su crítica de la abstracción moral es abstracta porque ignora precisamente que el tiempo no se deja someter a los resultados de la razón y que únicamente es respetado en su ser cuando se entiende que ofrece horizonte y límite al ejercicio de la razón. Si el mal va a ser comprendido y perdonado una vez hecho, ¿por qué no comprenderlo y transigir por adelantado y así se lo podrá incluso planificar? Para este logos de la Etica de situación carece de "sentido del porvenir" aquél que necesita esperar a que un porvenir criminal haya pasado para unirse a la recolección de sus fru-

---

182 Signes 47. En este final del prólogo, la palabra italiana remite a las páginas que el libro dedica a Maquiavelo. Se piensa en ellas la virtud contra la justificación de los medios por el fin y contra la asepsia de los principios puros, es decir, negándose a disociar la exigencia moral de la política o de las exigencias de la vida colectiva (cf. Signes pp. 267, 271 y 283).

183 SNS 70.

tos (184). Pero para quien rechaza toda complicidad en el crimen, es el que lo justifica en nombre del porvenir el que carece de sentido moral y el que carece, en consecuencia, de sentido del porvenir, y es éste el que ve justo. Pues la novedad que el tiempo aporta tiene su fuente en una exigencia de racionalidad que es libre, que no conoce instancia a la que pueda someter su propia ley. Esta soberanía de la ley racional es la que abre el tiempo, y es esta apertura, generatividad, impredictibilidad del tiempo lo que se ignora cuando se pretende subordinar a cálculos objetivos sobre el futuro el operar racional y su ley. El hombre no es una naturaleza que va hacia su propia perfección, escribe Merleau-Ponty. no está ordenado a su fin como para Aristóteles lo está la planta a la forma de la planta (185). La legitimidad de la acción no se dilucida en función del futuro, es el valor del futuro el que tenemos que fiar a la exigencia de racionalidad. Cuando un pueblo no tiene otro recurso para restablecer de modo efectivo el respeto a los hombres y las condiciones de la verdad contra un poder injusto, el recurso a la violencia estará justificado por esa exigencia de dignidad, no por balances ulteriores, por la misma razón que el pacifismo de la Europa liberal de 1938 no era defendible moralmente ni entonces ni después del horror bélico. Un Estado que aplica la tortura contra los partidarios de una opción política puede no dejar a ésta otra vía de defensa y supervivencia que la violencia, y transigir más con aquélla que con ésta carece de justificación racional. Pero la afinidad que esa lucha pudo tener con esos conflictos en lo incondicional que son los de la revolución y la guerra se diluye en confusos razonamientos por analogía tan pronto se restablecen las condiciones de respeto al hombre y a la verdad; ya no se mata para sobrevivir como hace el soldado, quien no requiere teorías exculpatorias, sino en base a discursos mediadores que son "palabras" para los que abandonaron la violencia desde el regreso a las instituciones, que parecen a otros insuficientes al alcanzarse de-

---

184 SNS 315.
185 SNS 130-131.

terminadas cotas políticas, y que en los más intransigentes da lugar a interpretaciones y a discusión. Cuando el que cuelga las armas responde al informador que desde luego le repugnaba suprimir una vida pero que asumió la necesidad de hacerlo y superaba esa repugnancia igual que se sobrepone uno al miedo, hace subsumible el respeto al hombre, como cualquier sentimiento psicológico, en la lógica más o menos probable de la decisión, e ignora que no ha dejado el menor rastro de la moral. Quizá sea también el tiempo que apague el colorido de sus representaciones el que le deje descubrir que la sangre no agotó su sentido en la contribución al cuadro.

Los valores entran en conflicto, el bien no es simple, transige, pero el mal que no se pudo evitar o que no se acertó a evitar, no hizo por eso menos daño y ningún hombre encontrará un razonamiento que lleve ese peso por él. En el plano lógico ucrónico, el del objetivismo cientista, la diferencia entre el perdón posterior a la infracción y la planificación de ésta significa tanto como el grado de sinceridad de un arrepentimiento, a saber, nada, puesto que es silencio. Siendo cero de enunciado, ¿no será cero de significación? Pero esa irrepresentable tensión tiene que producirse, decía Max Weber, en todo el que no está muerto interiormente (186). O en ese silencio reconocemos lo que hace que haya, la fuente viva de todo lo que conocemos y de lo que conoceremos, o el hombre es una mezcla del Silogismo con eventual carroña y admitimos la racionalidad de argumentos por los que una población de siete millones haya de rebajarse a tres en un plan quinquenal. Ninguna más alta instancia de saber resuelve lo precario de mi sinceridad, puesto que no soy una naturaleza definida sobre la que pudiera recaer una apreciación sin ambigüedad (187); no se decide fuera de mi silencio si soy o no veraz y si pago lo que me debo (188).

---

186 Cf. supra § 5, p. 35.

187 SNS 312 y 314. Cf. Signes 241.

188 Son los nombres que al origen de todo dió Valentín: "Silencio, Abismo", los que aplica Claudel a lo que está en el fondo del caos y de la prodigalidad real, la que hace sensible en su teatro por una profusión de detalles inútiles e incongruentes:

Hace falta abandonar resueltamente la presunción de un fondo racional del mundo para devolver a nuestro poder de significar el contacto con la riqueza de posibles que hay en las cosas por su encuentro y su acción recíproca (189). En lo que nuestros gestos, palabras y actos tienen de singular, se rebasan hacia un sentido universal, lo que nos prohibe desesperar de que puedan reducirse los ingentes márgenes de la humanidad no reconocida. Nadie confía ya, sin embargo, en que ese progreso nos esté esperando en un porvenir radiante. La historia no se deja dirigir a golpe de juicios de valor, si las situaciones se superan no es contra la espontaneidad, y no está excluído que la humanidad se interrumpa un día como una frase que no llega a terminarse (190). Hay una contingencia del mal y una contingencia del bien. Hay un mal que no es creado por nosotros o por los demás, que nace y permanece junto al bien en un tejido histórico que hemos tramado entre todos y que nos ahoga, pero que entre todos podría rehacerse de otro modo (191). Lo que no es contingente, lo que no puede no darse es la unión de bueno y malo en una o en otra configuración. Ni siquiera la intensidad del tiempo más gratuito y ajeno a esfuerzos o méritos, el del amor, la amistad, el juego o la fiesta se deja positivizar, puesto que guarda proporción a la carencia, a la soledad, al reino de la necesidad y al tiempo de la disciplina. Y advertíamos con Merleau-Ponty que el sentido de esa "dialéctica sin síntesis" que es la oposición real no podemos convertirlo en un nuevo principio explicativo ni definirlo aparte de la constelación concreta (192). La necesidad que tenemos de

---

"Le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus. Il est l'Invitation à mourir, à toute phrase de se décomposer dans l'accord explicatif et total, de consommer la parole d'adoration à l'oreille de Sigé l'Abîme" (Art poétique, p. 57).
Este texto, al que aludía ya la Phénoménologie de la perception (p. 479), y que se cita en Signes (p. 395), es el que evoca la decisiva nota de Le visible et l'invisible que entiende la circularidad del pensamiento -circulus vitiosus deus- como retorno interminable a Σιγή el abismo (VI 233; supra § 29, p. 351). Hay una cuarta referencia a esas palabras de Claudel en La prose du monde, p. 157.

