



21

eikasia
revista de filosofia

www.revistadefilosofia.com

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA

 Dialnet

 DICE

 latindex

 BnF BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE

 REGESTA IMPERII
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR MAINZ

CONSEJO DE REDACCIÓN

Eikasia Revista de Filosofía
www.revistadefilosofia.com

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredera, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasia Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasia.es
eikasia@eikasia.es
ISSN 1885-5679

INDICE

1.- Pelayo Pérez García. Oviedo.
Los egos troyanos, pp.1-3.

2.- Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo.
«Egos trascendentales» y «caballos de Troya». Segunda Parte. Apunte sobre lo «humano» en el materialismo., pp.5-33
RESUMEN/ABSTRACT

3.- Per un "dérèglement de tous les sens". Merleau-Ponty: le sinestesie e l'impersonale.
Enrica Lasciani-Petrini, pp.33-55.
RESUMEN/ABSTRACT

4.- "Fenomenología Jurídica y Derecho Natural. Iusnaturalismo clásico y doctrina apriórica del derecho"..
Sebastián Antonio Contreras Aguirre. Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), pp. 57-75.
RESUMEN/ABSTRACT

ESPECIAL MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty en Zaragoza, por Pelayo Pérez, pp. 77-80.

1.- Coloquio internacional Merleau-Ponty 1908-2008, Zaragoza, Noticia y resúmenes de Ponencias, pp. 81-82.
2.- El régimen de phantasia y la experiencia estética en Merleau-Ponty..
Luis Álvarez Falcón. Universidad de Zaragoza, pp. 83-106.
RESUMEN/ABSTRACT

3.- Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico..
Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Guadarrama 153-180 Coloquio internacional Merleau-Ponty 1908-2008, Zaragoza, Noticia y resúmenes de Ponencias, pp. 107-134.
RESUMEN/ABSTRACT

4.- El weberianismo de Merleau-Ponty.
Josep María Bech. Universitat de Barcelona, pp. 135-162.
RESUMEN/ABSTRACT

4.- Obras de Merleau-Ponty, pp. 1163-164.

CALLE FILOSOFÍA

Los libros, por Javier López Alós, pp 137.
El solipsista, por Javier López Alós, pp. 139.

EL TONEL DE DIÓGENES

Humores de la imagen,pp. 1989. Por Antonio José López Cruces.

libros

Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica, Sylvia Eyzaguirre (ed.) Santiago de Chile 2008.

Presentación 9
I. Conferencias

Intersection Between Four Phenomenological Approaches Of Te Work Of Art Jacques Taminiaux

El tema del mundo y la pregunta por el método Fenomenológico Roberto Walton

Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge Zur Philosophie Franco Volpi

La Hermenéutica Fenomenológica y la contemporaneidad del pasado Ramón Rodríguez

II. Fenomenología y Lenguaje

Prioridad de las oraciones apofánticas sobre las otras oraciones. interpretación de un planteamiento en Investigaciones Lógicas de Husserl Mirko Skarica

Las palabras son transparentes
Patricia Moya

El lenguaje en el pensamiento de Merleau-Ponty 105 Jaime Aspiunza

III. Fenomenología Del Cuerpo

Prolegómenos a una fenomenología de las emociones. El análisis de las disposiciones de ánimo según Alexander Pfänder Mariano Crespo

El enigma de lo sensible: cuerpos que sienten y desean Graciela Ralón

Sexualidad y poder en el marco de la fenomenología del cuerpo (J. -P. Sartre, M. Merleau-Ponty Y S. De Beauvoir)
Esteban García

Función del temple y disfunción de la corporeidad en la experiencia fundamental del pensar en Heidegger tardío
Valentina Bulo

"Hò Ánthropos Aritmetízei". Finitud intuitiva e infinitud simbólica en la filosofía de la aritmética De Husserl Rosemary Rizo-Patrón

Peter Sloterdijk: Esferas, fenomenología y ontogénesis de los espacios humanos Adolfo Vásquez

IV. Alteridad e intersubjetividad

Cuatro sentidos de la epoché y el problema de la intersubjetividad en Husserl Emilio Morales

El problema de la intersubjetividad en la dialéctica y en la Fenomenología: Hegel y Sartre Eduardo Álvarez

Hacia el diálogo entre Filosofía y Ciencias Sociales: Dos posibilidades de constitución de la subjetividad hermenéutica
Diego Barragán

Fatiga y acogida de sí. Introducción al problema de la responsabilidad en E. Lévinas Enoc Muñoz

Perdón y ágape: dos manifestaciones del reconocimiento mutuo Manuel Prada

Dynamique d'une Rébellion: La Notion Sartrienne De «Groupe» Et La Rébellion De Lope De Aguirre En 1559 Hernán Neira

Olvido, Memoria y Esperanza en Jean Louis Chrétien Rodrigo Figueroa

V. El Problema Del Método

Atisbos en torno a un problema fundamental de la fenomenología: el concepto de intencionalidad en Husserl y Heidegger con respecto a los presupuestos del idealismo cartesiano Sandra Baquedano

Fenomenología negativa. El sentido metódico de la negatividad en Heidegger Francisco De Lara

Ampliación de la razón y la ciencia
Jorge Peña

VI. Fenomenología De Heidegger

El secreto mejor guardado: la historia bajo reservas Cristóbal Durán

El problema antropológico en la filosofía heideggeriana Enrique Muñoz

Juicio retóricamente motivado y apertura: Heidegger lector de la Retórica aristotélica Roberto Rubio

La onto-teo-logía y su superación
Cristóbal Holzapfel

Sentido práctico de la existencia. Las propuestas de Husserl y Heidegger Hugo Herrera

VII. Fenomenología e Historia

Futuro e historicidad en la hermenéutica del dasein Carlos Di Silvestre

La constitución del tiempo y la temporalidad de una historia colectiva auténtica Víctor Farías

VIII. Hermenéutica

La experiencia de apropiación del sentido de la comprensión. Hacia una hermenéutica histórico-figurativa de modernidad Fernando Vergara

Lenguaje, diversidad y escucha en la hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer Cecilia Monteagudo

El doble sentido de la experiencia hermenéutica Marcelino Arias

Hermenéutica sin verdad hermenéutica. Comentarios críticos acerca del concepto de verdad hermenéutica de Gadamer Matthias Günther

IX. Estética

El concepto de continuo subjetivo. Hacia una estética fenomenológica y una hermenéutica de la imaginación Francisco De Undurraga

Para una poética de la invención. Entre Paul Ricoeur y Claude Romano Patricio Mena

El Secreto De Un Secreto Que Puede (No) Ser Que Lo Sea Del Anuncio Público Del Secreto O De La Literatura Iván Trujillo

El Acceso A La Noción De Alegoría En La Poesía De Dante Joaquín Barceló

La metáfora del agua como expresión mágica y misteriosa de la unión entre el cielo y la tierra en Ángeles de Compostela, de Gerardo Diego Ángel Rodríguez

O que é isto?
Gabriela Castro

Reseñas

Fernando Menéndez: la araña escéptica tejedora de aforismos, por Silverio Sánchez Corredera 145-148 .

Fernando Menéndez, poeta de la oquedad y de la síntesis, por Silverio Sánchez Corredera 149-152 .

Ricardo Menéndez Salmón: «La ofensa», novela filosófica, por Silverio Sánchez Corredera 153-155 .

Los egos troyanos

Pelayo Pérez. Oviedo

Aunque solo fuera por las respuestas generadas, la polémica suscitada por la publicación en esta revista del artículo de Sanchez Urbina sobre el Ego Transcendental ya habría contribuido de una manera renovadora como necesaria, en nuestra opinión, al impulso reflexivo que la filosofía exige y prescribe, pero que, por unos u otros motivos, que merecerían un detenido análisis casuístico por lo demás, parecían en los últimos años decaer por la senda del marasmo, cuando no del dogmatismo y el formalismo exterior a la ‘cosa misma’. No es nuestra función en toda esta polémica la de responder a unos u otros, ni la de emitir juicios al respecto, más allá de lo que requiere nuestra intervención, “catalizadora” en palabras excesivas de Alberto Hidalgo en esta segunda entrega a la que invitamos a tener muy en cuenta y a leer detenidamente.

En este sentido, la reciente respuesta por parte de Perez Jara al artículo de Sanchez Urbina (El Catoblepas, número 80, 2008), nos suscitaba reacciones encontradas y pensabamos romper nuestra “neutralidad” para aclarar algunos aspectos que no podíamos dejar pasar por alto, como ese concepto tan peculiar, y alejado de la realidad, sobre lo que sea la categoría de *reducción/epojé*, que Perez Jara identifica con ‘negación’, sustracción, vaciamiento, etc...poniendo así en boca de Urbina consecuencias, interpretaciones, tesis en fin derivadas de una tal concepción que no tienen ningún fundamento, sino todo lo contrario. Por otro lado, el *idealismo transcendental* husserliano parece ser la única fuente dogmática respecto a la fenomenología, ergo Sánchez Urbina no puede postular un “materialismo fenomenológico”, que no sería sino un hierro de madera. No iremos más allá, de eso ya se encarga nítida y detalladamente Alberto Hidalgo y, en este sentido, Perez Jara, acaso sin pretenderlo, le brinda una ocasión única como comprobará el lector de ambos. Pero las líneas anteriores no quieren dejar pasar el reconocimiento del trabajo y del respeto, no siempre lo habitual en estas polémicas, mostrado por el muy esforzado Perez Jara. Lo aquí apenas mencionado lo hacemos porque entraña con el homenaje que en esta

mismas páginas EIKASIA lleva a cabo sobre la figura de Merleau-Ponty, precisamente en tanto en cuanto este genial filósofo sería, en su crítica al idealismo husserliano precisamente, y en su enfrentamiento al psicologismo, el umbral del materialismo fenomenológico: leáse detenidamente la ponencia de Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina en este mismo número de la Revista (*Merleau-ponty y le materialismo fenomenológico*), que resulta imprescindible y complementaria, necesaria, a su primera entrega sobre el Ego Transcendental, sin que haya sido escrita como continuación de aquella, eso lo decímos nosotros, pero que nos muestra la “matriz” de su materialismo fenomenológico. Ahí, muchos de los interrogantes de Alberto Hidalgo, tan interesantes e imprescindibles por lo demás, cobran sentido y ‘geometría’.

Digamos que ese vínculo con el estructuralismo, la muerte del Hombre, y Foucault, que el trabajo de Hidalgo reexpone con finura extrema y sumamente fértil, nos hace rescatar la filiación precisamente de Foucault con quien fuera su maestro, Merleau-Ponty. Asimismo, Richir a través de muchas de sus exposiciones, sobre manera en su último libro: *Fragments phénoménologiques sur le langage* (Millon,2008), se puede asistir a una crítica del estructuralismo como bricolage, insistiendo por otra parte en un aspecto fundamental en esta polémica, sobre todo respecto a la respuesta y las interrogaciones que levantara Silverio: se trata de la diferencia entre ‘lenguaje’ y Lengua, es decir, del problema de las instituciones, y ahí, entre el animal y el hombre....(véase en especial el capítulo sobre la ‘institución de la idealidad’ y el que se refiere a la diferencia en “lenguaje, lengua y concepto”).

Alberto Hidalgo responde pues a Perez Jara; responde, aclara y amplía la problemática de Corredera y, desde su posición, que no es la de Urbina según creemos, coincide, discrepa y recoge la potencialidad crítica y revulsiva que Sanchez Urbina abriera ya en el congreso de Murcia sobre la Filosofía de Gustavo Bueno y la Idea del Cuerpo. Estos “partos de los montes” como se refería Hidalgo a su propio escrito cuando nos lo envió, están siendo gracias a los participantes precisamente, mucho más que una polémica, todo un ejemplo de reflexión filosófica más allá de los individuos, de los egos particulares que en ella participan. Pues, por último, esa vuelta al seminario de 1968 sobre el estructuralismo, y la cuestión “del hombre”, que Hidalgo, como testigo presencial y activo, aquí recupera sagaz y necesariamente, es un ejemplo de esa

“genética” necesaria que va más allá de la mera recopilación de datos y de referencias que no por fieles dejan de ser exentas, cuando no externas, mero recubrimiento de sobrevuelo, eso que al inicio de su ponencia sobre Merleau-Ponty, Urbina recuerda que Merleau-Ponty calificara de no-filosofía, de filosofía impositiva, de *survol*.

Aquí, por suerte para todos nosotros, estamos a nivel del suelo, frente a las cosas, y frente a los otros, ante las formas cambiantes del mundo y que, por eso mismo, nos reclama una y otra vez en la búsqueda de sentido.



«Egos trascendentales» y «caballos de Troya». Segunda Parte.

Apunte sobre lo «humano» en el materialismo.

Alberto Hidalgo

RESUMEN

En esta segunda parte y a la espera de una respuesta de Ricardo S. O. de Urbina acerca de la *trascendentalidad*, muestro la dependencia que del *Ego Trascendental (E.T.)* de Kant tienen tanto Silverio Sánchez Corredora como Javier Pérez, por más que subrayen sus componentes prácticos, morales, antropológicos. Pero su diagnóstico de que la omisión del *E.T.* implica su «muerte gnoseológica», es excesivo porque Urbina no afirma su desaparición institucional. El *E.T.*, como figura de lo humano puede seguir funcionando en el *interior* de las diferentes culturas (inmanentemente) de acuerdo con entramados institucionales específicos. En todo caso, la comparación entre Kant y Husserl que hizo Ricardo Sánchez en 2004 permite entender mejor su aparato conceptual, incluidos los *cinco niveles* en que se registran las experiencias, *la problemática de las síntesis pasivas* y, por supuesto, la distinción entre *Innenleib* (el cuerpo interno) y el *Aussenleib* (cuerpo externo). Por otro lado, aunque Silverio y Javier se ajustan a la letra del sistema ya formado de Gustavo Bueno, ambos ignoran que en la elaboración del materialismo filosófico en polémica con el estructuralismo no se utilizó el *E.T.* como figura de lo humano, como atestigua el *Seminario sobre Estructuralismo* de 1968. Al volver a explicar la génesis del *E.T.* en el materialismo se aprecian mucho mejor tanto la vinculación polémica de G. Bueno con Kant y el estructuralismo, como el camino husserliano que sigue en su *Noetología*. La crítica de Ricardo Sánchez a Husserl respecto a las deficiencias gnoseológicas de su análisis acerca de la *estructura de las ciencias* es más radical y afecta a la estructura misma del conocer, donde la fenomenología privilegia injustificadamente la percepción, ignorando el papel de la imaginación en el proceso de síntesis. El problema del *E.T.* de Gustavo Bueno vuelve a tropezar con el mismo problema: ignora la imposibilidad de totalizar registros incommensurables. Los cierres categoriales alcanzan franjas de verdad que, sin embargo, no pueden totalizarse ontológicamente. Desde un punto de vista gnoseológico el *E.T.* no es un elemento necesario en la génesis del materialismo filosófico, lo que no implica, sin embargo, que sea prescindible, ni que no cumpla funciones específicas en la *filosofía de la praxis*. Ahora bien como quiera que el ET tampoco aparece como instancia diferenciada en el «eje circular» del «espacio antropológico» y que en el sistema de Gustavo Bueno forme parte, más bien, de la denostada *Antropología predicativa*, se sigue que no hay una discrepancia radical entre el *materialismo filosófico* de Gustavo Bueno y el *materialismo fenomenológico* de Urbina, en los procesos respectivos de su génesis, en los que puede señalarse estirpes comunes. Otra cosa es que no se produzcan discrepancias o desavenencias en su desarrollo futuro.

«EGOS TRASCENDENTALES» Y «CABALLOS DE TROYA». SEGUNDA PARTE.

APUNTE SOBRE LO «HUMANO» EN EL MATERIALISMO.

Alberto Hidalgo

UNIVERSIDAD DE OVIEDO

Aunque los planteamientos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina puedan afectar eventualmente a la arquitectura entera del edificio materialista de Gustavo Bueno, yo no me atrevería a señalar hasta qué punto y medida, mientras no aclare las cuestiones que le dejo planteadas acerca del significado de lo “trascendental”. Para G. Bueno, ya lo he dicho, el decalage, la ruptura o el hiato, que viene a suturar el Ego trascendental se produce entre el progressus, por un lado, que da paso a los procesos paralelos de constitución del sujeto (o de la conciencia, E, en tanto que sujeto) y del mundo material (o de la Materia, M, como Mundo) por medio de los Tres Géneros de Materialidad, y el regressus, por otro lado, que es lo que provoca el salto hacia la trascendentalidad ya en el plano de la ontología general. Si no me equivoco, el pensamiento de Ricardo Sánchez puede prescindir del Ego trascendental, porque la gnoseología materialista no lo necesita para dar cuenta del proceso de conocimiento (del simple *kennen*, no del *Erkenntnis*) debido a que las síntesis que se precisan no requieren «ser reconocidas jurídicamente» para alcanzar validez. Aceptar la imagen canónica del «reconocimiento» significa permanecer varado en las estructuras eidéticas que marcó territorialmente Platón y que Kant recalificó mediante el prodigioso artilugio de la trascendentalidad en las tres críticas. Lo que deja muy claro, en cambio, Ortiz de Urbina es que las críticas kantianas nos han llevado a dar validez filosófica a las «ilusiones trascendentales» para evitar una ruptura irreversible con el sentido común y la «razón popular común». Gustavo Bueno denuncia ciertamente ese uso torticero (luterano, dice él) de la trascendentalidad, como método para ocultar la inversión teológica que practica y sigue a Marx en el proceso de desocultación ideológica de los intereses de la burguesía.

Hasta aquí, todos de acuerdo sin que peligre el materialismo como presupuesto. A partir de aquí, yo le echo en cara a Ricardo Sánchez su no-uso de ciertas claves interpretativas, por ejemplo, de la Idea de *symploké*, y, sobre todo, su críptica omisión de explicaciones acerca de las operaciones gnoseológicas que maneja e introduce. Pero, por supuesto, del hecho de que no mencione la idea de *symploké*, yo no me atrevería a deducir

que no la esté ejercitando al modo francés y, mucho menos, a diagnosticarle “husserlitis” etic (al margen de lo que él diga emic) o, peor aún, anatematizarlo como si fuese un hereje (¿de qué dogma de fe?) por profesar un espiritualismo sustancialista. Nada de esto se desprende de sus escritos conocidos. Lo que, en cambio, si se desprende, creo yo, es la crítica al idealismo subyacente en todos aquellos que se elevan al plano trascendental mediante el simple expediente de calcar los actos empíricos de la conciencia psicológica. Precisamente, el mérito que atribuye a lo que él llama «materialismo fenomenológico» es que no cede al chantaje del camuflaje y del método de calco por impopular que resulte. Para ello, su estrategia es siempre la misma: la «disociación».

Ahora bien, puesto que fue precisamente una disociación fenomenológica, la que se produce entre el Innenleib («el cuerpo interno») y el Aussenleib («cuerpo externo») en terminología del «otro Husserl», siguiendo a Richir, la que más impacto ha causado en los círculos de la Sociedad Asturiana de Filosofía, (no sin razón, por cierto) voy a referirme brevemente a la respuesta que suscitó en Silverio Sánchez Corredera quien, con la mayor simpatía, ha tenido el coraje de plantear las perplejidades que suscita en su interpretación del materialismo filosófico. Tomo muy en serio la reacción de Silverio porque es uno de los discípulos de Gustavo Bueno que más se ha molestado en ampliar los planteamientos ético-morales y políticos del materialismo filosófico desde un trasfondo kantiano, de manera que la pregunta por la superfluidad del Ego trascendental adquiere en él una connotación distinta, no tanto gnoseológica cuanto ontológica (o “antrópica”) del mayor interés, pues no es difícil observar que el uso del término «Ego trascendental» en los territorios de la praxis es mucho más abundante en el discípulo que en el maestro. Gustavo Bueno en sus escritos políticos recurre poco al Ego trascendental como instancia crítica. Le suele bastar la férrea lógica de la oposición.

Esta peculiaridad me va a permitir replantear el problema subyacente que, en mi opinión, ha provocado la colisión entre Ricardo Sánchez y Silverio Sánchez, cuyas construcciones, independientes la una de la otra, como puede observar el lector de Eikasia que se haya molestado en seguirlos, remiten, sin embargo, a la común referencia del materialismo filosófico, tal como ha salido de la propia cabeza de Gustavo Bueno en distintas épocas de su trayectoria filosófica. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, hay que

decirlo en honor a la verdad, es el primer seguidor que tuvo Gustavo Bueno cuando era catedrático de Instituto en Salamanca, en los años 50, de modo que su perspectiva acerca de la génesis del materialismo filosófico, de sus presupuestos tanto implícitos como explícitos, así como de la estirpe (categorial o filosófica) de todos sus componentes, incluido el Ego trascendental, es anterior y más completa (cronológicamente, al menos) que la que tenemos todos los demás.

En esta línea, la razón de mi intervención en el proceso de deconstrucción de esa génesis, que inicia Ricardo Sánchez al quitar el tapón del Ego trascendental, es aportar no sólo mis reflexiones, sino mis datos a partir de 1968, época en la que (como creo haber mostrado en mi primera entrega) aparece ese constructo conceptual con unas funciones más de índole lógica que ontológica y más en relación con las Investigaciones Lógicas de Husserl que con la Crítica de la Razón Pura de Kant. Creo que es en este contexto en el que hay que ubicar la pregunta que, como un boomerang, retorna ahora sobre Ortiz de Urbina. ¿Qué pasaría en el materialismo filosófico, específicamente en sus planteamientos gnoseológicos, si se prescinde del Ego trascendental? Sabemos su respuesta: que se enriquece, porque se abre a nuevos ámbitos de experiencia y de síntesis cognitiva.

Es cierto que en el ínterin, además de la mediación epistolar de Pelayo Pérez que funciona más como un catalizador que como el articulador del proceso, ha vuelto a reclamar un papel en la polémica Javier Pérez Jara (El catoblepas, nº 80, Octubre 2008), en base a que había presentado una comunicación en el congreso de Gijón sobre el Kant, en la que estaba presente, según parece, el propio Ricardo Sánchez, titulada: «Análisis de la reconstrucción de la Idea de Ego trascendental en el sistema kantiano desde las coordenadas del materialismo filosófico», (El Basilisco, nº 35, 2004). Cierto. Nótese que yo mismo cité a Javier Pérez de los Soslayo en la primera entrega de este artículo, a sabiendas de que su planteamiento no afectaba para nada al asunto gnoseológico que plantea Urbina, pues en aquel Congreso hizo Ricardo una comparación (o mejor, una transformación anamórfica) entre Kant y Husserl (El Basilisco, nº 34, 2004), en la que no menciona ni una sola vez la superestructura del Ego trascendental, pero en cambio, formula con toda precisión las diferencias de los caminos que conducen a él mediante la

confrontación de los niveles en que se registran las experiencias cognitivas y reflexivas de ambos.

Como quiera que, en esencia, Javier Pérez se alinea con las tesis de Silverio Sánchez (pues ambos consideran «imprescindible» recuperar o «reconstruir» el Ego trascendental de Kant desde supuestos no metafísicos e insertarlo en las coordenadas ontológicas del materialismo filosófico «pluralista y antisustancialista») es lógico que diagnostique su abandono como un cataclismo universal: «inevitable recaída en el positivismo,...(dice): sin el Ego Trascendental se barrerían las diferencias entre los hombres y los animales, se presentaría como problemática la articulación entre los componentes constitutivos del sujeto, la propia coordinación social e intersubjetiva, &c». Ahora bien, puesto que ambos reconocen que el constructo es kantiano, yo les recomendaría que leyesen con atención el artículo mencionado de 2004, pues en él ya usa Ricardo Sánchez todo el aparato conceptual que despliega para la eliminación del Ego trascendental, incluidos los cinco niveles en que se registran las experiencias, la problemática de las síntesis pasivas y, por supuesto, la distinción entre Innenleib (el cuerpo interno) y el Aussenleib (cuerpo externo). La omisión del Ego trascendental anuncia allí su eliminación, su «muerte gnoseológica», aunque no necesariamente su desaparición práctica, institucional. Ockham aconseja usar la navaja con las entidades superfluas donde corresponda. Volvamos entonces a Kant, el más dotado de los filósofos, el gran explorador de la modernidad, el representante indiscutible de la burguesía ilustrada, con quien el propio Gustavo Bueno no cesa de medirse como con una suerte de «Superego». Las exposiciones tópicas señalan que las tres críticas marcan el territorio hasta donde llegan los límites de lo humano: el entendimiento se convierte en la facultad legisladora que proporciona el modelo de la síntesis para explicar cómo se produce la apropiación del objeto; la razón, por más que en su uso especulativo genere «ilusiones trascendentales» e incurra en paralogismos, se convierte en legisladora del sentido común moral de los europeos ilustrados: el imperativo categórico sigue impresionando aquí. En la crítica del juicio se explica cómo las facultades acceden al efecto estético mediante un proceso también de síntesis o negociación por libre acuerdo: «La más alta filosofía, por relación a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede conducir más allá de lo que hace la dirección que ésta ha otorgado al sentido común». Según Deleuze lo que hace Kant no es invertir la imagen del pensamiento, sino

simplemente multiplicar las ocurrencias del sentido común en tres niveles de experiencia. Y recurro a Deleuze, otra vez aquí, porque en este punto de la persistencia del modelo de reconocimiento y del sentido común sigue a Merlau-Ponty y se pregunta si lo que hace la fenomenología no es más de lo mismo: «¿No descubre ésta, por cierto, un cuarto sentido común, fundado esta vez, en la sensibilidad como síntesis pasiva, y que, para constituir una Urdoxa, sigue siendo igualmente prisionero de la doxa?»

Si recomiendo que se vuelva a leer la exégesis que hace Ricardo Sánchez en el párrafo XII del artículo citado sobre los curso de 1921, 1923 y 1926 de Husserl, publicados bajo el título *Análisis de las síntesis pasivas* (Huss. XI) es porque aclara bastante bien en qué consiste su materialismo fenomenológico al que se llega mediante la crítica regresiva, la anamórfosis y la diferenciación interna de las doctrinas que analiza. Husserl, en efecto, critica a Kant su «objetivismo dogmático administrado por suposiciones metafísicas trascendentales», por lo que busca un nivel de evidencias más básicas. En la medida en que esta búsqueda de la fenomenología alcance ese plano no anda descaminada la apreciación de Deleuze sobre las síntesis pasivas. Eso parece confirmar la conclusión del párrafo de Husserl que Ricardo Sánchez cita literalmente para la ocasión: «En la medida en la que Kant no estaba en situación de reconocer la esencia de la producción pasiva como constitución intencional y no podía todavía (noch nicht) percibir la tarea específica consistente en hacer comprensible, de manera sistemática, las necesidades de esencia de la constitución de todas las objetividades y el curso de su elaboración por niveles, le falla también el problema de la evidencia» (Ibid. p. 9). Sin embargo, el análisis de Ortiz de Urbina no se contenta con señalar las disociaciones de Husserl entre eidos e intuición, por un lado, y eidos y a priori, por otro. Por esa vía sólo se constata lo que ya sospechaba Deleuze y es que «hay un a priori estructural más fundamental que el eidético porque la eidética es un registro más entre los otros». Ricardo Sánchez arguye que Husserl se queda corto en su crítica en una doble dirección, en la gnoseológica de la estructura de las ciencias, para lo que incorpora el análisis materialista del cierre categorial, pero también en la dirección fenomenológica de las experiencias originarias. La crítica materialista de Urbina es en este punto implacable: «Roto el privilegio del eidos, debería haber accedido fácilmente a la estructuración del logos material y a la índole estructural, no eidética, de los mecanismos de cierre como registros no eidéticos. Y no lo hizo. Seguramente por el

privilegio que otorgó a la percepción y por la persistencia de su concepción del tiempo heredada de Kant. Desde el privilegio del objeto perceptivo y del mundo de la vida, los cierres científicos aparecen descalificados como idealizaciones. Pero se confunde por el injustificado privilegio otorgado, también esta vez, a uno sólo de los registros, el de la percepción. Con lo que no dio con un principio claramente materialista: la imposibilidad de totalizar registros incommensurables, pese a haber denunciado la totalización ilegítima del eidos. Pero si hay privilegio, hay totalización» (p. 10)

Basta esta cita para mostrar que en estos análisis no hay el más mínimo abandono del principio de incommensurabilidad de los Géneros de Materialidad, porque los niveles gnoseológicos simplemente se cruzan matricialmente con los planos ontológicos subyacentes. Si Javier Pérez y Silverio Sánchez leen este trabajo y el libro entero *La fenomenología de la Verdad en Husserl*, que fue prologado por Gustavo Bueno en 1984, verán cómo Ricardo Sánchez es capaz de señalar con rigor las diferencias arquitectónicas entre los planteamientos de Husserl y Kant, o penetrar en los fundamentos del propio materialismo, sin quedar preso del detalle “paranoico” del Ego trascendental. Porque el problema del Ego trascendental, no es tanto que sea trascendental sino que sea un Yo. Y si no laminamos el yo, seguimos presos del psicoanálisis. Según Ricardo Sánchez, el «núcleo de la confrontación entre los dos pensadores» es gnoseológico y no ontológico pues afecta al análisis fenomenológico de los registros de la experiencia, algo que se escapa entre los trazos gruesos de quienes consideran que las palabras son transparentes y que se conforman con rimar en consonante doctrinas heterogéneas que, más o menos, se corresponden entre si. La técnica filosófica de Ricardo Sánchez, que, por cierto, aprendió de Gustavo Bueno y de Husserl, consiste en disociar niveles, rastrear anamófosis, argumentar hasta el límite.

En cualquier caso, como la mayoría de las 52 páginas del eruditísimo artículo de Javier Pérez, en las que cuenta la historia moderna del concepto en disputa, desborda los límites de una discusión «razonable», pues se extiende *urbi et orbe* a doctrinas que no forman parte del elenco, me restringiré aquí a formular unos pocos reparos sobre la manera tan peculiar que tiene de interpretar los términos que usa Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su textos hasta el punto de atribuirle gratuitamente cosas que no dice. Cuatro parecen ser las objeciones de fondo que esgrime Javier Pérez contra el desplazamiento del Ego

trascendental por parte de Ricardo Sánchez. Primera, que el criterio de «descentramiento» de la realidad no garantiza el materialismo, porque se requiere, además, «incommensurabilidad» y «discontinuidad». Segunda, que Urbina admite la existencia de «vivientes incorpóreos». Tercera, que «su intento de supresión del Ego Trascendental le conduce únicamente a la consideración del Ego como ego psicológico, o lo que es lo mismo, a la reducción del Ego lógico al ego psicológico, y con esto, el propio Espacio Gnoseológico queda destruido» (sic). Y cuarta, que «la correlación que pretende Urbina, con su «materialismo fenomenológico», entre los tres géneros de materialidad ontológico-especial y las figuras de la apariencia-aparencia, actividad-pasividad y eidética-esquemática respectivamente, se nos presenta, desde luego, como oscura y confusa, incluso como sustancialista» (sic etiam)

Pues bien, las dos primeras objeciones carecen de fundamento, sencillamente porque Ricardo Sánchez ni dice eso, ni lo que le atribuye Javier Pérez se deduce de lo que dice. Basta leer el artículo sobre Kant y Husserl para comprobar, no ya que Ricardo da por supuesta la «incommensurabilidad de los géneros de materialidad», sino que la existencia de «vivientes incorpóreos» es tesis que ni siquiera es atribuible a Husserl, por mucho que Pérez Jara se empeñe en deducirlo de su confesionalidad religiosa. Para Husserl no cabe «la contraposición entendimiento humano-divino, puesto que un intellectus archetypus, para quien un objeto no fuese Gegen-stand sino Ent-stand, no conocería, si algo no le fuese dado en la correlación universal en la pasividad. Una intuición infinita no sería una sabiduría infinita, sino una infinita estupidez (Unendliche Dummheit). Una cosa sólo sería percibida por un dios con cuerpo y quinestesias» (Ibid.).

No entiendo, en cambio, la tercera objeción, porque supone una interpretación de Husserl y de la fenomenología que, por supuesto, no es la que ha explicado Ricardo Sánchez en distintas ocasiones, ni mucho menos la de Marc Richir. Si la epoché fenomenológica se entiende como eliminación pura y dura de lo puesto entre paréntesis y la reducción se entiende como un regressus que termina en el Ego trascendental aquí no hay nada que discutir. Por lo demás, que Urbina haya retirado de su reconstrucción del materialismo fenomenológico al Ego trascendental de la posición privilegiada que ocupaba en el materialismo filosófico como límite del mundo, no significa que haya sido desplazado

hacia la MT, ni quiere decir que haya sido eliminado en las construcciones científicas (categoriales) y filosóficas, por ejemplo, que son construcciones culturales terciogenéricas. Que yo sepa, Urbina ni ha dicho, ni ha hecho eso jamás. Y, de hecho, caben tantas posibilidades de restauración del Ego Trascendental como entidad ontológica (antrópica) en distintos ámbitos y niveles fenomenológicos que o yo no he entendido nada de lo que dice Urbina o las enormidades que le imputa Javier Pérez se basan en un colosal malentendido. En ningún texto de Urbina he leído que el Ego trascendental sea la «clase vacía», que sea una entidad metafísica o que no pueda ser calificado como «lógico, operatorio y constitutivamente corpóreo». Pero si es operatorio y corpóreo ¿qué clase de operaciones tecnológicas puede estar realizando entre la Materia ontológico-general y el Mundo, si no es un «demonio de Maxwell» o un «nous de Anaxágoras»? Peor aún, ¿qué tipo de lógica es la que está ejercitando allí? ¿Una lógica de la semejanza como parece insinuar Javier Pérez cuando identifica por encima de las diferencias culturales e históricas su «Ego corpóreo operatorio» con el de su vecino, pero también con el de «Nefertitis, Alejandro Magno o la cocinera de Cicerón» (sic), incurriendo en la subrepición que denuncia Urbina? ¿O una lógica de la oposición, como la que usa para negar que el Ego trascendental sea el conjunto totalizado de los egos individuales en «interfacticidad», porque disyuntivamente, niega con Aristóteles el infinito actual, por un lado, mientras por otro totaliza en él «las distintas materialidades objetivas que envuelven a los sujetos psicológicos»? La única lógica que no parece usar Javier Pérez parece ser la de la diferencia, a juzgar por la parquedad con que trata la cuestión del Ego y de la falsa conciencia en Marx. Diríase que por el tipo de argumentación fisiologista que prefiere y el operacionalismo apotético en el que insiste, al materialismo asertivo de Javier Pérez la dialéctica de la diferencia le resulta bastante incómoda.

No obstante, Javier Pérez puede tener razón cuando tilda de «oscuras» las correspondencias que establece Urbina entre los géneros de materialidad y las dualidades apariencia-aparencia, actividad-pasividad y eidética-esquemática, pero no me parece que sean ni confusas, ni sustancialistas. Que algo sea oscuro ni significa que sea falso, ni que no pueda ser aclarado. Y basta con cruzar matricialmente las dos series, la de los géneros de materialidad y la de los niveles de la experiencia para ver cómo se reubican y coordinan los conceptos científicos que usa retóricamente como martillo de herejes.

De hecho podemos explicar mejor la ubicación de los bosones, los fermiones o el electromagnetismo en el tercer género de materialidad si utilizamos los registros de actividad-pasividad y eidética-esquemática, que si prescindimos de ellos. En cuanto a la coordinación con el registro de la «aparecencia-apariencia» que exige Javier Pérez hay que establecerla entre M2 y M1, sobre todo, por lo que respecta al electromagnetismo, etc.

En resumen, tengo la impresión de que el señor Pérez Jara tiene el mérito de haber estudiado con atención la obra publicada de Gustavo Bueno, así como la indudable paciencia de haber prolongado ciertas sugerencias hasta sus supuestos fundamentos categoriales o científico-positivos, por ejemplo, cuando plantea la posibilidad de atribuir Ego trascendental a los animales. Sin embargo, no creo que haya profundizado bastante en la metodología dialéctica del materialismo filosófico, desde cuya terminología aplica al materialismo fenomenológico tales restricciones estáticas que le impiden ver sus antecedentes comunes, o pensarlo como posible solución a los callejones sin salida con los que su propio artículo tropieza. Por lo demás, el género doxográfico utilizado para dilucidar la cuestión del Ego Trascendental no se presta a un paralelismo con la posición de Urbina, sino a un cruce trasversal de tipo incidental. Por esta vía Javier Pérez convierte la doctrina de Gustavo Bueno en un potro de torturas y, lo que es peor, en un lecho de Procusto destinado a mutilar a quien no se juste al patrón cristalizado de sus formulaciones canónicas.

En este sentido me parecen mucho más fértiles las discrepancias entre Ricardo y Silverio Sánchez, ya que conciernen directamente a la importancia antropológica y ético-política que el Ego trascendental tiene para la especie zoológica humana. A diferencia del señor Pérez Jara, el señor Sánchez Corredera distingue perfectamente el nivel fenoménico, del categorial y del trascendental por lo que más que apelar de modo rabínico a la autoridad de Gustavo Bueno, hace a Ricardo objeciones ilustres basadas en sus propias ampliaciones trascendentales. Su demanda, por lo demás, es bien razonable: si la distinción entre *Leib* y *Körper*, o entre «cuerpo interno» y «cuerpo externo» está llamada a llevarnos «más allá» y/o «más acá» de esa frontera que es el Ego trascendental, procedamos ya a la deconstrucción de su génesis a ver a dónde nos lleva, pero mientras nos sirva de

fundamento antropológico para soportar las construcciones de la praxis, es mejor no tocarlo, porque peligra la distinción entre hombre y animal, etc.

Pues bien, a esa deconstrucción del Ego trascendental entendido como trasunto del género humano, que es como lo entienden tanto Silverio como Pérez Jara, voy a referirme aquí. Planteado de forma mundana y abrupta creo que la problemática del Ego Trascendental cobra cuerpo en el materialismo filosófico de Gustavo Bueno a propósito de sus polémicas con el estructuralismo de los 60. En el fondo, el problema de la antropología es el mismo que vienen debatiendo la mayoría de las filosofías contemporáneas, jaleadas por el confuso coro de las llamadas ciencias sociales y humanas. Si hablar de Ego trascendental es hablar del Hombre o de la Humanidad, es porque se está planteando el problema del tipo de sujeto humano que necesitan las complejas sociedades multirraciales y pluriculturales de la época de la globalización y su compatibilidad o no con el «materialismo», denominación genérica donde las haya, bajo cuyo paraguas cabe casi todo, menos (al menos desde la caída de la URSS): un dogma de fe, un credo religioso, una fe ciega en un sistema político o en una Idea (incluida por supuesto la Idea de España, de Europa, de USA o de China) en nombre de la cual justificar cualquier barbaridad.