189 SNS 141, 213 y 309.
190 Signes 304.
191 Signes 47 y 237.
192 VI 128-129; cf. supra § 31, pp. 375 y siguientes.

la razón es necesidad de libertad porque no hay medio de eliminar la trascendencia del tiempo; pensamos, hay verdad porque ninguna reflexión reabsorbe el soporte carnal que orienta y limita la volubilidad del espíritu; hay autonomía personal porque no hay remedio a la separación o secesión de las conciencias: de estos problemas no cabe una resolución positiva (193).

Lo que pensamos está más acá de los fines y de los medios, hay una historicidad sorda que se abre paso por rodeos, transgresión, mutaciones, y que dirige toda nuestra actividad útil (194):

> "Nos hace falta concebir un laberinto de marchas espontáneas que se recogen, se entrecruzan, a veces se confirman, pero a través de cuántos rodeos, de qué mareas de desorden -y que toda la empresa descansa sobre sí misma" (195).

Se explica que ante esta idea, que sin embargo no ignoran, continuaba Merleau-Ponty, se desvíen los hombres hacia algún ídolo. ¿Cómo podrá una humanidad fascinada por la Idea directriz de la adecuación -sea cor el absoluto de la teología, el de la historia o el del cientismo (que no es la ciencia)- asumir esta idea severa y casi vertiginosa de un ser que nunca es completamente, de un pensamiento que empezará siempre en la mitad? (196). La filosofía es escuela de finitud, no tanto por sus descripciones de la percepción, de la conducta, de la pasividad del sujeto aun en su creación, cuanto porque aporta las razones de principio por las que esas descripciones de la experiencia encuentran lo negativo en lo positivo y lo positivo en lo negativo (197). La filosofía puede ayudar a entenderlo, a verlo mejor (198), pero el conocimiento no suele ser suficiente para franquear una etapa del desarrollo. Los psicólogos saben que un acontecimiento fisiológico muy esperado genera decepción, como la que, en Stendhal, hacía exclamar a Lamiel: "ce n'est que cela?", y consideran reveladora esta reacción, en el sentido de que descubre

---

193 Cf. SNS 70 y Signes 306.
194 OE 226.
195 Signes 306.
196 Cf. OE 226-227 y Signes 306.
197 Résumés 72-73.
198 PhP 520.

al sujeto aún inmaduro para la transformación (199). Ocurre, por ejemplo, en el sentimiento de irrealidad que con frecuencia experimenta la madre una vez que el niño al nacer ha pasado de la condición de niño imaginario, en el que estaban abiertas ilimitadas posibilidades, a la condición de niño real y único (200). La decepción resulta de la confrontación entre una intensa vida imaginaria que no sacrifica posibles y una realidad percibida cuyos límites estrictos arruinan de aquella riqueza imaginaria. No es menos engañosa la decepción de una sociedad que gana sus libertades tras decenios de sueños democráticos. A la madre le hace falta un tiempo variable, a veces largo, para identificar a su hijo como suyo y amarlo tal cual es, un tiempo de maduración cuya experiencia no se suple por la transmisión de informaciones. A escala histórica, ontológica, es el entendimiento varado en el supuesto del ser que es o será verdad y bien el que lanza la exclamación de Lamiel cuando la filosofía enseña que el punto más alto de la razón es dar fe de un deslizamiento del suelo bajo nuestros pies que nos trae a pensar de nuevo lo mismo (201), cuando advierte que la interrogación es un asombro continuado y la investigación un camino en círculo, que es toda la historia humana la que en cierto sentido es estacionaria: "Mais cette déception est celle du faux imaginaire, qui réclame une possitivité qui comble exactement son vide. C'est le regret de n'être pas tout" (202).

Desde ese lamento, todo se deja denigrar. La historia no se construye por proyectos, y mucho menos por el de serlo todo. Ni siquiera tiene nadie en particular la construcción a su alcance como algunos tienen su destrucción. A los políticos de su tiempo los comparaba Kant con los profetas bíblicos, que estaban fundadamente seguros al denunciar la decadencia moral y predecir la ruina completa que amenazaba

---

199 Sorbonne 126.
200 Sorbonne 266. Alude Merleau-Ponty a los estudios de Helene Deutsch.
201 OE 227. (De la filosofía había escrito Heidegger: "Sie tritt auf der Stelle, um stets dasselbe zu denken". Brief über den "Humanismus", Wegmarken, p. 166).
202 OE 227.

a su Estado porque eran ellos mismos los autores de ese destino (203). Tampoco se requieren dones de profecía para predecir la ruina de la educación si se considera avanzado arrasar las diferencias e ignorar las aptitudes, el talento y el valor del esfuerzo a todos los niveles. En la guerra o en la tiranía se trata de vencer a un enemigo único, de participar en una sola y misma acción, de escapar a un absoluto mal en un vector histórico que señala el polo opuesto por alcanzar: la paz y la libertad. Una vez esta salud recuperada la solidaridad también es posible, pero es incomparablemente más compleja porque solicita al hombre en su incompletud para que, desde ese su irrepetible acceso al mundo, ejerza una razón que es "el poder de juzgar de manera autónoma, es decir, libremente" (204). No hace falta que se nos echen encima los cuatro jinetes del Apocalipsis para descubrir la fuerza de voluntad y la generosidad de que somos capaces pero en paz y democracia falta el común Mal que las movilice, tenemos alrededor los 360° del horizonte y en él una trama de males y bienes interdependientes a los que no todos asignamos un mismo coeficiente y en ocasiones ni siquiera el mismo signo. Para la solidaridad que supere esa dispersión hacia una mayor riqueza humana no basta el necesario respeto a una constitución civil porque de ésta nace solamente la unanimidad mecánica, como dice con suma precisión Kant, sino que lo decisivo son los principios y disposiciones morales (205) que hacen a cada uno positivamente responsable en su implantación. Vale una sociedad lo que su enseñanza, investigación, creación, información y producción, es decir, lo que valga la realidad que hacen sus hombres por el pensamiento y el trabajo. Kant había previsto la decepción del público lector que ante la Moral filosófica exclamaría: "¡Sin duda que el entendimiento común habría podido decirnos otro tanto sin necesidad de llamar a consulta a los filósofos!", y se adelantó a responder: en lugar de extrañaros de esta mo-

---

203 Der Streit der Fakultäten, Gruyter VII, pp. 80 y 81.
204 Op. cit., pp. 27-28.
205 Op. cit., p. 81.

destia deberíais desconfiar más bien cuando os digan que un conocimiento de los fines más esenciales del hombre rebasa el entendimiento común y os puede ser descubierto solamente por los sabios (206). El más sugestivo proyecto de vida en común al que, en nombre de la ciencia o de los más conscientes, se quisiera subordinar la sociedad, recaería por debajo de la universalidad que se opera en el hacer y saber de contacto en que nos va nuestra vida. El filósofo que desplaza lo sagrado de lugares, ritos, estados de elevación anímica, que nunca lo pone aquí o allá como una cosa, tampoco tiene a la filosofía por un ídolo de que fuese él mismo el guardián, sabe que su valor no es exterior a la relación viva entre los hombres, no es independiente de que engrane o no con las operaciones de la historia latente que la reclama, y es cierto en este sentido que se realiza en la medida en que deje de ser filosofía separada (207). El Ineinander de acción y pensamiento se ejerce, la filosofía contribuye precisamente a dejarlo en franquía, pero no se deja contener en discurso, y un purismo de la acción que sacrificaría el juicio crítico y nos obligase a elegir entre ella y la verdad no sería más que una caricatura de la acción (208). La verdad está en la reversibilidad de filosofía y no-filosofía, que no se dejan ni disociar ni sintetizar, y de cuya pugna el saber se hace vida y la vida se hace saber:

> "On a en vérité expérience du savoir, savoir de l'expérience: les deux faces de l'ambiguïté, qui sont des abstractions -et l'absolu est l'entre-deux, la transformation de l'un dans l'autre. Mais ceci ne peut être maintenu qu'au contact de l'expérience, du monde 'vertical' (dont l'absolu est la 'profondeur'). La formulation même de cette Zweideutigkeit vivante la fait disparaître..." (209).

En el silencio de la práctica interhumana siempre estará por aceptar y por asumir de nuevo la finitud de lo intotalizable, la necesidad de buscar y de crear, el deshacer y el hacer de un convivir in fieri cuya espontaneidad no admite suplantación y del que nadie puede racionalmente decir que "no es más que eso".

---

206 KrV A 830-831, B 858-859.
207 Merleau-Ponty, PhP 520; cf. Eloge 44 y VI 228.
208 En M. Chapsal, Les écrivains en personne, p. 146.
209 Merleau-Ponty, "Philosophie et non-philosophie depuis Hegel", Textures, nº 8-9, pp. 127-128. (Sobre este saber "inestable", véase supra § 38. 2., p. 522). Cf. Claude Lefort, "Philosophie et non-philosophie", Esprit, junio 1982, pp. 111-112.

BIBLIOGRAFIA

1.-Fuentes consultadas.

1.1.-De Merleau-Ponty.

Para una relación detallada de los escritos, sucesivas ediciones, traducciones a otras lenguas, y trabajos sobre el autor, vease:

François Lapointe y Claire Lapointe, Maurice Merleau-Ponty and His Critics. An International Bibliography (1942-1976). Garland Publishing, Inc. New York & London.

Nos parece aquí de mayor utilidad y claridad mencionar exclusivamente los libros (con las traducciones al castellano) más los artículos, notas, intervenciones en debates, y entrevistas no recogidas en sus libros.

-"Christianisme et ressentiment", La Vie Intellectuelle, 7º año, nº 36, junio de 1935, pp. 278-306.

-"Etre et avoir", La Vie Intellectuelle, 8º año, nº 45, octubre de 1936, pp. 98-109.

-Colaboración con Aron Gurwitsch en "Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme", Journal de Psychologie normale et pathologique, 33 (1936), pp. 413-471.

-"L'imagination", Journal de Psychologie normale et pathologique, 33, 1936, pp. 756-761. (Es una recensión de Sartre, L'imaginaire).

-"L'Agrégation de Philosophie", Bulletin de la Société Française de Philosophie, 38, 1938, intervención de M-P pp. 130-133.

-La structure du comportement, Presses Universitaires de France, París 1942. (2ª ed., 1949, precedida de "Une philosophie de l'ambiguïté", de A. de Waelhens). (Traducción española de Enrique Alonso, La estructura del comportamiento, Hachette, Buenos Aires 1957).

-"Les Mouches, par Jean Paul Sartre", Confluences, año 3º, nº 25, sept. oct. 1943, pp. 514-516.

-Phénoménologie de la perception, Gallimard, París 1945. (Trad. esp. de Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, México 1957. Hay nueva trad. de J. Cabanes, ed. Península, Barcelona 1975).

-"Faut-il brûler Kafka?", Action, nº 97, julio 1946, pp. 14-15.

-L'Esprit européen, Rencontres Internationales de Genève 1946, ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1947, intervenciones pp. 74-75, 133 y 252-256.

-"Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques", Bulletin de la Société Française de Philosophie, año 41, 1947 (sesión del 23 de noviembre de 1946), pp. 119 a 135. Discusión pp. 135 a 153.

-"Pour les Rencontres internationales", Les Temps modernes, año 3º, nº 27, diciembre 1947, pp. 961-964.

-"Les Cahiers de la Pléiade", Les Temps modernes, año 3º, nº 27, diciembre 1947, pp. 1151-1152.

-Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste, Gallimard, París 1947 (reed. de 1980, con un prólogo inédito de Claude Lefort, en Idées Gallimard, por donde citamos). (Trad. esp. de León Rozitchner, Humanismo y terror, Leviatán, Buenos Aires 1956).

-Sens et non-sens, Nagel, París 1948. (Trad. esp. de E. Comadira, Sentido y sinsentido, Península, Barcelona 1977).