Que el mencionado problema provoca los desvelos de Silverio se hace explícito en su «Para una teoría de la justicia. La Persona, el Ego trascendental y las Instituciones» (Eikasía, nº 16), donde con la mira puesta en definir tal sujeto hace una curiosa distinción escalonada entre «protohombre», «hombre» y «persona», en la que justamente el «Ego trascendental» constituye la bisagra que permite la «transformación anamórfica» (institucional y ontológica) desde el antropoide prehumano hasta la persona, entendida como un entramado institucional ético-político-moral, referido a un «sujeto de las operaciones de valor» (sic), trasunto moralizante e inadvertido, en consecuencia, del «superhombre» de Nietzsche. El texto de Silverio es meridiano al respecto: su «Ego trascendental» (colectivo, comunitario, social) se constituye sobre las bases ontogenéticas de los egos individuales, pero una vez encarrilado institucionalmente sin retorno, se hace trascendental y desemboca sin remedio, es decir, «trascendentalmente» (esencial y relationalmente) en el ámbito del «juzgar reflexionante» de Kant «según el cual descubrimos el mundo del arte, la belleza, lo sublime y la finalidad de la naturaleza» (Ibid.

p. 194) Es cierto que Silverio no queda varado en su admirado Kant, sino que trata de superarlo con las herramientas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, haciendo para ello un uso masivo del «Ego trascendental» como instancia mediadora, decisiva y universal, que sirve como una suerte de trituradora monótona para salvar todos los desniveles, cuya existencia reconoce en un mundo sumamente complejo y plural. En eso se parece al Ego trascendental de Pérez Jara. De este modo el «Ego trascendental» será quien permita las transformaciones dialécticas desde las normas y valores pre-éticos y pre-morales en «valores éticos completos y cosmopolitas» (p. 188) en el crisol de la ciudad; será el puente que vincule singularmente al «sujeto de la especie humana con su grupo, más allá de las relaciones puramente etológicas» (p. 197), pero, sobre todo, por cuanto asume el conocimiento como su finalidad específica explícita, será la instancia suprema de la figura humana en tanto sujeto activo, «capaz de conducirse bajo normas “autónomas” de deber-ser». De modo que, al final, Silverio acaba recurriendo a la plataforma del «Ego trascendental» para resolver el problema arriba aludido, que ahora se contempla desde el ámbito ético-político de los derechos (humanos, ¡claro está!): «Es obvio que no todos los sujetos humanos alcanzan el nivel de personas. Pero entonces, ¿podremos no conceder dignidad a quienes no alcanzan el estatuto de personas? ¿Podemos no concederles derechos?» (Ibid. p 204). Si las sociedades de las que forman parte los acogen, incluyen y protegen «supliendo sus deficiencias», no hay problema. Se hace eco Silverio aquí de la escandalosa tesis de Gustavo Bueno sobre la «pena de muerte» de una manera elíptica: «en el caso de psicópatas desprovistos de sensibilidad ético-moral (ciegos, por tanto, para reconocer ciertos valores del deber-ser) para los que no se encontrara cura ni forma de reinsertarlos, entonces la sociedad debería defenderse etológicamente de ellos» (Ib.) Algo parecido hace Pérez Jara, cuando pone ciertos requisitos neuronales para atribuirle Ego trascendental a un individuo. Pero mientras la aplicación a los sujetos humanos sólo depende de la densidad institucional de sus culturas y, sobre todo, de su potencial actividad, respecto a los animales a Silverio le parece meridiano que no pueden aplicárseles los «derechos humanos» porque no alcanzan el nivel del «Ego trascendental», y no son (ni pueden ser) agentes activos de lo trascendental.

Me he entretenido en resumir el artículo citado porque sólo, si se tiene en cuenta este uso masivo del «Ego trascendental» puede entenderse las cinco objeciones que levanta

contra lo que a él le parece un despiadado descoyuntamiento del «Ego trascendental» (no sólo en sentido kantiano idealista, sino también materialista) ejecutado por Ricardo. Y es que para Silverio como para Kant y para Bueno el «Ego trascendental» es, sobre todo, activo, es el auténtico dator formarum, hasta el punto de que sin él la materia permanecería inerte e ignota. Y este es, en mi opinión, el punto de divergencia fundamental por lo que a la construcción del materialismo se refiere. He retrotraído el problema hasta el límite en que se debe dar cuenta del proceso de «hominización» tanto ontogenética como filogenéticamente, porque es ahí donde se pone en marcha, según Silverio, el mecanismo de constitución del «Ego trascendental». Recito el pasaje central del artículo de Silverio: «¿Por qué si lo que ha aparecido es «el hombre» venimos nosotros a hablar del «Ego trascendental»? La aparición del hombre y la del «Ego trascendental» no contiene ninguna diferencia esencial (ambos conceptos se refieren a la misma realidad), pero viene a situar la filosofía de la «antropogénesis» en un contexto particular que se aleja tanto 1º) de la consideración del sujeto humano identificado con un átomo que integraría la molécula social (el individuo siendo anterior al grupo), como 2º) de la consideración de una sociedad humana que habría aparecido mucho antes de que sus miembros particulares se hubieran delineado en su interior con valor singular (el individuo siendo posterior al grupo). Los humanos llegan a ser humanos en el proceso de su conformación, dentro de un diseño social (diseño evolutivo-funcional e institucional proto-cultural), de tal manera que atributivamente hablando los sujetos individuales no aportan per se nada esencial al proceso de constitución de la humanidad, en el sentido de que todos los miembros son prescindibles uno a uno e intercambiables entre sí (salvo por la diferencia sexual, que los hará intercambiables según dos hemisferios). Pero en el proceso histórico del cierre del espacio antropológico (¿el espacio antropológico está cerrado?) esta predominancia atributiva de lo social frente a lo individual no pudo ejercitarse sino apoyándose en sujetos que aportaban un «plus de individualidad» sine qua non. Este plus de individualidad no ha de suponerse funcionando al mismo nivel en todos sino más bien polarizado en algunos individuos del grupo, si bien todos los miembros habrían de interactuar ya sea activamente ya pasivamente con esa nueva función, que habrá que considerar altamente simbólica y esencialmente funcional para la supervivencia del grupo. Este nuevo «lenguaje» cultural y funcional que se abría era posible en virtud de la capacidad de diseñar normas de supervivencia y de cohesión articuladoras de los tres niveles de instituciones (im1, im2 e im3), de modo que determinados sujetos

comenzaban a no ser prescindibles, hasta el punto de que sólo lo serían en la medida en que en el seno del grupo social fraguaran modelos institucionalizados para su recambio.... El Ego trascendental supuso un cierre madurativo específico, posible gracias a la solidificación conjunta de im1, im2 e im3 (con un peso muy específico de este), que fue producto de un largo proceso, cuya secuencia» dibuja Silverio en tres pasos que van del Paleolítico inferior hasta el Paleolítico superior, en el que los enterramientos parecen servir como indicio de la existencia de un Ego trascendental en las culturas que lo practicaban. (pp. 183-6)

Confirmado. Jefes, líderes, chamanes o sacerdotes permiten a Silverio no sólo positivizar al «Ego trascendental», sino incluso corporeizarlo materialmente. Y, aunque intenta para ello cobijarse bajo la autoridad de Gustavo Bueno, lo cierto es que éste, al distinguir el sujeto psicosociológico, instalado en M2, del «Ego trascendental», eximía al segundo no sólo de la responsabilidad de actuar políticamente, sino incluso de toda responsabilidad cosmológica, salvo la que le sobreviene de su estatuto gnoseológico. El «Ego trascendental» de Ensayos Materialistas, como hemos visto en la Primera Parte, alcanza un estatuto independiente de los usos categoriales que la conciencia corpórea como parámetro de la racionalidad tiene en otras construcciones, independientemente de que deba seguir instalado en un cuerpo externo de forma inevitable para poder funcionar, (lo que le vincula subterráneamente y de forma no declarada con el segundo género de materialidad especial). El Ego trascendental de Silverio, por el contrario, al fraguarse en el ámbito de las instituciones humanas (criterio que también utiliza Pérez Jara) no puede abandonarse a la locura ciertamente, pero sí mantiene sus conexiones categoriales como parámetro de funcionamiento de la racionalidad práctica.

Creo que, aunque lo he mencionado en la Primera parte, es necesario releer aquí el famoso texto de los Ensayos (p. 65), donde tras declarar vacío al «cierre categorial», se mantiene, sin embargo «la actividad misma constructora» en el contexto de la Idea de Materia, disociando así al sujeto de la materia, porque ahí está el punto de dificultad para la construcción institucional de Silverio. En ese texto Gustavo Bueno, por un lado, reconoce que el Ego trascendental, en tanto que «Conciencia filosófica» (no científica, ni política, ni recolectora, ni cazadora, etc.) «es la misma práctica o ejercicio (de índole histórico-social) en la cual el Mundo se constituye como objeto», mientras, por otro, le niega carácter subjetivo porque no «recibe los estímulos del Mundo objetivo» (jojo al dato, señor Pérez

Jara!). Reducido a una mera función lógica de unión («en el sentido de la lógica de clases») ciertamente se evita el sustancialismo (como ya vieron los neokantianos), pero su existencia queda reducida a la sinexión de los Tres Géneros de Materialidad (donde se enroca el propio Gustavo Bueno). Pero, si su existencia es puramente lógica (no institucional, ni quinestésica) sólo queda la operación misma de unión, es decir, de la síntesis. ¿Qué clase de síntesis? Llegamos al punto de las discrepancias.

Las síntesis pasivas del cuerpo interno dice Ricardo Sánchez, conectando con el desarrollo de la fenomenología francesa, pero abandonando el fantasma del Ego trascendental en dirección hacia el inconsciente. Y ello, porque en las síntesis pasivas colapsan todos los constructos categoriales.

Por su parte, Silverio Sánchez se siente autorizado a considerar como constructos del Ego trascendental nada menos que las instituciones colectivas cooperativas.

Perez Jara, a su vez, que regresa no sólo hasta las instituciones, sino también hasta el lenguaje articulado con pronombres personales, pregunta en este punto si las percepciones apotéticas de los animales que nos descubre la Etología, ¿no nos obligarán a reconocer un Ego trascendental animal?

La respuesta de Gustavo Bueno no autoriza explícitamente ninguno de estos tres desarrollos: «el Ego trascendental, en extensión, no es una entidad distinta de la reunión de esos mismos tres Géneros de Materialidad, aunque no se aporte otro motivo sino porque el Ego lógico mismo es quien pone esa reunión. En ningún caso, pues, el Ego como parte del mundo puede entenderse a la manera como decimos que un árbol es parte de un bosque» (E.M., p. 65)

Es obvio, que desde la ontología (no diré nada aquí de la antropología, ni del eje angular) la ampliación del materialismo filosófico hacia los entramados institucionales que hace Silverio, tomando como base al Ego Trascendental ocurre en el progressus, pero de una forma que no goza de la protección del Ego trascendental de Bueno, sino sólo del de Kant.

Mi propio cuarto de espadas en este asunto, en contra de todos los intentos de preservar el privilegio del Ego trascendental comienza advirtiendo que el propio Gustavo Bueno en el opúsculo *Materia* (Pentalfa, 1990) traza una historia materialista de la Idea de *Materia* sin recurrir para nada al Ego trascendental. El Ego trascendental en las formulaciones canónicas aparece más que como la «corona» del *Mundus adspectabilis* «» como una suerte de Yo fallido, la «falla» misma que se abre entre la *Materia* ontológico especial y la *Materia* ontológico especial, una sima o abismo por la que penetra el sentido del mundo en el límite del sin sentido. Y si realmente *M*, la *materia* ontológico general (o *MT*, como se la llama en *El Papel*) es constitutivamente pluralista, «infinita» decía Espinosa, algo de esa pluralidad penetra en el mundo empírico por esa falla, de manera que más que un principio de estabilización para la arquitectura de *Mi*, *E* funciona como un principio de desestabilización filosófica en la medida en que reclama siempre un fundamento que sólo se otorga a través de la generación del sentido. Pero este desarrollo sigue otra vía de reflexión, que yo mismo he iniciado en «*Materia y complejidad*» (Prologo a Felipe Giménez *La ontología materialista de Gustavo Bueno*, Pentalfa, 1994), en la que el Ego trascendental es perfectamente prescindible por la vía de hecho.

Por lo que hace a esta polémica, no es que Silverio ignore en su artículo los planteamientos fenomenológicos de Ricardo o de Richir, pero no le parecen relevantes para responder a las cuestiones morales y políticas en la era de la globalización, que le preocupan a él, pero también a todos nosotros, y que pueden reformularse así: ¿No basta bautizar al sujeto humano trascultural y absoluto de estirpe ilustrada, como Ego trascendental, para que podamos defender la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU en 1948? Porque si suprimimos el Ego trascendental ¿no nos vemos abocados a aceptar el diagnóstico estructuralista de los años 60 de que «el hombre ha muerto» y de que, en consecuencia, el reconocimiento de tales derechos a otros pueblos no es más que otra imposición etnocentrista de nuestros valores a otras civilizaciones que no tienen por qué aceptarlos?

A Gustavo Bueno, que ha borrado en el solucionario del materialismo filosófico las discrepancias germinales que mantuvo con el estructuralismo de los sesenta, seguramente le da pereza recordar por qué acabó erigiendo una instancia puramente lógica, el Ego

trascendental, en muralla de protección contra el relativismo y el nihilismo disolvente que anidaba en la antropología estructuralista. El asunto es más importante de lo que parece, porque una parte de la confusión y el desconcierto actuales proviene de la falta de rigor y del desconocimiento general que se tiene sobre la génesis de las propias ideas que se manejan.

Interpreto, así pues, la discrepancia de Silverio como una demanda: ¿En qué ayudan las síntesis pasivas a desbloquear esta problemática? ¿Acaso la deconstrucción de Ricardo Sánchez no nos reconduce al debate sobre la muerte del hombre de los sesenta? ¡Qué lástima! ¡Con lo bien que nos encajaban las piezas con el fundamento universal de un Ego trascendental! A esta demanda, Silverio, sin hacerlo explícito como Pérez Jara, añade la desconfianza que inspiran a los materialistas las construcciones de Husserl, al menos desde la metacrítica de Adorno. En realidad, ¿no vino el estructuralismo a cancelar y superar la problemática fenomenológica acerca del “otro”, que todavía estaba presente en Sartre? ¿No se reduce la fenomenología en este campo al señalamiento de la co-presencia del otro, que se me aparece en una presentación, como una mera percepción por analogía? ¿A qué viene ahora distinguir entre cuerpo interno y cuerpo externo, si no es a remozar un debate superado? ¿No se cancela la problemática del “otro” mediante el reconocimiento de un Ego trascendental «colectivo, comunitario o social»?

A partir de aquí se abren dos nuevas vetas de reflexión.

A.- Una, el retorno a la génesis del proceso constituyente, sobre la que yo puedo aportar algunos datos de interés. Es la que nos invita a deconstruir, junto con Ricardo Sánchez, el artilugio lógico del Ego trascendental, visto como una respuesta gnoseológica al estructuralismo. Urbina sigue esta vía oblicuamente por cuanto permite franquear el paso a la investigación fenomenológica, que había quedado varada por el estructuralismo del propio Gustavo Bueno. Yo haré la deconstrucción genética in recto. A este respecto conservo todavía los apuntes sobre el seminario que impartió Gustavo Bueno con la colaboración de Valdés del Toro en 1968-69, en la que se ve perfectamente el rendimiento que da el análisis lógico aplicado a la antropología de Lévi-Strauss. «Lo que se llama estructuralismo es la noción trascendental de estructura envuelta en la moda estructuralista y

no tanto su noción categorial» (Seminario sobre Estructuralismo, Apuntes, p. 1) En tanto que filosofía académica, Gustavo Bueno trata de ajustarle las clavijas al autor de *Tristes Trópicos*, mediante la distinción entre «trascendentalidad distributiva» o pluralista y «trascendentalidad atributiva» o unitaria. «Levi-Strauss se mantiene ambiguamente entre la distributividad y la atributividad». Es curioso que, para desbloquear el diagnóstico, Gustavo Bueno haya recurrido al criterio de Althusser sobre cómo se pasa de las nebulosas ideológicas a las ciencias categoriales, de Hegel a Marx. Pero este proceder muestra, el tejer y destejer dialéctico mediante el que Gustavo Bueno llega a una posición propia con el único instrumento de la lógica. Siguiendo la «moda estructuralista» (sic) incoa entonces un análisis del concepto de «estructura» en el estructuralismo a nivel ontológico (como constituyente y como constituida), a nivel lógico (mediante el que descubre como núcleo los “grupos de transformación”, formula la noción de “géneros combinatorios” e insinúa la distinción entre operaciones autoformantes y heteroformantes) y a nivel epistemológico (utilizando como criterio el de la verificación empírica o la atribución de verdad o falsedad). Hecho esto, se pregunta: «¿en virtud de qué se articulan entre sí las Ideas de Estructura del estructuralismo que aparecen en los tres ejes?». La respuesta es que su vínculo es externo, ideológico, no interno. Frente a la dispersión poiématica de las categorías confinadas en los campos científicos, G. Bueno sostiene paladinamente que «aplicando la atributividad hay posibilidad de mantener la categoricidad» (sic). La necesidad de encontrar un vínculo intrínseco entre los distintos ejes de análisis, se convertirá a partir de entonces en un imperativo gnoseológico para Gustavo Bueno. Y por ahí desembocaremos en la teoría del cierre categorial, camino que he reconstruido en otra parte («Estirpe y sistema de la Teoría del Cierre Categorial», Revista Meta, Complutense, nº 5, 1990)

Hay algo más en esta polémica que obliga al repliegue gremialista que se observa en la vindicación del carácter exclusivamente filosófico del Ego trascendental, que he subrayado en la primera parte de este artículo. Aplicando técnicas estructuralistas, Valdés del Toro muestra que la cultura griega queda nivelada a las demás culturas y la filosofía deja de ostentar cualquier superioridad sobre el pensamiento mítico. Para evitar tamaña ofensa era preciso restaurar la superioridad de la filosofía en el campo mismo en el que la superioridad de Gustavo Bueno es evidente: el campo de la lógica. Esta fecunda polémica que dará como resultado Etnología y utopía, entre otras cosas, es la que, como he señalado

en la primera parte, acaba privilegiando al Ego trascendental, como una suerte de mecanismo de regulación interna en el acabarán confluendo distintos tipos de análisis. Si a nivel lógico, donde la consumada maestría de Gustavo Bueno era sencillamente apabullante, hay un criterio de demarcación operatorio que permite discriminar la propia disciplina de las matemáticas heteroformantes, de las que los modelos estructuralistas son meras aplicaciones externas y degradadas, a nivel ontológico, hace su aparición el Ego trascendental como límite superior que unifica internamente el Mundo sin perder por ello la forma, mediante una caída en el pozo sin fondo de la Materia ontológico general. Respecto a la ciencia misma, Gustavo Bueno mudará su proyecto de Noetología por la gnoseología del cierre categorial. En este sentido Ricardo Sánchez habla de “descierre” filosófico, cuando aparta al Ego trascendental de la trayectoria de análisis de los procesos de conocimiento, a lo que él llama «gnoseología»

Desarrollar esta primera veta nos conduce a recordar el diagnóstico del estructuralismo francés en los años 60 acerca de la «muerte del hombre» ¿A qué hombre se refiere Michel Foucault en Las palabras y las cosas o Levi-Strauss en su Antropología estructural? El mismo nos da la clave cuando dice que el “hombre”, la idea de hombre, es una invención moderna. No voy a extenderme aquí en la importante matización que hace Gustavo Bueno a los franceses de su generación sobre el hecho gnoseológico de que lo que se inventa en la Edad Moderna no es tanto el hombre, sino la antropología, porque a lo que se refiere Foucault propiamente hablando no es al «hombre» con minúscula, al macho, ni siquiera a la especie humana o al género humano como decía los antiguos, sino justamente a la Idea de Hombre en el sentido de la Ilustración, como un Sujeto transhistórico y transcultural, semejante a Dios y opuesto a él. Ahora bien, ese Sujeto, producto de una inversión teológica, al ocupar el lugar de Dios en la constelación de las Ideas del Mundo Moderno, deviene absoluto como él.

En su polémica con los estructuralistas Gustavo Bueno se mete en harina, analizando mitos y ceremonias. Por ejemplo, el primer intento de construir un modelo de ceremonia, que es el germen de su teoría de las ceremonias, central en la redefinición posterior del «espacio antropológico», se hace a propósito de un típico rito de paso observada entre los bosquimanos del desierto de Kalahari: la ceremonia de la pubertad en

las niñas, moviliza todo el entramado social. Sin embargo, lo que busca Gustavo Bueno es el núcleo gnoseológico o el motor de inferencias que permite al antropólogo estructuralista estudiar las variaciones y transformaciones que un modelo determinado sufre en otros pueblos. Lo encuentra en el «grupo de transformaciones» y reprocha a los estructuralistas el exclusivismo de que hacen gala al erigir este tipo de estructuras en el criterio único de validación categorial, dando de lado, a las estructuras de tipo red o a las topológicas. Como otros filósofos de su generación Gustavo Bueno intenta salvar el honor de la filosofía en tiempos de mudanza, demostrando que la filosofía es un estructuralismo más originario. No sólo Platón inaugura la *symploké* como estructura alternativa al holismo y al atomismo, sino que Espinosa puede servir de ejemplo para mostrar estructuras circulares: «La idea de estructura aparece expuesta en Platón conscientemente, hablando de la *symploké*. Conocer es una rectificación de f1 (englobar la totalidad con un sentido y significado propios) y f2 (su negación).... El platonismo es, pues, un estructuralismo y las Ideas de Platón son las estructuras. La filosofía de Platón es antiatomista y antiformalista» (SE, 1968/69,).

Pero el encuentro fundamental que le obliga a pensar en el Ego trascendental desde una perspectiva nueva, lógica sobre todo, es, sin duda, el reto de M. Foucault sobre la muerte del hombre. Desde un punto de vista materialista, que ya reclama para sí, usando, sin embargo, también las técnicas del grupo de transformaciones, Gustavo Bueno analiza el descubrimiento de Foucault en términos de «inversión teológica», pero no se queda ahí. Puede medirse este cambio por relación a la idea de Hombre cuando nos percatamos de que esta idea ha desplazado en la Modernidad a la propia idea de sustancia, que era el objeto de reflexión fundamental de la filosofía antigua desde Aristóteles. Decir que el Hombre es el Sujeto, el substratum, el *hypokéimenon*, el fundamento de la filosofía es convertirlo en algo absoluto en un doble sentido de la palabra: como no relativo, es decir, universal, válido para cualquier tiempo y lugar; y como ab-suelto, es decir, desligado de toda determinación histórica y cultural. La crítica estructuralista, en este sentido, no carece de fundamento, es fundamental, porque ataña al fundamento, pero no repara en el dialelo antropológico que la mina.

En efecto, la condición de ser absoluto lo hace absolutamente libre, lo que significa que ese Hombre moderno (y de ahí la importancia de la ciencia) se auto-considera capaz de

acceder a una verdad objetiva, desprovista de prejuicios, desligada de cualquier determinación. La libertad es así pues la condición de la verdad. ¿Al romper con la ideología circundante para inaugurar su punto de vista como categorial o científico no remedan los estructuralistas el propio movimiento que critican? Como idea constituida «el estructuralismo se nos aparece como una noción esencialmente atea, pues es enemiga de todo totalitarismo... La negación estructuralista tiene la posibilidad de aplicar cortes. Así los campos inteligibles históricos de Toynbee. (Pero) la negación del monismo es la negación también de la antropología como ciencia, porque no hay posibilidad de estudiar los fenómenos humanos en una unidad» (SE, 1968/69 p. 6) El triángulo epistemológico de Foucault niega, pues, la antropología, niega ese sujeto que es libre porque es, en última instancia, autónomo, es decir, capaz de darse sus propias normas, sus leyes para actuar. Kant, cuando resumía el sentido de la filosofía en tres preguntas (a) ¿Qué podemos saber?; b) ¿Qué debemos hacer?; c) ¿Qué nos es dado esperar?) y las acababa reduciendo a una sola, justamente «¿Qué es el Hombre? » está en el ojo de mira de los estructuralistas. Pero al haber convertido la Filosofía en Antropología, compromete su honor. ¿Salva la instancia gnoseológica del Ego trascendental el honor de la filosofía? «Sería errado buscar la ideología estructuralista a nivel de los ejes y no al nivel de la fijación de los parámetros», dice G. Bueno (SE, 1968/69, p.14)

Respecto a la filiación kantiana del Ego trascendental, ni Silverio Sánchez ni Pérez Jara parecen abrigar dudas. El segundo incluso propone explícitamente su recuperación en el materialismo filosófico en el terreno de la ontología y de la gnoseología, aunque nada dice del terreno de la ética y la praxis política institucional que es donde le saca rendimiento Silverio. En esta reconstrucción de la génesis doctrinal en el materialismo de G. Bueno es preciso, sin embargo, pasar por Jean-Paul Sartre quien, como se sabe, escribió La trascendencia del Ego, (1938) donde leemos perlas como estas «Para la mayoría de los filósofos, el Ego es un “habitante” de la conciencia... Quisiéramos mostrar que el Ego no está formal, ni materialmente en la conciencia: está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro» (p. 13) Todavía Sartre, el maestro desplazado por los estructuralistas conserva firme el parámetro del Ego trascendental, retomando para ello el concepto de «intencionalidad» de Husserl, Sin embargo, su recuperación dialéctica del Ego trascendental lleva el

marchamo de la negatividad. En *El ser y la nada* (1943) propone este razonamiento: toda conciencia es conciencia de algo; por consiguiente, la conciencia no es algo, no puede ser tratada como una cosa o como un objeto. En un sentido estricto la conciencia no es nada porque se sustrae a cualquier determinación. Sartre distinguía el ser-en-si, identidad completa, las cosas mismas, autosuficientes y mudas, que permanecían obscenamente extendidas en el mundo y el ser-para-si o conciencia, cuya característica fundamental es la negatividad. La nada, que es negación del ser, supone al negador. Y por eso el Hombre, como conciencia «es el ser a través del cual la nada viene al mundo». Gustavo Bueno, recoge el argumento existencialista de que no es posible tratar a los hombres como hormigas, porque no hay manera de aplicar a los egos corpóreos la técnica del grupo de transformaciones.

Pero el existencialismo sartreano es todavía humanista en sentido ilustrado, porque se asienta sobre el abismo de la libertad. «Por humanismo — dice en *El existencialismo es un humanismo* (1946, p. 46)— se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior» (es decir, en el sentido de Kant). Ciento que para Sartre «este humanismo es absurdo porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa». La conservación del Ego trascendental como parámetro puede resistir incluso los embates contra el humanismo y eso justifica la construcción de Silverio Sánchez y su interpretación del término. Es curioso observar, no obstante, el reflotamiento del Hombre como Ego trascendental que hace, sin tomar en cuenta, las intensas polémicas europeas de los años 60 concernientes al sentido del humanismo, que, sin embargo, si han dejado una huella obvia en la obra de Gustavo Bueno. ¿En qué sentido cabe, pues, hablar de humanismo después de la bomba atómica o después del holocausto? Sartre considera que el existencialismo nos dispensa de la vanidosa creencia de creernos superiores en algún sentido. Ya sabemos gracias a la bomba atómica y a los campos de concentración lo abyectos que podemos ser los hombres. En realidad el hombre no puede tomarse como fin en si mismo porque es infecto, no perfecto, porque siempre está en trance de realizarse: «Hay (por eso) otro sentido de humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo;... siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este

rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento». Hay humanismo en este desbordamiento práctico, en el comportamiento moral «porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de si mismo; y porque mostramos que no es volviendo a sí mismo (como quiere San Agustín o el Cristianismo), sino siempre buscando fuera de si un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano».

Me estoy entreteniendo con Sartre, no tanto porque Pérez Jara, haya omitido mencionarlo en su amplio recorrido acerca del Ego trascendental, sino porque la identificación del hombre (en sentido ilustrado) con un sujeto gnoseológico, pero también moral, se ejecuta precisamente en los momentos previos de la ruptura estructuralista y lleva el marchamo de la fenomenología. Es, por tanto, a la fenomenología a la que corresponderá admitir o no la disociación entre el hombre y el sujeto que ejecutará el estructuralismo. Sartre subraya el componente práctico de la asociación entre la idea ontológica del hombre, como para-sí o conciencia y la idea de sujeto activo. La absoluta entrega a la libertad que reclama, junto al reconocimiento de la finitud y de la falta de fundamento esencial del existir es lo que provoca la angustia y el desamparo como actitudes típicamente existencialistas. Pero la autenticidad, la actitud ética universal que todavía conserva el existencialismo de los años 50, consiste precisamente hacer una elección responsable. Sólo queda ya un universal, un absoluto en el existencialismo: el hecho de que el hombre está siempre comprometido a actuar, a realizarse, y que semejante condición exige una responsabilidad. En este sentido el existencialismo todavía pertenece al ciclo de la modernidad. Todavía sigue siendo cierto que el deber del hombre moderno era, antes que nada, ser absolutamente libre. De modo que no podía justificar sus actos invocando causas externas o motivos psicológicos. Nadie puede decir que roba, porque tiene hambre o que se pone violento porque le duele la muela. Cuando acude a estas explicaciones deja de ser un sujeto y se convierte en un objeto, en una cosa; víctima de causas naturales deja de ser libre.

Para entender esta conexión ontológica entre el Hombre como sujeto absoluto y la ética habría que regresar a Hegel, pero no al Hegel «hiperidealista» que habría identificado el Ego trascendental con la Materia ontológico general, según el diagnóstico de Pérez Jara,

sino al Hegel de la Fenomenología, que hemos analizado en el Congreso de la SAF de 2007 y que es el que leen Sartre, Marx y los fenomenólogos. En la dialéctica del amo y el esclavo, pierde el segundo porque teme a la muerte, de modo que, incluso en este caso extremo, el sujeto elige libremente convertirse en objeto, no tener voluntad propia y someterse a la voluntad del amo. Pero, en última instancia es responsable de su esclavitud: la libre voluntad del sujeto absoluto era el fundamento de la todas las morales de la modernidad. Como es de sobra sabido, en su Filosofía del derecho (1872, f 142) Hegel da una definición y una explicación de la *Sittlichkeit* (término que suele traducirse por «eticidad», pero que sería más claro llamar «sociabilidad» porque es una suerte de «consenso comunitario» o pre-contrato entre los hombres anterior al convenio explícito que constituye toda legalidad estatal, y que muy bien podría hacerse proceder directamente del concepto aristotélico de *praxis*, pues la idea de acción, de actuar conjuntamente entre los hombres (de ser-con, de *mit-sein*) está calcada de Aristóteles.

En esa definición y explicación de la eticidad básicamente se repiten la idea de existencia como ser en el mundo y de la existencia como fin en sí; incluso es posible que el concepto de «ser-en-el-mundo» de Heidegger tenga que ver con el concepto de eticidad de Hegel; pero esto no tendría más importancia aquí y ahora, sino fuera porque en esta definición y explicación trasparece también, a través de la noción de «bien», la polémica con Kant a propósito de la estructura de lo ético. «La eticidad», dice Hegel, «es la idea de libertad, como el bien viviente, que tiene en la autoconciencia su querer y por medio de su acción tiene su realidad, al igual que ésta (la autoconciencia) tiene en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor; es el concepto de libertad convertido en un mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia...»

Y prosigue Hegel dando las siguientes explicaciones: «Lo ético objetivo que pasa a ocupar el lugar del bien abstracto es la sustancia concreta a través de la subjetividad como forma infinita, la cual sustancia es de por sí necesaria y tiene una consistencia que queda por encima de la opinión y del capricho subjetivo, son las leyes e instituciones que son de por sí... Por tanto, (lo ético objetivo) es de esta forma la libertad o la voluntad, que es en y por sí como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los individuos y que tienen en éstos como accidentes de los poderes

éticos su representación, su forma fenoménica y su libertad. Para el sujeto la sustancia ética, sus leyes y sus poderes, representan, por una lado, en cuanto objeto, la circunstancia de que son, de que existen, y ello en el sentido supremo de autonomía, y tienen un poder y una autoridad absoluta e infinitamente más sólida que la de la naturaleza... Pero por otra parte no le son al sujeto algo extraño, pues está acerca de ellas el testimonio del espíritu de que constituyen el propio ser del sujeto...». El Ego trascendental como fundamento de las instituciones que propone Silverio podría enriquecerse así, pero el hilo argumental que estamos siguiendo es otro, el que concierne a la recuperación buenista.

Pues bien, retengamos esa idea de la subjetividad como la forma infinita de lo ético objetivo (es decir, como lo Negativo absoluto de lo Positivo absoluto), que acompañará a Sartre incluso hasta su Crítica de la Razón Dialéctica, porque es justamente el objeto de la crítica estructuralista de los años 60, cuando se produce el diagnóstico de Michel Foucault, que mencionamos arriba contra el que reacciona Gustavo Bueno. Y es que la expresión «muerte del hombre» es traída a colación a propósito del pensamiento de Marx, de Freud y de Nietzsche, los filósofos de la sospecha. Y es que, según Foucault, este sujeto absoluto de la Ilustración había comenzado a desparecer ya a mediados del siglo XIX, debido a que en lugar de un único sujeto universal y libre, empiezan a descubrirse varios sujetos relativos, ligados a contextos históricos y culturales. Al distinguir entre burgueses y proletarios en el «modo de producción capitalista», el marxismo rompe con la unidad de la especie hombre; pero la situación no es coyuntural, siempre han habido «clases sociales» en la historia de la humanidad. En realidad, dice Marx, «el hombre no es un ser abstracto acurrucado fuera del mundo... el Hombre es el mundo del hombre, es el estado, es la sociedad». Criticando precisamente la Filosofía del derecho de Hegel, anticipa Marx el argumento que todavía hoy se esgrime contra los teóricos del consenso democrático y el Estado de derecho como Habermas, y es que cuando el conflicto se genera entre dos partes civiles, una de ellas impone su lenguaje, sus condiciones y sus instituciones (incluida la policía) a la otra parte. En la polémica de Gustavo Bueno con el estructuralismo de los años 60, trasparece el Marxismo como invitado de piedra que en un momento dado, sin embargo, accede a la presidencia del convite. Reproduzco la valoración que hace Gustavo Bueno del estructuralismo en el eje epistemológico:

«Nuestro objetivo es determinar si lo que llamamos estructuralismo tiene una incidencia tal sobre este eje que sea característico: ¿Tiene una epistemología apoyada o acoplada a él? Necesariamente ha de tenerla. La dificultad consiste en determinar su naturaleza. Hay dos soluciones utilizadas principalmente. La primera es la que supone que el estructuralismo es un kantismo o neo-kantismo del tipo de Marburgo, en la medida en que se ha acogido a los fines que persigue y en la medida en que los temas se acoplan a la realidad. Así Paul Ricoeur dice que han resucitado la crítica kantiana pero sin sujeto trascendental». (SE, p. 11-12) Por supuesto, esta reproducción telegráfica de los apuntes omite la argumentación, pero está claro que la mutilación del Ego trascendental en el sistema kantiano, desautoriza por si mismo el argumento de Ricoeur.

«La segunda respuesta es utilizada por muchos estructuralista: su epistemología se basaría en una crítica a la conciencia análoga a la que el psicoanálisis hizo con el subconsciente. Así lo probaría el hecho de que Lacan haya cultivado el psicoanálisis del lenguaje. También la apelación a los procesos inconscientes del lenguaje en Saussure y Trubetzkoi». Pero tampoco esta solución parece convencer a Gustavo Bueno, pese a gozar del amparo de sus autores, de modo que, ni corto ni perezoso, arriesga su propia interpretación sintética que, a quienes seguíamos voluntariamente este Seminario en 1968, no nos extrañó en absoluto.

«Mi solución es que la epistemología característica del estructuralismo no es la de Kant, ni la de Freud. Está en el medio: parte de Kant y no llega a Freud. Es típicamente la epistemología marxista. Con ello incorpora la crítica a la conciencia de Marx, que, a su vez, es un desarrollo de la Crítica de la Razón Pura, pero con la temática de la enajenación de una conciencia racional, que tiene lugar en la dialéctica entre la apariencia y la verdad». Y a continuación justifica esta interpretación en los siguientes términos: «Mientras en Kant y Freud el fenómeno encubre al noumeno y a la enfermedad (conexión vía Schopenhauer), sin embargo, en Marx lo oculto detrás de los fenómenos es algo racional, como también ocurre en Platón. Así la revolución epistemológica del marxismo resulta ser la dialéctica de Platón, pero en un plano antropológico y no metafísico. Por ejemplo, detrás de la apariencia de la mercancía está la estructura de la plusvalía, que es racional. Así pues, el estructuralismo incorpora básicamente la epistemología marxista apelando al inconsciente

en cuanto conciencia enajenada individual. Su mérito consiste en hacer una crítica a la conciencia hasta el punto de llegar a un nihilismo de la conciencia y a un total relativismo, especialmente en el arqueo-análisis de Foucault como descubrimiento o develamiento de estructuras subyacentes en la conciencia aparente » (S.E, pp. 12-13)

Al Gustavo Bueno materialista del año 68, así pues, en los momentos previos a la cristalización de una parte sustancial de su sistema, el Ego trascendental no le parece una estructura relevante ni ontológica, ni lógica, ni epistemológicamente. Más aún, parece dar por bueno e incluso meritorio, la crítica foucaltiana de la muerte del hombre, al reconocer su filiación marxista, como desvelamiento de estructuras verdaderas subyacentes por debajo de las apariencias fenoménicas a las que accede la conciencia. Sin embargo, como se sabe, la epistemología marxista, al menos históricamente, no parece haber renunciado a un sujeto unitario, atributivo en la historia. En efecto, en el marxismo de la época (incluso en la versión del socialismo real) el hombre nuevo, el auténtico hombre, es todavía un absoluto universal que se propone mediante la superación de la sociedad de clases en el comunismo. Gustavo Bueno, sin embargo, ni lo menciona, ni alude a su imagen bajo la denominación de Ego trascendental, pese a la continuidad señalada entre la crítica de la conciencia y la Crítica de la Razón Pura. A Marx ciertamente, no le bastaba la mera negación de la «injusticia» capitalista mediante el argumento de que «la fuerza de trabajo no es una mercancía, porque es la única fuerza capaz de producir todas las mercancías». Era preciso regresar más allá, superar el capitalismo mediante la revolución. ¿Y quién era el sujeto de esa emancipación de esa libertad en Alemania? Marx respondía: «En la formación de una clase cargada de cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, de una parte que es la disolución de todas las partes, de una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún derecho particular, porque no sufre una injusticia particular, sino una injusticia absoluta...»

Ahora bien ¿qué ocurrirá cuando en los años 70 del pasado siglo XX se desacredite la revolución como resultado del descubrimiento de que las sociedades construidas por las utopías comunistas de la sociedad sin Mal terminan por convertirse en las manifestaciones más patentes de ese mal, de esa violación de los derechos de los disidentes mediante purgas, campos de concentración o masacres? ¿Los revolucionarios no habrían utilizado para

imponer sus valores relativos los mismos mecanismos que los sacerdotes católicos contra los infieles, o que los nacional-socialistas contra los judíos? Después de las catástrofes totalitarias no queda indemne el argumento relativista que pide la tolerancia universal contra todos los diferentes o los disidentes? La apelación al Ego trascendental como preservativo contra el nihilismo y el relativismo que tan alegremente se valora en estos años, no deja de ofrecerse como un mero mecanismo de regulación para evitar que las estructuras mismas se descontrolen en sus automatismos. En todo caso, es un componente que carece de la necesidad intrínseca del que requieren dotar Silverio Sánchez y Javier Pérez en sus artículos.

B.- Que el *Ego trascendental* no haya sido contemplado como elemento necesario en la génesis del materialismo filosófico, no implica, sin embargo, que sea prescindible, ni que no cumpla funciones específicas en *la filosofía de la praxis*. El hecho de que tampoco aparezca como instancia diferenciada en el «eje circular» del «espacio antropológico» y que en el sistema de Gustavo Bueno forme parte, más bien, de la denostada *Antropología predicativa* tampoco significa que no le quede papel alguno que desempeñar. Del punto anterior, sólo se sigue que no hay una discrepancia radical entre el *materialismo filosófico* de Gusatavo Bueno y el *materialismo fenomenológico* de Urbina, al menos en los procesos respectivos de su génesis, en los que puede señalarse estirpes comunes. Otra cosa es que no se produzcan discrepancias o desavenencias en su desarrollo futuro, pero esto está por ver.

La *segunda veta* de reflexión que se abre ahora, es la que invita a sugerir una respuesta a Silverio sobre el papel y el lugar del *Ego trascendental* en el *materialismo fenomenológico* de Ricardo Sánchez. Aunque es a él, a quien corresponde darla, a mi me parece que no hay un Ego trascendental, universal y válido para todas las culturas y civilizaciones, salvo el Ego trascendental de la filosofía occidental que se auto-representa como tal. Como quiera que la filosofía misma es una producción cultural tardía (todavía no tiene ni 3.000 años) no puede *representarse a si misma*, salvo impostura o simulacro, como el fundamento mismo de las instituciones sociales y culturales, ni siquiera como entidad ontológica y antrópica imprescindible. No por ello deja la filosofía de postularse como comienzo absoluto de su pensar, remedando, no obstante, los comienzos de la actitud natural.

No obstante, tomando en serio las construcciones de Silverio Sánchez Corredera, pero prescindiendo de su absolutismo evolucionista, no puede excluirse que ciertas grandes culturas o civilizaciones no hayan construido sus instituciones morales y políticas sobre la base de *ciertos modelos arquetípicos* que tengan una estructura similar a la del *Ego trascendental*. Lo que caracteriza un sistema no son las particularidades de escala o grado entre las variables descriptivas que podamos distinguir *de facto* desde una perspectiva cuantitativa (estadística), ni siquiera el juego diferenciado de sus dimensiones cualitativas, sino más bien *la red de inter-relaciones* que existen entre sus *elementos*, tómense éstos a la escala que se tomen (elementos físicos, agentes, instituciones, etc.). Cuando las estructuras que se forman en virtud de estas *redes* no están meramente yuxtapuestas, sino que alcanzan cierto nivel de *articulación*, nos topamos siempre con una *superestructura intercalar* de tipo lógico que adquiere automáticamente la función de *regular* (es decir, controlar, someter a reglas, normalizar) el conjunto con vistas a su estabilización estructural. Si a esto se llama *Ego trascendental*, bien sea en el plano político o ideológico, no pueden excluirse la existencia de una multiplicad de *Egos trascendentales* repartidos, como en un mosaico, sobre la faz de la Tierra. Si, por poner un ejemplo, la cultura china estuviese formateada en su moral y en sus instituciones por los imperativos de Lao-Tse, el mundo árabe por las normas coránicas de Mahoma, del mismo modo que el mundo occidental parece aceptar en última instancia al *Ego trascendental* de Kant, y así sucesivamente, hasta poder atribuir el mismo grado de compromiso institucional a todo actor social histórico, aunque sea de menor escala territorial, cabría hacer una caracterización sociológica de tal mosaico.

Ahora bien, en la situación actual de interculturalidad múltiple, la construcción de tal mosaico tendría interés para calibrar en qué medida tales *Egos trascendentales* son compatibles o incompatibles. En esta situación, la distinción de Urbina entre *cuerpo interno* y *cuerpo externo* podría tener un interés adicional para entender precisamente porqué la empatía natural entre seres humanos muy diferentes, se rompe precisamente en el momento en que cualquiera de los actores pone sobre el tapete sus señas de identidad étnica, racial, política, religiosa o cultural. ¿No son precisamente los *Egos trascendentales* lo que chocan y echan chispas? Ciertamente Gustavo Bueno en su polémica con el estructuralismo de los años 60 acaba neutralizando sus excesos críticos y nihilistas mediante propuestas

edificantes como las que parecen en *El Papel...*: «La significación práctico-política de la Filosofía la pondríamos, primariamente, en el punto en que ella colabora con la construcción de las mismas unidades políticas – de los sillares mismos del edificio, más que de los planos según los cuales los sillares se disponen – de las conciencias personales, en tanto que estructuras esencialmente históricas, en tanto que no son simplemente “conciencias individuales”, psicológicas, sino universales, lógicas. A través de esta *reducción lógica*, la Filosofía incorpora al campo de su consideración crítica a los propios políticos *prácticos...*» (pp. 278-9). Esa y otras observaciones referidas a la necesidad de asentar la sociedad sobre los quicios de la civilización o sus alegatos a favor de la Humanidad y de la educación del ciudadano, pueden sin duda proporcionar los cimientos para la construcción materialista de Silverio Sánchez. Pero han transcurrido casi cuarenta años desde entonces y *El papel...* concluye con esta advertencia *dinamista y actualista*: «Filosofar es estar en el *presente lógico*, en cuanto unidad contradictoria de del pasado y del futuro, del movimiento del regreso y del movimiento del progreso, que, en verdad, no son sino un solo movimiento: el que resulta de la energía acumulada en eso que llamamos “puentes de hidrógeno”» (p. 310)

Oviedo, 1 de Noviembre de 2008



Per un “*dérèglement de tous les sens*”

Merleau-Ponty: le sinestesie e l’impersonale¹

Enrica Lasciani-Petrini

ABSTRACT

Partendo dalla frase di Rimbaud, contenuta nella celebre *Lettera del veggente* – “il poeta deve farsi veggente mediante un lungo, immenso, ragionato *sregolamento di tutti i sensi*” -, sintomaticamente citata più volte da Merleau-Ponty negli appunti degli ultimi Corsi, si può cogliere in essa il significato profondo insito nel ruolo delle “sinestesie”, ritrovandolo – a ritroso – in tutta la riflessione merleau-pontyana fin dalla *Fenomenologia della percezione*.

Un esame approfondito delle sinestesie, infatti, apre la strada innanzitutto ad un ripensamento della “natura umana”, in particolare della sua originaria condizione “neotenica”, al punto che si potrebbero reperire nelle analisi del filosofo le basi per un ‘nuova antropologia’. Ma soprattutto, e di conseguenza, consente un ripensamento – e superamento – delle figure tradizionali di “soggetto” e specialmente di “persona”, attraverso l’esplorazione di quella dimensione infra-corporea e multisensoriale, innestata all’ambiente circostante, nella quale quelle figure sono originariamente radicate. Una falda pre-individuale e già nella *Fenomenologia* bene individuata come “impersonale” e “anonima” – a partire dalla quale Merleau-Ponty in seguito elaborerà la nozione di “carne” –, in cui sono con-presi le cose, “i colori, gli oggetti, gli animali

¹ Le opere di Merleau-Ponty utilizzate saranno citate direttamente nel testo con una sigla seguita dal numero della pagina. Le pagine s’intendono riferite alle traduzioni italiane – che sono state talora modificate. FP = *Phénoménologie de la perception*, Paris 1947 (tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1980); EF = *Éloge de la philosophie*, Paris 1953 (tr. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Roma 1984); VI = *Le visible et l’invisible*, Paris 1964 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l’invisibile*, Milano 1993); LSN = *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris 1968 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Milano 1995); NC = *Notes de Cours 1959-1961*, Paris 1996 (tr. it. a cura di M. Carbone, *E’ possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Milano 2003); N = *La nature*, Paris 1995 (tr. it. a cura di M. Carbone, *La natura*, Milano 1996).



come altrettante varianti di noi stessi” uomini, come tale al fondo di ogni “individuazione psico-fisica”. E dunque all’origine di ciò che – poi, ad un livello più ‘superficiale’ – prende il nome di “io”, “persona”, “soggetto” etc.: i quali si rivelano così, non individui distinti e separati, ma *blocchi o eventi di mondo* (nell’unitarietà plastica minerale-vegetale-animale-umana di esso).

Per un “*dérèglement de tous les sens*”

Merleau-Ponty: le sinestesie e l’impersonale¹

Enrica Lasciani-Petrini

“Poiché se il nostro corpo è la materia a cui la nostra coscienza si applica, comprende tutto ciò che noi percepiamo – va sino alle stelle” (H. Bergson)²

1. “Risonanze selvagge”

Nel 1958-59 Merleau-Ponty tiene al Collège de France un “corso” dal contenuto assai significativo riassumibile con una frase dell’incipit del “résumé”: “possibilità della filosofia oggi” (LSN, 107). Un corso che va letto in stretta correlazione sia con l’articolo scritto nello stesso anno, in occasione del centenario della nascita di Husserl: “Husserl et son homme” (poi in *Signes*), sia con il “corso” dell’anno successivo, dal titolo altrettanto significativo e dal sapore implicitamente autobiografico: “Husserl aux limites de la phénoménologie”. Tutti questi momenti, infatti, sono per il filosofo altrettante occasioni per intrecciare in un unico nodo i due fili conduttori lungo i quali da alcuni anni ormai – dalla rottura con Sartre in particolare³ – si muoveva la sua

¹ Le opere di Merleau-Ponty utilizzate saranno citate direttamente nel testo con una sigla seguita dal numero della pagina. Le pagine s’intendono riferite alle traduzioni italiane – che sono state talora modificate. FP = *Phénoménologie de la perception*, Paris 1947 (tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1980); EF = *Éloge de la philosophie*, Paris 1953 (tr. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Roma 1984); VI = *Le visible et l’invisible*, Paris 1964 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l’invisibile*, Milano 1993); LSN = *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris 1968 (tr. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Milano 1995); NC = *Notes de Cours 1959-1961*, Paris 1996 (tr. it. a cura di M. Carbone, *E’ possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Milano 2003); N = *La nature*, Paris 1995 (tr. it. a cura di M. Carbone, *La natura*, Milano 1996).

² Cit. in part. in VI, 81.

³ E’ ben noto che la rottura con Sartre, consumatasi nel luglio del ’53 e causata da motivi di stretta contingenza politica - ossia dalla differente posizione riguardo alla guerra di Corea scoppiata nel giugno del ’50 (di appoggio all’U.R.S.S. per Sartre e di netto distacco critico per Merleau-Ponty), testimoniata da un infuocato scambio epistolare (cfr. J.-P. Sartre/M. Merleau-Ponty, *Les lettres d’une rupture*, in “Magazine Littéraire”, n. 320, 1994; tr. it. a cura di E. Lisciani Petrini e D. Calabro, *Il carteggio della rottura*, in “Micromega”, 1997/1) –, in realtà fu l’occasione (soprattutto per Merleau-Ponty) per portare allo scoperto una distanza teorica netta, latente da anni, ma non meno fungente nel lavoro dei due filosofi: l’uno ancorato alla posizione di una cesura inconciliabile fra il Per-sé (il “soggetto”, il cogito) e l’In-sé (l’“oggetto”, il mondo esterno), l’altro fin dall’inizio volto a mostrare il “vinculum originario”

riflessione. Da una parte, il progressivo ma necessario distacco (autocritico) dalla fenomenologia husseriana e da ogni filosofia centrata ancora sul presupposto di un *Cogito* costituente, ancorché “tacito”, insomma su una visione di “sorvolo” o comunque “trascendente”, incapace di farsi carico *davvero* del “precategoriale e del “sensibile” e di muoversi perciò all’altezza delle esigenze di un tempo storico carico di decisive trasformazioni sia sul piano della ricerca scientifica che su quello della prassi politica. Dall’altra, la conseguente elaborazione di una “nuova ontologia” mossa proprio da questa istanza, e cioè volta a reinterrogare nella sua falda ultima e originaria la dimensione della sensibilità e della corporeità, tanto da determinare un ripensamento integrale della natura, prima di tutto umana. Non è un caso – ed è anzi affatto significativo - che questi anni cruciali e i momenti di riflessione teorica in essi prodotti, or ora ricordati, siano come ‘incastonati’ dentro i tre “corsi” sulla “natura” che vanno dal 1956-57 al 1959-60. Al punto che si potrebbe parlare, accanto ad una “nuova ontologia”, di una *nuova antropologia* a cui – come vedremo - Merleau-Ponty apre il varco.

Ebbene, proprio nel corso del 1958-59, fa la sua comparsa una citazione dalla celebre *Lettera del veggente* di Rimbaud - una “*petite phrase*” potremmo dire usando un lessico proustiano caro al filosofo - che, come un ‘sintomo’, racchiude *la cifra* dello scavo analitico corrosivo, radicale che Merleau-Ponty stava effettuando⁴. Riprova della valenza sintomatica di tale citazione è poi la circostanza che essa ricompare anche nell’ultimo corso al Collège de France (del 1960-61, dal titolo assonante con quello da cui siamo partiti: “L’ontologie cartesienne et l’ontologie d’aujourd’hui”). Segno che in quella ‘*petite phrase*’ rimbaliana Merleau-Ponty vede baluginare quel ripensamento

inscindibile fra le due dimensioni ontologiche. Ma fu anche, per Merleau-Ponty, l’occasione per avviare un lavoro di radicalizzazione delle proprie tesi, che da quel momento, libere da ogni condizionamento, trovarono le formulazioni più ardite andando ben oltre il perimetro della fenomenologia – che è quanto qui si vuol dimostrare. (Per tutto questo mi permetto di rinviare al mio volume: *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli 2002, in part. IV cap.).

⁴ Fin d’ora - e per quel che segue - va ricordato che anche M. Carbone ha sottolineato il “ruolo teoreticamente centrale “ di Rimbaud, e della “*voyance*” da questi avanzata, nella definizione dell’ontologia elaborata da Merleau-Ponty in pagine acute, dove intreccia giustamente il discorso del filosofo sull’arte a quello sulla “natura”, mettendo in rilievo la “messa in opera di una *Wesensschau* carnale, perciò stesso sinestesica”. Cfr. M. Carbone, *Nature et Logos. “Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?”*, in “Chiasmi International”, *Merleau-Ponty de la nature à l’ontologie*, n. 2, 2000, pp. 261-279. Sul punto da v. anche Id., *Il sensibile e l’eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini, Milano 1996, in part. pp. 131 e segg.

dell’umano che era al cuore della sua ricerca e che rimette in causa l’intero quadro categoriale codificato. Una frase che perciò ci può fare da indicatore o battistrada per capire la direzione di marcia verso la quale il filosofo stesso stava, appunto, procedendo. Ma apriamo il testo e leggiamo (magari tenendo sotto gli occhi le pagine originali di Rimbaud – delle quali, proprio a tal fine, viene dato qui, in nota, un ampio stralcio che completa le citazioni prescelte da Merleau-Ponty e che ci servirà nel seguito del discorso).

“Rimbaud: supera la correlazione segno-significato [...] entrando senza riserve nell’unità prelogica [del mondo], risvegliando le sue connessioni e le sue risonanze selvagge (*sregolamento metodico dei sensi*, provare la loro unità sentita, sensi che passano l’uno nell’altro, attraverso il loro uso-limite) e, sottoponendo il linguaggio a questa lezione [= dei sensi], lasciandolo vivere come cosa del mondo – grappoli di parole come ci sono grappoli di colori e di qualità nelle cose” (NC, 16).

La citazione, già qui molto indicativa, si fa poi ancor più esplicita e diretta nel “corso” del 1960-61:

“La *Lettera del veggente* di Rimbaud [...] E’ citato spesso “*sregolamento dei sensi*”, “io è un altro”; ma bisogna citare [anche] le altre espressioni: 1) “mi si pensa”; 2) “il legno che si ritrova violino”:

1) non si tratta di non pensare più – *lo sregolamento dei sensi* è [...] rompere le barriere tra essi per ritrovare l’indivisione – E con ciò non un pensiero mio, ma loro [= dei sensi] – Un contatto col visibile totale;

2) il legno che si ritrova violino – come il mio corpo vede in quanto visibile, così le mie parole risuonano e cantano [...]. Le cose si parlano [= parlano di loro stesse] attraverso di me.

Non soltanto problemi paralleli: la visione e il suo significato, la parola e la sua significazione – ma problema unico: il visibile e il significato poetico intrecciati; la poesia, parola delle cose” (NC, 176)⁵.

⁵ Come si sa Rimbaud scrisse, a pochi giorni di distanza, due versioni di questa “lettera del veggente”, per due diversi destinatari: la prima (più lunga) a Paul Demeny, il 15 maggio 1871, la seconda a Georges Izambard (verosimilmente) il 13 maggio. Merleau-Ponty attinge da entrambe, ma in particolare dalla seconda. Ecco l’intero passaggio: “Si tratta di giungere all’ignoto mediante lo sregolamento di *tutti i sensi*. Le sofferenze sono immuni, ma occorre esser forte, esser nato poeta, ed io mi sono riconosciuto poeta. Non è affatto per colpa mia. E’ falso dire: Io penso. Bisognerebbe dire: Mi si pensa. [...] Io è un altro. Tanto peggio per il legno che si ritrova violino”. Per completare il pensiero del poeta e mostrarne

Si tratta di poche, ellittiche frasi, che vanno attentamente decrittate e dispiegate nelle loro pieghe interne. Poiché in esse non solo ritroviamo per intero il Merleau-Ponty interprete delle grandi esperienze artistiche novecentesche, capace come pochi di penetrarne e portarne allo scoperto le più importanti valenze, ma soprattutto – appunto attraverso l’arte, come fin dall’inizio il filosofo aveva sempre fatto – in esse ritroviamo sintetizzati i nuclei problematici cruciali che egli stava elaborando. E che possono essere disposti su due piani diversi ma collegati.

Ad un primo livello, infatti, Merleau-Ponty ribadisce quanto ormai da tempo, dalla *Fenomenologia della percezione* (e secondo una *Stimmung* ampiamente presente in tutta la riflessione post-ottocentesca o post-nietzscheana), aveva collocato al centro delle proprie analisi (ri)affermendo con forza l’“unione dell’anima e del corpo”, ossia la necessità di pensare l’uomo sulla base di un inaggirabile riannodamento dell’ambito mentale a quello corporeo in grado di mostrare quanto la ragione sia, non distaccata o ‘sovranamente’ rispetto al corpo, ma interamente penetrata da quest’ultimo. Il che aveva come primaria e rilevante conseguenza la necessità di ripensare il linguaggio stesso come “unità prelogica” o “innesto” inscindibile del significato *nella* concreta materialità dell’espressione, ossia delle “essenze *nell’esistenza*” (FP, 15).

Ma la ‘piega’ tematica più significativa contenuta in quelle affermazioni è ben altra e si dispone ad un libello ben più di fondo. Poiché - non solo contro il primato della ragione (dell’anima) sul corpo, ma anche contro la nozione (ortodossamente) fenomenologica di “corpo proprio” che esprime la costituzione perfettamente individualizzata dell’“unione di anima e corpo” – in quelle righe è avanzata

tutta l’audacia avveniristica – che alimenta non poco le tesi di Merleau-Ponty –, è bene riportare anche i passaggi relativi della lettera a Demeny e qualche altra frase particolarmente incisiva: “Io è un altro. Se l’ottone si destà tromba, non è certo per colpa sua [...] io assisto allo sbocciare del mio pensiero: lo guardo, lo ascolto: do un colpo d’archetto: la sinfonia si agita nelle profondità, oppure salta con un balzo sulla scena. [...] Si tratta di fare l’anima mostruosa [...]. Io dico che bisogna esser *veggente*, farsi *veggente*. Il poeta si fa *veggente* mediante un lungo, immenso e sistematico *sregolamento di tutti i sensi*. [...] Egli giunge così all’*ignoto*! [...] Dunque il poeta si fa carico dell’umanità, degli animali addirittura; dovrà far sentire, palpare, ascoltare le sue invenzioni [...] trovare una lingua [...] [che] riassumerà tutto: profumo, suoni, colori” (cfr. A. Rimbaud, *Oeuvres/Opere*, tr. it. di I. Margoni con testo fr. a fronte, Milano 1971, pp. 141-145; spaz. mio; trad. modificata).

un’espansione del “corpo proprio” stesso, nella direzione di una sua apertura verso una falda del nostro essere innestata nel mondo circostante e dunque *precoscienziale o prepersonale e preindividuale*, al di qua non solo dell’“Io” pensante e volitivo, ma persino, appunto, della costituzione corporea sensoriale chiusa nel perimetro individualizzato e identitario del “corpo proprio”. Ecco perché – seguendo Rimbaud – Merleau-Ponty fa sua la celeberrima affermazione: “E’ falso dire: Io penso. Bisognerebbe dire: Mi si pensa. [...] Io è un altro [...] io assisto allo sbocciare del mio pensiero: lo guardo, lo ascolto” – tant’è che, in letteratura, lo scrittore interrogato spesso testimonia di scrivere “sotto dettatura di ciò che si pensa e si articola in lui” (NC, 173). Di qui l’insistenza anche sull’altra, altrettanto celebre affermazione: “se l’ottone si desta tromba” o “il legno si ritrova violino”, non è certo per sua volontà o per una scelta condotta in modo ragionato. Insistenza non casuale, perché la conseguenza non è da poco. Quelle frasi, interpretate a fondo, stanno a dire che non solo la ragione affonda le proprie radici nella dimensione della corporeità, ma che anche quest’ultima a sua volta affonda le proprie radici dentro intrecci con la dimensione materiale esterna, naturale e storica, *precedenti la formazione stessa dell’individualità, del singolo individuo “sinolo” di anima e corpo*. Col risultato di un netto superamento del tradizionale primato della ragione, in base al quale è possibile dare una precisa configurazione anche, ed anzi soprattutto, alla dimensione corporea, quale “maschera” (proprio per ciò) dell’anima individuale sottostante o “interiore” (da cui origina il secolare concetto di “persona” su cui torneremo alla fine). Ne consegue che non solo è difficile, ma addirittura impossibile stabilire quanto in un nostro pensiero, e persino in una pur originalissima creazione artistica - come quella, per l’appunto, di un Rimbaud -, dipenda da una autonoma volontà creatrice (ossia dalla “persona”) e quanto invece – come il giovanissimo, sulfureo poeta bene aveva visto - da esperienze che, scavalcando i secoli, rimontano ad una preistoria collettiva, naturale e culturale, e ad acquisizioni filogenetiche e ontogenetiche tali da ricollegarci persino alla dimensione dell’animalità. E piuttosto è da riconoscere che sono davvero tutte queste ‘cose’, “le cose” che inavvertitamente, e molto più di quanto di solito non crediamo o non ci accorgiamo, “si parlano attraverso di noi” – parlano *esse* attraverso di noi. Innanzitutto attraverso il nostro corpo innestato nel mondo esterno. In tal senso il filosofo può concludere: “La filosofia non ha mai parlato [...] della passività della nostra attività – come Valéry

parlava di un *corpo dello spirito*: per nuove che siano, le nostre iniziative nascono nel cuore dell’essere, sono tutte innestate nel tempo che defluisce attraverso di noi, poggiano sui cardini o sulle cerniere della nostra vita (VI, 235). Tutta una filiera di argomentazioni che porta ad una sola, radicale conseguenza - per la verità già intuitivamente presente nella *Fenomenologia della percezione* - contro tutta la tradizione idealistica e ‘spirituale’ secondo la quale il pensiero è “*in interiore hominis*”: “il pensiero non è nulla di ‘interiore’”, non ci appartiene, ma è qualcosa che sta lì, “nel mondo” esterno (cfr. FP, 254).

Ha dunque ben ragione Merleau-Ponty di sottolineare – ‘via’ Rimbaud – le “*risonanze selvagge*” dalle quali il nostro intero essere è investito, “selvagge” proprio perché prima e al di qua di ogni attività “tetica” razionalmente impostata, ma persino prima e al di qua di ogni comportamento corporeo volitivamente orientato. “Risonanze”⁶ che costituiscono la falda ultima alla quale sono inscindibilmente collegate tutte queste attività ‘superiori’ e ‘civili’, e che investono appunto il nostro essere nell’interezza della sua *dimensione vivente*, precedendo le distinzioni sensoriali, corporee e mentali che – del tutto intellettualisticamente – possiamo operare su di essa ad un livello successivo, mentre qui si tocca invece un livello dove tali distinzioni non sono ancora neanche intraviste o attivate. Di qui tra l’altro – per Rimbaud, per questi poeti, per gli artisti di questa tempesta epocale⁷ – la necessità di “fare l’anima mostruosa”, di scioglierla dai vincoli e dalle “sustruzioni” idealizzanti della (nostra) cultura, e perciò di ricorrere anche all’assunzione di droghe e alcool: gesto nel quale va visto ben altro che una semplice o banale effrazione sociale, ma piuttosto la sperimentazione - sulla propria pelle - di uno sconvolgimento dei parametri noti e codificati, simile a quello che stava venendo alla luce mano mano tramite le scoperte scientifiche.

Ma tutto questo spiega, allora, perché Merleau-Ponty sia colpito e faccia propria l’esigenza di un “metodico sregolamento dei sensi” avanzata da Rimbaud, e perché

⁶ Ho ampiamente affrontato questo plesso tematico – del quale il presente scritto riprende alcuni passaggi – nel mio saggio, al quale mi permetto di rinviare, *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Milano 2007. Alla questione anche M. Carbone dedica puntuali osservazioni, in *Le idee sensibili fra vita e filosofia*, in “*Paideutika*”, n. 3, 2006.

⁷ E’ appena il caso di ricordare un altro esempio emblematico, quanto notissimo: quello del “racconto demoniaco” di Robert L. Stevenson, *The strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* (1886).

questa “petite phrase” funziona come il sintomo di qualcosa di nevralgico, che si agita e vuol venir fuori dalle profondità del suo discorso filosofico. Non solo. Spiega e rende evidente anche la ragione, non occasionale o casuale, bensì essenziale all’itinerario concettuale che il filosofo stava compiendo, per la quale questi “corsi” siano quasi ‘incastonati’, come si diceva all’inizio, all’interno degli altri tre “corsi” dedicati al “problema della natura”, in particolare umana. I temi e i problemi in essi affrontati, come stiamo vedendo, sono del tutto intrecciati fra di loro. Perché quella dimensione vivente e quel livello primordiale possono essere individuati solo, appunto, rimescolando, “sregolando” i sensi e ritrovando quel “sensorio comune” che – come bene aveva intuito fin dall’inizio Merleau-Ponty – è la caratteristica “specie specifica” della corporeità umana. Che cosa si vuol dire con ciò? Che la corporeità umana – essendo connotata da quella condizione tipicamente “neotenica”, propria della specie umana, per la quale questa si presenta non completamente sviluppata e tale per cui ciascun esemplare di essa è ricoperto da un involucro epidermico nudo, privo di pelliccia, artigli, zanne, gusci, corazze etc. – è caratterizzata da una sensorialità non predefinita o irrigidita dentro strutture organiche, comportamentali e ambientali fisse (come nel caso delle altre specie). Ma proprio per questo essa per un verso è aperta, flessibile e completamente riversa all’/sull’esterno – e dunque totalmente (e pericolosamente) esposta alle sollecitazioni (alle ‘risonanze selvagge’) con l’ambiente circostante; e per un altro, e di conseguenza, caratterizzata dalla diffusione, dalla ‘mescolanza’ della sua sensorialità non rigidamente orientata sull’intero apparato corporeo. Insomma dalla condizione *naturalmente sinestesica* del corpo umano. Dal fatto che i sensi naturalmente “passano l’uno nell’altro” e sono in uno stato di “indivisione”.

Ora il punto nevralgico dell’intera questione è questo: che è siffatta condizione di indeterminatezza sensoriale originaria a fare dell’uomo propriamente un “uomo”, ossia la specie che, a motivo di tale “neotenia”, da sempre mette in atto “una specie di sfuggimento” perpetuo – come dice Merleau-Ponty. Quella trascendenza dalla condizione di estrema (e pericolosa) sollecitazione rispetto all’ambiente, che lo rende, appunto, la sola specie vivente in grado di produrre difese non legate all’istinto e ad un rapporto già strutturato e fissato con il mondo esterno, bensì all’interrelazione aperta,

plastica e mutevole con esso. Ma se così stanno le cose, si può capire allora quale fondamentale importanza abbia non occultare tale specifica condizione umana di sensorialità indeterminata e diffusa, quanto piuttosto ripartire da essa, per far venire eventualmente alla luce “ignote” (secondo il lessico di Rimbaud) potenzialità percettive e inedite capacità di interrelazione col mondo. Questo – ora è chiaro - il merito che Merleau-Ponty individua in Rimbaud e che gli fa scorgere nel poeta interrogativi sintonici con la propria personale ricerca filosofica: attraverso “lo sregolamento dei sensi [...] rompere le barriere tra essi per ritrovarne l’indivisione” e farci riscoprire, “risvegliare” la condizione originariamente sinestesica dell’uomo. Donde, peraltro, la particolarissima ricerca linguistica del giovane poeta, incentrata programmaticamente su una lingua che “riassumerà tutto: profumi, suoni, colori” e le cui invenzioni andranno perciò “sentite, palpate, ascoltate” – insomma, sulle sinestesie (di cui caso paradigmatico è lo stupefacente sonetto *Voyelles*). Esattamente la ricerca che – da anni - impegnava Merleau-Ponty.

2. Aperture e innesti nel mondo circostante: le sinestesie

Già nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty aveva intuito il ruolo fondamentale delle sinestesie, per arrivare a cogliere la “natura” dell’uomo nella sua falda percettivo-sensoriale primaria: in ciò rappresentando un caso filosofico unico nel Novecento o comunque il solo – se si vuol tener conto anche di Dufrenne e del suo ‘sinestesico’ *L’œil écoute* – ad averne colto con acume tutta la portata antropologica e ontologica⁸. Il solo, perché per secoli e ancora in tempi recenti le sinestesie erano state sistematicamente relegate in una zona “confusa” o addirittura “patologica”. Non che non si sapesse, da sempre, che i sensi procedono per rapporti complementari e interconnessi, a motivo della particolare conformazione del corpo umano. Ma già Aristotele vede in questa indistinzione, che connota i sensi (ed in particolare il tatto diffuso su tutto il corpo) e gli consente di parlare di un “senso comune”, la causa dei giudizi ingannevoli e dunque qualcosa di cui disfarsi rapidamente per passare a

⁸ Anche C. Fontana, nella Prefazione alla traduzione italiana del testo di Dufrenne (*L’occhio e l’orecchio*, Milano 2004) rileva una qualche incompletezza nella tematizzazione delle sinestesie da parte di questo filosofo (ivi, p. 19) - mettendone viceversa in risalto “l’allergia verso l’anti-umanismo della filosofia contemporanea” (ivi, p. 12): esattamente ciò che, invece a mio avviso, rende arretrato su posizioni tradizionali il discorso di Dufrenne. Sul punto v. anche *infra* nota 14.

sensazioni distinte in grado di esercitare un’inequivocabile identificazione “in atto” dell’oggetto sentito⁹. A partire da questo momento tale impostazione resta immutata; ed anzi via via decisamente ribadita – basti ricordare il lavoro a proposito assai puntiglioso di Cartesio sull’“uomo”¹⁰, cui va accostata la posizione di Leibniz proprio in relazione al problema delle sinestesie che intorno alla metà del ‘600, con Molyneux, dopo una lunga stagione di totale disinteresse o rimozione, assurge al rango di oggetto di studio¹¹ –; ed infine dotata di un apparente supporto scientifico allorché tra fine ‘800 e inizi ‘900 comincia ad esser indagata la condizione neotenica dell’uomo (naturalmente sinestesica), sicché le sinestesie (per es.: le “auditions colorées”, da cui sono stati ‘affetti’ casi esemplari come Baudelaire e Gautier attraverso l’uso dell’haschisch, e Messiaen e Skriabin per congenita conformazione sensoriale) vengono sì studiate *ma* come qualcosa di “distorto”, che permarrebbe “patologicamente” nell’individuo adulto dimostrando la sconcertante prossimità (e addirittura assimilabilità) dell’uomo a organismi inferiori non sviluppati e che va pertanto assolutamente corretto ed eliminato. Unica eccezione filosofica, in questo quadro assai compatto, Herder: il primo, contro tutta la linea precedente (e in particolare contro Kant), a conferire un deciso risalto non solo alla sfera sensoriale, ma anche e soprattutto al tema dell’interazione dei sensi, fra loro (le sinestesie appunto) e col mondo esterno¹² - amico, non a caso, di Goethe¹³. Non è strano, dunque, che proprio a Herder e alla sua affermazione “L’uomo è un perpetuo sensorio comune, che ora è toccato da una parte ora dall’altra” si riferisca Merleau-

⁹ Cfr. Aristotele, *Psyche*, tr. it a cura di G. Movia, *L’anima*, Milano 2001, Libri Secondo (417a-424b) e Terzo (424b-431b). Va però precisato – per dovere di completezza – che proprio questa individuazione di un “senso comune”, in Aristotele, rappresenta l’antecedente più significativo della trattazione successiva condotta da Herder, riabilitativa del “sensorio comune” (v. *infra* p. 9 e nota 12).

¹⁰ R. Descartes, *L’Homme* (1633) (tr. it. di E. Garin, *L’uomo*, in *Opere filosofiche*, 4 voll., Roma-Bari 1986, I, in part. pp. 225-250).

¹¹ Forse può essere istruttivo ricordare il ‘caso’ in questione. W. Molyneux (1656-1698), pensatore e scienziato inglese, pose a diversi pensatori, fra cui Locke e Leibniz, questo quesito (passato alla storia appunto come “il quesito Molyneux”): “Immaginate un cieco dalla nascita, ormai adulto, al quale sia stato insegnato a distinguere, mediante il tatto, un cubo da una sfera dello stesso metallo e all’incirca della stessa grandezza [...]. Supponete che, posti il cubo e la sfera su di un tavolo, questo cieco acquisti la vista. Si domanda se, vedendoli senza toccarli, potrebbe distinguergli”. La risposta di Locke fu negativa, quella di Leibniz positiva (evidentemente, per questi, non è con il tatto misto alla vista ritrovata che l’ex-cieco avrebbe distinto la sfera dal cubo – come invece riteneva, giustamente, Locke).

¹² J. G. Herder, *Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (Riga 1778).

¹³ Goethe ha dedicato ampie riflessioni alla valenza sinestesica dei colori nella *Farbenlehre* (1810), ora Köhl 1978 (tr. it. a cura di R. Troncon, *La teoria dei colori*, Milano 1979). Merleau-Ponty vi fa riferimento in FP, 323.

Ponty (FP, 314), allorché nella *Fenomenologia della percezione* al tema delle sinestesie dedica un intero blocco di riflessioni.

Un tale sforzo analitico, che si snoda pagine su pagine, è già di per sé significativo. Evidentemente Merleau-Ponty non solo scorge in questa dimensione polisensoriale dell’umano sentire la possibilità di rimettere in questione l’impostazione fisiologica tradizionale che “relegava i sensi nel mondo degli oggetti e liberava la soggettività da ogni inerenza corporea” (FP, 290), ma in essa intravede, esattamente al contrario, la possibilità di dimostrare che la “soggettività” (la dimensione “attiva” e coscienzialistica) è radicata in uno “«strato originario» del sentire che precede la distinzione dei sensi” (FP, 306), a testimonianza del fatto che noi siamo investiti e coinvolti nelle relazioni di mondo a *tutti* i livelli¹⁴. Bastino, a titolo esemplificativo, le poche ma incisive osservazioni che seguono:

Io che contemplo l’azzurro del cielo, non sono di fronte a questo azzurro come un soggetto acosmico, non lo possiedo col pensiero, non dispiego innanzi ad esso un’idea dell’azzurro che me ne scioglierebbe il mistero – ma mi abbandono ad esso, mi immergo in questo mistero: esso «*si pensa in me*», *io sono il cielo stesso* [...]

... il suono e il colore sono ricevuti dal mio corpo e diventa difficile limitare la mia esperienza ad un solo registro sensoriale: essa si riversa spontaneamente verso tutti gli altri. [...] A questo livello, l’ambiguità dell’esperienza è tale che un ritmo sonoro fa fondere delle immagini cinematografiche e dà luogo ad una percezione di movimento, mentre, senza sottofondo sonoro, la stessa successione di immagini sarebbe troppo lenta per provocare il movimento stroboscopico. I suoni modificano le immagini consecutive dei colori: un suono più forte li intensifica, l’interruzione del suono li fa vacillare, un suono basso rende il blu più carico o più profondo [...].

La percezione sinestesica è la regola e se non ce ne accorgiamo è perché il sapere scientifico rimuove l’esperienza, perché abbiamo disimparato a vedere, a udire e, in generale, a

¹⁴ Per un’analisi delle sinestesie – volta a rettificare l’impostazione merleau-pontiana – che distingue il loro ruolo fisiologico-percettivo effettivamente “integrato” da quello svolto in campo artistico cfr. J.-L. Nancy, *Les Muses*, Paris 1994, pp. 28 e segg. Una posizione ulteriore, volta invece a precisare che in Merleau-Ponty (a differenza di quanto ritiene Dufrenne) “pensare l’unità dei sensi non significa ipotizzarne l’originaria indifferenziazione” psico-fisiologica, è presentata da M. Carbone, in *Il sensibile e l’eccedente*, cit., pp. 143 e segg.

sentire, per dedurre invece dalla nostra organizzazione corporea e dal mondo, quale li concepisce il fisico, ciò che dobbiamo vedere, udire e sentire. [...] I sensi comunicano tra essi, aprendosi alla struttura della cosa. [...]

Quando dico di *vedere un suono*, voglio dire che *faccio eco alla sua vibrazione con tutto il mio essere sensoriale* (FP, 291, 306, 308, 313; cors. mio).

Insomma Merleau-Ponty intravede nelle sinestesie i luoghi in cui il nostro corpo rivela la sua più propria condizione primordiale, poiché esso nei momenti sinestesici si apre, quasi scompaginandosi (‘sregolandosi’) nelle sue attitudini specifiche, e aderisce, “s’invagina” nelle differenti sollecitazioni multisensoriali del mondo esterno.

Quanto queste analisi siano all’origine di quello sfondamento del perimetro fenomenologico del “corpo proprio” che porterà il filosofo alla tematizzazione della “carne” - quale guaina o “modulazione dell’essere” che si piega e si ripiega continuamente su se stessa dando luogo a *eventi di mondo* in cui sono inscindibilmente con-prese dimensioni umane e dimensioni materiali esterne - è del tutto palese¹⁵. E peraltro è altrettanto palese, come già più volte si è sottolineato, quanto “quest’intuizione di un fondo primordiale [renda] la filosofia una *Naturphilosophie*” (N, 78) e sia perciò all’origine di quell’attenzione alla “natura” che gli permetterà, con von Uexküll, di vederla come un contrappunto di “serie melodiche di impulsi ritmici”¹⁶ e di dire che “il dispiegamento di una *Umwelt* è una melodia, una melodia che *si canta da sé*” (N, 254; cors. mio) della quale l’uomo è una semplice ‘cavità risonante’¹⁷. Il che consente così, per un verso, di sottrarre la natura a quel “naturalismo” che, partendo dalla “certezza di essere per principio nell’«oggettivo»”, si risolve piuttosto in un “idealismo estremo” (LSN, 88) e “nell’incorporeo”, preparando invece “una soluzione

¹⁵ Sul punto v. anche S. Guindani, *Le voyant et l’aveugle. Pittura e letteratura come diretrici per una nuova ontologia negli ultimi scritti di Merleau-Ponty*, in “Chiasmi International”, *Merleau-Ponty. Le réel et l’imaginaire*, n. 5, 2003, pp. 223-233. Tra l’altro, si deve a G. Invitto uno specifico rilievo circa l’importanza delle sinestesie nell’analisi percettologica del cinema in Merleau-Ponty. Cfr. G. Invitto, *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e non-ragioni nell’esistenza*, Milano 2002, in part. pp. 98-102.

¹⁶ J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Ein Bilderbuch unsichtbar Welten*, Berlin 1934 (tr. it. di P. Manfredi, *I mondi invisibili*, Milano 1936, p. 92 e passim).

¹⁷ Peraltro, quanto queste intuizioni di Merleau-Ponty siano nascostamente all’origine di talune riflessioni di Nancy sul tema dell’“ascolto” (cfr. J.-L. Nancy, *A l’écoute*, Paris 2003; tr. it. a cura di E. Lisciani Petrini, *All’ascolto*, Milano 2004) è ciò che ho segnalato nel mio *Risonanze* (cit.).

che non sia *immaterialistica*” (LSN, 77) e tale da aprirla all'esplorazione dell’“infrastruttura corporea” che regge tutti gli enti, gli “altri corpi” (animali e cose “terrestri” compresi), visti ormai “come varianti” di un'unica “intercoporeità” (LSN, 122), di una “polpa protostorica”. Per un altro verso, consente il ribaltamento della concezione vigente intorno all'umano e della stessa visione antropologica codificata – qualcosa che potrebbe essere definito, come si anticipava all'inizio, una “nuova antropologia”. Dato che a questo punto nell’“attività” umana – si badi: in ciò che fin qui era stato considerato il privilegio dell'uomo e quanto gli garantiva una sorta di primato sugli altri essere viventi in generale - “non dobbiamo vedere una attività dell'anima, né una produzione di pensiero al plurale, [in quanto] io non sono l'autore di quella cavità che si forma in me, [...] *non sono io farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore*” (VI, 235; cors. mio).