-"Le Manifeste Communiste a cent ans", Le Figaro Litteraire, 3 de abril de 1948, pp. 6-8.

-"Complicité objective", Les Temps modernes, 4º año, nº 34, julio 1948, pp. 1-11.

-"Mort d'Emmanuel Mounier", Les Temps modernes, 5º año, nº 54, abril 1950, p. 1906.

-"Réponse à C.L.R. James", Les Temps modernes, 5º año, nº 56, junio 1950, pp. 2292-2294.

-"L'adversaire est complice", Les Temps modernes, 6º año, nº 57, julio 1950, pp. 1-11.

-"Introduction" a "Human Engineering" de Michel Crozier, Les Temps modernes, 7º año, nº 69, julio 1951, pp. 44-48.

-La connaissance de l'homme au XX siècle, Rencontres Internationales de Genève 1951, ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1952. La ponencia de Merleau-Ponty ("L'homme et l'adversité") se recogió en Signes, pero no las intervenciones, pp. 182-183, 215-252, 286-287 y 293-294 (en estas cuatro últimas páginas participa en la discusión de la ponencia de Ortega, "Pasado y porvenir para el hombre actual"). (Hay trad. esp. de M. Riaza bajo el título Hombre y cultura en el siglo XX, Guadarrama, Madrid 1957).

-Eloge de la philosophie, Gallimard, París 1953 (reed. en la colección Idées Gallimard, por la que citamos). Tr. esp. de Amalia Letellier, Elogio de la filosofía, ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1970).

-"Oú sont les nouveaux maîtres?", L'Express, nº 71, 2 octubre de 1954, p. 4.

-"Le philosophe est-il un fonctionnaire?", L'Express, nº 72, 9 de octubre 1954, p. 3.

-"La France va-t-elle se renouveler?", L'Express, nº 74, 23 de octubre 1954, p. 3.

-"Les femmes sont-elles des hommes?", L'Express, nº 76, 6 de noviembre 1954, p. 4.

-"Les peuples se fâchent-ils?", L'Express, nº 80, 4 de diciembre de 1954, pp. 3-4.

-"D'abord comprendre les communistes", L'Express, nº 85, 8 de enero de 1955, pp. 8-9.

-"A quoi sert l'objectivité?", L'Express, nº 88, 29 enero 1955, p. 4.

-"Comment répondre à Oppenheimer?", L'Express, nº 91, 19 de febrero de 1955, p. 3.

-"M. Poujade a-t-il une petite cervelle?", L'Express, nº 95, 19 de marzo de 1955, p. 3.

-"Sartre est un ultra-bolcheviste... déclare Merleau-Ponty", Le Figaro Litteraire, 7 de mayo de 1955, p. 1.

-"Où va l'anti-communisme?", L'Express, nº 109, 25 junio 1955, p. 12.

-Les aventures de la dialectique, Gallimard, París 1955 (reedición en Idées Gallimard, por la que citamos). (Trad. esp. de León Rozitchner, Las aventuras de la dialéctica, ed. Leviatán, Buenos Aires 1957).

-"Premier dialogue Est-Ouest à Venise", L'Express, nº 278, 19 de octubre de 1956, pp. 21-24.

-"Discordia-Concors, Rencontre Est-Ouest à Venise", Comprendre. Revue de politique de la culture (Société européenne de Culture près de la Biennale Venise), nº 16, septiembre 1956, pp. 201-301, intervenciones de Merleau-Ponty, pp. 210-213, 214, 216, 217, 226, 227-228, 229, 237, 252-253, 265, 266, 267, 268, 271, 275-276, 278, 284, 285, 286, 287, 295, 296, 297.

-"Sur les rapports entre la mythologie et le rituel", Bulletin de la Société Française de Philosophie, año 50, julio-septiembre de 1956 (intervención de Merleau-Ponty).

-"La psychanalyse et son enseignement", B.S.F.P., año 51, abril-junio 1956, comentario de M-P a la ponencia de Lacan, pp. 98-99.

-"Roger Martin du Gard", L'Express, nº 376, 28 agosto 1958.

-En Husserl, Cahiers de Royaumont, Minuit, París 1959, intervención en pp. 157-159. (Hay trad. esp., Husserl, Paidós, Buenos Aires 1968, intervención de M-P pp. 142-144).

-"L'avenir du socialisme", Cahiers de la République, noviembre-diciembre 1959, pp. 27, 31-32, 35 y 42.

-"La volonté dans la philosophie de Malebranche", Bulletin de la Société Française de Philosophie, año 54, sesión del 19 de diciembre 1959, julio-septiembre 1960, intervención de M-P pp. 133-134.

-"Préface" a Hesnard, L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne, Payot, París 1960, pp. 5-10.

-Entrevista por Madeleine Chapsal, Les écrivains en personne, Julliard, París 1960, pp. 145-163.

-Signes, Gallimard, París 1960. (Trad. esp. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Signos, Seix Barral, Barcelona 1964).

-"La philosophie et la politique sont solidaires", entrevista con M-P en el diario Le Monde, 31 de diciembre de 1960.

-"L'oeil et l'esprit", Art de France, nº 1, enero 1961, pp. 187-208 (recogido en el número monográfico sobre M-P de Les Temps modernes, año 17, nº 184-185, octubre 1961, pp. 193-227, por el que citamos). Reeditado en libro en Gallimard, París 1964. (Trad. esp., El ojo y el espíritu, Paidós, Buenos Aires).

-"Cinq notes sur Claude Simon", Médiations, Revue des expressions contemporaines, nº 4, 1961, pp. 5-10. (Publicadas de nuevo en el nº especial de la revista Esprit sobre M-P, junio 1982, pp. 64-66).

-En La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont, Minuit, París 1962, intervención sobre la ponencia de G. Ryle, pp. 93 a 96.

-"Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", Revue de Métaphysique et de Morale, año 67, octubre 1962, nº 4, pp. 401-409.

-Coloquio sobre la palabra "estructura", en Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales, Mouton, S. Graven-Hage 1962, intervenciones pp. 153-155 y 156-157). (Hay trad. esp., Sentidos y usos del término estructura en las ciencias humanas y sociales, Paidós, Buenos Aires).

-Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Gallimard, París 1964. (Trad. esp. de José Escudé, Lo visible y lo invisible, Seix Barral, Barcelona 1970).

-Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même. Bulletin de Psychologie, t. XVIII, noviembre 1964, pp. 109-336. Contiene los cursos. "Méthode en Psychologie de l'enfant" (1951-52), pp. 109-140; "Les sciences de l'homme et la Phénoménologie" (1950-51), pp. 141-170; "Structure et conflits de la conscience enfantine" (1949-50), pp. 171-202; "Psychosociologie de l'enfant" (1950-51), pp. 203-225; "La conscience et l'acquisition du langage" (1949-50), pp. 226-259; "L'enfant vu par l'adulte" (1949-50), pp. 260-295; y "Les relations avec autrui chez l'enfant" (1950-51), pp. 295-336.- De dos de estos cursos hay un desarrollo más detallado e interesante en sucesivas ediciones de "Les cours de Sorbonne", Centre de Documentation Universitaire, pero que los abarca en menos de la mitad: el cuaderno de Les sciences de l'homme et la Phénoménologie (C.D.U.) en sus 56 páginas desarrolla las páginas 141 a 152 de M. M-P à la Sor-

bonne, donde continúa el curso hasta la p. 170; y el cuaderno de Les relations avec autrui chez l'enfant (60 págs.) abarca las pp. 295 a 305 de M. M-P à la Sorbonne, donde continúa el curso hasta la p. 336.

-"La philosophie de l'existence", charla de M-P (1959) en la Maison Canadienne de la Cité Universitaire de París, Dialogue, 26 de abril 1967.

-"Commenté par Merleau-Ponty", Le Monde, 26 de abril de 1967.

-Résumés de cours, Collége de France 1952-1960, Gallimard, París 1968. (Traducciones españolas de H. Acevedo, Filosofía y lenguaje, Proteo, Buenos Aires 1969; y de Eduardo Bello, Posibilidad de la filosofía, Narcea, Madrid 1979).

-La prose du monde, Gallimard, París 1968. (Trad. esp. de Francisco Pérez Gutiérrez, La prosa del mundo, Taurus, Madrid 1971).

-"Philosophie et non-philosophie depuis Hegel", revista Textures, nº 8-9 (1974) y nº 10-11 (1975). Se trata de las notas que sirvieron para la preparación del curso impartido en el Collége de France en 1961 hasta su desaparición.

-"Titres et Travaux". Un ejemplar de este texto se conserva en la Biblioteca del Collége de France a cuyos profesores lo envió M-P en 1952 al presentar su candidatura. (Lo citamos por los extractos del mismo recogidos por Theodore F, Geraets, Vers une nouvelle philosophie transcendantale, Phaenomenologica, 39, M. Nijhoff, La Haya 1971, pp. 32, 33, 34, 36 y 37).

-"Douze entretiens avec Maurice Merleau-Ponty", por Georges Charbonnier, grabadas para la R.T.F. y emitidas entre el 25 de mayo y el 7 de agosto de 1959 (reemitidas por el O.R.T.F. en 1966): 1. Vocation du philosophe.-2. L'Ecole Normale Supérieure.- 3. La revue des Temps modernes.- 4. Humanisme et terreur.- 5. Les aventures de la dialectique.- 6. Le oui et le non du philosophe.- 7. L'existentialisme athée.- 8. La crise de la pensée religieuse.- 9. L'homme, en porte-à-faux.- 10. La pensée bloquée.- 11 y 12. Les voyages du philosophe.

-L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieur (1947-1948), recueillies et rédigées par Jean Deprun, Vrin, París 1968.

-"Husserl et la notion de Nature" (notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty par X. Tilliette), Revue de Métaphysique et de Morale, 70, 1965, pp. 257-269. (Corresponden estas notas al curso de 1956-1957 impartido en el Collége de France sobre "Le concept de Nature").

-"El pesimismo relativo del último Merleau-Ponty" (apuntes del curso 1958-1959 en el Collége de France, sin título en el Annuaire del C.F. y que en los Résumés de cours se titula "Possibilité de la philosophie"), por Eutimio Martino, revista Pensamiento, Madrid, nº 101, enero-marzo 1970, pp. 73-88.

-Intervención en el VI Colloque de Bonneval sobre L'Inconscient celebrado en noviembre de 1960 y publicado en Desclée de Brouwer, París 1966, p. 143. (Nota redactada por J.B. Pontalis).

1.2.-De Kant.

Kants Werke, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Berlín 1968, once tomos.

Las citas remiten siempre a esta edición alemana, excepto las de la Crítica de la razón pura, que remiten a las páginas de las dos ediciones originales (A y B), como es habitual.

1.3.-De Heidegger.

-Sein und Zeit, Max Niemeyer (5ª ed.), Halle 1941.

-Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967. Contiene:
-"Was ist Metaphysik?"
-"Vom Wesen des Grundes".
-"Vom Wesen der Wahrheit".
-"Nachwort zu Was ist Metaphysik?".
-"Platons Lehre von der Wahrheit".
-"Brief über den 'Humanismus'."
-"Einleitung zu Was ist Metaphysik?".
-"Zur Seinsfrage".
-"Hegel und die Griechen".
-"Kants These über das Sein".
-"Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles' Physik B, 1.
-"Aus der letzten Marburger Vorlesung".

-Was heisst Denken?, Max Niemeyer, Tübingen 1961 (2ª ed.).

-Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1963 (4ª ed.).

-Vorträge und Aufsätze, Neskè, Pfullingen 1959 (2ª ed.).

-Identität und Differenz, Neske, Pfullingen 1957.

-Unterwegs zur Sprache, Neske, Pfullingen 1959.

-Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Max Niemeyer, Tübingen 1971.

Las citas de Kant und das Problem der Metaphysik remiten a las traducciones francesa y española simultáneamente:

-Kant et le problème de la métaphysique, introducción y traducción por Alphonse de Waelhens y Walter Biemel, Gallimard, París 1953.

-Kant y el problema de la metafísica, trad. de Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Frost, F.C.E., México 1954.

La Einführung in die Metaphysik se cita por la trad. esp.:

-Introducción a la metafísica, trad. de Emilio Estiú, Nova, Buenos

Aires 1972 (3ª ed.).

Los escritos:

-"Zeit und Sein",
-"Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'.",
-"Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens",
-"Die Kehre",
-"Mein Weg in die Phänomenologie",
-"Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson",
-"Ueber das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage",

junto con los seminarios del Thor y de Zähringen, se citan por la traducción francesa de Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois y Claude Roëls, en

-Questions IV, Gallimard, París 1976.

2.-Otras traducciones utilizadas.

2.1.-Para Kant.