E' evidente l'esito estremo a cui tali analisi conducono – di cui già nella *Fenomenologia della percezione* troviamo l'inequivoco preludio.

3. Oltre la persona

Proprio all'interno di quel nucleo di pagine, nelle quali è affrontato diffusamente il tema delle sinestesie, Merleau-Ponty introduce alcune osservazioni sparse, che riprendono peraltro delle considerazioni da lui già avanzate alcuni paragrafi prima, ma che in quel giro di riflessioni acquistano nuova forza e precisano la piega teorica verso la quale si flettono. Leggiamole direttamente dal testo, evidenziando fin d'ora le parti e i termini che ci interessano:

Insistiamo su questo punto [...] [per] sfuggire all'alternativa fra il per sé e l'in sé [...]. Ogni percezione [...] ci si dà come a n o n i m a. [...] Cosicché, se volessi tradurre l'esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me e non che io percepisco. Ogni sensazione comporta un germe di [...] s p e r s o n a l i z z a z i o n e, che possiamo esperire grazie a quella specie di stupore in cui essa ci immerge quando viviamo veramente al suo livello. Certo, la conoscenza m'insegna che non ci sarebbe sensazione senza un adattamento del mio corpo, per esempio che non ci sarebbe contatto determinato senza un movimento della mia mano. Ma questa attività si svolge alla periferia del mio essere, io non ho coscienza di essere il

vero soggetto della mia sensazione più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita o della mia morte. [...] la sensazione viene dal di qua di me stesso, dipende da una *sensibilità* che l'ha preceduta e le sopravviverà così come la mia nascita e la mia morte appartengono ad una natalità e ad una mortalità anonime. In virtù della sensazione io colgo al margine della mia vita personale e dei miei atti propri una vita di coscienza anonima dalla quale essi emergono: la vita dei miei occhi, delle mie mani, delle mie orecchie che sono altrettanti Io naturali. Ogniqualvolta provo una sensazione, sento che essa concerne non il mio proprio essere, quello di cui sono responsabile e di cui decido [= la “persona”], ma un altro io che ha già preso partito per il mondo, che si è già aperto a certi suoi aspetti e sincronizzato con essi [...] una esistenza generale che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l'autore [...]. Possiamo riassumere queste idee dicendo che ogni sensazione appartiene ad un certo campo [...] è pre personale (FP, 292-4; spaz. mio).

Come si diceva, già diverse pagine prima - lavorando intorno a tematiche psiconalitiche e soffermandosi in particolare sulla questione della “rimozione”: meccanismo ‘impersonale’ quant’altri mai, completamente sfuggente alla ragione e alle sue strategie di dominio e controllo – Merleau-Ponty elabora delle osservazioni molto precise, che concorrono a completare il ‘parterre’ teorico che ci interessa:

Orbene, come avvento dell’impersonale, la rimozione è un fenomeno universale, fa comprendere la nostra condizione di esseri incarnati. [...] la mia vita comporta ritmi che non hanno la loro *ragione* in ciò che io ho scelto di essere [= la “persona”], ma la loro *condizione* nell’ambiente banale che mi circonda. Così, attorno alla nostra esistenza personale appare un margine di esistenza quasi impersonale che per così dire va da sé, alla quale mi rimento per mantenermi in vita – attorno al mondo umano che ciascuno di noi si è fatto, appare un mondo in generale al quale occorre anzitutto appartenere, per potersi rinchiudere nell’ambito particolare di un amore o di una ambizione. Come si parla di una rimozione in senso stretto quando io mantengo attraverso il tempo uno dei mondi momentanei che ho attraversato e ne faccio la forma di tutta la mia vita, così si può dire che il mio organismo, in quanto esistenza anonima e generale, esplica, al di sotto della mia vita personale, la funzione di un *complesso innato* [...].[In tal senso] per lo più l’esistenza personale rimuove l’organismo, senza poter né passare oltre, né rinunciare a se stessa – né ridurlo a sé, né ridursi a esso [...] e quando questa marea si ritira [...] la

sublimazione dell'esistenza biologica in esistenza personale, del mondo naturale in mondo culturale, rende possibile [...] reintegrare all'esistenza personale persino quel passato di tutti i passati che le stereotipie organiche ci fanno indovinare all'origine del nostro essere volontario [...] come il battito del cuore si fa sentire fino alla periferia del corpo (FP, 132-133; spaz. mio).

E' evidente la traiettoria che questa serie di considerazioni percorre e soprattutto il bersaglio teorico che va a colpire e, di concerto, il differente punto di vista che ne scaturisce. Non solo è ribadito il *Leit motiv* su cui è orchestrato l'intero lavoro teorico di Merleau-Ponty, e cioè il radicamento e l'“incarnazione” dell'attività “tetica”, del pensiero umano, nel sostrato materiale corporeo-sensibile. Ma è avanzato qualcosa di ben più decisivo, che smantella ogni idea di “Io” e di “persona”: i secolari baluardi di qualsiasi soggettivismo e “antropocentrismo”. Avviando – anche per questa via – il distacco da Husserl e dalla fenomenologia husserliana, stranamente prossimi su questo piano teorico proprio a quello spiritualismo francese, che Merleau-Ponty fin dall'inizio della propria carriera *en philosophie engagé* aveva aspramente combattuto attraverso la stessa fenomenologia husserliana, cui aveva perciò aderito con entusiasmo. Sicché non è da escludere che anche questi controsensi interni alla fenomenologia siano all'origine del progressivo e deciso distacco merleau-pontiano da essa¹⁸.

Senza qui voler o poter minimamente ripercorrere i complessi cardini teorici della nozione di persona¹⁹, è bene ricordare per sommi capi qual è il tradizionale punto-forza di essa, del resto ben noto²⁰: l'uomo è un'entità specificamente dotata di spirito razionale e, dunque, per un verso in stato di costitutiva trascendenza intellettuiva e per un altro (e proprio per siffatta intrinseca trascendenza) tale da non avere semplicemente un

¹⁸ Ho affrontato più diffusamente questa spinosa questione, qui necessariamente solo sfiorata, in un articolo, cui mi permetto di rinviare: *Fuori della persona. Sull'“impersonale”*: Merleau-Ponty Bergson Deleuze, in “Filosofia politica”, 3/2007, pp. 393-409. Va sottolineato che il fascicolo nel suo complesso, a cura di R. Esposito, intende offrire “materiali” per un'approfondita discussione su tale categoria con interventi di Stefano Rodotà, Emanuele Stolfi e Adalgiso Amendola.

¹⁹ Si deve a R. Esposito, in *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino 2007), l'aver focalizzato in tale nozione il “dispositivo performativo” di concetti culturali e giuridici che hanno accompagnato – e accompagnano tuttora – la nostra storia, avviando una articolata ‘decostruzione’ di essa attraverso il fecondo dialogo con alcuni grandi filosofi novecenteschi nei quali è rintracciabile un pensiero dell’“impersonale”. Merleau-Ponty – è questo il senso del presente articolo – entra a pieno titolo in questa vicenda.

²⁰ Naturalmente sull'argomento esiste una sterminata letteratura. Per un sintesi molto efficace della storia plurisecolare della nozione di persona cfr. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950 (tr. it., *Teoria generale della magia*, Torino 2000, pp. 369-380).

corpo biologico materiale - ciò che lo accomunerebbe alle bestie, alle piante e agli organismi chimici - bensì un “corpo proprio” (secondo il fortunato lemma inaugurato da Maine de Biran), inteso come dimensione *necessariamente* connessa alle facoltà razionali-spirituali e separata dal sostrato biologico, animalesco del “genere” da cui l’uomo pur proviene, che lo rende prossimo alle specie sotto- o pre-umane. Non solo. Ma in virtù di tale netta cesura dal sostrato corporeo materiale (che lo rende promiscuamente confondibile persino con gli altri esemplari umani) egli può confezionarsi un “se stesso” del tutto individualizzato, grazie al fatto che il corpo viene liberamente e volontariamente forgiato come l’*habitus* – la maschera – che non solo non presenta più alcuna dicotomia rispetto all’interiorità spirituale individuale, ma diventa al contrario la concreta manifestazione dell’interna spiritualità nell’esteriorità fisico-corporea dell’aspetto e soprattutto dei comportamenti. Dunque, proprio la ragione, lo spirito, costituisce il “principio individuante”, non solo nel senso di essere “*forma corporis*” secondo l’accezione classica, ma soprattutto nel senso di dare vita ad una materia organizzata autonomamente – secondo il principio fissato da Tommaso: “*individuum de ratione materiæ*” -, tale per cui l’uomo è *fin dall’inizio* “corpo vivente personale” dotato di “un’ anima personale” individuale irripetibile. (Notoriamente – sia detto tra parentesi - questo impianto teorico sul piano politico favorisce, e di fatto all’epoca della giovinezza di Merleau-Ponty favoriva, un liberalismo conservatore non di rado astuto e aggressivo; di qui l’antitesi ad esso dell’allora giovane filosofo)²¹. Che Husserl riassume tale cornice teorica, là dove affronta il tema de *La costituzione del mondo spirituale*, è del tutto evidente a libro aperto²². Anzi gli offre un ulteriore

²¹ Per completezza va detto che questo è l’impianto teorico sul quale sorse anche, come si sa, la corrente di pensiero, nata appunto dall’alveo dello spiritualismo, denominata non a caso “*personalismo*”, il cui riferimento principale è E. Mounier, col suo *Le personnelisme*, Paris 1950 (tr. it. *Il personalismo*, Milano 1952). Ora è noto che tale corrente, rispetto allo spiritualismo, era volto a garantire una maggiore attenzione alla dimensione esistenziale concreta e corporea. Tant’è che, proprio per questa intrinseca valenza, non solo si poneva in opposizione ai regimi totalitari, basati sulla massificazione dell’individuo, ma fin dall’inizio Mounier e la rivista da lui creata “*Esprit*” mostrarono un certo interesse per l’esistenzialismo. Sicché è vero, per converso, come ha avuto modo di sottolineare G. Invitto (cfr. La tessitura di merleau-Ponty. Ragioni e non-ragioni nell’esistenza, Milano 2002, p. 69), che questo gruppo aveva “segnato al formazione del giovane Merleau-Ponty”. Cionondimeno, il perno teorico del personalismo restava la dimensione “spirituale” dell’uomo e dunque, di nuovo, la negazione della dimensione corporea *materiale in quanto tale*. Ed è proprio questo apparato teorico che il Merleau-Ponty maturo criticherà, a partire dalla *Fenomenologia della percezione*.

²² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1952 (tr. it., a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1982, pp. 569-782 e “Appendici” connesse). Una puntuale presentazione di queste tematiche è in E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris 1997. Sull’intrinseca valenza

supporto teorico in quanto motiva la assoluta superiorità e la “essenziale diversità” della “sfera spirituale” rispetto a quella “naturale” rinvenendo nella prima una legge specifica: la “motivazione”, che garantisce non solo qualsiasi tipo di fondazione logica, ma anche il collegamento concordante degli “*Erlebnisse* di ogni genere”, il “nesso” e lo “stile unitario complessivo” delle associazioni, delle abitudini, degli affetti, consentendo così l’istituzione di un io personale in quanto “unità vivente” che manifesta – attraverso il corpo proprio (cioè con la fisionomia, il gesticolare, le cadenze della voce etc.) – un intero mondo motivazionale che sta *oltre* il corpo proprio stesso, insomma “uno spirito” individualmente unitario e identico solo a se stesso.

Bene. Quale l’elemento di fondo che viene fuori da questa pur assai sommaria sintesi teorica? Che la “persona”, intanto può istituirsi come identità unica e irripetibile – l’“Io” esclusivo e inconfondibile che ciascuno di noi crede di essere -, in quanto rescinde drasticamente da sé tutta la dimensione “impersonale”, pre-individuale, dalla quale certo proviene, ma dalla quale deve separarsi per essere davvero se stessa. Esattamente quanto – invece, spostando completamente il baricentro del discorso – Merleau-Ponty tende non solo a riportare in primo piano, ma ad individuarvi la dimensione a cui la “persona” (l’Io) resta vincolata, attaccata come fosse la sua stessa pelle – la sua stessa “carne”. Dalla *Fenomenologia della percezione*, come si è visto, fino al *Visibile e l’invisibile* è tutta una martellante insistenza su questo punto, che supera ogni “antropologismo” (VI, 275) - nel quale ancora, con ogni evidenza, restava chiuso il discorso di Husserl²³ - così come parallelamente quell’“umanesimo” imperniato sul “*wahres Wesen*”, sulla “vera essenza” dell’uomo, al quale restava

“personalista” della fenomenologia husserliana restano poi fondamentali i testi di E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in *Edith Steins Werke*, Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1951, VI (tr. it. *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in *Natura Persona Mistica*, Roma 1997, pp. 49-113); *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *E. S. Werke*, cit., XVI, ivi 1994 (tr. it. *La struttura della persona umana*, Roma 2000). Da v. infine R. De Monticelli (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Cortina, Milano 2001) ulteriore conferma del personalismo fenomenologico attraverso gli scritti, oltre che della Stein, di altri allievi di Husserl, quali Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand e Moritz Geiger.

²³ E’ il caso di ricordare che questo era stato il ‘capo d’imputazione’ più grave mosso anche da Heidegger all’ex maestro. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino 1969, § 6).

vincolato un comunismo (non a caso coniugato alla fenomenologia) ormai incapace di muoversi all'altezza del tempo²⁴.

[...] prima di ogni riflessione, io mi tocco attraverso la mia situazione, è a partire da essa che sono rinviato a me [...]. Appunto perché in ciò che ho di più proprio, io non sono niente [...] io sono in e-stasi nelle cose [...]

Non c'è una posizione dello spazio e del tempo che non dipenda dalle altre, che non sia una variante delle altre, come queste di essa: non c'è un individuo che non sia [...] un certo modo di irradiare attorno ad un centro del tutto virtuale [...]

C'è visione, c'è tatto quando [...] si forma una Visibilità, un Tangibile in sé, che non appartengono in proprio né al corpo come fatto, né al mondo come fatto [...]. E' proprio questa Visibilità, questa generalità del sensibile in sé, questo anonimato innato di Me stesso che [chiamo] carne – ed è noto che nella filosofia tradizionale non c'è nome per designare ciò. La carne non è materia [...], non è nemmeno non so quale materiale psichico [...]. In generale non è una fatto, o una somma di fatti “materiali” o “spirituali” [...]

Partire da ciò: non c'è identità, né non identità o non coincidenza – c'è interno ed esterno che ruotano l'uno attorno all'altro. Il mio nulla “centrale” è come la punta della spirale stroboscopia, che è *non si sa dove*, che è “nessuno” (VI, 81, 134, 155-6, 275).

Queste affermazioni, scelte a titolo paradigmatico lungo l'arcata del *Visibile e l'invisibile*, mostrano in pieno come Merleau-Ponty porti all'estremo limite teorico qualcosa – come si è visto - che egli aveva già perfettamente chiaro e fissato dall'inizio: prima e al di qua di ciò che chiamiamo “persona” o del nostro “Io”, e dunque prima e al di qua di tutte quelle “attività tetiche” tra cui in primis “il pensiero” che ci appaiono “proprietà” specifiche e ‘spirituali’ o ‘interiori’ del nostro statuto umano, in realtà apparteniamo ad un “essere grezzo e selvaggio”, anonimo²⁵, fatto di infinite correlazioni

²⁴ La critica di Merleau-Ponty all’“umanismo” data fin da *Humanisme et Terreur* (Paris 1947), ritrovando accenti senza remore nell’ultimo corso al Collège de France “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel” (1960-61).

²⁵ Un’anonimia, dunque, che non può essere più in alcun modo riferita o assimilata all’“intenzionalità fungente” husseriana – come invece sosterrebbe, nella sua peraltro nitida presentazione del pensiero

materiali alle quali siamo connessi innanzitutto attraverso la multisensorialità (ecco che ritorna il ruolo fondamentale delle sinestesie) del nostro corpo. Quel “Fuori intrasgredibile” e impersonale – come bene ebbe a dire Blanchot: il primo (e il solo insieme a Simondon) a capire subito questo punto nevralgico della riflessione di Merleau-Ponty²⁶ -, da cui non ci possiamo in nessun modo separare, giacché è esattamente grazie al fatto che noi siamo di continuo attraversati dagli stimoli circostanti e grazie al materiale così ricevuto, che il cervello può elaborare le immagini con le quali costruisce la sua comprensione e ideazione della realtà. Un processo di cui solo *dopo*, ad un livello successivo, molto ‘superficiale’ (cerebralmente “corticale”), il soggetto diventa “cosciente”: quel livello al quale soltanto può dirsi “Io”, “persona” e il suo cervello cominciare a funzionare come il cervello di un “soggetto”. Ma tutto questo, visto nella sua radicalità, significa che non solo il pensiero è “incarnato” e che esso, come già si diceva in precedenza, “non è nulla di interiore, non esiste fuori del mondo [= dentro di noi]” (FP, 254) in quanto esiste “là, nel mondo”; ma soprattutto che ciascuno di noi è ogni volta *un evento*, “un certo modo di irradiare attorno ad centro del tutto virtuale” che coinvolge le aperture sensoriali del nostro corpo e i meccanismi cerebrali del nostro cervello *così come* i diversi orizzonti materiali e culturali che ci circondano. Sicché ogni volta è nel “vortice” di una “modulazione” di mondo, nella sua plasticità minerale-vegetale-animale-umana, che si forma una specifica “figura” - composta da un “io” (un soggetto) e dall’ambiente esterno con cui è in relazione - che “si richiude nell’ambito particolare [= prende la figura] di un amore o di una ambizione”, ovvero di una sensazione, di un pensiero, di un gesto etc. Un evento,

merleau-pontiano, J. M. BECH, in *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona 2005, pp. 115-117.

²⁶ In un “ricordo” di Merleau-Ponty, scritto nel decennale della scomparsa, Blanchot mette a fuoco la portata teoretica oltre-personale contenuta nel lavoro filosofico di Merleau-Ponty. Cfr. M. Blanchot, *Le “discours philosophique”*, in “L’Arc”, n. 46, 1971, pp. 1-4 (tr. it. *Il “discorso filosofico”*, in “aut aut”, nn. 273-274, 1996, pp. 69-73). Peraltra, come oggi sappiamo dagli inediti, Merleau-Ponty aveva ben presente a sua volta la riflessione di Blanchot (v. per es. NC, 164-165). Alla nota blanchottiana e a questo rapporto ‘stellare’ dedica un’interessante analisi E. Ronconi, in *Sulla filosofia come ontologia interrogativa. L’ultimo Merleau-Ponty a partire da Blanchot*, in “Chiasmi International”, n. 5, cit., pp. 283-293. Sul punto tematico – ossia l’eccedenza oltre-personale del soggetto grazie alla sensorialità “estatica” e sinestesica - da v. anche le sottili osservazioni sia di L. V. Distaso, in *L’ascolto della differenza: Aisthesis ed Ethos dell’orecchio*, in “Chiasmi International”, *Merleau-Ponty. Entre esthétique et psychanalyse*, n. 6, 2005, pp. 15-35; sia di J.-J. Wunenburger, *La “chair” des couleurs: perception et imaginal*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Milano 2003, pp. 43-50. Circa infine Gilbert Simondon, è ben noto che la riflessione di questo autore, sul pre- e trans-individuale, trova la sua sorgente in quella di Merleau-Ponty a cui non a caso dedica nel 1964 il suo lavoro *L’individu et sa genèse physico-biologique* (ora Grenoble 1995).

dunque, che non appartiene ad un dato soggetto più di quanto non appartenga al mondo circostante. A *questo* livello non è più un “io” che canta una melodia, o vede un fiore, o dipinge un paesaggio etc. – ma è “la melodia che si canta in me” (N, 254), è il fiore (un girasole per esempio) che *si vede* in quel certo “io” che si chiama van Gogh, è il “paesaggio che si pensa” in quell’altro “io” che corrisponde al nome di Cézanne²⁷. Perché “questi colori, questi oggetti, questi animali non sono altro che delle varianti di noi stessi” (EF, 29-30). E difatti è così che un artista, si chiami Cézanne o Rimbaud o in altro modo ancora, può arrivare a dipingere un quadro o scrivere una poesia. L’avevano capito bene, appunto, Cézanne e Rimbaud: scendendo *disumanamente* fino a quella dimensione anonima, sregolando i propri sensi come voleva Rimbaud e affondando nella materia, facendosi ‘occhio’ *della* materia stessa (come seppe fare Cézanne, che *perciò* credeva di avere un difetto agli occhi - il famoso “dubbio di Cézanne” così bene capito da Merleau-Ponty), sciogliendo il proprio “io”, facendosi ‘blocco di mondo’ *nel* mondo - essi ci restituiscono come quel ‘blocco di mondo’ (un girasole, un paesaggio, una mela, una sensazione, un affetto, un sentimento ...) accade, c’è. Insomma ci restituiscono “la percezione nel modo del ‘Si’ impersonale che non inerisce a un individuo” (N, 82).

Qui ogni idea tradizionale di “Io”, di “persona”, di soggetto cosciente, di pensiero interiore, di sensazione o percezione umana, e persino di affetto o sentimento, è scardinata e ciascuno di questi elementi è visto come una *modulazione di mondo*, che non è affatto costituita dall’uomo (secondo quanto vuole l’impostazione fenomenologica) ma *accade* all’uomo stesso e lo coinvolge, come un *evento* che comprende in sé diversi livelli e ambiti di realtà - ivi compreso ciò che chiamiamo “uomo”²⁸. Così la percezione o la sensazione non è più un’esperienza *dell’uomo*, ma è la realtà che è “un *percipi*”, che si percepisce in sé e nell’uomo trova solo un altro punto o un’altra modalità di uscire da sé (ex-premersi, esprimersi) e “rivelarsi *a se stessa* attraverso di noi” (EF, 31). Il che significa: la fine di ogni visione del soggetto uomo come epicentro e fondamento di una costituzione “spirituale” (nata da una sua presunta

²⁷ Qui è richiamata la celebre affermazione di Cézanne – più volte citata da Merleau-Ponty (v. per es. qui la cit. di p. – “il paesaggio *si pensa in me*”. Cfr. J. Gasquet, *Cézanne* (1921), Grenoble 1988 (tr. it. a cura di M. Doran, in Aa.Vv. *Cézanne. Documenti e interpretazioni*, Roma 1995, p. 119).

²⁸ Sul “ritmo della carne” in Merleau-Ponty ha scritto belle note E. Escoubas, in *L’Esthétique*, Paris 2004, in part. pp. 215-216.

“interiorità”) della realtà a lui esterna. E viceversa l’apertura di una visione di esso come innestato – per riusare l’efficace lessico di Merleau-Ponty – nella realtà a lui circostante in una trama relazionale “grezza, selvaggia” dove è, non difficile, ma impossibile separare quanto è umano e soggettivo da quanto è materiale-animale e oggettivo. Ma dunque questo significa altresì che tale dimensione fa parte a pieno titolo dell’“unità” della persona – anche se la coscienza non ne è cosciente e di essa ritaglia in modo artificiale solo quanto è funzionale alla vita e all’azione presente. Come a dire: la persona, della quale parlano il personalismo spiritualista per un verso e la fenomenologia per un altro, è solo una costruzione del tutto intellettualistica, che – al contrario di quanto tali vettori teorici ritengono – non coglie affatto la vera realtà della persona: tutt’altra cosa dallo “spirito” cosciente, razionale e intenzionalmente orientato alla costituzione “attiva” della realtà.

Va da sé che questa riconsiderazione della persona contiene in nuce anche una completa trasformazione dell’idea di giustizia e dei “diritti” soggettivi – una volta che l’unità indivisibile della persona sia ricollocata *nella* continuità mobile della realtà materiale e pre-personale alla quale è inseparabilmente legata. Insomma, un apparato categoriale giuridico ben diverso dovrebbe essere allestito, allorché si uscisse dal perimetro coscienzialistico e ‘spirituale’ della persona per riassorbire nella sfera del diritto anche la dimensione di “impersonalità” cui essa è costantemente innestata. - per fare un solo esempio tratto dalla recente, scottante attualità: non ci sarebbero state tante polemiche e tanti incredibili veti ammantati di legalità, ove non di mera retorica umanistica, sul caso Piergiorgio Welby, se si fosse dato ‘diritto di parola’ e ascolto a quella dimensione organica impersonale che ‘gridava’ la propria pulsione a reimmersi nella quiete della materia; per non parlare poi dei casi, via via sempre più numerosi, di persone cui sono stati innestati ‘pezzi’ di altre persone o ‘pezzi’ organici prodotti tecnologicamente in laboratorio. Ma questo è un altro discorso, che fuoriesce dai limiti – e dalle competenze – del presente saggio. Qui ci basti aver mostrato quanto Merleau-Ponty avesse visto giusto nel ritenere che “la possibilità della filosofia oggi” passa per una partita la cui posta in gioco consiste in una rimessa in questione integrale delle “categorie di sostanza, accidente, causa, fine, potenza, atto, oggetto, soggetto, in sé, per sé - tradizionalmente implicate nell’ontologia” (LSN, 107). In ciò il pensiero

merleau-pontiano è davvero nascostamente all'origine e persino anticipa taluni dei vettori più significativi – e urgenti - della nostra riflessione attuale. Ma soprattutto è all'origine di una riconsiderazione dell'umano completamente nuova, capace di pensarla “al di qua dell'umanità costituita” come un'apertura nella tessitura del mondo: un “raggio” che “va sino alle stelle”.



¿Cómo poner el yo en plural?

Marina Garcés

Profesora Titular de Universidad. Universidad de Zaragoza

Resumen:

En un pasaje de *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty plantea la pregunta: ¿cómo poner en plural la palabra yo? El propósito de esta intervención es analizar esta pregunta en el contexto del debate filosófico y político de su momento y, a partir de ahí, traer sus consecuencias a nuestra actualidad. Merleau-Ponty resuelve el problema de la pluralización del yo incorporando el anonimato como dimensión constitutiva de la subjetividad. La intermitencia de la vida personal nos descubre nuestra implicación real con el mundo y con los otros. Por eso el nosotros impersonal de Merleau-Ponty no es ni la pura intersubjetividad ni la comunidad separada del mundo: es el nosotros de la praxis, el nosotros de una acción que inventándose a sí misma produce tanto la materialidad del mundo humano como el sentido de la historia. En diálogo con Sartre y con Heidegger, pero también con M.Bianchot, J.L.Nancy, G.Deleuze, J.Butler o R.Esposito entre otros, intentaremos ir con Merleau-Ponty hasta las últimas consecuencias de su concepción del nosotros como propuesta práctica que consiste, en definitiva, en conquistar la libertad en el entrelazamiento.

¿Cómo poner el yo en plural?

Marina Garcés

Zaragoza, 22 de octubre 2008

“Je me révolte, donc nous sommes” A. Camus

Hay un momento de *Fenomenología de la percepción* en que Merleau-Ponty plantea la pregunta siguiente: “¿Cómo puede ponerse en plural la palabra yo?¹ No es una pregunta retórica ni una pregunta meramente lingüística. Es una pregunta en la que está implicada, como veremos, la posibilidad de entender la acción colectiva y el mundo mismo como realidad compartida. El propósito de mi intervención es partir de esta pregunta para analizarla, desarrollarla y traerla a nuestra actualidad filosófico-política. No sé si es una de esas preguntas eternas que la filosofía arrastra a través del tiempo y del espacio, más bien pienso que no, que es una pregunta que nace en el corazón de las sociedades en las que el individualismo ha llegado a ser la clave de todas las dimensiones de la vida social. Por eso es una pregunta que, desde distintas voces, resuena con tanta fuerza en la filosofía más reciente. Citaré solamente algunos ejemplos, que serán el punto de arranque de mi reflexión:

A.Badiou en *De un desastre oscuro*, Amorrortu, 2006, p. 9

“¿Podemos, evocando la muerte, denominar en forma adecuada aquello de lo que somos testigos? Pero, ¿somos simplemente testigos? Y además ¿quién es el nosotros al que interrogo y del que habría que decir lo que es? Ya no hay nosotros, no lo hay desde hace mucho tiempo. El nosotros entró en su crepúsculo mucho antes de la muerte del comunismo. Mejor dicho, la dislocación del Estado-partido soviético cristaliza objetivamente (...) el hecho de que, desde hace más de veinte años, cierto pensamiento del nosotros se ha vuelto inoperante. Pues se trataba del “nosotros, los comunistas”, como precisión nominal añadida a “nosotros, los revolucionarios”, el cual daba a su vez fuerza política y subjetiva a aquel “nosotros” tenido por última referencia,

¹ Merleau-Ponty, M. : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 400

el “nosotros” de la clase, el “nosotros, los proletarios” que nadie pronuncia pero que toda comunidad ideal postulaba como axioma histórico previo a ella misma.”

J.L.Nancy, en *Ser singular plural*, Arena Libros, 2006, p.17:

“El discurso contemporáneo sobre el sentido, así tomado en absoluto, se ha vuelto el nombre desnudo de ser-los-unos-con-los-otros. No ‘tenemos’ más sentido porque somos nosotros mismos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que nosotros.”

J. Butler, en *Vida precaria*, Paidós, 2007, p.51:

“No es fácil entender cómo se forja una comunidad a partir de tales lazos. (...) Cuando decimos nosotros no hacemos otra cosa que nombrar el problema. No lo resolvemos. Y tal vez sea y deba ser insoluble. Esta disposición de nosotros por fuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y de su exposición.

(...) ¿Puede conducir esta comprensión a una reorientación normativa de la política? Esta situación de duelo ¿puede proveer una perspectiva desde la cual se pueda empezar a pensar la situación global contemporánea?”

Estas tres citas dibujan el eje de coordenadas de un problema fundamental de las sociedades contemporáneas. ¿Cómo decir nosotros cuando carecemos de los términos que habíamos conquistado para hacerlo (nosotros, los revolucionarios; nosotros los comunistas) y sólo disponemos de las imágenes y los referentes que nos ofrece una vida privatizada? ¿Cómo decir nosotros sin abrir una trinchera defensiva entorno nuestro que nos asegure, en palabras de A. Appadurai, “borrar el ellos para asegurar la supervivencia del nosotros”²? La potencia emancipadora del nosotros se diluye entre el fortalecimiento de las identidades cerradas que fragmentan el mapa del mundo globalizado y los circuitos de un yo condenado a la impasibilidad, la indiferencia y la impotencia de la vida individual.

Quizá, como dice Badiou, un cierto pensamiento del nosotros se ha vuelto inoperante. Pero Nancy apunta a la paradoja de esta intemperie: a pesar de

² Appadurai, A. : *Geografía de la furia*, Tusquets, 2008, p.114

dificultad de decir “nosotros”, en el mundo de hoy ya sólo nos tenemos a nosotros, en la desnudez de este ser-unos-con-los-otros. En occidente hemos arrasado a todos los demás pobladores del mundo, naturales y sobrenaturales: dioses, antepasados, espíritus... No sólo ha muerto dios, hemos acabado con toda comunidad y con toda continuidad con el mundo. Nos hemos quedado solos, ¿solos entre nosotros? Butler va más allá: la vida vulnerable de nuestros cuerpos nos expone a este afuera en el que aparece la palabra nosotros. Por más que privaticemos y aislemos nuestras vidas, por más que blindemos nuestras casas y anestesiemos nuestra sensibilidad, hay un problema insoluble que resuena entre nosotros. Hay una vida en común que el poder separa. La particularización de los mundos vividos y la proliferación de sentidos centrípetos e indiferentes entre sí se asientan, en el fondo, en la contención de la capacidad de actuar colectivamente, de acumular sentido compartido y de incorporarnos a él.

Frente a ello, la filosofía de Merleau-Ponty tiene el poder de modificar nuestra mirada sobre el mundo, ofreciéndonos unos ojos para nuestra piel, o una piel para nuestros ojos, retomando ese saber del cuerpo que sabe más de lo que creemos saber. Su verdad es que hay un mundo entre nosotros y la pregunta de Merleau-Ponty se dirige a él. Por eso quiero rescatarla hoy e interrogar, con ella, nuestros propios tiempos.

La exposición seguirá dos recorridos:

1) Del problema del nosotros al anonimato como solución y desplazamiento. Partiendo de la discusión de Sartre con Heidegger, nos preguntaremos por la posibilidad de pensar un ser-con (Mitsein) que se sostenga a sí mismo, sin depender del previo reconocimiento del otro y por tanto, de la relación personal yo-tú. Veremos que la solución que propone Merleau-Ponty pasa por el anonimato, por el descubrimiento de la vida impersonal que circula entre nosotros. Es una solución que desplaza la mirada de las personas al “entre”, del yo-tú al mundo.

2) En el segundo recorrido analizaremos la relación entre esta noción de anonimato y la pregunta por lo común en la filosofía contemporánea. Una parte importante de la filosofía de la segunda mitad del s.XX ha dirigido su atención al “entre”. Para pensadores como Bataille, Blanchot, Lévinas, Esposito... el “entre” está vacío. Es el abismo de una exposición (del yo) en la que se sustenta la comunidad o su posibilidad ética. Para otros, como para Merleau-Ponty o Deleuze, el “entre” está lleno.

No es abismo sino reversibilidad, conexión, contacto. Nuestra pregunta será: ¿qué concepciones de lo político se desprenden de una y de otra opción? Nuestra hipótesis es que cuando el nosotros es pensado desde su exposición en el vacío sólo es posible pensar una política del milagro de estar-juntos. Pero lo común, como problema hiriente y siempre abierto de lo político, no puede resolverse en un milagro que interrumpe el tiempo y el espacio, sino que tiene que ver con la exigencia, práctica y concreta, de vivir-juntos. Como intentaré exponer, Deleuze y Merleau-Ponty, desde la alianza secreta que los une en su enigmática creencia en el mundo, tendrán algo interesante que decirnos sobre lo que puede significar para nosotros hoy esta exigencia.

Primer recorrido: del nosotros al anonimato

La pregunta de Merleau-Ponty tiene como evidente trasfondo la discusión que Sartre entabla con Heidegger en *El ser y la nada*, cuando afirma que el concepto de Mitsein, el carácter estructural del ser-con que Heidegger introduce en *Ser y tiempo*, es una afirmación sin fundamento³. Para Sartre, todo ser-con-otro presupone un ser-para-otro, toda experiencia del nosotros es una impresión subjetiva, psicológica y provisional de la conciencia particular en su relación de confrontación con otro. “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el ser-con sino el conflicto”⁴. El intento heideggeriano de pasar de la lucha hegeliana al “equipo”, como describe el mismo Sartre, sería así un intento infructuoso de superar la confrontación yo-tú, la lucha entre conciencias como esquema básico de la intersubjetividad. La experiencia del nosotros depende del previo reconocimiento del otro y se deriva de ella.

“No pretendemos poner en duda la experiencia del nosotros. Nos hemos limitado a mostrar que esta experiencia no puede ser el fundamento de nuestra conciencia del otro. Está claro, en efecto, que no puede constituir una estructura ontológica de la realidad humana; hemos demostrado que la existencia del para-sí en medio de otros es, en su origen, un hecho metafísico y contingente. Además, está claro que el nosotros no es una conciencia intersubjetiva ni un ser nuevo que supere y englobe sus partes como

³ Sartre, J.P. : *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p.292

⁴ Sartre, J.P.: op.cit., p.481

un todo sintético, a la manera de la conciencia colectiva de los sociólogos. El nosotros es experimentado por una conciencia particular.”⁵

La argumentación de Sartre en contra del *Mitsein* heideggeriano se basa en su carácter abstracto, en su incapacidad para explicar la relación concreta entre conciencias. En lo concreto, toda relación con otro es personal y las personas, en cualquier relación, son primordialmente un yo y un tú. Sartre vendría a coincidir, desde ahí, con la conocida tesis del lingüista Benveniste sobre los pronombres, recogida en *Problemas de lingüística general*. Para Benveniste, el carácter personal de los pronombres, del que sólo escaparía la tercera persona, impide pensar una pluralización del yo que tenga entidad propia. El nosotros sería así un pronombre que no se sostiene por sí mismo, sino que necesita sujetarse a un yo del que expresaría simplemente una amplificación:

“Está claro que la unicidad y la subjetividad inherentes al yo contradicen la posibilidad de una pluralización (...) En ‘nosotros’ siempre predomina ‘yo’ porque no hay nosotros sino a partir del yo y este yo se sujeta el elemento no-yo por su cualidad trascendente. La presencia del yo es constitutiva del nosotros”⁶.

En otras palabras, el nosotros es un yo dilatado y difuso, una persona amplificada.

Frente a estas posiciones, que supeditan la experiencia del nosotros, del ser-con, a la unicidad personal del yo y a su relación para-otro, Merleau-Ponty retoma la afirmación sin fundamento de Heidegger para enraizarla en la concreción del mundo humano. Para hacerlo, debe romper el círculo vicioso que impone la lógica de la persona o, en otros términos, la filosofía de la conciencia. Brevemente, lo que hace Merleau-Ponty es abrir el yo a su existencia impersonal: de la pluralización de la primera persona al descubrimiento de lo impersonal, se abre la vía para pensar un nosotros que se sostenga a sí mismo y el ser-con como una dimensión constitutiva de la subjetividad. Heidegger no había tomado este camino porque para él el *Dasein* es

⁵ Sartre, J.P.: op.cit., p. 465

⁶ Benveniste, E.: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p 233

radicalmente singular y el Man(se) es un modo impropio de existir. El anonimato sigue señalando una pérdida, un modo deficitario de existencia colectiva. Sartre coincide en este punto con Heidegger, y así lo demuestra en su análisis del objeto manufacturado como aquél que me anuncia como “on”(se). Ante el objeto que uso o consumo, pierdo mi individualidad, porque mi proyecto es intercambiable, coincide con el de cualquier otro.

Merleau-Ponty da la vuelta a esta experiencia del objeto manufacturado y a su efecto de anonimato. Precisamente unas líneas antes de la cita de la que parte todo el análisis que estamos haciendo, Merleau-Ponty escribe lo siguiente:

“No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana a la que sirve. (...) La civilización en la que participo existe para mí con evidencia en los utensilios que ésta se da. (...) El mundo cultural es entonces ambiguo, pero está ya presente. Tenemos ahí una sociedad por conocer. Un Espíritu Objetivo habita los vestigios y los paisajes. ¿Cómo es esto posible? En el objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato.”⁷

Los objetos llevan la marca de la acción humana y por eso me permiten experimentar la presencia del otro no como persona o conciencia frente a mí sino como rastro, como huella de una actividad de la que yo de alguna manera voy a participar o estoy participando. Hemos pasado de una concepción de la existencia basada aún en la filosofía de la conciencia a una filosofía de la praxis. Lo que la filosofía de la conciencia no puede explicar sí puede hacerlo la actividad productiva y significativa de nuestra existencia corporal concreta, que es necesariamente social y colectiva.