-Essai pour introduire en Philosophie le concept de grandeur négative, trad. y notas de Roger Kempf, prólogo de G. Canguilhem, Vrin, París 1972 (2ª ed.).

-Rêves d'un visionnaire, trad. de F. Courtès, Vrin, París 1967.

-De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, ed. bilingüe del C.S.I.C., trad. española de Ramón Ceñal, Madrid.

-Crítica de la razón pura, trad. de José del Perojo y José Rovira Armengol, revisada por Ansgar Klein, Losada, Buenos Aires 1973 (71 ed.), 2 vols.

-Crítica de la razón pura, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978.

-Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir, trad. de Julián Besteiro (con un Epílogo de Ernst Cassirer), Daniel Jorro, Madrid 1912.

-Cimentación para la metafísica de las costumbres, trad. de Carlos Martín Ramírez, Aguilar, Madrid 1973 (4ª ed.).

-La philosophie de l'histoire (contiene: "Des différentes races humaines", "Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique", "Réponse à la question: qu'est-ce que 'les lumières'?", "Compte rendu de l'ouvrage de Herder: 'Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité", "Définition du concept de race humaine", "Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité", "Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie", "Le conflit des Facultés -deuxième section-"), trad. de Stephane Piobetta, con un Avertissement de Jean Nabert, Aubier-Montaigne, París 1947.

-Filosofía de la historia, trad. esp. de Eugenio Imaz, F.C.E., México 1979 (reimpresión; 1ª ed. 1941). (Contiene: "¿Qué es Ilustración?", "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", "Comienzo presunto de la historia humana", "Si el género humano se halla en progreso cons-

tante hacia mejor", "El fin de todas las cosas").

-Critique de la raison pratique, trad. de J. Gibelin, Vrin, París 1974 (edición revisada).

-Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée, trad., comentario y notas de A. Philonenko, prólogo de Ferdinand Alquié, Vrin, París 1972 (3ª ed.).

-Premiers principes métaphysiques de la Science de la Nature, trad. de J. Gibelin, Vrin, París 1971 (2ª ed.).

-Réponse à Eberhard, trad. de Roger Kempf, Vrin, París 1973 (2ª ed.). (Es traducción de Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll).

-Crítica del Juicio, trad. de Manuel García Morente, col. Austral, Madrid 1977 (reed.).

-Critique de la faculté de juger, trad. de A. Philonenko, Vrin, París 1974 (3ª ed.).

-La religión dentro de los límites de la sola razón, en Sobre Dios y la religión (contiene asimismo El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios), traducción e introducción de José María Quintana Cabanas, ed. Zeus, Barcelona 1972.

-Theorie et pratique. Droit de mentir. (Contiene: "Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien" y "Sur un prétendu droit de mentir par humanité"). Trad. de L. Guillermit, Vrin, París 1980 (4ª ed.).

-Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf, trad. de L. Guillermit, Vrin, París 1973 (2ª ed.).

-Première Introduction à la Critique de la faculté de juger.-D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie.-Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix pérpetuelle en philosophie, traducciones de L. Guillermit, Vrin, París 1975 (2ª ed. revisada).

-Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. de Michel Foucault, Vrin, París 1970 (2ª ed.).

-Métaphysique des moeurs, Vol. I: Doctrine du Droit; Vol.II: Doctrine de la vertu, trad. de A. Philonenko, Vrin, París 1968 (para la segunda parte) y 1971 (para la primera parte, con prólogo de Michel Villey).

-Le conflit des Facultés. En trois sections. Trad. de J. Gibelin, Vrin, París 1973 (3ª ed.).

2.2.-Para Heidegger.

-El ser y el tiempo, trad. de José Gaos, F.C.E., México 1962 (2ª ed.).

-Questions I (contiene: "Qu'est-ce que la métaphysique", "Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou 'raison'", "De l'essence de la vérité", "Contribution à la question de l'être", "Identité et différence"). Traducciones de Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel y André Préau, Gallimard, París 1968.

-¿Qué es metafísica?, trad. de Xavier Zubiri, Renuevos de Cruz y Raya,

Cruz del Sur, Santiago de Chile-Madrid 1963.

-Sobre la cuestión del ser, trad. de Germán Bleiberg, ed. Revista de Occidente, Madrid 1958.

-¿Qué significa pensar?, trad. de Harold Kuhnemann, ed. Nova, Buenos Aires.

-Lettre sur l'humanisme, ed. bilingüe, trad. francesa de Roger Munier, Aubier-Montaigne, París 1957.

-Carta sobre el humanismo (con Doctrina de la verdad según Platón), trad. de Alberto Wagner de Reyna, Universidad de Chile.

-Chemins qui ne mènent nulle part, trad. francesa de Wolfgang Brokmeier, Idées Gallimard, París 1980 (reed. revisada y corregida).

-Arte y poesía (contiene "El origen de la obra de arte" y "Hölderlin y la esencia de la poesía"), trad. de Samuel Ramos, Breviarios F.C.E., México 1973 (2ª ed.).

-Essais et conférences, trad. de André Préau, prólogo de Jean Beaufret, Tel-Gallimard, París 1980.

-Acheminement vers la parole, trad. de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier y François Fédier, Tel-Gallimard, París 1981.

-Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, trad. de Jean-François Courtine, Gallimard, París 1977.

-L'auto-affirmation de l'université allemande, ed. bilingüe, tr. francesa de Gérard Granel, T.E.R., París 1982.

3.-Selección bibliográfica.

Nos limitamos a consignar los trabajos sobre Merleau-Ponty, Kant y Heidegger con los que hemos tenido que ocuparnos más directamente por su importancia intrínseca o por la relación de su temática con la nuestra.

3.1.-Sobre Merleau-Ponty.

Para una relación general, remitimos a

-R. Lanigan, "Maurice Merleau-Ponty bibliography", Man and World, nº 3, 1970, pp. 289-319.

-F. Lapointe y C. Lapointe, Maurice Merleau-Ponty and His Critics. (Ya citado. Contiene más de mil títulos).

-Ferdinand Alquié, "Une philosophie de l'ambiguïté", Fontaine, nº 59, 1947, pp. 47-70.

-Alphonse de Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Université Catholique, Lovaina 1951.

-Pierre Aubenque, "Dialectique et Action. A propos des Aventures de la dialectique de M. Merleau-Ponty", en Aspects de la dialectique. Recherches de Philosophie II, Desclée de Brouwer, París 1956, pp. 329-344.

-Joseph Moreau, L'horizon des esprits. Essai critique sur la Phénoménologie de la perception, P.U.F., París 1960.