Sin entrar a analizar aquí cómo desmonta Merleau-Ponty la estructura intersubjetiva del Ego – Alter-ego y la ficción metafísica del “otro ante mí”, lo que nos importa destacar es cómo Merleau-Ponty desvincula la cuestión del nosotros de la pregunta por la existencia del otro para situarla en relación con la afirmación de la certeza de un mundo común: “La certeza injustificable de un mundo que nos sea común

⁷ Merleau-Ponty, M.: op.cit. p. 400

es para nosotros la base de la verdad”⁸. Sólo desde esa certeza puede salir el yo de la unicidad asfixiante de su persona y encontrar, ya no al otro como entidad separada, sino su rastro en la vida anónima de la actividad humana, en la que ya siempre se encuentra implicado de manera concreta y real. La vida personal es intermitente y es sólo una de las dimensiones de nuestra existencia. Singularidad y anonimato no se contraponen sino que componen una concepción de la existencia en la que el nosotros no queda fuera sino que pasa a estar incorporado a la apertura como ser en el mundo. Desde ahí el ser-con ha dejado atrás su dependencia respecto al ser-para sin perder su concreción y su enraizamiento en el mundo real sino todo lo contrario.

En el pensamiento de los siglos XIX y XX, el anonimato es visto con la ambigüedad que la modernización y la vida urbana implican: por un lado, es una de las máximas expresiones de la conquista de las libertades individuales: la privacidad. Por otro lado, viene a nombrar, también, la experiencia de la homogeneización, la indiferencia y la invisibilidad. Entre la conquista del ciudadano moderno y el déficit vital de la sociedad de masas, el anonimato es un concepto que expresa la paradoja del individualismo moderno. Lo interesante del pensamiento de Merleau-Ponty es que arranca esta noción de su contexto para darle otra vida, para nombrar precisamente aquello que la vida urbana moderna no nos deja ver. Para Merleau-Ponty, el anonimato no señala ningún déficit, ni siquiera el déficit de comunidad que representa la vida privada, sino todo lo contrario: descubrir la vida anónima que hay en nosotros y en la que siempre estamos implicados significa perder la soledad del cara a cara (entre rostros, entre conciencias), perder los límites de nuestra pequeña persona para ganar un mundo poblado de sentidos acumulados y una visión del ser inagotablemente expresivo y secretamente articulado. Implica ganar esa “verdad por hacer” a la que sólo se puede llegar con los otros y que define, para Merleau-Ponty, el corazón de la intervención política y de la vida humana en general.

El anonimato del que va a hablar la filosofía de Merleau-Ponty, desde *Fenomenología de la percepción* hasta los esbozos de *Lo visible y lo invisible*, señala un inacabamiento que no es déficit sino potencia y que no es privacidad sino co-implicación: “Tengo el mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como

⁸ Merleau-Ponty, M. : *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 27

potencia de este mundo”⁹. De ahí que aprender el anonimato coincida con reaprender a ver el mundo. En este aprendizaje se resume el itinerario filosófico de Merleau-Ponty. Por eso el anonimato, en las diversas figuras que adopta a lo largo de todas sus obras, puede ser analizado como el concepto clave con el que descifrar la evolución de su pensamiento¹⁰. La intercorporeidad, el intermundo y la carne son los conceptos fenomenológico, político y ontológico, respectivamente, para decir este anonimato.

El velo de anonimato que nos constituye y que desborda nuestra intermitente vida personal no es, por tanto, ningún margen de indefinición sino el campo de relaciones en las que un sujeto encarnado se encuentra siempre implicado. En el plano del análisis fenomenológico, es la intercorporeidad constitutiva del sujeto de la percepción, el campo no excluyente en el que se recogen nuestros comportamientos relacionados. En el plano social y político, es la expresividad social, la institución de significado que hace del mundo ya no el objeto sino el “entre” de la praxis humana, aquello que emerge de la actividad social y que transformamos colectivamente. Y en el plano ontológico, la dimensión de anonimato por la que el yo puede ser puesto en plural es la carne como entrelazamiento y diversificación, como reversibilidad y no coincidencia, como visión inacabada que, como el cubo de seis caras, siempre incorpora una opacidad que reclama la visión de otro. Reaprender a ver el mundo es palpar las secretas articulaciones de este ser, explorar sus inagotables nudos y entrelazamientos. Aprender el anonimato, por tanto, no consiste en desaparecer, sino en “despertar en los vínculos”(s’eveiller aux liens)¹¹.

Para concluir este primer recorrido, podemos decir ahora que poner el yo en plural no depende, para Merleau-Ponty, de mi acceso al otro sino de mi implicación en el mundo con los otros. Ahí radica la autonomía de un nosotros, de un ser-con, que no es segundo ni derivado de un ser-para-otro, de una relación personal entre un yo y un tú, sino que es la dimensión fundamental de la vida humana como actividad humana de creación y transformación del mundo. Volviendo a Sartre, con quien empezábamos este primer recorrido, hay un momento de *Aventuras de la dialéctica* en que Merleau-Ponty

⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.402

¹⁰ He desarrollado esta lectura en el artículo “Anonimato y subjetividad”, de próxima publicación en *Daimon. Revista de filosofía*.

¹¹ Merleau-Ponty, M. : *Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p.225

pregunta: “La cuestión está en saber si, como dice Sartre, sólo hay hombres y cosas o también este intermundo que nosotros llamamos historia, simbolismo, verdad por hacer”.¹² Ésta es la cuestión. Y de ella depende también el segundo recorrido de mi intervención.

Segundo recorrido: el anonimato y lo común

En la discusión entre Sartre y Merleau-Ponty sobre la posibilidad de pensar el nosotros y de cómo hacerlo se jugaba el sentido, el horizonte y las consecuencias del compromiso político. En las cuestiones que abordaré en esta segunda parte de mi trabajo se juega la posibilidad de pensar y de experimentar, hoy, nuestra implicación en un mundo común.

Paradójicamente, el planeta globalizado es un mundo único sin dimensión común: una sociedad-red si lo observamos desde la trama de circulación y de comunicación entre sus puntos; una gigantesca espuma de contornos indefinidos, según la imagen de Sloterdijk, compuesta de burbujas que coexisten en un régimen de coaislamiento, si lo vemos desde el punto de vista de la subjetividad. Son metáforas para un mundo en el que el aumento de relaciones no presupone ni configura un campo de experiencia común. La existencia ha sido privatizada y proliferan los mundos vividos de sentido autorreferente, vinculados únicamente por el temor o por la indiferencia recíprocos.

En este contexto, toma fuerza en el pensamiento filosófico político la necesidad de pensar lo común, de retomar el concepto de comunidad, de reformular, como veíamos en las citas del principio, la pregunta por el nosotros y por su potencia de emancipación y de transformación social. Mi pregunta, tras la lectura de Merleau-Ponty, es hasta qué punto en esta reivindicación de la comunidad se está olvidando el mundo como aquello por lo que pasa la posibilidad de decir nosotros. Como veremos a continuación, el espacio de lo común es pensado a menudo como interrupción, como suspensión del sentido, como apertura y como encuentro que deja atrás toda mediación.

¹² Merleau-Ponty, M.: op.cit., p.278

El nosotros no pasa por las cosas. No hay acción común sino comparecencia. Se llama a un estar-juntos. Pero ¿cómo vivir juntos?

Bajo estos interrogantes, es especialmente interesante tener en cuenta, por su proximidad y su lejanía respecto a Merleau-Ponty, el pensamiento de Blanchot acerca del neutro y la línea de reflexión sobre la comunidad que dibujan él mismo, Bataille y, más recientemente, Nancy y Esposito.

Blanchot propone, en *L'Entretien infini*, una relación que él llama de tercer género en la que uno y otro pierden su carácter personal y subjetivo para experimentar la impersonalidad, la neutralidad, de la alteridad radical. Es una relación que rompe el campo lógico y lingüístico del diálogo entre sujetos, de su encuentro, unidad o superación. “Esta sería la relación de hombre a hombre cuando ya no hay entre ellos la propuesta de un Dios, ni la mediación de un mundo, ni la consistencia de una naturaleza”.¹³ Es una relación pensada desde una separación que no remite a ninguna unidad pensable : uno y otro en el abismo, en el vértigo, en la interrupción que escapa a toda medida. Blanchot continúa: “Lo que habría entre el hombre y el hombre, si no hubiera nada más que el intervalo representado por la palabra ‘entre’, vacío tan vacío que no se confunde con la pura nada, sería una separación infinita, dándose como relación en esa exigencia que es la palabra”.¹⁴ J.L. Nancy, en su libro *Ser singular plural*, refuerza esta concepción del entre:

“Todo pasa entonces entre nosotros: este entre, como su nombre indica, no tiene consistencia propia, ni continuidad. No conduce de una a otro, no sirve de tejido, ni de cimiento ni de puente. Quizá ni siquiera sea exacto hablar de vínculo al respecto: ni está ligado ni desligado sino por debajo de ambos (...) Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación”.¹⁵

Dicho de otro modo: uno y otro, pero nada del uno en el otro. [buscar cita] Pura coexistencia en la separación. Ahí aparece el sentido, el sentido desnudo de nosotros, el

¹³ Blanchot, M.: *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p.97

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ J.L.Nancy, *Ser singular plural*, Arena Libros, 2006, p.21

con- como pluralidad original del ser. Ahí, para Blanchot, irrumpen la exigencia de la palabra.

De alguna manera, esta necesidad de pensar lo común en la separación, de abrir el lugar para el nosotros en la interrupción, es también una idea que está presente en la política de los sin-parte de J. Rancière y en su invocación de lo que él llama “la fuerza disyuntiva de lo anónimo”. Esta fuerza disyuntiva, “la mésentente” como lógica disensual de lo político, es el accidente que interrumpe las coordenadas normales de experiencia cuando “aquellos que ‘no tienen’ tiempo se toman ese tiempo necesario para erigirse en habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite perfectamente un lenguaje que habla de cosas comunes y no solamente un grito que denota sufrimiento.”¹⁶ Éste es el momento de la política, la apertura de una comunidad de interrupciones y de fracturas puntuales cuya fuerza consiste en “poner en el lugar de los territorios definidos por la división consensual el juego entre las fuerzas disyuntivas de lo anónimo”¹⁷.

Blanchot, a partir de los años 50, también da una traducción política a su teoría de lo neutro, hasta el punto de que hace de la impersonalidad, de la cancelación programática del propio nombre, el contenido del acto político. El exponente de esta política es, evidentemente, Mayo del 68, al que Blanchot dedica unas breves e intensas páginas en *La comunidad inconfesable*. Mayo del 68 es descrito como “un encuentro feliz, como una fiesta que subvertía las formas sociales admitidas o esperadas”¹⁸. Pudo “afirmar la comunicación explosiva, la apertura que permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primer llegado como con alguien ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido”¹⁹. Mayo del 68 dejó que se manifestara “una posibilidad de estar juntos que daba a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad a través de la libertad de palabra que ejercía cada uno”²⁰. Y después de analizar esta palabra como primacía del decir sobre lo dicho añade:

“Presencia inocente, ‘presencia común’ (René Char) que ignora sus límites, política por el rechazo de no excluir nada y la conciencia de ser, como tal, el inmediato-

¹⁶ Rancière, J.: *Sobre políticas estéticas*, Macba-UAB, 2005, p.18

¹⁷ Rancière, J.: op.cit, p.85

¹⁸ Blanchot, M.: *La communauté inavouable*, Minuit, 1983, p.52

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

universal, con lo imposible como único desafío pero sin voluntades políticas determinadas y, así, a merced de cualquier sobresalto de las instituciones formales contra las que nos prohibíamos reaccionar”.²¹

Esta presencia inocente, esta presencia común, no es la presencia del pueblo sino la de una comunidad milagrosa que Blanchot describe así:

“Creo que hubo entonces una forma de comunidad diferente de aquella que habíamos creído poder definir, uno de los momentos en que comunismo y comunidad se encuentran y aceptan ignorar que se han realizado ya perdiéndose. No hay que durar, no hay que participar en ninguna duración. Eso fue comprendido ese día excepcional: nadie tuvo que dar una orden de dispersión. Nos separamos por la misma necesidad que había reunido lo innombrable”.²²

La comunidad de la presencia común, la posibilidad de estar juntos que se abre un día excepcional, no tiene que durar. La comunidad es un éxtasis, un momento de exposición “sin objeto ni porqué”, “sin proyecto” y sin continuidad. Es la apertura de ese “entre” abismal en que el sujeto es arrancado de su soledad, de los límites de su vida personal, de su relación dialógica, consensual y habitual con el otro.

Para Nancy y para Esposito esta co-presencia que define la comunidad no sería tanto un momento de interrupción de las coordenadas normales de existencia como su origen negado. No se trata, evidentemente, de un origen histórico sino de un sentido original. Para Esposito, en concreto, el sentido original, el anverso de la negatividad que comporta el paradigma inmunitario como lógica de la formación y evolución de las sociedades modernas es la “communitas”, la comunidad entendida como relación de exposición entorno al lugar vacío de un don (munus) que se comparte. Para Nancy, por su parte, el con- de la coexistencia entre singularidades es el sentido olvidado del ser y, por tanto, el olvido en el que se asienta la sociedad capitalista contemporánea.

En uno y otro sentido, la comunidad, pensada desde ese entre vacío que se abre interrumpiendo la normalidad del mundo, está ligada a la vez a una exigencia y a una imposibilidad. Es una llamada a “estar-juntos” que sólo se realiza perdiéndose.

²¹ op.cit, p.54

²² Op.cit, p.56

Leíamos cómo Blanchot parte del carácter extremo de una relación hombre a hombre en la que no hay la mediación de Dios, ni de la naturaleza ni del mundo. El nosotros impersonal y la comunidad abismal que le corresponde carecen de mundo, de alguna manera interrumpiéndolo lo dejan atrás. La comunidad que se abre exponiéndose en el “entre” es, para estos autores, una comunidad de la palabra en el vacío. Como en las calles de París, según Blanchot. Como en el ágora griega asaltada por el *demos*, según Rancière.

El planteamiento de la “interrupción” como apertura del espacio de lo común, aunque carezca de las implicaciones conceptuales del hilo filosófico que hemos esbozado aquí, tiene una incidencia importante en el activismo de la última década. La intervención política, tanto en la calle como en la palabra, se ha pensado en muchas ocasiones como “interrupción”, como interferencia que hunde las condiciones normales de circulación y reproducción social para abrir, como decía el movimiento de okupación, un espacio de vida. También en los últimos años, movilizaciones como las que han inundado las calles contra la guerra o por una vivienda digna, han sido valoradas más por su capacidad de abrir un tiempo y un espacio para estar-juntos (con cualquiera) y sustraernos por un momento a los códigos de representación de nuestra vida privatizada, que no por el éxito o fracaso de sus reivindicaciones. En un seminario que tuvo lugar recientemente en Barcelona sobre las arquitecturas del miedo y el control del espacio público tras el 11-M²³, geógrafos, arquitectos y otros expertos en la conceptualización del espacio, apuntaban únicamente a la interrupción (por ej., el black out de Toronto o de NY) como posibilidad de intervenir sobre la geografía del control y establecer, por un momento, otras relaciones basadas en la confianza y la cooperación, en lugar del miedo y la sospecha. Son ejemplos, brevemente esbozados, de cómo la posibilidad de poner el yo en plural, de decir nosotros en nuestras sociedades contemporáneas, se asocia a una puesta entre paréntesis de las coordenadas que pautan las condiciones normales de existencia. De alguna manera, hay que agujerear la realidad y dejar el mundo atrás para poder decir “nosotros”.

El interés de releer a Merleau-Ponty hoy es que, en su esfuerzo por reaprender a ver el mundo desde el carácter encarnado de la subjetividad, desde las articulaciones del ser, nos indica una vía para pensar y experimentar ya no la comunidad sino nuestra co-

²³ Targeted publics, CCCB, 2-3 octubre 2008

implicación en un mundo común a través de la percepción y de la acción colectiva. Su filosofía no es una teoría de la comunidad sino una filosofía de la praxis. El momento de la política, pensado desde ahí, no puede ser el de la excepcionalidad, el del milagroso y transparente estar-juntos, sino el del problema siempre abierto y siempre opaco de cómo vivir juntos. Es un problema que no tiene un espacio ni un tiempo privilegiados y que nos pide inventar una política de la “visión periférica o desenfocada”.²⁴ La tradición política occidental, desde su primera e ideal formulación en la ciudad griega, se basa en la delimitación de la “visión nítida o enfocada”. El ágora, como lugar de aparición tiene la función teatral de desplegar el mundo frente a nosotros, hacer aparecer a sus actores, recortados de las sombras en las que se desarrollan sus vidas (íntimas, personales, corporales, etc) y crear una esfera de sentido autónoma. La palabra es el medio de esta aparición, como tan claramente ha recogido la “modelización” que ha hecho Hannah Arendt de esta concepción occidental de la política. De alguna manera, las filosofías del estar-juntos que hemos esbozado aquí siguen funcionando bajo este esquema clásico.

En otra línea, que se abre en la estela de Maquiavelo y de un cierto Marx, y en una línea imperceptible de conexión con Deleuze que aún no está lo bastante explorada, Merleau-Ponty apela a una virtud de lo equívoco que se juega dentro y fuera de nosotros, a un agudo sentido de los acontecimientos que ninguna luz, ni la del entendimiento ni la de la palabra, puede iluminar del todo. Es una filosofía de la praxis que

“tiene por tema, no a conciencias encerradas en su inmanencia natal, sino a hombres que se explican en el uno con el otro, uno aportando su vida en contacto de los aparatos de opresión, otro aportando informaciones de otras fuentes sobre esta misma vida, y una visión de la lucha total, es decir, de sus formas políticas (...) Cuando se fundamenta la teoría marxista en la praxis del proletariado, no estamos siendo conducidos al mito ‘espontaneista’ o ‘primitivista’ del ‘instinto revolucionario de las masas’. El sentido profundo y filosófico de la noción de praxis es el de instalarnos en un

²⁴ Retomo el término del arquitecto Juhani Pallasmaa, quien en su libro *Los ojos de la piel* (Gustau Gili, 2006) contrapone la visión nítida y enfocada, aquella que nos enfrenta con el mundo y nos expulsa del espacio para convertirnos en sus espectadores, a la visión periférica y desenfocada, que nos envuelve en él.

orden que no es el del conocimiento sino el de la comunicación, el del intercambio, el de la frecuentación». ²⁵

Hombres y mujeres que se frecuentan y que así se explican unos a otros sus vidas en contacto con las formas de opresión. Éste es el mundo común en cuya certeza está la base de la verdad, como decíamos al principio parafraseando a M-P. Hombres y mujeres de cuerpos opacos, de vidas inacabadas, de palabras interrumpidas por el silencio de lo que no saben decir. Hombres y mujeres implicados en un mundo que ya estaba ahí y que a la vez los reclama. Éste es el oscuro terreno de lo común. Éste es el incierto terreno en el que se plantea el problema que, en el fondo, la filosofía política occidental no ha querido abordar: cómo vivir juntos, cómo hacer de la vida un problema común. Partir de la certeza en un mundo común es situarse ahí, como principio sin fundamento de una filosofía en la que pueda expresarse una verdadera mirada revolucionaria sobre el mundo que hay entre nosotros.

Toda la filosofía de Merleau-Ponty es una invitación a reaprender el mundo para creer en él. La creencia en el mundo es este principio sin fundamento del pensamiento revolucionario que es capaz de imbricarse en la espesura de la vida sin quedar atrapado en ella. Décadas más tarde, en algunos de sus últimos escritos, Deleuze reiterará, de manera bastante enigmática, esta misma creencia como aquello más falta nos hace y que más imposible nos resulta. Es la creencia, como dirá Deleuze, que se expresa en el devenir de las singularidades, en su virtualidad para hacer mundo entre las cosas desbordando toda categorización. Es la creencia que se expresa en el sentido de la vida anónima que nos envuelve y que exige ser siempre retomado. Esta creencia es la relación que nos co-implica en una “verdad por hacer”, que rompe el cerco de nuestra existencia privatizada para exponerla no a un abismo sino a un intermundo espeso, opaco e irrepresentable. La creencia en el mundo que comparten Merleau-Ponty y Deleuze no es por tanto una justificación: es una exigencia que nos llama a poner el yo en plural conquistando nuestra libertad en el entrelazamiento. En este ejercicio de la libertad como “despertar en los vínculos” se juega hoy el destino de este mundo único sin dimensión común en el que se nos ha vuelto tan difícil decir ‘nosotros’.

²⁵ Merleau-Ponty, M. : *Aventures de la dialectique*, p.74



El régimen de *phantasia* y la experiencia estética en Merleau-Ponty.

Dr. Luis Álvarez Falcón.
Universidad de Zaragoza.
falcon@unizar.es

Resumen:

En la presente disertación trataremos de reordenar sistemáticamente la sombra conceptual que Merleau-Ponty legó tras su desaparición, en un intento de reinterpretar sus últimas intuiciones sobre esta «*región sauvage*», sobre esta "sombra" de la propia subjetividad, donde asistimos como testigos pasivos a este zócalo inhabitado de las cosas, naturaleza salvaje a punto de surgir, sin ningún orden y sin plan previo, como un sentido en el instante anterior a su génesis, no subordinado todavía a las finalidades de las significaciones civilizadas, pero inevitablemente dirigido a lo que será su advenir. De este modo, advertiremos que las últimas investigaciones del pensador francés ya apuntaban a los posteriores descubrimientos de la fenomenología contemporánea. La experiencia del «Arte» constituirá un banco de pruebas que nos permitirá acceder excepcionalmente, a través del mismo, a la estructura más íntima de nuestra propia subjetividad, al término de una escala de registros gnoseológicos que, concomitantemente, son también niveles de realidad. Por consiguiente, la fragilización de la subjetividad, que Merleau-Ponty advirtió en este «*arriére-fond*», pondrá en evidencia la limitación interna de los poderes constituyentes del sujeto en la génesis misma del sentido, en el preciso instante anterior a toda organización espontánea y sobre el cual reposa todo lo constituido.

Palabras clave: subjetividad, constitución, epoché, preobjetivo, *región sauvage*, pasividad, *Phantasia*, aparecer, sentido, experiencia estética.

Abstract

In the present dissertation we will try to reorder systematically the conceptual shade that Merleau-Ponty bequeathed after his disappearance, in an attempt to reinterpret his last intuitions on this «*región sauvage*», on this "shade" of subjectivity, where we attend as passive witnesses to this «*socle inhabité des choses*», wild nature



about to arise, without any order and without previous plan, as a sense in the instant previous to its génesis, not still subordinated to the purposes of civilized significances, but inevitably aimed towards what will be its own advent. This way, we will notice that the French thinker's final investigations already pointed to the later discoveries of contemporary phenomenology. The experience of «Art» will become a test bank that will allow us to exceptionally access, through itself, to the most intímate structure within our own subjectivity, to the end of a scale of gnoseologic registers that, concomitantly, are also levéis of reality. Consequently, the fragilization of subjectivity, that Merleau-Ponty noticed in this «arriére-fond», will put in evidence the internal limitation of the fellow's constituent powers in the génesis of the sense itself, in the precise instant previous to all spontaneous organization on which all that is constituted rests.

Keywords: *subjectivity*, constitution, epoché, preobjective, *región salvaje*, passivity, *Phantasia*, appearance, sense, aesthetic experience.

El régimen de *phantasia* y la experiencia estética en Merleau-Ponty.

Dr. Luis Álvarez Falcón.
Universidad de Zaragoza.
falcon@unizar.es

En 1887, año en el que Edmund Husserl presenta su tesis de habilitación en Halle, bajo la dirección de Carl Stumpf, y con el título *Über den Begriff der Zahl*¹, el *Philosophische Monatshefte*, en su número XXIII, publica el famoso artículo de Paul Natorp: «Sobre el fundamento objetivo y subjetivo del conocimiento»². Desde el contexto teórico del neokantismo, Natorp se enfrentará a la interpretación psicologista dominante de la filosofía de Kant. De esta forma, Natorp planteará las líneas generales del argumento contra el psicologismo que Husserl recogerá en su obra seminal e intempestiva: *Logische Untersuchungen*³. El propio Husserl, tal como refiere en el § 41 del capítulo 8, acerca de *Los prejuicios psicologistas*⁴, reconocerá a pie de página esta deuda. En medio de la polémica sobre la validez general de la normatividad de las leyes lógicas y la posible fundamentación psicológica de la validez objetiva del conocimiento, la cuestión planteada será muy clara. En palabras de Natorp, era preciso tener un acceso al objeto de conocimiento «*como independiente de la subjetividad del conocer*»⁵. Teniendo en cuenta que la subjetividad se “pone en juego” en el acto del conocer mismo, la cuestión planteada sería cómo la subjetividad del conocer se neutraliza a sí misma en el proceso mismo de conocimiento, de tal modo que “brille” la cosa misma sin la mediación de representaciones subjetivas. Este hecho crucial va a determinar necesariamente toda la teoría estética posterior. La necesaria «abstracción», válida y positiva, de la subjetividad que Natorp defendía implicaba una regresiva “retirada” del “yo”. La manera de neutralizar la influencia de la subjetividad respecto a todo acto de

¹ Husserl, E. *Über den Begriff der Zahl*, Husserliana (Hua) XII, Husserliana Gesammelte Werke. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1967.

² Natorp, P. «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntniss (Erster Aufsatz)», en *Philosophische Monatshefte* 23, 1887; pp. 257-286.

³ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Husserliana Gesammelte Werke. Kluwer Academic Publishers. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968. Traducción española: *Investigaciones lógicas 1 y 2*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

⁴ Husserl, E. *Investigaciones lógicas 1*, op. cit., p. 140.

⁵ Natorp, P. op. cit., p. 281.

conocimiento debía convertirse en un recurso metodológico. El platonismo se iba a convertir en fenomenología mediante una *epoché* que debería neutralizar la dimensión existencial y empírica de los objetos, sin separar las esencias de los actos intencionales de la conciencia. Se imponía urgentemente una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad. Este proyecto acercaba de nuevo las aspiraciones de Husserl a los planteamientos cartesianos y kantianos. Sin embargo, el interés de Husserl estuvo determinado por los procesos de descripción puros de esencias, que daban cuenta de las maneras en que los objetos aparecían a los distintos momentos de conciencia, y por los análisis constituyentes que utilizaban estos momentos descriptivos como hilo conductor para descubrir los actos y los procesos de conciencia en los que resultaban constituidos. Los primeros procesos permitieron la aparición de análisis pormenorizados de los aspectos de la vida consciente, tanto de las dimensiones que intervienen en el conocimiento como de los aspectos subjetivos de la moralidad, de la estética, de la religión. La antigua ontología regional se interpretó en clave descriptiva y Husserl se embarcó en una teoría de las diversas ‘ontologías regionales’. Sin embargo, en raras ocasiones el análisis se aproximó al fenómeno artístico. La descripción fenomenológica de una «obra de arte» aparecerá como tal en *Ideas relativas a una fenomenología pura*, al tratar de abordar la modificación de la conciencia perceptiva, por la que, en la contemplación estética de los ‘objetos’, éstos son neutralizados, y ya no se nos ofrecen ni como siendo ni como no siendo, en ninguna modalidad posicional, es decir, como «cuasi-entes»⁶. De este modo, el propio Husserl describirá así el famoso grabado de Durero “El caballero, la muerte y el diablo”, anunciando lo que será posteriormente el régimen fenomenológico de la *Phantasia*.

En 1945, en el *Prólogo* a la primera edición de *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty anunciará la tesis radical sobre la que pivotará su ambiciosa reforma de la fenomenología programática: «*El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una*

⁶ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E, Madrid, 1985; pp. 262-263.

verdad»⁷. El alcance de las consecuencias teóricas que se seguirán de esta tesis y la significación que va a adquirir en el contexto de la fenomenología más ortodoxa modificarán los planteamientos posteriores, mostrando la deriva del pensamiento husserliano hacia su objetivo último: volver a encontrar el contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. No debemos de olvidar que desde la publicación, en 1901, de la segunda parte de las *Logische Untersuchungen*, año en el que Edmund Husserl cambió su condición académica de *Privatdozent* en Halle por la de profesor extraordinario en Göttingen, y hasta la publicación, en 1913, de la segunda edición de las *Investigaciones*, el pensamiento husserliano sufrió una profunda transformación que coincidió con el curso de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo, y que fue editado por Martin Heidegger, en 1928, bajo el título definitivo de la citada obra. En este punto de inflexión se pondrán en evidencia los dinamismos básicos de la «reducción» y de la «constitución», haciendo conscientes aquellos mecanismos que, en principio, el pensador no había dominado deliberadamente y que ahora pondrán en conexión la efectividad propia de la fenomenología y sus propias intenciones iniciales. La ignorancia, en el propio Husserl, del desnivel fundamental entre lo *intencional* y lo *efectivo* marcará un cambio en la ortodoxia husserliana. Tal modulación inaugurará una nueva recepción de su pensamiento que vendrá caracterizada por la distancia teórica entre sus escritos *exóticos*, programáticos, y el otro conjunto de trabajos, *esotéricos*, caracterizados por una obstinada investigación que vuelve incesantemente sobre los mismos motivos, sobre el círculo entre lo *intencional*, lo *pretendido* y lo *efectivo*. La posterior edición de los análisis de 1966 sobre la *Síntesis Pasiva*⁸, de los textos sobre la *Fenomenología de la Intersubjetividad*⁹ de 1973, de los pasajes sobre *Cosa y Espacio*¹⁰ del mismo año, sobre *Phantasia, conciencia de imagen y recuerdo*¹¹ de 1980, sobre la *teoría de la significación*¹² de 1987, así como de los

⁷ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Éd. Gallimard, Paris, 1945. Traducción española: *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Ed. Península, Barcelona, 2000.

⁸ Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edited by Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

⁹ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Zweiter Teil. 1921-28. Dritter Teil. 1929-35. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

¹⁰ Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Edited by Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

¹¹ Husserl, E. *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Edited by Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.

textos complementarios a la *Krisis*¹³ de 1992, y de las últimas ediciones de la *Husserliana*, de los manuscritos de Berna¹⁴ de 1917/18, recogidos en *Husserliana*, tomo XXXIII, y sobre todo de los Manuscritos C de 2006, textos tardíos sobre la constitución del tiempo¹⁵, escritos entre 1929 y 1934, etc., harán necesaria una revisión programática. En el *Kleingeld*, en sus investigaciones estenografiadas, la deriva crítica de los presupuestos husserlianos comprometerá el objetivo principal que exigía la unidad sistemática de la fenomenología, es decir, una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad, reedificando todo el sentido de la experiencia humana desde la profundidad constituyente.

La honda y paulatina transformación del pensamiento de Husserl se adivinará en la deriva teórica de los análisis merleau-pontianos, sobre todo a partir de su lectura indirecta de la obra de Eugen Fink. De este modo, la caída de los supuestos programáticos sobre los que descansaba la ortodoxia fenomenológica se irá dibujando en un pensamiento inacabado, lacunario y fragmentado, que nos mostrará su carácter inconcluso en un laberinto de dificultades y contradicciones. El problema de nuestro acceso al ser y al mundo siempre estará comenzando.

1. La caída de los tres prejuicios programáticos.

En una de sus notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*¹⁶, Merleau-Ponty pondrá en duda uno de los fundamentos teóricos sobre el que se apoyaba el armazón idealista y la urgencia programática de la fenomenología ortodoxa, denunciando el bloqueo del análisis husserliano por el marco de los *actos* que le impone una filosofía de la *conciencia*. Una filosofía de los *actos* de la conciencia parecía ser, en principio, incompatible con una fenomenología de la *pasividad*. Hasta 1966, cinco años después

¹² Husserl, E. *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Edited by Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.

¹³ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Edited by Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

¹⁴ Husserl, E. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

¹⁵ Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana – Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006

¹⁶ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, Ed. Gallimard, Paris, 1964, p. 297 ss.

de la muerte de nuestro autor, Margot Fleischer no editarán el volumen XI de la *Husserliana*, donde el pensador de Friburgo mostrará las posibilidades teóricas de lo que Merleau-Ponty denominó en el citado trabajo: «*la pasividad de nuestra actividad*»¹⁷. No obstante, en su *Phénoménologie de la perception*, al abordar el problema de la temporalidad, ya había resaltado la necesidad de reconocer una intencionalidad «operante», la «fungierende Intentionalität», una intencionalidad sin operación constituyente, que aparecía tanto en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹⁸ como en la *Lógica formal y trascendental*¹⁹, y que ya Eugen Fink había destacado en *El problema de la fenomenología Edmund Husserl*²⁰. De este modo, en sus últimas notas de trabajo, Merleau-Ponty advertía de la necesidad de retomar y desarrollar esta intencionalidad «latente», o «secundariamente pasiva», que parecía ser una intencionalidad *interior al ser* y que, aparentemente, no era compatible con la fenomenología de los *actos* de conciencia, y que incluso podía poner en tela de juicio uno de los supuestos programáticos, tesis básicas, o prejuicios arraigados, que sustentaban la propia ortodoxia fenomenológica. Hoy, sabemos que Merleau-Ponty asoció la síntesis pasiva de la intencionalidad «latente» con la obra del cuerpo, asegurando así la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida. Para Merleau-Ponty esta «pasividad» era un “investir”, un “ser en situación”²¹, y esta intencionalidad «operante», que aparecía como condición de posibilidad de la intencionalidad de acto o téctica, anterior a toda tesis o a todo juicio, constituía un «*Logos del mundo estético, un arte escondido en las profundidades del alma humana, y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados*»²². La naturaleza de la síntesis pasiva se había convertido para Merleau-Ponty no en una solución, sino en el indicio para designar un problema. De este modo, nuestro autor definía esta «pasividad» como ese “ser en situación” ante el cual no existimos. Dejándose llevar por la radicalidad de su *regressus*, se anticipaba en el orden de las razones al hundimiento de

¹⁷ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 274.

¹⁸ Husserl, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewussteins*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980. Traducción francesa: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964. Traducción española: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

¹⁹ Husserl, E. *Formale und transzendentale Logik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1981.

²⁰ Fink, E. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*. Nijhoff, Den Haag, 1966.

²¹ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 435.

²² Merleau-Ponty, M. op. cit., pp. 436-437.

las fronteras tradicionales entre sensibilidad y espontaneidad, anunciando la limitación interna de los poderes constituyentes del sujeto.

Ya en el citado prólogo de *Phénoménologie de la perception*, al abordar la noción de intencionalidad, Merleau-Ponty recurrirá a la *Crítica del juicio* para denunciar el primero de los prejuicios programáticos sobre el que reposaba la ortodoxia fenomenológica: el idealismo larvado de la fenomenología, ligado al monismo de la *teleología* racional que siempre supuso unificaba las diferentes *Stiftungen*. De este modo, Merleau-Ponty situará el pensamiento husserliano en los mismos límites de una *Estética trascendental*. Husserl parece reanudar la *Crítica del juicio* cuando habla de una “teleología de la conciencia”. Aquí vendrá el desmoronamiento del citado prejuicio, encubierto por el marco clásico de una filosofía de la conciencia, de una teleología de la intencionalidad: «*No se trata de dar a la conciencia humana el doble de un pensamiento absoluto que, desde fuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta*»²³. Sólo en este sentido, nuestro autor interpretará la distinción entre la intencionalidad de acto y esa otra intencionalidad que parece constituir la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, es decir, aquella que se exhibe en nuestros deseos, en nuestras evaluaciones, en nuestro paisaje, y siempre de un modo más claro que el propio conocimiento objetivo. De ahí que la argumentación de Merleau-Ponty se inicie con su referencia a la *Crítica del juicio*, poniendo en evidencia que la experiencia estética pueda aparecer como un nivel privilegiado de comunicación, sin conceptos: «*El mismo Kant evidencia en la Crítica del juicio que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento y una unidad de los sujetos antes del objeto, y que, por ejemplo en la experiencia de lo bello, hago la vivencia de un acuerdo de lo sensible y del concepto, de mí y del otro, acuerdo carente de concepto*»²⁴. Este original modo de comunicación, que ya aparecía en § 40 de la «Deducción de los juicios estéticos puros», al tratar del gusto como una especie de *sensus communis* [B 153], es una comunicación no conceptual, es decir, un acto de comunicación que se realiza sin la intermediación

²³ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 17.

²⁴ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 17.

eidética, sin la intermediación de las imágenes, e incluso sin la intermediación de la lengua constituida. Es en el ámbito de lo estético donde la conciencia asiste a la *Sinnbildung*, a la generación misma del sentido, en un extraño régimen donde no hay presente intencional y donde afloran los sentidos no-intencionales que caracterizan la naturaleza misma de la experiencia estética. En esta comunicación excepcional no se transmite lo establecido, lo previsible, sino la resonancia propia de los procesos mismos de generación de sentidos, es decir, aquello que es imprevisible y que se sustrae a la conciencia explícita del “yo”.

En sus análisis sobre la temporalidad y en sus posteriores textos sobre la naturaleza del arte, nuestro autor comenzará a poner en tela de juicio el segundo de los grandes prejuicios programáticos de la ortodoxia fenomenológica: la suposición de una estructura universal de la conciencia ligada a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario. En el Segundo capítulo de la Tercera parte de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty incidirá en un hecho fundamental: «*Husserl introdujo la noción de retención y dijo que tengo aún en mano el pasado inmediato*»²⁵. Husserl planteó el esbozo de una *estética trascendental* como una «génesis pasiva» que precede a toda posible actividad del sujeto, sin embargo, tal proyecto quedó bloqueado por su deriva hacia la presencia de los objetos que da origen a la línea continua homogénea del transcurrir del tiempo producida por la retención. Sin embargo, tal como señalará Merleau-Ponty, la continuidad homogénea de ese transcurso puede sufrir remisiones. El presente parece sobrepasarse hacia un futuro y hacia un pasado próximos, tocándolos allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos: «*Para tener un pasado o un futuro, no tenemos por qué reunir por un acto intelectual una serie de Abschattungen, éstas poseen como una unidad natural y primordial, y es el mismo pasado o futuro el que a través de ellas se anuncia. Tal es la paradoja de lo que podríamos llamar, con Husserl, la “síntesis pasiva” del tiempo; de un término que no es, evidentemente, una solución, sino el indicio para designar un problema*»²⁶. Tal alusión al problema de la «síntesis pasiva» del tiempo, tomará como referencia la descripción hecha por Husserl en *Lógica formal y trascendental*²⁷, pero no el problema

²⁵ Merleau-Ponty, M. op. cit. p. 425.

²⁶ Merleau-Ponty, M. op. cit. p. 426.

²⁷ Husserl, E. *Formale und transzendentale Logik*, pp. 256-257.

desarrollado posteriormente en *Analysen zur passiven Synthesis*, ni mucho menos el desplegado en *Phäntasie*, *Bildbewusstsein*, *Erinnerung*. Es evidente que Merleau-Ponty nunca llegó a tener acceso a esas investigaciones. Por el contrario, sus descripciones en el campo de la obra de arte, mostrarán la ruptura del modo universal de temporalización en el presente vivo y originario. Tal ruptura nos conducirá a la “zona de lo fundamental”, origen anterior a toda organización y sobre el que debe reposar todo lo constituido.