-Sartre, "Merleau-Ponty vivant", Les Temps modernes, 17, 1961, nº 184-185, pp. 304-376.
-J.B. Pontalis, "Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty" ibid., pp. 287-303.
-El nº 184-185 de Les Temps modernes sobre Merleau-Ponty contiene además artículos de Jean Hyppolite, Lacan, Claude Lefort, A. de Waelhens, Jean Wahl.

-H.L. Van Breda, "Maurice Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain", Revue de Métaphysique et de Morale, año 67, 1962, pp. 410-430. (Contiene fragmentos de cartas de M-P a Van Breda, en pp. 412, 413, 421-22, 429-430).

-André Robinet, Merleau-Ponty, P.U.F., París 1973.

-André Green, "Du comportement à la chair. Itinéraire de Merleau-Ponty", Critique, nº 211, 1964, pp. 1017-1042.

-Antimo Negri, "Lo schematismo kantiano e la fenomenologia esistenzialistica", La cultura, 4º año, 4, Edizioni dell'Ateneo, Roma, octubre de 1966, pp. 468-497. (De Merleau-Ponty considera únicamente La structure du comportement y la Phénoménologie de la perception).

-Xavier Tilliette, Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme, Seghers, París 1970.

-L'Arc, nº 46, artículos sobre Merleau-Ponty de Maurice Blanchot, Claude Lefort, M. Gauchet, Marc Richir, Claude Lévi-Strauss, J.P. Siméon, J.B. Pontalis, C. Castoriadis, Bernard Pingaud, René Micha.

-Theodore F. Geraets, Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception, La Haya 1971 (ya citado).

-J. P. Cotten, "Les lectures de Merleau-Ponty. A propos de la Phénoménologie de la perception", Revue de Métaphysique et de Morale, 77, 3, 1972, pp. 307-328.

-Marjorie Grene, "Polanyi et la philosophie française", Archives de Philosophie, t. 35, enero-marzo 1972, ed. Beauchesne, París, pp. 3-5.

-Michele F. Epstein, "The Common Ground of Merleau-Ponty's and Wittgenstein's Philosophy of Man", Journal of the History of Philosophy, 13, 1975, pp. 221-234.

-G.B. Madison, La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience, Klinsieck, París 1973, prólogo de Paul Ricoeur.

-G.B. Madison, "Merleau-Ponty et la contra-tradition", Dialogue (Canadá) 17, 1978, pp. 456-479.

-Hugh J. Silverman, "Heidegger and Merleau-Ponty: interpreting Hegel", Research Phenomenological, 7, 1977, pp. 209-224. (Comenta las notas a cuya traducción alude la referencia siguiente).

-Claude Lefort, "Presenting Merleau-Ponty", Telos, 29, 1976, pp. 39-42.

(Es una introducción a la trad. inglesa de las notas para el curso 1960-1961 en el Collége de France, "Philosophy and no-Philosophy since Hegel", pp. 43-105).

-Claude Lefort, "Philosophie et non-philosophie", Esprit, junio 1982, pp. 101-113 (profundiza Lefort en las mismas notas publicadas en Textures 1974 y 1975). (El nº de la revista Esprit contiene asimismo artículos sobre M-P de Jean-Claude Eslin, Pierre Sansot, Mikel Dufrenne: " Comment voir l'histoire?", Jean Pierre Charcosset: "La tentation du silence", Olivier Mongin, Pierre Livet: "Pensée du temps et recherche éthique", Michel de Certeau, Marc Richir, André Enegrén: "Hannah Arendt, lectrice de Merleau-Ponty", Jean-Loup Thibaud: "La chair et l'infini: J.F. Lyotard et Merleau-Ponty").

-Ellen Wells Bernal, The Meaning of Embodiment in the Thought of Michael Polanyi and M. Merleau-Ponty, tesis doctoral, Duke University, (USA), 1980, 243 págs.

-Dale Edward Smith, Merleau-Ponty's indirect Ontology, De Paul University (USA), tesis doctoral, 1980, 243 págs.

-Richard Michael Lang. A Phenomenological Exploration of Commemorative Remembrance in the Works of Marcel Proust, Sigmund Freud and Maurice Merleau-Ponty, tesis doctoral, University of Dallas, 1981, 219 págs.

3.2.-Sobre Kant.

-Joseph Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft' mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hoffman und Campe, Hamburgo 1938.

-Jean-Louis Bruch, La philosophie religieuse de Kant, Aubier, París 1968.

-Cassirer, Kant, vida y doctrina, F.C.E., México 1948.

-Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Seuil, París 1973.

-Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., París 1969 (3ª ed.).

-Hans Georg Gadamer, Verdad y método, ed. Sígueme, Salamanca 1977.

-G. Granel, L'équivoque ontologique de la pensée kantienne, Gallimard, París 1970.

-Martial Gueroult, L'Evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, Les Belles Lettres, París 1930, 2 vols.

-Jaakko Hintikka, Lógica, juegos de lenguaje e información. Temas kantianos de filosofía de la lógica, Tecnos, Madrid 1976.

-Karl Jaspers, "Das radikal Böse bei Kant", en Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, Reclam, Stuttgart 1951. (Trad. francesa, "Le mal radical chez Kant", Deucalion 4, nº 36, 1952, pp. 227-252).

-K. Jaspers, Les grands philosophes: ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer: Kant, trad. francesa de Jeanne Hersch, Plon, París 1967.

-Gerhard Krüger, Critique et Morale chez Kant, trad. francesa de M. Régnier, Beauchesne, París 1961.

-Lachièze-Rey, "Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception", Les Etudes Philosophiques, 1937, nº 3-4, pp. 30-34.

-Xavier Léon, Fichte et son temps, Armand Colin, reed. París 1945, 2 vols.

-Jean Nabert, Essai sur le mal, Aubier-Montaigne, reed. París 1970.

-A. Philonenko, L'oeuvre de Kant, t. I: La philosophie précritique et la Critique de la raison pure, t. II: Morale et Politique, Vrin, París 1970.

-A. Philonenko, Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, Vrin, París 1968.

-Olivier Reboul, Kant et le problème du mal, Presses Universitaires de Montréal 1971, prólogo de Paul Ricoeur.

-Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, Seuil, París 1969.

-Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. ed. bilingüe con trad. francesa de Robert Leroux, Aubier-Montaigne, París 1976. (Hay trad. española de Vicente Romano, Cartas sobre la educación estética del hombre, Aguilar, Madrid 1975).

-Schopenhauer, Los dos problemas fundamentales de la Etica, 2 tomos, Aguilar, Madrid 1971.

-Michel Souriau, Le Jugement refléchissant dans la philosophie critique de Kant, París 1926.

-Peter F. Strawson, Los límites del sentido, ed. Revista de Occidente, Madrid 1975.

-Eric Weil, Problèmes kantiens, Vrin, París 1970 (2ª ed.).

3.3.-Sobre Heidegger.

-Jean Beaufret, Dialogue avec Heidegger, 3 vols., Minuit, París. T. 1: Philosophie grecque (1973); t. 2: Philosophie moderne (1973); t. III: Approche de Heidegger (1974).

-Henri Birault, Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard, París 1978.

-Anthony M. Camele, "Time in Merleau-Ponty and Heidegger", Philosophe Today, vol. XIX, nº 3, 1975, pp. 256-268.

-Ernst Cassirer-Martin Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie, Conversaciones de Davos (1929), Beauchesne, París 1972.

-Pedro Cerezo, Arte, verdad y ser en Heidegger, Fundación Universitaria Española, Madrid 1963.

-Henri Declève, Heidegger et Kant, Phaenomenologica, 40, M. Nijhoff,

La Haya 1970.

-Yvonne Picard, "Le temps chez Husserl et chez Heidegger", Deucalion, ed. de la revista Fontaine, París 1946, t. I, pp. 93-142.-La trad. española precede a Husserl, Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, ed. Nova, Buenos Aires 1959, pp. 7-43.

-Manuel Sacristán, Las ideas gnoseológicas de Heidegger, C.S.I.C., Barcelona 1959.

-René Scherer y Arion Lothar Kelkel, Heidegger, Edaf, Madrid 1975.

-Alphonse de Waelhens, La filosofía de Martin Heidegger, traducción y Nota preliminar de Ramón Ceñal, C.S.I.C., Madrid 1952.

-Richard Wisser (recopilador), Martin Heidegger al habla, ed. Studium, Madrid 1971.

INDICE

Prólogo..... p. IV

PRIMERA PARTE

DIALECTICA MATERIALISTA Y MORALIDAD KANTIANA
CLAVE FILOSOFICA DE UNA CONFUSION POLITICA

CAPITULO I: EL INDIVIDUO Y LA NEGACION DIALECTICA.

§1.-¿Un idealismo naturalista? ..... p. 2

§2.-Paréntesis sobre el dilema de idealismos y materialismos p. 8

§3.-La trampa de lo negativo..... p. 18

§4.-Un maniqueísmo del mal menor..... p. 26

§5.-La esencia del progresismo..... p. 35

§6.-Un nuevo universalismo..... p. 54

§7.-El individuo y la universalidad..... p. 69

SEGUNDA PARTE

EL FINALISMO Y LA OPOSICION REAL

CAPITULO II: ESPACIO, INTERSUBJETIVIDAD, REALIDAD.

§8.-Hipótesis de trabajo..... p. 80

§9.-El problema de la subsunción..... p. 85

§10.-Espacio, materia, comunidad..... p. 92

§11.-El quiasma intersubjetivo y el problema de la realidad p. 116

CAPITULO III: ACERCAMIENTO ASINTOTICO Y OPOSICION REAL.

§12.-La oposición real..... p. 126

§13.-El finalismo.
13.1.-La finalidad sin fin del Juicio estético..... p. 133
13.2.-La finalidad de la naturaleza..... p. 141
13.3.-El fin supremo..... p. 149

§14.-El fondo de la discordancia.

14.1.-El invencible mal..... p. 153
14.2.-La victoria sobre el mal..... p. 158
14.3.-El mal radical y el mal de oposición real..... p. 160

§15.-El formalismo moral y la extensión del imperativo..... p. 173

CAPITULO IV: UNIVERSALIDAD Y FINITUD.

§16.-La conciencia filosófica del no saber..... p. 192

§17.-Enemigos y falsos amigos de la Aufklärung..... p. 195

§18.-El único y la universalidad..... p. 201

§19.-¿Un delirio de la virtud?..... p. 207

§20.-Heteronomía y autonomía..... p. 214

§21.-El modelo de la salud..... p. 218

§22.-Los mínimos universales de la común necesidad de razón... p. 229

TERCERA PARTE

EL SER VERTICAL

CAPITULO V: MERLEAU-PONTY Y HEIDEGGER: LA CRITICA DE LA RAZON ONTOTEOLOGICA Y LA FORMACION DEL CONCEPTO

§23.-Latencia y magnitudes negativas..... p. 240

§24.-Tiempo y espacio..... p. 247

§25.-La metafísica de nuestra época, según Heidegger..... p. 257

§26.-¿Es la esencia de la técnica un peligro ajeno a los sistemas?..... p. 272

§27.-Subsunción, poesía y Juicio reflexionante..... p. 284

CAPITULO VI: EL RACIONALISMO DEL SER VERTICAL

§28.-El ser en los entes..... p. 305

§29.-Continuidad de filosofía, ciencia, arte y percepción..... p. 321

§30.-La conversación interior..... p. 351

§31.-La verticalidad o el peso..... p. 370

§32.-El Ethos..... p. 385

CUARTA PARTE

JUICIO Y REALIDAD

CAPITULO VII: GENERALIDAD DEL JUICIO REFLEXIONANTE

§33.-Lo virtual y el momento reflexionante..... p. 404

§34.-El Juicio determinante como problema..... p. 430

CAPITULO VIII: VERDAD Y CREACION

§35.-La crítica del esencialismo..... p. 445

§36.-La verdad matemática como anticipación..... p. 471

§37.-La pasividad de nuestra actividad..... p. 483

§38.-Creación y realidad.
38.1.-Universalidad sin concepto..... p. 509
38.2.-La creación dictada..... p. 516
38.3.-Los dos requisitos del poder de anticipación..... p. 531

CAPITULO IX: EL JUICIO Y LA CIENCIA

§39.-Las teorías y el momento reflexionante..... p. 539

§40.-La interacción del saber tácito y el proferido..... p. 556

§41.-El factor reflexionante en una ontología de la finitud..... p. 569

CAPITULO X: LAS CUESTIONES ULTIMAS

§42.-La filosofía crítica y el problema de Dios..... p. 582

§43.-Liberalismo, socialismo y ontología..... p. 600

§44.-La primacía de la razón práctica y el tiempo abierto..... p. 622

Bibliografía..... p. 635