La indeterminación estructural del arte, sus “vacíos”, promoverá la necesidad del sentido. Este “vacío” tendrá su origen en las retenciones que dejarán de ser vivas, mantenidas en el presente sin que tengan que intervenir reactivaciones, pasando a ser vacías. Sin embargo, no desaparecerán. Permanecerán sedimentadas y como *habitus*, colaborarán en la formación o determinación del sentido, que en el caso del arte aflorará como sentido no-intencional. Las intenciones vacías jugarán un papel fundamental en la precisión del sentido. A espaldas del presente de la impresión perceptiva, la intención vacía del futuro perceptivo estará habitada por la intención vacía del pasado perceptivo, y a la inversa. En este «cruce reflexivo», los horizontes temporales habrán perdido su “anclaje”, y se desplomará todo el entramado de determinaciones y referencias en los que la subjetividad está acostumbrada a orientarse. La experiencia básica de la «duración» variará radicalmente. En el caso de la obra de arte, el pensamiento estará «fuera del orden»: en primer lugar, porque se detendrán todas las actividades en el dominio de la objetividad; en segundo lugar, porque se invertirán irremediablemente todas las relaciones habituales. Se alejará lo más próximo y se acercará lo lejano; se convertirá en presente lo distante y resonará lo retenido en lo porvenir. El tiempo se desmoronará, de manera que quedará transcendida la propia instalación natural de los ‘objetos’. En la superación del tiempo físico objetivo, la obra de arte romperá su continuidad. Será acontecimiento puro y no desplegable en el flujo temporal, el del tiempo continuo de los objetos estables, cuyos horizontes habrán quedado ya destruidos entre sí. Su *ser* ya no estará en el *pasar*. Su *ser* será un puro *aparecer* que, demorándose interminablemente en el fenómeno, desbordará el marco de las estructuras objetivas. En este “recruzamiento” de flujos temporales en formación, el “yo” permanecerá atrapado en un laberinto de múltiples fases de presencia en desarrollo, con sus retenciones y

protenciones desancladas de sus impresiones originarias —retenciones sin cabeza y protenciones sin cola— como «elementos salvajes» en resonancia y generando sentido. La presión intencional que garantizaba el mundo de los ‘objetos’, ajustando la consistencia de los flujos temporales, habrá perdido su insistente garantía. De este modo, habrá que concebir la fenomenalidad como una «armonía», o «ritmo», entre elementos o “esencias”, entendiendo «esencia» como una idea límite, pero “salvajes” (*Wesen sauvages*) —en palabras de Merleau-Ponty—, que no están necesariamente presentes, sino que se “despiertan” mutuamente en resonancia, unas a otras, en la aporía de un presente estratificado. Este modo de remisión mutua entre retenciones vacías, que todavía albergan una promesa de futuro, y de protenciones vacías, que ya poseen lo que implica el pasado, este quiasmo entre el “ya se sabe...pero todavía” y el “no se sabe todavía...pero ya”, mostrará una «deformación coherente» que exhibe el cambio de registro en el que sucede la experiencia del arte. Por supuesto, Merleau-Ponty será incapaz de describir precisamente esta contribución del registro de la *Phantasia* al registro de la *Percepción*, sin embargo, sus descripciones de esta suerte de versión visual de *epochè* que nos propone la pintura de Cézanne, coincidirán con sus anticipaciones teóricas en *Phénoménologie de la perception* al anunciar la ruptura de un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario: «*Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos*»²⁸. La caída del segundo prejuicio programático de la ortodoxia fenomenológica quedará esbozada en la deriva estética de su propio pensamiento. La citada «intencionalidad sin operación constituyente» se convertirá en la línea oblicua, la desviación que recorre y atraviesa la continuidad uniforme y homogénea del tiempo. El entrelazamiento y la simultaneidad del pasado, del presente y del futuro serán una exhibición de *lo invisible*, una expresión de la esencia operante que fulgura en cada obra de arte.

En 1945, año de la publicación de *Phénoménologie de la perception* y de la cofundación junto con Jean-Paul Sartre de *Les Temps Modernes*, en el número 8 de la revista *Fontaine*, aparecerá por primera vez un artículo programático e inaugural que

²⁸ Merleau-Ponty, M. op. cit. p. 426.

llevará por título «*Le doute de Cézanne*»²⁹. Tres años más tarde, este artículo será incluido en la edición de *Sens et Non-sens*. El tercero de los prejuicios programáticos, o dogmas básicos, sobre los que descansaba la ortodoxia husseriana, el privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos, comenzará a ser puesto en duda en las descripciones fenomenológicas que Merleau-Ponty haga del fondo de experiencia muda y solitaria en el que el artista va a situar sus imágenes. La imagen revelará este fondo de naturaleza inhumana en una «*perception primordiale*», o «*expérience primordiale*», donde está «*prohibida toda efusión humana*»³⁰. Tal modo primordial de percepción se sustraerá al monopolio de la conciencia perceptiva, del sentido intencional, de la continuidad del espacio y del tiempo de los objetos estables. En la experiencia del arte, un *modo de aparición* surgirá de manera fluctuante y en ruptura con relación a la continuidad del presente del tiempo perceptivo. La pintura de Cézanne pondrá en suspenso los hábitos y revelará el fondo de naturaleza inhumana sobre el que reposa todo lo constituido y sobre el que el ser humano se instala. El registro de la percepción, llevado hasta el límite, contribuirá al acceso, intermitente y fugaz, a este otro extraño registro arquitectónico, caracterizado por su condición irreduciblemente singular y «salvaje», un territorio en el que no hay objetos percibidos, no hay impresiones que den lugar a la continuidad de la percepción y, por supuesto, no hay una continuidad del presente temporal, sino un «*orden naciente*», un retorno a las fuentes mismas del sentido en el momento preciso de su génesis (*Sinnbildung*). En este «*fondo inmemorial de lo visible*»³¹, que Merleau-Ponty ejemplificará en la profunda inmovilidad del Lago d'Annecy, y que posteriormente tematizará en *L'Œil et l'Esprit*, la subjetividad asistirá *in actu exercito* a la formación del sentido, o como el mismo autor describirá: «*du sens en train de se faire*». El primado de la percepción quedará puesto en entredicho ante la visión primordial de esta oscuridad caracterizada como un «*arrière-monde préspatial*».

²⁹ Merleau-Ponty, M. «Le doute de Cézanne», en *Fontaine*, nº 8, 1945, pp. 80-100; *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, pp. 15-44; Gallimard, Paris 1996, pp. 13-33; *Sentido y Sinsentido*, Ediciones Península, Barcelona 2000.

³⁰ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, op. cit., pp. 26-27.

³¹ Merleau-Ponty, M. *L'Œil et l'Esprit*, Éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 86; publicada inicialmente en *Art de France*.

2. El encuentro inconcluso con la fenomenología ulterior.

Tal como nos señalará en el citado *Prólogo* de *Phénoménologie de la perception*, en sus citas expresas sobre la *Crítica del Juicio*, Merleau-Ponty utilizará la naturaleza de la experiencia estética para exemplificar una “ampliación” decisiva de la noción de intencionalidad³². De este modo, la fenomenología parecerá convertirse en una fenomenología de la “génesis”, es decir, en la descripción noemática del fenómeno del mundo de acuerdo con sus tipos estructurales, a fin de obtener los hilos conductores para la descripción correlativa de los múltiples modos de conciencia o noesis en que se dan esas unidades objetivas. La sombra de una nueva aproximación a la fenomenología planeará sobre sus propuestas teóricas. La primacía del “espectador trascendental” sobre la vida trascendental a la que contempla le servirá para diferenciar la explicitación de un «*ser previo*» y la «*fundación del ser*». En sus disquisiciones sobre el arte, la preeminencia de una *epoché* estética servirá para exhibir, de manera radical y crítica, el dinamismo de una institución originaria de sentido que se muestra de un modo excepcional en dicha experiencia.

Insistiremos una vez más en un hecho histórico decisivo en el propio *ordo doctrinae* del pensador francés. En 1939, tras la muerte de Husserl, la *Revue International de Philosophie* dedicará un monográfico a su pensamiento, y este hecho coincidirá con el viaje de Merleau-Ponty a Lovaina, donde tendrá acceso a los Archivos y, en concreto, al manuscrito de la *Crisis* y al volumen II de *Ideas*. Durante su estancia en los Archivos Husserl, y tal como nos relatará Herman Leo Van Breda³³, Merleau-Ponty conocerá a Eugen Fink y, posteriormente, en 1942, en Aix-en-Provence, tendrá la oportunidad de leer la *Vía Meditación cartesiana*³⁴. En al menos tres ocasiones, el citado *Prólogo* de *Phénoménologie de la perception* dará cuenta de este fecundo encuentro: en primer lugar, en la distinción entre una «fenomenología genética» y una «fenomenología constructiva»; en segundo lugar, en la caracterización de la

³² Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 17-18.

³³ Van Breda, H. L. «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 67 (1962), p. 412.

³⁴ Fink, E. *VI Cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.

«reducción» como un “asombro” ante el mundo; en tercer lugar, en la oportuna tematización del «espectador imparcial» (*uninteressierter Zuschauer*). Las alusiones no serán casuales, y sus referencias explícitas abrirán una vía de investigación que trataremos de hacer desembocar en las concepciones merleau-pontianas de la relación entre Filosofía y Arte.

La primera de las consecuencias que extraeremos de esta relación afectará, tal como ya hemos apuntado, al programa de la ortodoxia fenomenológica: en nuestro autor ya se exhibe de un modo alusivo la profunda reforma que caracterizará a los presupuestos programáticos de la fenomenología posterior. En segundo lugar, trataremos de mostrar cómo sus análisis de la experiencia estética aparecerán necesariamente como una consecuencia teórica de la incorporación en sus presupuestos de los nuevos planteamientos que surgen en el panorama fenomenológico, en el periodo que va de 1939 a la redacción de *L'Œil et l'Esprit*. Por último, sostendremos que algunas de las consecuencias que se harán patentes, posteriormente, en los textos póstumos de Husserl, sobre todo en lo concerniente a los estratos profundos de la subjetividad, ya quedan someramente apuntadas en los planteamientos merleau-pontianos en torno a la experiencia del arte. Cualquier acusación de una supuesta “Cezanneización” en la deriva estética fenomenológica de Merleau-Ponty ignorará la honda transformación de sus presupuestos iniciales, así como las consecuencias teóricas en las que desemboca necesariamente esta deriva. De este modo, el derrumbamiento de los prejuicios arraigados en los planteamientos programáticos se vislumbrará en el proyecto inconcluso de una *Estética*, tal como el propio Husserl ya había anunciado. En consecuencia, quedará justificada la afirmación de que la propia filosofía es, como el arte, la realización de la verdad.

En la *Meditación cuarta*, al tratar de los problemas de la constitución del ego trascendental mismo, Husserl ya había mencionado el estadio de una fenomenología genética: «*Con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades, hemos tocado ya, y en un punto importante, los problemas de la génesis*

fenomenológica, y el estadio de la fenomenología genética»³⁵. Merleau-Ponty señalará esta referencia inexcusable en el inicio de su *Prólogo* de *Phénoménologie de la perception*. A continuación, y con indicación expresa de agradecimiento a Gaston Berger, fundador de *Études philosophiques* (1926) y padre de Maurice Béjart, mencionará por primera vez la noticia de su lectura de la *VIa Meditación cartesianas* de Eugen Fink. La existencia de una «fenomenología constructiva» dejará patente su conocimiento de las, en principio, aparentes contradicciones que ya aparecen en la filosofía de Husserl. Fink, en su presentación, al tratar de la limitación metódica de las *Meditaciones* precedentes, había señalado la existencia de una «fenomenología regresiva», en tanto explicitación de la subjetividad trascendental como correlato de la experiencia del mundo, y de una «fenomenología constructiva», es decir, aquella que aborda los problemas que caen fuera del ámbito de la intuición. La primera comprendía una estética y una analítica trascendental; la segunda, la propia de la dialéctica trascendental, comprendía las cuestiones trascendentales del comienzo y del fin de la constitución egológica. Esta segunda parte del sistema pretendía ser la teoría trascendental del método, siendo su principal objetivo el «espectador trascendental» que reflexiona sobre la vida constituyente. Tal como el propio Merleau-Ponty señalará en el final de la Segunda parte de *Phénoménologie de la perception*: «A la fenomenología entendida como descripción directa hay que añadir una fenomenología de la fenomenología. Tenemos que volver al *cogito* para buscar en él un *Logos* más fundamental que el del pensamiento objetivo, que le dé su derecho relativo y, al mismo tiempo, lo ponga en su sitio. En el plano del ser, nunca se comprenderá el que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito. Pero si encontramos de nuevo el tiempo bajo el sujeto, y si vinculamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, del mundo, de la cosa y del otro, comprenderemos que, más allá, nada hay por comprender»³⁶. En efecto, tal como Fink había indicado, se trataba de una «fenomenología de la fenomenología»³⁷. La figura del «espectador fenomenológico» será fundamental y nos aportará luz a la naturaleza del «espectador estético», tal como

³⁵ Husserl, E. *Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 120. Traducción española: *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 1985, p. 123.

³⁶ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 376.

³⁷ Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (ed. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven). *Teil II. Ergänzungsband* (ed. Guy van Kerckhoven), *Husserliana Dokumente II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 9.

nosotros vamos a entender en esta investigación. Para comenzar, será preciso distinguir la relación que existe entre los tres “yoes” que intervienen en la reducción trascendental: el “yo” de la actitud natural, el “yo” trascendental que efectúa las operaciones constituyentes, y el “yo” espectador que reduce el mundo a esas operaciones después de la *epochè*. Este último “espectador” será decisivo para entender la naturaleza de la experiencia del arte. Merleau-Ponty mencionará la existencia de este “yo” en el *Prólogo* de *Phénoménologie de la perception*, en su tercera referencia a Fink, justo antes de aludir a la citada relación Arte-Filosofía: «*El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones. Pero el Ego mediante, el “espectador imparcial” (uninteressierter Zuschauer) no llegan hasta una racionalidad ya dada, “se establecen” y la establecen con una iniciativa que no tiene ninguna garantía en el ser y cuyo derecho se apoya por entero en el poder efectivo que ésta nos da de asumir nuestra historia*»³⁸.

Este poder efectivo nos mostrará el dinamismo de una institución originaria de sentido (*Urstiftung*) que, en principio, será tematizada por Merleau-Ponty, en cuanto que designaba la fecundidad ilimitada de cada presente, tal como expresa en su artículo de 1952, *Le langage indirect et les voix du silence*³⁹, publicado en *Le Temps Modernes*. Por el contrario, nunca podrá llegar a reconstruir una gradación de los registros con relación al más arcaico de la *hyle* fenomenológica, en tanto conjunto no unificado de registros arquitectónicos, de *Stiftungen*, enlazados múltiplemente por relaciones de fundación, de manera que si por ejemplo hubiera analizado la transposición de los materiales del registro de la *Phantasia* al registro de la *imagen*, hubiera constatado la anamórfosis o «deformación coherente», en los propios términos del autor, de los materiales en cuestión. Sólo desde la actualidad de la conciencia intencional y de su temporalidad uniforme hubiera podido reconstruir, por reducción arquitectónica, los encadenamientos de fundamentaciones de los estratos, y reactivar así los sentidos intencionales sedimentados y sus *habitus* correspondientes. Esta “reconstrucción” le hubiera llevado necesariamente al régimen arquitectónico de la *Phantasia*. No obstante, su intempestiva lectura de la *Vía Meditación cartesiana* será fundamental para intuir el

³⁸ Merleau-Ponty, M. op. cit., pp. 19-20.

³⁹ Merleau-Ponty, M. «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, Éd. Gallimard, Paris, 1960, p. 95.

paralelismo fenomenológico entre el tercer “yo”, el «espectador trascendental», y la situación desanclada del “yo” tras la *epochè* estética que precede a la experiencia del arte, es decir, el motivo básico de la fenomenología: la indagación del sentido del mundo, la *Sinnbildung*, la constitución del sentido del mundo para el hombre a partir de la *Sinnstiftung*, el sentido institucionalizado, vivido en la instalación natural. El papel del «espectador trascendental» lo asumirá un sujeto que no se limita a la esfera dada de sentido sino que realiza una institución originaria de sentido. Y Merleau-Ponty confirmará esta cuestión en el terreno del arte: «*La pintura moderna, como en general el pensamiento moderno, nos obliga absolutamente a comprender lo que es una verdad que no se asemeja a las cosas, que existe sin modelo exterior y sin instrumentos de expresión predestinados, y que sea sin embargo verdad*»⁴⁰.

Esta extraña versión del «espectador fenomenologizante» no participa en el proceso de constitución, sino que lleva a cabo un movimiento contrario, descubriendo las fuentes constituyentes en un excepcional producto final que no es dado, poniendo al descubierto los estratos profundos de la subjetividad en un ejercicio lúdico de reflexión sobre la vida constituyente. De ahí, que el «*mundo primordial*»⁴¹ al que asiste abrumado el espectador de Cézanne sea «*la naturaleza en su origen*». En consecuencia, el interés de Merleau-Ponty por el Arte será un interés por la propia Naturaleza. De este modo, el mundo fenomenológico que «*aparece bajo nuestra mirada y su manera fluyente de aparecer*», tal como describirá en «Le doute de Cézanne», no es «*la explicitación de un ser previo*», sino «*la fundación del ser*», tal como confirmará en el *Prólogo* de *Phénoménologie de la perception*. El pintor habrá conseguido llevar a este extraño espectador a un movimiento contrario dentro de la vida trascendental, mostrándole el «*orden naciendo por una organización espontánea*». La indeterminación de lo dado en la intuición, los huecos, los vacíos, los cortes, o las lagunas, en definitiva, la insuficiencia del mundo de sentido dado, harán posible la primacía de una nueva institución de sentido, en forma de un sentido no-intencional que sobrepasa los sentidos precedentes. Los objetos en el Arte aparecerán como una interpelación extraordinaria que trasciende los marcos de referencia y que nos exige la invención de respuestas; solicitudes vagas, caracteres de provocación, que conducen al “yo” a un mundo de *lo*

⁴⁰ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 91 ss.

⁴¹ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, op. cit., p. 18.

invisible, interpretado como la «región salvaje» sobre la que el mundo objetivo ha de constituirse y sobre la que el ser humano ha de instalarse. De ahí, ese interés que ya aparece por la propia productividad de la Naturaleza como “horizonte de todos los horizontes”.

En su trabajo sobre *La Nature*, Merleau-Ponty dirá: «*El concepto de Naturaleza no evoca solamente el residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad originaria que continúa bajo las producciones artificiales del hombre*»⁴². Ya al final de la Segunda parte de *Phénoménologie de la perception*, antes de mencionar su cita implícita de la *fenomenología de la fenomenología*, es decir, esa búsqueda de un *Logos* más fundamental que el del pensamiento objetivo, Merleau-Ponty había vuelto a hacer referencia al «espectador imparcial»⁴³ que pone al descubierto, no tanto el conjunto de operaciones constitutivas por las que un mundo transparente se exhibe, sino el *Ursprung*, el origen que exige definir una *comprehensión* y una reflexión más radical que el propio pensamiento objetivo, y que puede permitir el acceso, intermitente y fugaz, a ese fondo de naturaleza inhumana, horizonte de todos los horizontes, que penetra hasta el centro de mi vida personal, entrelazándose con ella.

La tentativa de reencontrar el mundo en su inmediatez originaria tendrá ahora su paradigma en la experiencia del arte. Una vez más, Merleau-Ponty citará, en su *Prólogo* de *Phénoménologie de la perception*, el § 16 de la segunda de las *Meditaciones cartesianas*, en clara alusión a este *Ursprung* que se descubre en forma de «expresión» de un mundo primordial: «*El comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, muda (stuum) todavía, que hay que llevar a la expresión (Aussprache) pura de su propio sentido*»⁴⁴. Este “llevar a la expresión” será, tal como el autor cita aludiendo a la “pintura moderna”, una verdad que no se asemeja a las cosas, que existe sin modelo exterior y sin instrumentos de «expresión» predestinados. Su interpretación dará pie a toda una discutida teoría sobre la «expresión». Un mundo primordial, una mundaneización secundaria, impropia, o aparente, que no corresponde a una obra constitutiva, irá más allá de toda palabra, pintura o actitud, porque incluirá todo aquello que puede ser expresado. En las páginas de *Le visible et l'invisible*, con una

⁴² Merleau-Ponty, M. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Éd. Seuil, Paris, 1995, p. 169.

⁴³ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 375.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 15; Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, op. cit., p. 86.

extraordinaria intuición, describirá ese extraño “origen” que incluye todo aquello que puede ser expresado. En enero de 1959, Merleau-Ponty dirá al respecto de ese “ser bruto o salvaje”: «*El mundo “amorfo” del que hablo a propósito de la pintura no contiene ningún modo de expresión, y, sin embargo, los invoca (appelle) y los exige a todos [...]»*⁴⁵. El lenguaje será “invocado (appelé) por las voces del silencio. El doble sentido de la palabra *Anspruch* nos mostrará una interpelación y una pretensión, que nunca están ante nosotros como una de nuestras posibilidades. Este origen primordial, este *Ursprung*, corresponderá al “Ser vertical”; “Ser bruto”, o salvaje, que posibilita con su interpelación desarrollos en diferentes direcciones y, al mismo tiempo, a la vez, excluye un orden final definitivo. Es lo que Merleau-Ponty denominará en *Le visible et l'invisible* con la enigmática expresión de el «*estallido del ser*»⁴⁶. De este modo, nuestro autor será concluyente: «[...] lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este *estallido*, esta no-coincidencia, esta diferenciación»⁴⁷. Y al final de su análisis sobre *L'entrelacs* y *Le chiasme*, terminará recordando a Husserl y a Paul Valéry, confirmando que la filosofía consistirá en restituir un poder de significar, un nacimiento del sentido o un «*sentido salvaje*». Tal como Valéry había dicho, el lenguaje será todo, porque no será la voz de nadie, sino la voz misma de las cosas, de las ondas y de los bosques⁴⁸.

La resonancia de un extraño espectador, capaz de encontrar el estado salvaje del mundo, su esencia bruta e impensada, que opera en la distancia en una vibración de ritmos hiléticos, nos recordará esta mundaneización aparente e impropia que corresponde al «espectador fenomenologizante», des-humanizado, que descubre en la experiencia del arte la experiencia muda y todavía silenciosa del comienzo, de la génesis misma del sentido en el preciso instante de su advenimiento, en un punto cero donde el mundo va a comenzar a fenomenalizarse, transapareciendo sobre un fondo todavía inhumano de «*pre-ser*». Es aquí donde la deuda del pensamiento de Fink servirá para fundamentar la concepción de una experiencia primordial que expresa el orden naciente del mundo a través del fondo inmemorial de lo visible. Sólo este “espectador” será capaz de esta visión que va hasta las raíces, tal como describirá en «La duda de

⁴⁵ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, Éd. Gallimard, 1964, p. 223.

⁴⁶ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 318.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 165.

⁴⁸ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 201.

Cézanne»: «*en deça de l'humanité constituée*»⁴⁹. Mientras que el yo trascendental se orientará en la constitución teleológicamente hacia el mundo, este extraño espectador no participará en ese proceso, porque llevará a cabo, a través del arte, un movimiento contrario dentro de la vida trascendental, poniendo al descubierto, en su misma experiencia, las fuentes constituyentes del sentido. De este modo, el arte no será la explicitación de un ser previo (*l'explicitation d'un être préalable*), sino un privilegiado acceso, siempre evanescente, fugaz e intempestivo, a la fundación misma del ser (*la fondation de l'être*). Y por lo tanto, la filosofía no será el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad.

3. Lo inacabado y el vínculo impensado entre Arte y Filosofía.

En las últimas líneas del citado *Prólogo de Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty, en recuerdo a Georges Gusdorf, el célebre maestro de Althusser y de Foucault, prisionero en la guerra entre los años 40 y 45, parecerá anunciar el propio destino de su pensamiento y el augurio del pensar moderno: «*Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoactivo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón*»⁵⁰.

En el Anexo de *Le visible et l'invisible*, bajo el título de «El ser preobjetivo: el mundo solipsista», Merleau-Ponty reconocerá la existencia de diferentes “capas”, estratos originarios, regímenes arquitectónicos, escala de registros gnoseológicos que, concomitantemente, son también niveles o estratos de realidad. Sus diferentes hiatos, o saltos entre registros, no tendrán posibilidad de deducción, ni como creía Husserl, de *Urstiftung*, o explicación de un primer elemento de un registro desde la estructura del nivel anterior. La lectura indirecta de los manuscritos estenografiados de Husserl, a través de la *Vía Meditación cartesiana* de Fink, le aproximarán a una versión estética de la *epoché* fenomenológica, vuelta ahora *epoché* hiperbólica por la vibración fenomenológica de la fenomenalización que se exhibe impúdicamente y con especial patencia en la experiencia primordial del arte. Aunque, ciertamente, Merleau-Ponty no

⁴⁹ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, op. cit., p. 22.

⁵⁰ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 20.

tuvo la oportunidad de leer el volumen XXIII de la *Husserliana*, la deriva estética de su pensamiento apuntó al análisis de los fenómenos de la conciencia que acabarían por hundir, tal como nos señala Marc Richir⁵¹, el privilegio o el paradigma de la percepción. Todo apuntará a la minuciosa problemática de la *Phantasia* en Husserl. Sin embargo, hasta 1980 no veremos publicadas por Eduard Marbach las investigaciones en torno a estos fenómenos de la conciencia: *Phantasia*, conciencia de imagen y recuerdo. El germen de la arquitectónica planteada por Husserl quedará insinuado en las descripciones estéticas de Merleau-Ponty. Lo inacabado de su pensamiento asomará en la lectura intempestiva del pensamiento de Fink. Podremos adivinar un esbozo del registro arquitectónico más arcaico o más primitivo de la fenomenología, una ciega aproximación a la fenomenología de la *Phantasia* en los límites de lo pensable, en la interpretación de la *epoché* hiperbólica, de la reducción arquitectónica, y del «espectador imparcial», que caracterizarán la visión primordial del arte. La *Stiftung* de la *Phantasia* resonará en las descripciones merleau-pontianas de esa “zona de lo fundamental” que pone en tela de juicio los presupuestos programáticos de la ortodoxia fenomenológica. Aunque Merleau-Ponty nunca haga referencia a la transposición arquitectónica de lo sensible a este registro arcaico, sin embargo, su apertura a las dimensiones u horizontes de lo «inmemorial» y de lo «inmaduro», la puesta en tela de juicio de la suposición de una estructura universal de la conciencia ligada a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario, y el hundimiento del privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos, nos conducirán a una tierra prometida por Husserl, pero inconclusa en el pensamiento de nuestro autor. Su clara alusión a las «deformaciones coherentes» en el pasaje de un nivel a otro, nos mostrará la importancia del conjunto no unificado de registros arquitectónicos, de *Stiftungen*, enlazados por relaciones de *fundación*, constatando lo que será el encadenamiento de fundamentaciones de los estratos y la reactivación de los sentidos intencionales sedimentados, así como de sus *habitus* correspondientes, que en la experiencia del arte aparecerán como una «*profunda latencia postural*» o como un «*sens en train de se faire*».

⁵¹ Richir, M. *Phénoménologie en esquisses*, Ed. J. Millon, Grenoble, 2000, p. 31.

A la luz negra de una nueva perspectiva fenomenológica, las tremendas descripciones de Merleau-Ponty cobrarán un relieve teórico capaz de anticipar lo que será una futura fenomenología de la *Phantasia*. Aunque las obras de arte no son todavía objetos, en su experiencia, unidades emergen como un protomodo de afección a partir de procesos asociativos que están conectados de manera instintiva, y que provocan sentimientos y kinestesias particulares que conducen a un originario “volverse-hacia”. Se trata del nivel de la constitución inferior de unidades en “el universo del pre-ser” (*das Universum des Vor-Seienden*)⁵². Las unidades hyléticas tendrán un efecto sobre el ego porque afectarán y estimularán. La afección podrá incrementar su fuerza desde un grado cero que no despierta atención hasta el grado de un estímulo que influye sobre el yo. El ego responderá a la estimulación con una actividad dirigida a las unidades afectantes, es decir, a través de actos en principio constituyentes, y, entonces, objetos individuales pretenderán ser constituidos como tales, de modo que las cualidades hyléticas deberán de ser realizadas aquí y ahora en relación con otros objetos, es decir, deberán de ser aprehendidos como objetos dentro de un horizonte de otros objetos. Sin embargo, en la experiencia del arte este proceso quedará interrumpido. El fracaso de este intento de determinación, que será en el fondo indeterminable, nos abrirá el acceso a las apariciones de *Phantasia*: proteiformes, discontinuas, intermitentes y fugaces. Tal régimen responderá a una dimensión *salvaje*, bruta y originaria, cuyo régimen de temporalización está fuera de todo orden, y cuya condición proteiforme nos aproximará privilegiadamente a ese fondo oscuro, nebuloso e inmenso de los paisajes de Cézanne descritos por Merleau-Ponty.

Frente a la Imagenación, el registro proteiforme de la *Phantasia* parece ser lo menos privado que existe. La experiencia estética se muestra como un inusual modo de comunicación en el que no hay una coincidencia eidética entre sujetos, sino una vibración resonante, un parpadeo fenoménico en el que se activa la profundidad de mi *Leib*, poniéndose en resonancia con el *Leib* ajeno. Tal comunicación es sólo posible porque lo que reverbera en un fondo originario son los diversos *desfases* recíprocos, los desacuerdos propios, fruto de la crisis inaugurada en la experiencia del arte. La coincidencia que se da ahora es la de un eco desfasado que percibe la pura facticidad.

⁵² Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 187.

De ahí, que podamos afirmar que mientras la comunicación eidética es fruto de un acuerdo común, la comunicación estética es la resonancia mutua de desacuerdos propios, cuyo oscuro potencial, a pesar de ser el resultado emergente del eco de un fracaso, sin embargo, ampliará los límites de su extensión, restituyendo una capacidad de comunicación perdida en la maraña intencional. Tal como anuncia Kant en su tercera crítica, y en clara coincidencia con la condena platónica del arte, habrá una comunicación directa del hombre con el hombre, sin pasar por el rodeo del objeto, del concepto, o de la ley. Esta potencialidad transgrederá el registro de la comunicación conceptual, poniendo en contacto una comunidad que se da cita en una región previa donde el mundo todavía no se ha constituido o está en vías de constituirse. Esta relación de comunión virtual será, tal como señalará Michel Henry⁵³, una relación intersubjetiva primordial, pre-intencional y fusional, una especie de *pathos* comunitario pre-discursivo que es atravesado originariamente por el afecto, el cual, a su vez, reverbera en auto-afección en cada uno de los sujetos.

Esta «circulación intersubjetiva»⁵⁴ se dará cita en la profundidad de un *Umwelt* común, en el que converge una pluralidad abierta de individuos, una trans-individualidad compuesta por el eco mutuo de sus desfases, que asiste al encuentro de un *Stiftung* colectivo en la región originaria de la *Phantasia*, donde se ha producido la “parada” de toda discursividad, en esa fase de presencia sin presente assignable⁵⁵ donde se ha puesto en suspenso la fluidez temporalizadora del sentido en su propia génesis. Este encuentro es definido fenomenológicamente como «transpasabilidad»⁵⁶ del *Phantasielieb*, y sucede sin palabras, sin lengua, en una suerte de sueño elaborado colectivamente. Richir lo definirá descriptivamente: «*El contagio de la Stimmung se efectúa pues por transpasabilidad, lo que significa que, tal sujeto siendo transplicable a tal Stimmung de tal otro sujeto, esta Stimmung transita o emigra en él por la mimesis activa inmediata e interna del Leib por el Leib*»⁵⁷.

⁵³ Henry, M. *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, París, 1990.

⁵⁴ Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 419.

⁵⁵ Richir, M. op. cit., p. 148.

⁵⁶ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1997.

⁵⁷ Richir, M. op. cit., p. 424 (traducción del autor).

Tal «comunidad»⁵⁸ será tematizada por Merleau-Ponty como una forma de «lenguaje indirecto»⁵⁹ que es el signo de una tensión, presuntamente universal, refundado sobre una memoria y una integración de lo originario. En definitiva, lo que parece seguirse de esta intención es la búsqueda de la refundación de un «mundo común»⁶⁰, de una razón que abarcaría sus propios orígenes, que se remitiría a su zócalo primordial, a sus comienzos. Esta suerte de «comunicación» deberá ser alusiva, evocadora, frente a la inmediatez de lo eidético, cuya fecundidad ilimitada sobrepasa cualquier posibilidad de expresión y cualquier manera general de decir el «*ser*». Este advenir en el reverso del mundo objetivo revelará el paraje de lo originario, una vida invisible, una comunidad invisible, donde el sentido parece espesarse en su propio origen y transmitirse en una difusión rítmica de tonalidades afectivas, en una sinestesia donde el individuo desaparece a través de un confín compartido. Tal como nos describe Merleau-Ponty: «*La libertad proteiforme, la naturaleza pensante, el fondo inajenable, la existencia no calificada, que en mí y en el otro marca los límites de toda simpatía, suspende, sí, la comunicación, mas no la anonada*»⁶¹.

Eugen Fink ya había abordado este problema en un artículo de 1930, bajo el título «Representación e Imagen, contribución a la fenomenología de la irrealidad»⁶². Se trataba de un intento de constitución de lo aparente, donde los actos subjetivos se enfrentaban a algo irreal, a una imagen cuya consistencia fenomenológica era diferente. Fink había concluido que las determinaciones del mundo de la imagen dependían esencialmente de las determinaciones reales del soporte —artefacto—. El «efecto ventana» nos conducía al reino de lo «irreal», y en su irrealidad accedíamos a una “profundidad mundana”, ontológicamente poderosa, que irrumpía excepcionalmente en la esfera de lo cotidiano. Esta extraña «mundaneidad» será la de un espectador detenido, atascado en medio de un conflicto, que ha abandonado su interés por la constitución del

⁵⁸ Merleau-Ponty, M. *Sens et Non-sens*, Éditions Gallimard, París, 1996, p. 32.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M. «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, Éditions Gallimard, París 1960, pp. 49-104. Este artículo apareció por primera vez en *Les Temps modernes*. Se trata de una versión remodelada de un capítulo de la obra inacabada *La Prose du monde*, Éditions Gallimard, París, 1969, pp. 66-160.

⁶⁰ Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 64.

⁶¹ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard. Paris, 1945. Traducción española: *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona, 2000, p. 372.

⁶² Fink, E. «Vergegenwärtigung und Bild», en *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Nijhoff, La Haya, 1966.

mundo, que parte del aplazamiento de este proceso de constitución y vuelve sobre las fuentes constituyentes de donación de sentido. Este espectador “des-interesado” se detendrá en lo que Fink denominó una «*mundaneización impropia y aparente*»⁶³, como apertura al «*fondo del mundo*» constituyente, donde cualquier otra mónada tiene las mismas posibilidades que este sujeto espectador. Tal transgresión no inaugurará una potencialidad simplemente privada, sino una potencialidad intersubjetiva que da paso a la desaparición de la existencia humana y a su disolución en una comunidad invisible. Esta «des-humanización» del hombre converge en una intersubjetividad pseudo-mundana que se da encuentro en este mundo impropio, en este «trans-mundo» en cuya mundaneización trans-aparente concurre una aparente comunidad de sujetos anónimos, insulares, que se reinscriben de manera colectiva. De este modo, confirmaremos esta privación o esta ausencia de humanidad que, paradójicamente, es compartida en un extravío común. En esta fragilización de la subjetividad, eco de un sueño sin conciencia, de un abandono fuera del mundo, un mundo salvaje y elemental parecerá mostrar la cara inhumana de las cosas, un retorno a lo más originario, un mundo transdesfigurado y perdido en las fuentes mismas del sentido.

En definitiva, Arte y Filosofía se darán cita en esta «*région sauvage*», zócalo inhabitado de las cosas, naturaleza salvage a punto de surgir. Anterior al mundo objetivo y previa al mundo del sentido común, hay una región nativa como un «pre-mundo» (*Vor-Welt*), o un «cuasi-mundo» (*Cuasi-Welt*)⁶⁴, que no está todavía articulado por las formas y las categorías⁶⁵. El mundo del «Arte» nos revelará esta predonación universal pasiva y previa a toda actividad de juicio, previa a toda puesta en obra de un interés teórico, pero cuyo acceso sería imposible sin el fracaso de la pretensión de una constitución trascendental del mundo por parte de los ‘sujetos’. Con el «Arte» aparecerá en el mundo un basamento primitivo que para la subjetividad, en tanto que “yo” en el mundo, generará sentido y enriquecerá su sentido en el mundo, determinando los límites donde los ‘sujetos’ entran y salen de él. Al igual que en el nacimiento, en el sueño y en la muerte, la experiencia estética se convertirá en una forma intempestiva de acceso a

⁶³ Fink, E. *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, op. cit., p. 165 (traducción del autor).

⁶⁴ Husserl, E. *Manuscrits Inédits*, Ms. Archives de Louvain, C16/66a, C16/66b.

⁶⁵ Montavon, A. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F. Paris 1999, p. 185.

esta región primordial, a este horizonte de «grado cero» (*Nullhorizont*) en el margen mismo de la conciencia, donde la vida intencional cesa, pero donde toda pretensión intencional va a surgir espontáneamente.

De este modo, sin llegar a tematizar el acceso privilegiado a *lo salvaje* a través de una “Fenomenología de la *Phantasia*”, Maurice Merleau-Ponty se adelantará a las consideraciones fenomenológicas del pensamiento contemporáneo, vislumbrando el germen inconcluso de lo que deberá ser el proyecto de una Estética en la que Arte y Filosofía convergen en los límites oscuros de lo impensado. Su radical actualidad desplegará las inconclusas intuiciones de una lectura interrumpida de la deriva fenomenológica del siglo XX. Su aproximación al Arte desde la Filosofía descubrirá el desnivel fundamental entre lo *intencional* y lo *efectivo*, volviendo incesantemente sobre los mismos motivos, sobre el círculo entre lo *intencional*, lo *pretendido* y lo *efectivo*. En sus objetivos siempre permanecerá invariable el motivo básico de la fenomenología: la indagación del sentido del mundo, la *Sinnbildung*, la constitución del sentido del mundo para el hombre a partir de la *Sinnstiftung*, el sentido institucionalizado, vivido en la instalación natural. La deriva crítica de los presupuestos husserlianos, que ya se adivina en sus análisis, comprometerá el objetivo principal que exigía la unidad sistemática de la fenomenología, es decir, una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad reedificando todo el sentido de la experiencia humana desde la profundidad constituyente. Esta potente intuición marcará posteriormente un cambio en la ortodoxia husserliana, permitiéndonos utilizar el Arte como un banco de pruebas donde poner en ejercicio aquellos recursos que la Filosofía contemporánea había ensayado en su objetivo último, aquel que Merleau-Ponty había advertido en el *Prólogo* a su *Phénoménologie de la perception*: «*Volver a reencontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente finalmente otorgarle un estatuto filosófico*»⁶⁶.

⁶⁶ Merleau-Ponty, M. op. cit., p. 7.



“Fenomenología Jurídica y Derecho Natural. Iusnaturalismo clásico y doctrina apriórica del derecho”.

Sebastián Antonio Contreras Aguirre*.

SUMARIO: Basta recordar las palabras de W. Waldstein para dar cuenta de la notoria importancia que ha tenido la *doctrina apriórica del derecho* como reacción en contra a la *dura sequedad* dejada en las sociedades modernas por la exposición del *positivismo jurídico*. En este sentido, preguntarse por la *verdad* que se esconde tras el problema de la justicia, es igual a preguntarse por aquellos *principios jurídicos eternos* que dan sentido y existencia a las normas codificadas, cuyo conocimiento es sólo posible por nuestra *conciencia moral*, en tanto que ésta sea conforme a los mandatos y orientaciones de la *ley natural*. En fin, sólo con una mirada crítica a este *derecho de ley*, podremos vislumbrar el trasfondo ontológico que da sustento a las normas, y que nos permite erigir una verdadera y consistente teoría filosófico-jurídica.

PALABRAS CLAVES: Fenomenología Jurídica; Filosofía del Derecho; Derecho Natural; Conciencia Moral; Derecho Apriori.

* Sebastián A. Contreras Aguirre, Bachiller en Derecho PUC; Tesista Derecho PUC, Profesor Programa de Ética DUOC-UC, Ayudante Derecho y Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC); Santiago de Chile, E-Mail: sncotre@uc.cl.

“Fenomenología Jurídica y Derecho Natural. Iusnaturalismo clásico y doctrina apriórica del derecho”.

Sebastián Antonio Contreras Aguirre*.

I

CUESTIONES INTRODUCTORIAS.

SOBRE LA POSIBILIDAD DE ARGUMENTAR UNA TEORÍA APRIÓRICA DEL DERECHO.

Designar las formaciones jurídicas como creaciones del derecho positivo, no sólo es falso, sino –en último término– sin sentido (...) el derecho positivo encuentra los conceptos jurídicos que emanan en él: de ninguna manera los produce.

A. Reinach.

Ciertamente que la *fenomenología*, o *filosofía fenomenológica*, ha sido entendida desde E. Husserl como una *ciencia de la conciencia*. Esto, que se ha perfilado como la nota distintiva de todo el *método fenomenológico*, para nada debe concebirse como una restricción en su objeto de estudio a *una pura investigación de los fenómenos abstractos y de los problemas generales de la ontología, la lógica y la ética*, sino más bien como la verdadera condición de posibilidad de un estudio *apriórico* de todo el pliego *actos y actitudes humanas*¹. Luego, bien podría proponerse un estudio fenomenológico *del problema de la justicia y del derecho*, temas fundantes de toda la teoría jurídica ya desde la filosofía clásica, estudio que se ha de presentar como un significativo aporte al alejamiento del *insano formalismo* provocado por el positivismo, tal y como ha sido atestiguado por W. Waldstein.

* Sebastián A. Contreras Aguirre, Bachiller en Derecho PUC; Tesista Derecho PUC, Profesor Programa de Ética DUOC-UC, Ayudante Derecho y Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC); Santiago de Chile, E-Mail: sncontre@uc.cl.

¹ Cfr. SEIFERT, J., “Prólogo”, en, CRESPO, M. (2004), *El perdón. Una investigación filosófica*. Madrid: Encuentro, p. 21.

La existencia de una *fenomenología jurídica*, y en general de toda *iusfilosofía*, nos pone de frente a uno de los más *clásicos* problemas de la reflexión en torno a la justicia, a saber: *en el centro mismo de la filosofía del derecho aparece como insalvable la polémica entre iusnaturalistas y positivistas acerca del concepto de lo justo*. Dicha discusión presenta al *partidario del derecho natural como un sujeto que requiere de valores (conceptos morales) para caracterizar al derecho; y al positivista, en cambio, como alguien que puede prescindir de tales conceptos para realizar esa misma tarea; es más, como alguien que debe prescindir de ellos*². Por eso es que el tema *de los valores* ha sido uno de los más antiguos y controvertidos dentro de la *meditación iusfilosófica*, aún cuando, y tal y como ha sido atestiguado por Vilanova, *no siempre se le haya designado con ese nombre*. Ahora bien, y no obstante que la meditación en torno a la *dikaiosyne* apareció en la historia humana mucho antes de Platón, es recién con Sócrates donde la filosofía comienza a volcarse de manera especial hacia los problemas capitales de la moral, y de aquellos temas que en la axiología jurídica hemos llamado, *propiamente*, “valores”: *la justicia, la paz, la seguridad, entre otros tantos*.

Así, si pensamos al Derecho como una *ciencia aséptica, que estudia normas positivas con prescindencia de todo elemento axiológico*, no puede parecernos extraño que conceptos como “*justicia*” o “*persona*” resulten, por ende, carentes de todo contenido real. Si a la inversa, lo concebimos como un orden que traduce ciertas exigencias implícitas ya en la misma *physis humana*, *estas mismas nociones se llenan de contenido y se alzan como instituciones claves alrededor de las cuales las normas positivas cobran un relieve especial y novedoso* (CORRAL TALCIANI: 1990; 318).

Finalmente, y siguiendo la propuesta de Stammier, toda filosofía jurídica procurará, entonces, el acceso a un conocimiento absoluto del derecho, es decir, *de lo que éste tiene de universal y necesario*. Y esto no es sino una lectura *apriórica* del mismo. Luego, un examen cuidadoso del derecho desde un prisma fenomenológico nos revelará que *la razón más profunda de la obligatoriedad de las normas debe ser buscada en el fondo de la corriente de la conciencia humana; es la conciencia moral, en tanto que pertenece a un sujeto capaz, el fundamento último de la normatividad*

² FARREL, Martín D., “Discusión entre el Derecho Natural y el Positivismo Jurídico”, en, Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho, nº 21, 1998, p. 121.

*jurídica*³. Todo esto ha de encaminarse, pues, al *conocimiento de las esencias jurídicas mismas*, única cuestión que nos permitirá recuperarnos de la *pauperización sufrida por la filosofía jurídica contemporánea*, siendo, asimismo, el objeto de estudio en el que hemos de profundizar, *sin importar que se nos mire como partidarios de una iusfilosofía que anda por las nubes*⁴.

En suma, nos adentraremos en la problemática jurídica apelando al método fenomenológico, dando cuenta, primero, de la importancia de centrar nuestro estudio en la dinámica de la persona humana y de la conciencia jurídico-moral, para luego, profundizar en el valor de la justicia como cuestión clave de la propuesta del derecho apriori. Sólo así podremos vislumbrar la relación existente entre persona consciente y justicia, y entre justicia y conciencia moral, pilares fundamentales de nuestra pretensión.

II

PERSONA HUMANA Y VALORES MORALES.

LA CONCIENCIA COMO FUNDAMENTO DE LA NORMATIVIDAD.

*En la conciencia
se hace presente al conocimiento del hombre
aquel deber que se le impone para la libre configuración de su vida.*

K. Hörmann.

“*La persona es el lugar donde nacen los valores*: el hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto ser espiritual o persona, *es el lugar y la ocasión del surgir de los valores*⁵. Tal y como lo ha resuelto Scheler en su propuesta de la ética material, todos los problemas centrales de la filosofía se dejarían reducir a la pregunta por el hombre. Y

³ COFRÉ, J., “Sobre la naturaleza del discurso jurídico: Análisis fenomenológico”, en, Revista de Derecho vol.1 nº1, 1990, pp. 19-34.

⁴ Cfr. COSSIO, C. (1944), *La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad*. Buenos Aires: Losada, p. 397. A juicio de Hernández Gil, a pesar de que en las bases de la Teoría Egológica se encuentran las reflexiones de la fenomenología, *Cossio no sólo no la seguiría por completo, sino que incluso llegaría a contradecirla*.

⁵ Cfr. DERISI, O. (1979), *Max Scheler: Ética material de los valores*. Madrid: Magisterio Español, p. 62. La cursiva es nuestra.

claro, toda la especulación humana ha tenido que presentar, tarde o temprano, *al hombre mismo como su objeto de reflexión*. Ahora bien, sin lugar a dudas que este problema del hombre ha ido adoptando nuevos bríos en los últimos tiempos. Se ha pretendido, primero, abandonar de una vez y para siempre aquella antigua y tradicional concepción *substancialista* de la persona, acentuando en su naturaleza de *centro dinámico de actos*. Asimismo, se ha buscado incluir entre las actividades humanamente relevantes aquéllas de carácter puramente volitivo o emocional, *tanto o más importantes que las racionales*. Es lo que sucede, en efecto, en la propuesta de Max Scheler⁶.

Si nuestra pretensión ha sido, pues, el dar cuenta de las significativas aportaciones dadas por la fenomenología jurídica al mundo de la filosofía del derecho, es, entonces, de suma necesidad resolver primero el problema de la *persona humana* como *fuente y cumbre de la realidad jurídico-social*. En este contexto, y siguiendo la propuesta de G. Husserl, *para nada pensamos al Derecho como una ciencia aséptica, sino como un saber encaminado a la verdad, un arte de lo justo que se pone al servicio de la plenificación humana*. Así, sólo en la ética material de los valores podremos encontrar *ese* camino adecuado para llevar a principios jurídico-materiales el problema de la realidad personal humana.

Ahora bien, y conforme a la exposición que los clásicos han hecho de la *dikaiosyne*, vemos como ésta ha sido presentada como *voluntad* por el jurista Ulpiano [de dar a cada uno lo suyo], y como el *hábito de hacer y querer lo justo*, en el caso del Filósofo (Cfr. EN V, 1). Y esto, que ha sido el cimiento de toda la *Teoría del Derecho en Occidente*, conecta sin problemas con la renovada propuesta scheleriana de la *persona*, que ya no es únicamente *cogito*, sino, y fundamentalmente, *volo* y *ago*. De ahí que para la filosofía moral la pregunta por la *virtud completa*, que es la *dikaiosyne* a juicio del megárico Teognis, supone la reflexión en torno a aquello que hace al hombre *excelente en la práctica moral*⁷. Así, *la virtud humana es aquello que hace bueno al acto humano y al hombre mismo, y esto es lo propio de la justicia* (II-II, 57,3).

⁶ CORRAL TALCIANI, H. (2007), *Derecho Civil y Persona Humana. Cuestiones debatidas*. Santiago: LexisNexis, pp. 12-13.

⁷ CONTARDO EGAÑA, S., “La Justicia como virtud”, en, FACULTAD DE DERECHO PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE (1977), *Derecho y Justicia. III Jornadas Chilenas de Derecho Natural*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, p. 167-ss.

De esta visión “*renovada*” del hombre como *cogito, volo y ago*, se nos presenta como necesaria la cuestión del carácter inminente mente responsable de la persona humana: *sólo el sujeto que conoce un valor, y que al conocerlo busca realizarlo en un acto libre de su voluntad, es capaz de responder moralmente por él*. Y esta condición de *sujeto responsable* se explica solamente por el problema de la conciencia moral – *convicción implícita o explícita de lo que es bueno y justo* – como médula de la realidad jurídica. De esta manera, *el problema del orden jurídico nos enfrenta a uno mayor, el de la conciencia del derecho en el hombre*⁸. Luego, el reconocimiento del hombre como sujeto responsable dotado de conciencia moral, es *conditio sine qua non* para profundizar en el problema jurídico.

Respecto de esta conciencia moral, médula de la realidad jurídica, hay, a nuestro juicio, una cuestión fundamental: *la función directiva de la conducta nos sugiere que el agente no puede prescindir de una toma de posesión valorativa*⁹, es decir, de un sustrato valórico que dé contenido y orientación a su actuar moral. Por ello es que la conciencia ético-jurídica del hombre mismo, *le enseña a éste los fundamentos de las relaciones humanas y del orden social*, cuestión que sólo es posible de entender bajo el alero de la ley moral natural. Así, la conciencia moral no es solamente una conciencia de deberes y valores, *sino que tiene el sentido estricto de una conciencia jurídica*¹⁰.

“Se habrá podido observar que considero la conciencia (en tanto realidad fenomenológica) como el núcleo esencial de la realidad humana, punto de partida y de llegada de todo conocimiento y condición auto y totfundante de toda realidad, efectiva o presunta. No hay, pues, un mundo desvinculado de la conciencia (...) es en la conciencia donde encuentran su fundamento todas las cosas” (COFRÉ: 1990; 19-34).

⁸ LUYPEN, W. (1968), *Fenomenología del Derecho Natural*. Buenos Aires: Carlos Lohlé Ediciones, pp. 45-46.

⁹ BETTI, E. (2006), *La interpretación jurídica*. Santiago: LexisNexis, p. 57.

¹⁰ Cfr. WALDSTEIN, W. (2007), *Lecciones sobre Derecho Natural: en el pensamiento filosófico y en el desarrollo jurídico desde la Antigüedad hasta hoy*. Santiago: Universidad Santo Tomás, p. 153. Téngase presente que ya para los primeros teólogos cristianos la conciencia moral fue entendida como la matriz de la normatividad. Así, para San Agustín la *lex naturalis* ha sido presentada como la *transcripción de la ley eterna en el alma humana, en la razón y en el corazón del hombre*. Por ello la llama también *ley íntima*, por medio de la cual Dios habla al hombre en la *conciencia*. Misma cuestión ya había sido planteada por Orígenes, para quien la conciencia, en consonancia con el término bíblico “corazón”, es el lugar donde el hombre decide y regula la bondad de su obrar.

Con todo, y siguiendo la tesis de la fenomenología jurídica, toda la Teoría del Derecho puede ser presentada como una *teoría de la conciencia*¹¹. Es por ello que en opinión de Welzel *todo obrar justo debe responder a la voz de esa conciencia interior que rige nuestro actuar*¹². En este sentido, “la conciencia moral es la última instancia subjetiva del obrar humano, de tal suerte que ella decide sobre el valor de la acción desde el lado moral-subjetivo; *ningún mandato de un superior, sea eclesiástico o secular, debe ser obedecido, si la conciencia lo tiene por ilícito*¹³”.

Por último, y en cuanto ser moral, “yo soy el que se orienta, se sostiene y se mantiene en el espacio moral; y la conciencia, al menos en este nivel, no es otra cosa que esta orientación, este sostén y este mantenimiento”¹⁴. Por tanto, sólo las personas podrán ser *originariamente buenas y malas, justas e injustas, y todo lo demás es bueno y malo únicamente en relación con esas mismas personas, por mediata que sea esa relación*¹⁵. Entonces, los actos de la voluntad y las acciones son también buenos o

¹¹ Cfr. STELLA, G. (1990), *I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, pp. 55-63. En atención a la propuesta de Hommes, la cantidad de teorías sobre la naturaleza de la conciencia humana del derecho, es desalentadoramente grande. Por una parte, las teorías objetivistas de la conciencia han demostrado una particular sensibilidad ante la innegable cuestión de que en el orden jurídico existente se contiene asimismo la facticidad de la sociedad. Por su parte, las tesis subjetivistas, no son ya una explicación “desde abajo” del problema de la conciencia humana del derecho, sino que una propuesta que concentra su atención, casi exclusivamente, en la espontaneidad y en la inspiración del sujeto actuante. Así, lo que fue el punto débil del objetivismo, la consideración del sujeto, ha sido la fortaleza del subjetivismo. Luego, a juicio de Hommes, el éxito del subjetivismo, se debe al fracaso del objetivismo.

¹² Cfr. WELZEL, H. (2005), *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*. Buenos Aires: B de F Ediciones, p. 322. Respecto de la conciencia, señala Husserl que esta es esencialmente *conciencia de algo: pertenece a la esencia de todo acto de conciencia la referencia a un objeto*. En esto, nos parece, seguiría al Filósofo, al plantear a la conciencia como *intencionalidad*.

¹³ La significación que reviste en Santo Tomás la cuestión de la conciencia se pone plenamente de manifiesto en su teoría de la conciencia errónea: incluso *la conciencia errónea, siempre que yerre sin culpa, posee fuerza subjetiva vinculante*, señala. Así, en estrecha conexión con el problema de la conciencia se encuentra, entonces, el de la cognoscibilidad del derecho natural. La doctrina sostenida por Cicerón del derecho natural como idea innata, cuya ignorancia no exime de culpa, así como las palabras de San Pablo de la ley de Dios escrita en el corazón humano, habían provocado el grave peligro de que se sostuviera que el derecho natural entero era una verdad inmediatamente evidente a todo hombre. Aquí, Santo Tomás, tiene el mérito de haber limitado la evidencia inmediata del derecho natural a sus principios supremos, reconociendo, respecto a las conclusiones, la posibilidad de un error no culpable.

¹⁴ Téngase presente que, no obstante el privilegiado lugar que Ricoeur le asigna a la conciencia, señala el autor que ésta no es otra cosa que la obediencia íntima a la ley en cuanto ley, por puro respeto a ella y no por mera conformidad al enunciado de la regla. La palabra decisiva, dice, es *respeto*. En esto, no hay dudas, sigue al filósofo de Königsberg, para quien el respeto es el único móvil de la vida moral, el único sentimiento que la razón, con su sola autoridad, inscribe en nosotros. A juicio de Ricoeur, Kant hace eco de las enseñanzas de Rousseau, en especial, de su célebre “elogio de la voz de la conciencia”. A este respecto: RICOEUR, P. (1997), *Lo justo*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, pp. 208-ss.

¹⁵ En opinión de Scheler, nunca la persona puede ser *agradable o útil*. Tales valores, señala, son esencialmente valores de cosas y sucesos. En este sentido, *no existen cosas ni sucesos moralmente buenos*

malos únicamente en cuanto realizados por un sujeto determinado, *responsable* y *consciente*, capaz de dar cuenta de las consecuencias de su obrar. En fin, y tomando las palabras de D. Mieth, *sólo la persona, en tanto que dotada de conciencia moral, es la instancia central de la normatividad y del problema jurídico*

o malos. Sobre esto: SHELER, M. (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un nuevo personalismo.* Madrid: Caparrós, p. 150.

III

APRIORISMO JURÍDICO Y JUSTICIA.

EL DERECHO NATURAL FRENTE AL POSITIVISMO JURÍDICO.

¿Qué es lo que queda de los esfuerzos realizados a lo largo de dos mil quinientos años por la teoría del derecho natural, a fin de lograr un conocimiento de la justicia material?

H. Welzel.

“Los valores son cualidades de valor o esencias axiológicas. Se justifican o valen por sí mismos, por su contenido: su valor está en lo que ellos significan. No son cosas ni conceptos abstractos, sino algo dado inmediatamente y en sí. No pertenecen a la experiencia sensible, sino a la experiencia fenomenológica”¹⁶. Ya hemos dado cuenta de la importancia de la persona en cuanto sujeto consciente para la especulación de la teoría jurídica. En base a ello, hemos ahondado también en el cómo la cuestión de la normatividad debe ser resuelta apelando a la corriente de la conciencia. Ahora, hemos de profundizar en el problema de lo justo como aquello que se adecua a una conciencia verdadera, esto es, a aquella que, de acuerdo al Angélico, sigue y se orienta según los mandatos de la ley moral natural.

Abordando el problema de la justicia [en tanto que valor], lo primero que debemos constatar es que para Scheler, cuatro son los grandes sistemas de cualidades de valor, a saber: i) los valores de lo *agradable* y lo *desagradable*; ii) los valores de lo *noble* y lo *vulgar*; iii) los valores de lo *bello* y lo *feo*, de lo *justo* y lo *injusto*, y los del *puro conocimiento de la verdad*; y iv) los valores de lo *santo* y lo *profano*. Sin perjuicio de ello, encontramos además valores de carácter positivo y negativo. Sobre esto último, sostendrá la tesis scheleriana que *la existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo; mientras que la existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo*. Ahora bien, en lo que respecta a los valores de justicia, incluyen, en su ser dados, *una separación peculiar de la esfera del cuerpo y del entorno*, que se percibe claramente en el hecho de que varían con independencia de los estados vitales y

¹⁶ CRUZ PRADOS, A. (1991), *Historia de la filosofía contemporánea*. Pamplona: EUNSA, p. 153. La cursiva es nuestra.

sensibles en general. Así, “una acción justa es tal con un valor positivo; la no existencia de una acción justa, que debía haber existido, es un valor negativo; la existencia de una injusticia es un valor negativo; la inexistencia o impedimento de una injusticia es un valor positivo. Todo deber se funda en los valores: solamente los valores pueden deber ser y deber no ser. Así, es justo todo ser de algo debido –positivamente–, e injusto todo ser de algo no debido; es injusto el no ser de algo debido, y justo el no ser de algo no debido”¹⁷.

A este respecto, ya hemos dispuesto que lo fundamental en la reflexión de la justicia no es el conocimiento de lo que *en abstracto* deba entenderse por tal, sino la *práctica de la virtud*. Por ello es que *el valor realmente se da en la conducta valiosa, en la conducta justa concreta*. Pero esta justicia se encuentra también en la persona justa, esto es, en aquella que *hace lo justo, obra justamente y quiere lo justo*, para seguir la idea aristotélica. De esta forma, sostendrá H. Hernández, *el valor de justicia o injusticia de mi conducta está obviamente en mi propia conducta*.

Con todo, toda *fenomenológica jurídica*, y en general, toda *iusfilosofía*, debe desarrollar o utilizar una teoría *metaética* que indique *si podemos saber, y cómo, qué es lo justo*, así como un modelo normativo que nos ofrezca la manera en cómo –a la luz de dicha teoría metaética– *deben resolverse los desacuerdos sobre qué es lo justo y lo injusto*. En este sentido, todos los juristas, en sus distintas versiones, han tenido, a fin de cuentas, que *movearse en su estudio por el problema de los valores jurídicos y de la justicia como virtud fundamental de la vida política y social*. Ahora bien, y en esta cuestión de los valores morales, hemos de profundizar en el valor de *lo justo*, y sólo en él, por una cuestión capital: *no podemos hacer una enumeración apriori de cuáles o cuántos son los valores jurídicos; en algunas exposiciones tradicionales se ha señalado solamente a la justicia, en otras, en cambio, se han incorporado la seguridad y el*

¹⁷ Cfr. SCHELER, *op. cit.*, p. 146. Las *cursivas* son nuestras. Frente al problema del deber ser y del deber no ser, surge la reflexión sobre la responsabilidad moral, que radica en el saber inmediato de la autoactividad y de su relieve de valor moral. Ahora bien, en el plano jurídico estricto, no hablamos ya de responsabilidad moral, sino más bien de imputabilidad: *sólo los actos exteriores son imputables*. A este respecto: DERISI, *op. cit.*, p. 94.

orden¹⁸. No obstante ello, es la justicia el valor central, el cual, en último término, otorga sentido y alcance a todo otro valor de naturaleza jurídica. Así, dirá Vilanova, *sólo la justicia y su relación con el hombre consciente es el problema medular de toda la filosofía moral.*

Desde una perspectiva fenomenológica, la justicia ha sido presentada como *la creación de igualaciones de libertad*. De esta manera, y en cuanto razón de existencia, *la justicia es libertad*, toda vez que bien puede decirse que la existencia humana y la coexistencia social son, sin más, manifestaciones de esa libertad. En cuanto razón de esencia, *la justicia es creación*, ya que es esto lo que caracteriza a la libertad, por oposición a la pura necesidad. Finalmente, como razón de verdad, *la justicia es igualdad*, puesto que la igualdad señala lo idéntico, y lo idéntico es el principio supremo de la razón: *el principio de identidad*. A este respecto si *lo injusto es desigual, lo justo será lo igual* [esto es, un término medio entre el exceso y el defecto], y *puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio, consistente en una cierta forma de igualdad*¹⁹.

De esta justicia, en tanto que valor, es posible añadir dos notas distintivas. Mientras que para Scheler la justicia debe ser entendida como *el poder o capacidad vivida inmediatamente de hacer algo debido*, para Luyen, esta es concebida como *la disposición humana para actuar en consonancia con las exigencias de los derechos y obligaciones*. Así, y desde el prisma fenomenológico, *querer-hacer lo justo* se ha

¹⁸ Téngase presente que para la tesis egológico-jurídica de Cossio, los valores jurídicos son siete: *seis valores parciales y un valor totalizador que es la justicia* (es el valor que armoniza y da lugar a los seis valores parciales). Luego, los seis valores parciales propuestos por Cossio, se darían en virtud de las diversas maneras en que se aparece el otro sujeto interfiriendo en la conducta, esto es, por las diversas formas en que se presenta la coexistencia. A este respecto: Cfr. VILANOVA, J. (1973), *Filosofía del Derecho y Fenomenología existencial*. Buenos Aires: Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, pp. 256-262.

¹⁹ En esto se muestra una evidente coincidencia con la propuesta aristotélica, en virtud de la cual es posible distinguir tres tipos de *igualdad*, cada una de ellas caracterizando una especial *clase de justicia*: a saber: i) entre particulares hay una igualdad de tipo aritmético, *que iguala lo dado con lo debido* y da lugar a una *justicia comutativa, con base en una igualdad de las contraprestaciones*; ii) en las relaciones de *justicia distributiva*, la igualdad se mide en función de las personas que se han de repartir los bienes y cargas que pertenecen a la colectividad social, operando un criterio de igualdad *geométrica* o *proporcional*; iii) la *justicia legal o general* requiere el cumplimiento de las normas que llevan a la realización del bien común; el criterio de *igualdad* que se debe tener presente es el de la *adecuación entre lo dispuesto por las normas jurídicas y el comportamiento del individuo*.

perfilado como un modo de coexistir, como una manera de ser *junto con otros* en el mundo.

Por todo lo antes expuesto, sólo la fenomenología nos permitiría alcanzar *aquellos contenidos eidéticos y valores independientes de la experiencia inductiva determinativos de lo justo*, que, manteniendo el carácter apriórico, no se reducen a las puras formas de la actividad constructora del pensamiento, sino que se remiten más bien a un mundo objetivo de un valor absoluto, *a ese mundo de esencias inmutables cuya intuición apriórica sería la verdadera condición real de posibilidad de toda la experiencia inductiva*²⁰. Luego, habiendo dado cuenta de esta naturaleza apriórica del valor de la justicia, se nos presenta una cuestión principal: *quien investiga la esencia de la justicia y de su correlato, los derechos (naturales), abandona el positivismo jurídico*²¹. Y claro, y tal y como lo ha evidenciado H. Welzel, *sin problema alguno podríamos decir entonces que el derecho natural se ha presentado a este objeto como el problema fundamental de la ética jurídico-material de corte fenomenológico*²². De la misma manera, ya hemos sugerido que el asunto de la normatividad jurídico-moral debe ser analizado únicamente con base en *la corriente de la conciencia*, mas de aquella que se ajusta a los contenidos y mandatos de la ley moral natural.

Desde la perspectiva iusnaturalista, la justicia ha sido presentada como la *voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo* (II-II, 58, 1), en donde “*lo suyo*” debe entenderse como *aquello a lo que cada cual está destinado de acuerdo con sus tendencias naturales hacia la perfección*. Por ende, “*lo suyo*” no está *fundamentalmente determinado por el derecho positivo sino por las inclinaciones de la propia naturaleza humana*. De esta forma, si un orden jurídico positivo viola lo que naturalmente corresponde al hombre por ser tal, merece el apelativo de *injusto* de frente a la ley natural. Ahora bien, todo esto último bien puede ser predicado, asimismo, de la teoría fenomenológica del derecho o apriorismo jurídico. Y esto es incontestable, al menos en tanto que se le presente como reacción en contra del positivismo. Por ello es que el propio Reinach temió ser tildado de iusnaturalista, básicamente porque mientras la propuesta del derecho natural piensa en un derecho distinto y superior al positivo, la

²⁰ SANTAMARÍA GARAY, M. (2002), *Acción, Persona, Libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, p. 20.

²¹ LUYPEN, *op. cit.*, p. 162.

²² WELZEL, *op. cit.*, p. 1.

fenomenología habla de simples leyes del ser, también superiores y rectoras de las normas [solamente] codificadas²³.

Apoyando nuestra pretensión, de que, guardando las debidas proporciones, puede darse un tratamiento igualitario a la teoría del derecho natural y a la teoría del derecho apriori, es que invocamos las palabras de Radbruch: “*la ciencia del derecho tiene que meditar, de nuevo, sobre la verdad milenaria de que hay un derecho superior a la ley, un derecho natural...* medido con el cual la injusticia sigue siendo injusticia, aunque revista la forma de ley, y ante el cual la sentencia pronunciada de acuerdo con esta ley injusta no es derecho, sino lo contrario del derecho”²⁴. Asimismo, y siguiendo a D’Agostino, las notas distintivas del derecho apriori, que se identificarían, a nuestro juicio, con las derecho natural, son: i) *se trata de un derecho suprapositivo (metapositivo)*; ii) *se trata de un derecho intrínsecamente válido*; iii) *se trata de un derecho axiológicamente superior al positivo* (se le considera como su modelo ideal; iv) *se trataría de un derecho dotado de una obligatoriedad superior*. Por esto es que Waldstein ha agradecido que el autor (D’Agostino) haya confirmado, del algún modo, este asunto²⁵.

Con base en nuestra propuesta, hemos de plantear que a juicio de Reinach *todas las formaciones jurídicas existen independientemente del derecho positivo*, aún cuando sean presupuestas y utilizadas por éste. A este respecto, *claro está que sin derecho positivo no hay humanidad posible, pero el propio derecho positivo puede encarnar lo inhumano*²⁶. Todo esto nos hace suponer que el derecho positivo debe tener, forzosamente, un fundamento sólido que lo sustente, que no es otro que *el derecho*

²³ Cfr. HERNÁNDEZ GIL, A. (1971), *Metodología de la ciencia del derecho I. Las concepciones y los métodos jurídicos tradicionales. El proceso de su revisión*. Madrid: Gráficas Uguina-Meléndez-Valdés, p. 321. Téngase presente que admite Reinach la existencia de reglas no codificadas; pero las deriva de “la naturaleza de las cosas” y son inteligibles por sí mismas; aunque, al mismo tiempo, no se priva el autor de reconocer que “*con harta razón pensaban los iusnaturalistas*” en la existencia de conexiones jurídicas independientemente de la existencia del Estado y de sus determinaciones positivas.

²⁴ Cfr. WELZEL, *op cit.*, p. 296. Las cursivas son nuestras.

²⁵ Cfr. WALDSTEIN, *op. cit.*, p. 165. La tesis de Waldstein, tomada de su estudio de los juristas latinos, reflexiona, pues, en torno al uso del derecho natural y del derecho apriori como dimensiones igualmente importantes en la formación del derecho de ley. Así, a juicio de Waldstein, bien puede decirse que gran parte de lo que los juristas latinos han entendido como *natura rerum*, se correspondería con estos presupuestos apriorísticos del derecho propuestos por Reinach. A este respecto: Cfr. SEIFERT, Josef, “Is Reinach’s “Apriorische Rechtslehre” more important for positive law than Reinach himself thinks?”, en, *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, n° 3, 1983, pp. 197-230.

²⁶ LORCA NAVARRETE, J. (1978), *El derecho natural, hoy. A propósito de las ficciones jurídicas*. Madrid: Pirámide, p. 76.

natural. Y este es el mérito de los iusnaturalistas, el reconocer esta ineludible necesidad. En este sentido, y a tenor de lo planteado por Lorca Navarrete, la positividad del derecho –para muchos la única razón de su eficacia– *jamás puede empañar el sentido y el contenido de aquellos eternos principios del Derecho y la Justicia: un sistema jurídico en que sus normas aparezcan desvinculadas de aquellos principios, no será ni un sistema normativo, ni mucho menos justo.*

“Designar las formaciones jurídicas como creaciones del derecho positivo, no sólo es falso, sino –en último término– sin sentido, exactamente tan sin sentido, como sería llamar a la fundación del imperio alemán –o a otro suceso histórico–, creación de la ciencia histórica. En verdad, lo que se discute con tanto celo es esto: el derecho positivo encuentra los conceptos jurídicos que emanan en él: de ninguna manera los produce”²⁷ (REINACH: §1).

Finalmente, *el ser del derecho no es construido por el derecho positivo, sino que éste lo encuentra: las pretensiones y obligaciones tienen un ser independiente, anterior a toda construcción de derecho positivo*²⁸. En suma, y tal y como ha sido atestiguado por Reinach, las figuras jurídicas como las pretensiones, obligaciones, o la propiedad, *tienen un ser lo mismo que los números, los árboles o las casas; este se es independiente de que los hombres lo aprehendan o no*, y particularmente es independiente de todo derecho codificado²⁹. Lo fundamental de todo esto es que los conceptos específicamente jurídicos tienen, siempre e ineludiblemente, un ser *metajurídico*. En fin, no sólo en la obra de Reinach, sino que en toda la propuesta fenomenológica, *cobran auténtico sentido [algunas de] las tendencias fundamentales del derecho natural*³⁰. Así, *el derecho natural encuentra su plenitud en la doctrina apriorística del derecho*.

²⁷ REINACH, A., *Los fundamentos apriorísticos del derecho civil*. Edición y estudio preliminar de Mariano Crespo, Traducción de José Luis Álvarez, p. 4. En base al contenido de la propuesta de Reinach, se le ha designado como representante de una corriente fenomenológica material, frente a las direcciones formales de la fenomenología de F. Schreier y Kaufmann. Ahora bien, las diversas propuestas fenomenológicas (de Reinach, Kaufmann, Husserl, entre otros), que sin lugar a dudas son representación de una sola cepa especulativa, bien pueden ser consideradas como interpretaciones distintas de una misma cuestión. A este respecto: Cfr. STELLA, *op. cit.*, p. 27.

²⁸ AGUINSKY DE IRIBARNE, E. (1971), *Fenomenología y ontología jurídica*. Buenos Aires: Pannedille, p. 47.

²⁹ LARENZ, K. (2001), *Metodología de la Ciencia del Derecho*. Barcelona: Ariel, p. 134.

³⁰ Cfr. ÁLVAREZ M. TALADRIZ, J., “Prólogo”, en, REINACH, A. (1934), *Los fundamentos apriorísticos del Derecho Civil*. Barcelona: Bosch, pp. 16-ss. Ahora bien, y en opinión de Álvarez M. Taladriz, la investigación de Reinach no aspira a ser un criterio normativo para la valoración del derecho positivo o para marcar sus ideales, ni menos la noción de un factor que sea la causa de los preceptos positivos.

IV

CONSIDERACIONES FINALES.

FENOMENOLOGÍA JURÍDICA Y DERECHO NATURAL: DOS CARAS DE LA MISMA CUESTIÓN.

*¡Oh, si los juristas renunciasen a su menosprecio de la filosofía
y comprendiesen que sin filosofía
la mayor parte de los problemas de su jus son laberintos sin salida!
Leibniz.*

“Fenomenología significa simplemente “filosofía”, aunque esta filosofía sea de un tipo especial. Por lo tanto, queda excluida la posibilidad de hablar de fenomenología del derecho e ignorar, al mismo tiempo, los principios fundamentales de la filosofía fenomenológica”³¹. Sin perjuicio de que la *orientación fenomenológica*, en cuanto visión filosófica de la conciencia, surge como un saber *estricto* hacia el primer cuarto del siglo XX, no es posible obviar o desconocer las importantísimas repercusiones que ésta ha tenido en el plano de las ciencias jurídicas.

De acuerdo con ello, hemos ahondado en la problemática jurídica apelando a este prisma fenomenológico, fundamentalmente por tratarse de una teoría que buscará contrarrestar la *sequedad* dejada por el positivismo en la esfera social. Para ello, al buscar la *esencia de lo jurídico*, hemos seguido de cerca la propuesta de G. Husserl, para quien toda la realidad jurídica debe ser explicada con base en la estructura de la persona humana, en tal manera que el derecho sólo se refiere al hombre que *actúa* y, que, por ende, ha de responder moralmente por su obrar. De esta forma, si toda conducta humana se cimenta sobre la *intuición moral*, toda Ética, y por ello, toda Iusfilosofía, debe también remontarse a los hechos del conocimiento moral y jurídico y a sus relaciones *apriori*³². Así es como nos hemos detenido ante la reflexión de la filosofía moral y de la doctrina del derecho natural.

³¹ Cfr. LUYPEN, *op. cit.*, pp. 115-116.

³² Cfr. SCHELER, *op. cit.*, pp. 128-129.

La filosofía del derecho, en sentido amplio, existe desde muy antiguo. Y existe desde que algunos pensadores comenzaron a preguntarse *por la esencia de las relaciones e instituciones jurídicas*, que desde un principio estaban asociadas con los conceptos de ley, derecho y poder político³³. Luego, toda la reflexión jurídica occidental, desde la Grecia Clásica, pasando por la filosofía latino-medieval, y hasta el siglo XVIII, se realizó, como han dicho los positivistas, *bajo el paraguas de la doctrina del derecho natural: filosofía del derecho y derecho natural eran, sin más, una misma cosa*. De esta manera, si la filosofía del derecho se ha presentado como equivalente a la doctrina del derecho natural, y ésta, a su vez, como equiparable a la propuesta del derecho apriori, dos serían, a nuestro modo de entender, los objetivos o temas fundantes de toda meditación filosófica del problema de la justicia. El primero, que bien puede ser nombrado como sistemático, metafísico, o simplemente gnoseológico, tiene por objeto explicar los conceptos jurídicos esenciales y sus categorías, en términos tales que *se propone analizar el aspecto ontológico de los diversos valores y elementos con que trabaja la ciencia jurídica*. El segundo, de mayor importancia que el anterior, *tiende a referir la realidad vigente del derecho a un tribunal superior que debe valorarlo y juzgarlo de acuerdo con los eternos principios de justicia. Y esta valoración es la clave misma de la evolución constante del derecho, y de su perfeccionamiento a través de la historia*³⁴.

En efecto, y en contra de la opinión sostenida por Aguinsky de Iribarne, no creemos que la fenomenología jurídica y la iusfilosofía deban abandonar su referencia al derecho natural a fin de lograr acercarse a la *esencia* misma de lo justo. Muy por el contrario, la propia tradición del derecho natural nos ha mostrado que ya para los clásicos éste se presenta como un derecho de mayor valor que busca dar sentido y orientación al derecho de ley. De esta forma, lo mismo que el iusnaturalismo, *la fenomenología jurídica cree posible un absoluto metafísico (...) por eso no llega a ser tan explicable que desde la fenomenología se rechace rotundamente cualquier*

³³ LÓPEZ HERNÁNDEZ, J. (2005), *Introducción histórica a la filosofía del derecho contemporánea*. Murcia: Universidad de Murcia, p. 7.

³⁴ BONILLA, A. (1957), *Introducción a una axiología jurídica*. San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultura de El Salvador, p. 33.

*manifestación del derecho natural que, en definitiva, es algo dado y primario*³⁵. En esta cuestión es donde podemos vislumbrar las razones que hacían que Reinach temiera que su apriorismo jurídico fuera comprendido como una tesis más de aquellas doctrinas que pueden ser llamadas iusnaturalistas, básicamente porque no sólo el derecho natural, también el derecho apriori, se sustenta en el propósito de proyectar un derecho material con validez incondicionada³⁶. En este sentido, la pretensión de todo derecho superior (natural o apriori) no es otra que *la de ser un derecho verdadero, y no sólo la de ocuparse de las lagunas dejadas por el derecho de ley*.

Ya hemos dado cuenta del carácter axial que la fenomenología jurídica le atribuye a la conciencia. En esta misma línea hemos comprendido, a su vez, que esta *conciencia* puede ser presentada como causa de la *normatividad*, sólo en cuanto se corresponda con los imperativos de la ley moral natural. Así, el derecho apriori no sería sino un afluente de aquella gran corriente iusnaturalista que ha estado presente en la especulación humana ya desde Aristóteles, e incluso antes. En efecto, desde la primera especulación griega, hasta nuestros días, subyace la idea de la existencia de una legalidad trascendente expresiva del orden armónico de la naturaleza, orientadora de nuestra conducta, y encauzadora de nuestros actos en pos de la justicia. Esto, ni es contrario ni no aplicable a la teoría fenomenológica del derecho. Muy por el contrario, bien puede predicarse de ella, sea que se exhiba a la fenomenología jurídica como criterio rector y hermenéutico de la ley natural, o sea que se le considere como una corriente de expresión de una pretensión iusnaturalista. Lo anterior, básicamente por una cuestión principal: *la búsqueda de un derecho superior al puramente positivo es una cuestión innata del espíritu humano*³⁷.

Finalmente, sea la fenomenología el principio rector de una adecuada interpretación de la ley natural, o sea ésta una manifestación de las teorías del derecho natural, el principal error positivista, a nuestro entender, ha consistido en creer que la

³⁵ Cfr. HERNÁNDEZ GIL, A. (1971), *Metodología de la ciencia del derecho II. Algunas corrientes generales del pensamiento. El estructuralismo y la ciencia jurídica*. Madrid: Gráficas Uguina-Meléndez-Valdés, p. 24.

³⁶ Cfr. EZCURRA, C. (1992), *Fenomenología e diritto. L'ontologia giuridica di Adolf Reinach*. Romae: Facultate Philosophiae Pontificiam Universitatem Lateranensis, pp. 125-126.

³⁷ Cfr. BONILLA, *op. cit.*, pp. 127-128.

filosofía del derecho, *sensu stricto*, ha nacido recién en la época contemporánea, a partir de una forma de hacer filosofía al estilo de los juristas, en contra del antiguo y obsoleto estilo de los filósofos (para usar los términos de Bobbio). He ahí la *ultima ratio* de su inconsistencia. Por tanto, el componente último de lo jurídico no son las normas codificadas, sino los valores, pero no valores aleatorios o coyunturalmente derivados de una voluntad personal, sino preexistentes. Así, el buen legislador se caracterizará, entonces, por su capacidad para captar esos valores y traducirlos a enunciados legales³⁸.

Por último, hemos querido ahondar en el problema jurídico con base en la propuesta fenomenológica por una importantísima cuestión: “la fenomenología jurídica parte de una visión *integral* de lo jurídico, que bien puede ser llamada filosofía de la experiencia jurídica relativa, la del hombre medio y la del científico, desde la experiencia jurídica absoluta, la del fenomenólogo”³⁹. En este sentido, y tal y como ha sido atestiguado por Larenz, para la metodología jurídica, el movimiento jurídico-filosófico representado por la fenomenología del derecho, ha supuesto una importante aportación al pensamiento iusfilosófico contemporáneo, ya que nos ha permitido superar aquél *trastocado e insuficiente* concepto positivista de *ciencia jurídica estricta*, para ser reemplazado por una filosofía jurídica con ansias de una ley superior, de un derecho con validez incondicionada. Con todo, y al cierre de nuestra reflexión, *hemos preferido quedarnos con una “teoría jurídica al estilo de los filósofos”, sin temor a ser tildados de juristas que viven buscando al derecho en las nubes, de pensadores que no piensan sino en una pura idealidad; sin temor a ser tildados de iusnaturalistas a ultranza*.

V

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.

³⁸ GARCÍA AMADO, J., “Sobre la interpretación constitucional”, en, CALVO GONZÁLEZ, J., MONEREO ATIENZA, C. (2005), *Filosofía jurídica y siglo XXI. Ocho panoramas temáticos*. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 124-125.

³⁹ Debe tenerse presente que si bien es cierto en Scheler la cuestión jurídica no fue tratada de manera sistemática en ninguno de sus trabajos, no puede desconocerse que sí es posible encontrar variadas referencias al fenómeno jurídico y político, de tan diversa naturaleza que incluso pueden parecernos contradictorias. Sobre esto: ALBERT MÁRQUEZ, M. (2004), *Derecho y Valor: Una filosofía jurídica fenomenológica*. Madrid: Encuentro, p. 17. De la existencia de un orden jurídico fundado en el valor de *lo justo*, y de la conexión entre la realización de la moral y la realización de los valores superiores que preside la ética de Scheler, cabría esperar *una cierta subordinación del derecho a la moral*.

FUENTES.

- AGUINSKY, E.: *Fenomenología y ontología jurídica*. Buenos Aires: Pannedille; 1971.
- ALBERT M., M.: *Derecho y Valor: Una filosofía jurídica fenomenológica*. Madrid: Encuentro; 2004.
- LUYPEN, W.: *Fenomenología del derecho natural*. Buenos Aires: Carlos Lohlé; 1968.
- REINACH, A.: *Los fundamentos apriorísticos del derecho civil*. Edición y estudio preliminar de Mariano Crespo. Traducción de José Luis Álvarez. *Los fundamentos apriorísticos del derecho civil*. Barcelona: Bosch; 1934.
- SAINZ M., J.: *Fenomenología elemental de la estructura jurídica*. Madrid: Marsiega; 1978.
- VILANOVA, J: *Filosofía del derecho y fenomenología existencial*. Buenos Aires: Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales; 1973.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

- BONILLA, A.: *Introducción a una axiología jurídica*. San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultura de El Salvador; 1957.
- COSSIO, C.: *La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad*. Buenos Aires: Losada; 1944.
- CRUZ P., A.: *Historia de la filosofía contemporánea*. Pamplona: EUNSA; 1991.
- DERISI, O.: *Max Scheler: Ética material de los valores*. Madrid: Magisterio Español; 1979.
- HERNÁNDEZ, A.: *Metodología de la ciencia del derecho I-II*. Madrid: Gráficas Uguina-Meléndez-Valdés; 1971.
- LARENZ, K.: *Metodología de la Ciencia del Derecho*. Barcelona: Ariel; 2001.
- LÓPEZ H., J.: *Introducción histórica a la filosofía del derecho contemporánea*. Murcia: Universidad de Murcia; 2005.
- SCHELER, M.: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un nuevo personalismo*. Madrid: Caparrós; 2001.
- STELLA, G.: *I giuristi di Husserl. l'interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore; 1990.
- WALDSTEIN, W.: *Lecciones sobre Derecho Natural: en el pensamiento filosófico y en el desarrollo jurídico desde la Antigüedad hasta hoy*. Santiago: Universidad Santo Tomás; 2007.
- WELZEL, H.: *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*. Buenos Aires: B de F Ediciones; 2005.



El weberianismo de Merleau-Ponty

Josep María Bech

RESUMEN

Es notorio que Merleau-Ponty dedicó al pensamiento de Max Weber una parte primordial de *Las aventuras de la dialéctica*, manifestando en esta obra su decidida conformidad con algunas posiciones weberianas esenciales. Pretendemos mostrar que esta coincidencia en el pensamiento de ambos autores fue algo más que un feliz episodio de recepción filosófica concordante. Nuestra tesis es que un difuso pero persistente "weberianismo" impregna el pensamiento de Merleau-Ponty posterior a la mencionada obra, aun cuando siempre en conflictiva coexistencia con otros planteamientos básicos de signo sorprendentemente dispar. Fundamentamos esta afirmación mostrando como algunos compromisos cruciales en el pensamiento de Max Weber (como por ejemplo su fidelidad a la doctrina neokantiana acerca de la sobreimposición humana de sentido a un trasfondo "bruto" o "salvaje", su concepción ecuménica de la cultura, su denuncia del espejismo que atribuye un sentido global a la historia, su compromiso con el "individualismo metodológico", o su adopción del constructivismo basado en los llamados "tipos ideales") encontraron una incuestionable reverberación en determinados temas particularmente merleau-pontianos, como el trueque de la desgastada noción del "sentido de la historia" por unos esquemas interpretativos o "núcleos inteligibles" provistos de una lógica autónoma, o el multiforme planteamiento meditativo que es plausible designar como "el pensamiento de la no-coincidencia". Y probamos que la influencia de Weber es asimismo patente en algunas idiosincrásicas propuestas merleau-pontianas como la llamada "interrogación radical", la "hiperreflexión", o la conclusiva invocación de una "filosofía de la no-filosofía".

ABSTRACT

As it is well known, Merleau-Ponty devoted a significant section of *Adventures of Dialectics* to Max Weber's doctrines and declared in this work his wholehearted agreement with a number of central weberian contentions. We intend to prove that this concordance in the thought of both authors cannot be reduced to a happy episode of philosophical fellowship. Our claim is that a diffuse but obstinate "weberianism" is present throughout Merleau-Ponty's thought, even if uneasily coexisting with other fundamental standpoints of conflicting significance. We ground this contention by attesting that some crucial issues in Weber's mindset (witness his adoption of the Neo-Kantian doctrine about the human superimposition of meaning on a "wild" or "brute" background, his ecumenical approach to culture, his rejection of the idea that history possesses a comprehensive "meaning", his alleged embrace of "methodological



individualism", or even his espousal of a brand of constructivism based on "ideal types") made an undeniable impact in a number of genuinely merleau-pontyan concerns, among them the replacement of a trite "sense of history" by the autonomous logic of interpretive schemes or "intelligible nuclei", or the manifold philosophical outlook that may be suitably described as "non-coincidental thought". We also prove that Weber's influence makes itself felt in some characteristic merleau-pontyan proposals, for instance the appeal to a "radical questioning", the call for "hyper-reflexion", or even the final request for a "philosophy of non-philosophy".

El weberianismo de Merleau-Ponty

Josep María Bech

A nadie se le escapa que el pensamiento de Merleau-Ponty difiere del de Max Weber, sobre todo, en que su interés predominante no estuvo dirigido a la cultura, la economía, la jurisprudencia, la sociedad o la historia. Al mismo tiempo es notorio que Merleau-Ponty se preocupó por fundamentar una ontología social y cultural, además de esbozar una filosofía de la historia, al tiempo que elaboraba su ontología general. Más allá de esta sintonía de orden subalterno, lo cierto es que el modo de pensar de Merleau-Ponty, o sea su ubicuo "estilo meditativo", es en gran medida deudor de la lectura de Weber, cuyos resultados y conclusiones plasmó notoriamente en *Las Aventuras de la dialéctica*¹. Esto no quiere decir que el "weberianismo" sea un talante obstinado y omnipresente en el pensamiento de Merleau-Ponty. Más bien se trata de un conjunto de rasgos operativos que deben ser detectados en la sorprendente evolución de su pensamiento, relegando a un segundo plano sus innegables fluctuaciones e indecisiones doctrinales².

Por este motivo, en vez de adoptar un enfoque que bien podría ser llamado histórico, diacrónico o narrativo, hemos preferido una orientación sistemática o analítica que tiene primordialmente en cuenta la coexistencia de puntos de vista disonantes en cada una de las etapas del desarrollo filosófico de Merleau-Ponty. Este enfoque, efectivamente, es muy consciente de que la ambigüedad y la dispersión de las posiciones merleau-pontianas es difícilmente explicable si solamente se considera la notoria y bien conocida evolución de sus puntos de vista generales. Pero no cabe duda, al mismo tiempo, de que glossar el "weberianismo de Merleau-Ponty" significa asimismo

¹ .- Merleau-Ponty 1955.

² .- En todo caso es completamente inválida la objeción de que el estilo metafórico y ultraliterario de Merleau-Ponty, así como su obvia afición a las paradojas (unos rasgos expositivos que contrastan con la siempre sobria y a veces incluso estirada manera weberiana), colocan su pensamiento a considerable distancia del de Weber. En realidad fue éste tan adicto a las metáforas y a las paradojas como lo iba a ser más tarde Merleau-Ponty. En cuanto a las metáforas, "con frecuencia revela Weber que prefiere la alusión al análisis cuando los problemas se vuelven difíciles. Sus comentarios sobre axiología se basan predominantemente en metáforas como el politeísmo de los valores y la lucha entre los dioses de las esferas valorativas." (Oakes 2003:42) Y en lo que se refiere a las paradojas, es indispensable consultar Symonds-Pudsey 2008: *passim*.

considerar que su producción filosófica es propiamente una "obra" de la cual es oportuno llevar a la luz su incontestable coherencia. Contra las tentaciones de orden filológico, y admitiendo que la veta weberiana convive con otras actitudes pensantes escasamente compatibles con ella, nuestra reconstrucción también se propone recalcar el carácter orgánico de su pensamiento.

Por todas estas razones compartimos firmemente el parecer de Kurt Keller según el cual "comentar las obras de Merleau-Ponty exige atender cuidadosamente a la diferencia que existe entre interpretar su filosofía o reconstruirla". Y no nos importa reconocer que el presente trabajo es una "reconstrucción" si, como afirma el citado autor, "reconstruir el pensamiento de Merleau-Ponty" significa en realidad "recorrer sus textos y recoger los fragmentos significativos, para luego comparar e interpretar este material a fin de evidenciar los sentidos recurrentes"³. La tarea de "reconstruir el pensamiento de Merleau-Ponty", de todos modos, es siempre muy ardua. La fuerza expositiva de este autor se fundamenta en el entrecruzamiento reiterado y organizado de unos temas que, emergiendo, transformándose y desapareciendo sin cesar, y presentándose a veces en textos distintos con un aspecto tan alterado que hace difícil identificarlos⁴, forman el complicado "hilo conductor" de su pensamiento, tan lábil y discontinuo que a veces son necesarias unas atentas decisiones interpretativas para seguirlo con cierta precisión. Por esta causa, nuestra identificación del difuso "weberianismo" que suele animar el pensamiento de Merleau-Ponty se reconoce tributaria de un proceso reconstructivo siempre atento a evitar los escollos de un filologismo excesivo, pero al mismo tiempo permanentemente preocupado por asegurar la legitimidad de sus conclusiones.

La transparencia de estos propósitos, de todos modos, debe ir acompañada por un constante esfuerzo hacia la lucidez. Hemos adoptado como título "El weberianismo de Merleau-Ponty", y lo cierto es que esta elección puede desconcertar de buenas a primeras. No cabe duda de que cuando se considera imparcialmente la obra de este autor, y se atiende al conjunto de su pensamiento, es imposible no advertir algunos rasgos netamente "antiweberianos". Entre ellos destacan los siguientes:

³ .- Keller 2001: 379

⁴ .- Aun cuando la continua reorientación de sus ideas le llevara a presentarlas bajo formas tan dispares que a veces desconciertan al lector, no es impropio atribuir a Merleau-Ponty un principio *leitmotivista* de composición.

1) La transposición, transvase e interpenetración universales, recíprocos y reversibles que, según Merleau-Ponty, tiene lugar entre todos los ámbitos de la realidad. Se trata de la ecuménica equivalencia incuestionablemente inspirada en el pensamiento prerromántico alemán⁵ y notoriamente tematizada por Merleau-Ponty con su ubicua glosa de la reversibilidad, el quiasma y el *Ineinander*. Nada más lejos, por supuesto, del autonomismo o *Eigengesetzlichkeit* que según Weber separa irremisiblemente las distintas "esferas" de una realidad integralmente concebida como "cultura". Esta insalvable separación es elevada por Weber al rango de principio metodológico supremo. Pero precisamente el carácter "insuperable" de las separaciones weberianas es puesta en tela de juicio por Merleau-Ponty. Como es notorio, ensalza por encima de todo la "universalidad lateral", término con el que designa "la universalidad que solamente puede ser articulada poniendo en relación unos universos de sentido que son diferentes pero no mutuamente inaccesibles"⁶.

2) La peculiar aversión de Merleau-Ponty al "pensamiento de sobrevuelo (*pensée de survol*)" choca frontalmente con el lamento de Weber ante el fenómeno cultural que él denomina "pérdida de la distancia (*Verlust der Distanz*)"⁷. Asimismo la célebre exigencia weberiana de "libertad valoradora o axiológica" o *Wertfreiheit* debe ser entendida como siendo en realidad un alegato en favor de la mayor distancia posible entre el científico (entendiendo este término en el sentido más amplio posible, e incluyendo por tanto al especialista en disciplinas sociales) y los "valores" que inevitablemente orientan la elección tanto de sus objetos de estudio como de sus procedimientos operativos. A este respecto destaca también la paradoja de que Weber, como es de sobra conocido, interpreta el proceso histórico de la racionalización en Occidente como una distancia creciente entre los seres humanos concretos, por un lado, y por otro sus afectos y la satisfacción más o menos inmediata de sus necesidades.

3) Este mismo fenómeno de "pérdida de la distancia" es entendida por Weber como consistiendo propiamente en una deplorable "pérdida de estilo (*Verlust am Stil*)".

⁵.- Se trata de la fusión e interpenetración de los ámbitos más dispares que tiene lugar en un sistema de infinitas transiciones recíprocas y que prefigura el tono general estetizante que no puede ser disociado del pensamiento de Merleau-Ponty. En su obra palpita sin duda esta proclividad "fusionista" que el Prerromanticismo alemán comparte con el "Urphánonen" goethiano y cuyas ramificaciones llegan hasta la obra de Georg Simmel. Ahora bien: este deslizamiento progresivo de todo en todo, es también el exacto contrario del compromiso "separatista" asumido por Max Weber. (Cfr. üchtblau 1999: 76)

⁶.- Arnason 1993: 90. El subrayado es nuestro.

⁷.- Weber ([1922] 1988): 519.

Paralelamente considera Weber que solamente "en un sentido intelectualista" puede el "aumento de la capacidad expresiva" ser considerado como un "progreso de la vida consciente"⁸. Nada más lejos, ciertamente, del expresivísimo visceral y corporalizado que defiende Merleau-Ponty, así como de su concepción del estilo como un conjunto de rasgos primigenios que precisamente la distancia tiende a difuminar.

A pesar de estos disonantes indicios, creemos estar en condiciones de afirmar que un weberianismo persistente pero diluido impregna el pensamiento de Merleau-Ponty. Hemos **articulado** nuestra demostración en los cinco apartados siguientes:

1 La sobreimposición humana de sentido a un trasfondo "bruto" o "salvaje"

2 La concepción de la cultura como un primordial y ecuménico determinante

3 El construccionismo de los "tipos ideales" y el pensamiento no coincidente

4 La necesidad de un horizonte soberano convertido en referencia suprema

5 La irreabilidad de un conocimiento concebido como reorganización posibilista

Siguiendo esta quíntuple división, pretendemos mostrar en lo que sigue que a lo largo de la obra merleau-pontiana las concomitancias con decisivos aspectos del legado de Max Weber se suceden de manera más o menos encubierta.

1 La sobreimposición humana de sentido a un trasfondo "bruto" o "salvaje"

Es notorio que Weber secunda la teoría construccionista del conocimiento defendida por Heinrich Rickert y crucialmente comprometida con la tesis de que toda realidad resulta ininteligible en ausencia de la correspondiente conceptualización. Aunque difiere de Rickert sobre el tema de la objetividad de los valores, Weber también orienta su metodología a la construcción de las abstracciones intersubjetivamente significativas que extrae de una realidad infinitamente más vasta y que él denomina "tipos ideales"⁹. Para Weber "los conceptos son siempre menos que la realidad, y son

⁸ .- Weber ([1922] 1988): 519. El texto dice exactamente: "Fortschritt" im "bewußten Erleben" ist "dem intellektualistischen Sinn der Vermehrung der zunehmenden Ausdrucksfähigkeit" identisch.

⁹ .- Merleau-Ponty pretende eludir el relativismo implicado por sus proclividades weberianas enfrentando entre sí los "esquemas interrogativos" que identifica en el curso de su indagación. Aun cuando propone "una visión alternativa de la historia como una serie de historias múltiples y locales, cada una de ellas definida por su peculiar matriz simbólica", [Cfr. Schmidt

siempre diferentes de ella; con la realidad mantienen una relación funcional y en modo alguno representativa"¹⁰, una figura crucial del pensamiento weberiano que será examinada en una sección posterior. El carácter único e irrepetible de los acontecimientos o procesos históricos y sociales, de acuerdo con Weber, consiste de hecho en su relevancia con respecto a algunos valores o conjuntos de valores adoptados por el observador, y esta es la razón última de que aquéllos tengan sentido.

Aun cuando Weber fue fuertemente influido por el historicismo alemán, siempre rechazó la idea de que todo proceso histórico tiene un sentido propio que puede ser llevado a la luz por la historiografía. "Es preciso reconocer que el análisis de los procesos históricos, por más pormenorizado que sea, nunca nos dirá nada sobre su sentido intrínseco, y que más bien este sentido lo hemos de crear nosotros mismos."¹¹ Se trata, en suma, de que para Weber el mundo histórico y social carece de sentido en sí mismo. Cree que solamente aplicando determinados conceptos o categorías (o sea asumiendo el punto de vista asociado a determinados valores) a una porción delimitada de la realidad, puede esta volverse inteligible para nosotros.¹² Por esto es plausible afirmar que la metodología weberiana está primordialmente orientada a conceptualizar, y que la importancia asignada a las implicaciones evaluadoras de la cultura la convierten en el tema weberiano preferente. También sus famosos "tipos ideales" son en el fondo su peculiar manera de producir "selecciones" (*Auslese*, dice Weber) dotadas de sentido, partiendo de una realidad desestructurada y en el fondo absurda. "Solamente una pequeña porción de la realidad concreta es puesta de relieve por los intereses derivados de nuestros valores, y sólo esta porción tiene sentido para nosotros. Y tiene sentido porque revela un estado de cosas que resulta importante para nosotros al estar conectado con nuestros valores."¹³ O sea que Weber acepta lo que bien podría ser llamado "inteligibilidad asistemática", es decir, la inteligibilidad aportada por unas tipificaciones de muy variada índole. (Por ejemplo, Weber interpreta la acción humana

1985:161] de hecho se esfuerza por alcanzar una peculiar objetividad "lateral" que él define como la única verdad digna de este nombre.

¹⁰ .- Bonacker 2000: 58.

¹¹ .- Weber [1922(1988)]: 154.

¹² .- Por esta razón afirma Weber que en la realidad social e histórica no existe "ley" alguna, y que en el mejor de los casos es posible construir conceptualizaciones o "conceptos nomológicos" por medio de los "tipos ideales", tal como será glosado en una posterior sección de este trabajo. Desde este punto de vista, Weber postula la absoluta primacía de la epistemología sobre la ontología. Consideraba que las teorías de Marx, por ejemplo, son muy valiosas como ejemplo de construcción ideal-típica, pero que son inaceptables como proposiciones de alcance ontológico.

¹³ .- Weber [1922(1988)]: 76.

en base a una peculiar tipificación que consigue hacerla inteligible y que combina razones y causas.)

Con la lectura de Weber se afirmó la convicción merleau-pontiana de que a lo largo de la historia unos sistemas cerrados de sentido han sido sobreimpuestos a una realidad bruta y desestructurada, o sea a un trasfondo que en sí mismo no experimenta alteración alguna. Esta coincidencia es quizá el rasgo más acusado entre todos los que componen la decantación "weberiana" de Merleau-Ponty. Mantiene este filósofo, efectivamente, que las "estructuras interrogativas" o las "historias verticales de la verdad" son la *ultima ratio* universal porque articulan diferentemente una realidad que en sí misma es desestructurada y portante inexpresiva. Merleau-Ponty emplea su idiosincrásico vocabulario para poner de manifiesto esta circunstancia: "El mundo natural no es más que el lugar propio de todos los temas y de todos los estilos posibles."¹⁴ Desde este punto de vista, las tradiciones y las instituciones culturales, las mentalidades colectivas y los acontecimientos políticos están lejos de ser unos elementos funcionales orientados a resolver los problemas que parecen justificar su existencia. Al contrario: son maneras de cuestionar abiertamente la realidad,¹⁵ las cuales no solamente operan con sus manifiestos procedimientos de exploración sino que son especialmente eficaces gracias al "in-pensado" que les acompaña. Según Merleau-Ponty, la imposición de sentido que efectúa toda cultura siempre conlleva unos aspectos "in-pensados" e inexpresados que habrían llegado aemerger de haber sobrevenido unas premisas culturales distintas. Para hacer frente a esta desconcertante circunstancia, precisamente, Merleau-Ponty propone el proceder que denomina "hiperdialéctica", o sea "un pensamiento que es capaz de verdad porque contempla sin restricción alguna el carácter plural de sus propios vínculos."¹⁶

En este mismo orden de cosas, y pasando ahora de la cultura a la historia, también puede ser calificada de "weberianismo" la insistencia merleau-pontiana en que

¹⁴ .- Merleau-Ponty 1945: 514. No debe extrañar la creencia merleau-pontiana de que la tarea propia de la antropología cultural es el velado cometido de toda filosofía. Éste solamente puede consistir, según Merleau-Ponty, en una paciente comunicación con el objeto indagado. Cree que únicamente este íntimo contacto pondrá de manifiesto la capacidad esclarecedora que poseen tanto lo familiar como lo extraño cuando se iluminan y rectifican recíprocamente.

¹⁵ .- Ya en el Prefacio de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que "la cultura es una manera específica de conducirse con respecto a los demás, la naturaleza y la muerte".

¹⁶ .- Merleau-Ponty 1964a: 129.

existen unos esquemas interpretativos o "núcleos inteligibles de la historia",¹⁷ totalizadores y relativamente autosuficientes, y desde luego provistos de una lógica autónoma aun cuando sólo relativamente razonables. Unos esquemas que, por encima de todo, están dirigidos al mundo en tanto que horizonte pre-donado, descrito en el *Visible* como una especie de retaguardia "salvaje" que admite un número indefinido de interpretaciones y que por tanto está en sintonía con los "poderes donadores de sentido que son propios del cuerpo", como ya mantenía la *Fenomenología de la percepción*, y gracias a los cuales "segrega un valor que no procede de parte alguna".¹⁸ En opinión de Merleau-Ponty, es imprescindible no olvidar nunca que "la verdadera historia vive totalmente a costa de nosotros (*l'histoire vraie vit toute entière de nous*)."¹⁹

A raíz de estas consideraciones filohistóricas es oportuno recordar asimismo que una de las ideas claves de Weber, recogida y ensalzada por Merleau-Ponty, es !a denuncia de! espejismo que atribuye un sentido global a la historia. Efectivamente: es notoria la convicción de Weber según la cual la historia carece de sentido intrínseco y por consiguiente nuestras construcciones historiográficas están determinadas por nuestros intereses dominantes. Aquello que nos parece "interesante" o "importante" en el pasado, en otras palabras, es un reflejo de nuestras valoraciones y no de las de nuestros predecesores. Si por un lado es imposible justificar científicamente los valores en cuanto tales, afirma Weber, por otro lado tampoco existe posibilidad alguna de acotar una gama de eventuales valoraciones que, al menos en teoría, se extiende hasta el infinito, o de eliminar por medios racionales algunas valoraciones extravagantes y trocarlas por enfoques más realistas.

La fidelidad de Merleau-Ponty a este legado weberiano es puesta de manifiesto, sobre todo, por una concepción de la historia donde la quimera de un sentido global ha desaparecido y tan sólo permanecen unos sentidos de alcance restringido. La idea de una institución expresiva fundacional de origen husseriano es substituida por una combinación de propuestas aisladas de sentido.²⁰ "Precisamente porque la historia es

¹⁷ .- Merleau-Ponty 1955: 25.

¹⁸ .- Desde luego Merleau-Ponty no es parco en **palabras cuando defiende la existencia de una razón interpretativa que va** mucho más allá de la inteligencia analítica.

¹⁹ .- Merleau-Ponty 1960: 93.

²⁰ .- A este respecto es evidente que la defensa merleau-pontiana de la "dimensionalidad" es un eco de la preferencia de Weber por la "selección histórica" o *historische Auslese* muy por encima de la reducción científica a leyes universales.

siempre historia, es imposible negarle un sentido cuando menos fragmentario.²¹ Así desaparece también la creencia en un sentido unívoco entendido como una orientación global: "para Merleau-Ponty la historia no es un monolito, no es una presencia pura que progresá hacia un sentido inequívoco".²² Desde este punto de vista la historia no es más que "un interlocutor transtornado"²³ que en palabras de John Compton "preserva y elimina tanto el sentido como el sinsentido, y solamente accede a que la iniciativa humana recoja signos diseminados y modele formas inéditas de vida".²⁴ (Es preciso señalar que la notoria "eterna juventud" o *ewige Jugend* de que disfrutan las ciencias sociales según Weber, evoca la insistencia de Merleau-Ponty en que la historia es "inevitablemente incompleta", "no-coincidente", "perpetuamente trascendente" y siempre habitada por el "*écart*".)

2 La concepción de la cultura como un primordial y ecuménico determinante

La fidelidad de Merleau-Ponty a la herencia weberiana también es puesta de manifiesto por la concepción ecuménica y omnifundante de la cultura que ambos pensadores comparten. No cabe discusión alguna, ante todo, de que el culturalismo de Weber es tajante: "Desde nuestro punto de vista, la realidad empírica es cultura", o sea que "abarca aquellos aspectos de la realidad que resultan significantes para nosotros al estar vinculados a determinados valores, y excluye a todos los demás".²⁵ Ya hemos visto en secciones anteriores que la importancia asignada a las implicaciones evaluadoras de la cultura la convierten en el tema weberiano preferente. Weber tiene muy en cuenta, efectivamente, que la cultura, entendida primordialmente como la articulación y la determinación de los vínculos entre el ser humano y la realidad, consiste de hecho en la combinación de esquemas donadores de sentido y determinados principios de elección.

²¹ .- Merleau-Ponty 1945: 512.

²² .- Davis 2001: 93

²³ .- Merleau-Ponty 1955:22.

²⁴ .- Compton 1987: 372. En consecuencia, "un sistema simbólico parcial confiere estructura a las acciones de los agentes y, a su vez, recibe de ellos su propia estructura". (*Loe. cit.*). No hace falta decir, llegados a este punto, que la discutible existencia de estos "signos diseminados" es el verdadero fondo de la cuestión. ¿Es la cultura un conjunto de rasgos en cierto modo abstraídos de una realidad que los pre-conténía, o bien es exclusivamente un resultado de las intenciones y las actitudes del ser humano? Las redes de sentido, ¿no son más que proyecciones subjetivas, o como dice Merleau-Ponty, "matrices simbólicas que no preexisten en lugar alguno" [Merleau-Ponty 1955: 25]? En tal caso, ¿el presunto sistema trans-subjetivo de referencia queda reducido a un trasfondo externo y fundamentalmente absurdo? ¿O más bien ocurre que el mundo realmente emite los "signos diseminados" que ya hemos mencionado, y por tanto emerge como un efectivo sistema de referencia y no como un mero substrato inerte para todas las proyecciones de sentido?

²⁵ .- Weber ([1922] 1988): 175. El texto original afirma que "die empirische Wirklichkeit ist für uns Kultur", la cual "diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit umfasst, welche duren Wertbeziehungen für uns bedeutsam werden, und nur diese".

La posición de Weber al respecto es tan notoria como tajante: "Son los intereses, tanto materiales como ideales, y no las ideas, el factor que ha gobernado directamente las acciones de los seres humanos. Pero las 'concepciones del mundo' que han resultado de las ideas, con gran frecuencia y en analogía con los guardaguas (*Weichensteller*), han decidido los cauces que han seguido los intereses al impulsar la acción."²⁶

Dicho de otro modo, toda configuración cultural se fundamenta al mismo tiempo en actitudes interpretativas y en orientaciones evaluadoras. Por esta causa, cuando Weber atribuye al individuo humano no sólo la voluntad sino también la capacidad de generar cultura, en realidad se refiere implícitamente a la entidad colectiva que él mismo denomina ocasionalmente "la comunidad formada por los seres humanos portadores de cultura". En razón de que la cultura, según Weber, proviene de aplicar determinados conceptos o categorías a una porción delimitada de la realidad para que pueda ésta volverse inteligible, lo cual significa asimismo asumir el punto de vista asociado a determinados valores, es imprescindible tener en cuenta la crucial distinción weberiana entre "juicios de valor" o *Werturteile* y "relaciones de valor" o *Werbeziehungen*. Según Weber, efectivamente, los historiadores y los sociólogos deben evitar a toda costa los "juicios de valor" o *Werturteile*, mientras que su obligación primordial es establecer las "relaciones de valor" o *Werbeziehungen*, es decir, los argumentos que fundamentan todo posible vínculo valorativo, entre los fenómenos históricos y sociales, por un lado, y por otro los sistemas específicos de valores.

O sea que es absolutamente preciso identificar las actitudes evaluadoras que un determinado fenómeno cultural pone al descubierto, las cuales justifican que reivindique un "sentido" y que, en definitiva, exprese unas inevitables pretensiones de universalidad. Solamente esta decisiva actividad historiográfica, al parecer de Weber, hará posible interpretar una determinada cultura a la luz de los valores que, inevitablemente, introduce el historiador como consecuencia de sus convicciones personales.²⁷ Dicho de otro modo, los "juicios de valor" o *Werturteile* pueden ser soslayados precisamente porque las "relaciones de valor" o *Werbeziehungen* se limitan a establecer una interrelación entre determinados fenómenos culturales y algunos

²⁶ - Weber [1920-21(1988)]: 252.

²⁷ - A este respecto considera Weber que el "tipo ideal" es la solución idónea al espinoso problema de abstenerse de proyectar "juicios de valor" o *Werturteile* y al mismo tiempo defender las "relaciones de valor" o *Werbeziehungen*.

valores ideales, dado que al mismo tiempo evitan terminantemente evaluar aquéllos. Las "relaciones de valor" o *Wertbeziehungen*, en una palabra, transforman determinados valores en referencias para el análisis cultural, al tiempo que se abstienen de cualquier afirmación con respecto a su intrínseca "validez". Los valores en cuanto tales, por consiguiente, no son a juicio de Weber susceptibles de legitimación alguna. Pero tampoco parece haber posible acotar un espectro de actitudes valoradoras que en teoría es infinito, o de trocar algunas valoraciones extremas por actitudes aparentemente más "realistas".

Merleau-Ponty llega a respaldar la definición weberiana de cultura en *Las aventuras de la dialéctica* como "una realidad fragmentaria y cerrada en sí misma que ha sido abstraída de un número infinito de acontecimientos" y a la que además "le han sido asignados sentido e importancia" como consecuencia de "la capacidad de tomar posición con respecto al mundo y así conferirle sentido" que caracteriza a los seres humanos.²⁸ De todos modos, el weberianismo cultural de Merleau-Ponty abarca de hecho la totalidad de su obra. En realidad defiende *in nuce* la raíz cultural última de todo aquello que tiene que ver con la sociedad, y esta decidida toma de posición "culturalista" una vez más emparenta su pensamiento con el de Weber. Con todo, el término "culturalismo" no debe extrañar en el presente contexto. Simplemente da a entender que la cultura determina en cierto modo todos los fenómenos sociales (al fin y al cabo, la idea de "clase" y otras afines a ella no son más que un modo de "estar-con los-otros", como diría Merleau-Ponty). También implica que todas las modalidades de relación social están basadas en determinadas maneras de sentir, comportarse, creer e identificar, o sea que se fundamentan en aquello que tácitamente se da por supuesto. Ya en la *Fenomenología de la percepción* parece receptivo Merleau-Ponty a este punto de vista: "No es el sistema económico, ni tampoco la sociedad en tanto que sistema de fuerzas impersonales, aquello que me convierte en proletario; pero sí que es la presencia de estas mismas instituciones en la medida que las llevo en mí mismo y forman parte de mi experiencia. Tampoco es una desmotivada operación intelectual, pero sí que es mi manera de 'estar en el mundo', envuelta en un dispositivo institucional específico."²⁹

²⁸ .- No es extraño, por consiguiente, que Merleau-Ponty conciba el propio conocimiento como "una particularidad", difícil de explicar objetivamente, "que poseen ciertas configuraciones socio-históricas". (Merleau-Ponty 1960:145)

²⁹ .- Merleau-Ponty 1945: 506.

Existen poderosas razones, efectivamente, para atribuir a Merleau-Ponty las referidas inclinaciones culturalistas de raigambre weberiana. Siempre entendió que las relaciones sociales, en definitiva, se fundamentan en las maneras de actuar, de pensar y de percibir, en todo aquello que ha sido asumido al haber sido considerado incuestionable. Por encima de todo su "culturalismo" enaltece aquellas prácticas o estructuras mentales que una determinada sociedad comparte. La vida cultural y la mentalidad colectiva se convierten en el determinante primordial de la realidad histórica. Mantuvo que las estructuras resultan perpetuadas y continuamente "coherentemente deformadas" por efecto de las prácticas culturales que son su única manera efectiva y concreta de existir. Las estructuras pueden ser exteriores a los seres humanos, pero siempre están encarnadas o personificadas en las correspondientes maneras de pensar, ver, relacionarse y actuar.³⁰ En suma, no debe sorprender que Johann Arnason haya advertido en el pensamiento de Merleau-Ponty "un aroma inconfundiblemente culturalista". Si admitimos que "el componente cultural de la realidad social hace insostenible una concepción objetivista de la sociología", también tendremos que aceptar la perentoria necesidad de "un nuevo análisis de la cultura en tanto que conformación interpretativa de la condición humana".³¹ Muy en la línea marcada por Weber, por consiguiente, Merleau-Ponty mantuvo que la cultura hacía inteligible el mundo en la medida que lo había edificado de acuerdo con sus propios criterios de donación de sentido. De este modo los "hechos" que registran las ciencias sociales "no hablan por sí mismos" y por tanto deben ser obligatoriamente interpretados. "Cualquier acción, incluso una guerra, es siempre una acción simbólica."³²

Conviene no perder de vista que para Merleau-Ponty el "advenimiento" del sentido es indissociable de su "institución", término que en sus escritos suele ser homólogo con los de "estructura" o de "Gestalt", y que puede ser definido como "la asunción y la incorporación de un sistema simbólico por parte del sujeto como una manera de proceder o un estilo englobante, sin que en modo alguno le sea necesario

³⁰ .- Sin embargo Merleau-Ponty también fue consciente de que un concepto de cultura convertido en factor de cambio histórico plantea graves problemas a la explicación historiográfica. Si todas las prácticas están culturalmente orientadas, si todos los sentidos dependen del contexto cultural, no se ve claro en qué pueden estar basadas las explicaciones causales. Pero si se insta a los historiadores a prescindir del análisis causal, el recelo que solía ocasionar el reduccionismo materialista (trataba de explicar el pensamiento y la acción recurriendo a factores o causas sociales) ahora proviene de la propia explicación causal. "Una vez sumergidos en la cultura, ni causas ni efectos pueden ser distinguidos." [Cfr. Appleby *et al.* 1995: 223]

³¹ .- Arnason 1993:89.

³² .- Merleau-Ponty 1955: 270.

concebirlo.³³ En realidad todas las configuraciones culturales son de hecho ejemplos de Gestalt, pues funcionan como "unidades de significación"³⁴ o incluso como "identidades históricas" donde cada elemento únicamente adquiere su sentido mediante su vinculación con todos los demás y de manera completamente independiente de la participación del sujeto. Aquí asoma un rasgo distintivo del pensamiento weberiano: tanto la cultura como la sociedad son Gesto/ten, constantemente asociadas, solidificadas y organizadas en forma de configuraciones específicas, de modo que también a la cultura le es asignada eficacia causal: "los asuntos económicos y los de índole cultural son la misma clase de asunto",³⁵ o también: "las fuerzas productivas en economía poseen significación cultural, y del mismo modo las ideologías tienen efectos económicos".³⁶ Todos estos agentes se equilibran: "la historia opera un trueque entre todos los órdenes de la actividad humana, de manera que ninguno de ellos puede arrogarse la dignidad de ser una causa exclusiva".³⁷ Como ha señalado Xavier Guchet, "la teoría merleau-pontiana de las funciones simbólicas percibe estructuras (Gesto/ten) por todas partes", y esta acuidad le permite "poner de manifiesto todas las paradojas históricas sin destruirlas al mismo tiempo, rompiendo así con la filosofía de las construcciones *o priori* y también con la idea de un proceso histórico 'objetivo'".³⁸

Es preciso advertir, por último, que la importancia asignada por Merleau-Ponty a la donación de sentido que efectúan las formaciones culturales, a pesar de las apariencias, no es incompatible con el "individualismo metodológico" notoriamente defendido por Weber. Si bien en opinión de Merleau-Ponty, y en una perspectiva general, la historia "está vinculada con las prácticas individuales, con la interioridad",³⁹ este punto de partida aparentemente absoluto prepara en realidad "el 'advenimiento del sentido', o sea el momento en el cual una serie de actos individuales pasan a formar una totalidad dotada de un sentido que supera con creces al contenido de cualquier acto

³³ .- Merleau-Ponty 1953: 24.

³⁴ .- Merleau-Ponty 1942:169. Merleau-Ponty dice "*unités de signification*", y por "signification" entiende "*ce qui rend une chose intelligible*".

³⁵ .- Merleau-Ponty 1947: 233.

³⁶ .- Merleau-Ponty 1947: 267.

³⁷ .- Merleau-Ponty 1968: 44.

³⁸ .- Guchet 2001:122. Pero "simbolizar" en modo alguno significa para Merleau-Ponty copiar o representar un determinado aspecto del mundo. Por encima de todo quiere decir acceder a *un mundo considerado en sí mismo*, o dicho en sus propias palabras, a una "parte total" o un "órgano" del mundo. Siempre teniendo en cuenta, claro está, que Merleau-Ponty entiende por "mundo" una entidad paradójica, a un tiempo coherente y abierta, visible e invisible, y por encima de todo transcendente. Precisamente nuestro posicionamiento cultural, resultado de unos horizontes parcialmente incommensurables, nos asegura el único acceso posible a este desconcertante "mundo".

³⁹ .- Merleau-Ponty 1964a: 312.

expresivo".⁴⁰ O sea que Merleau-Ponty se resiste a entender la historia como una sucesión de "acontecimientos" y decide pensarla como un proceso en el seno del cual el sentido "adviene". Esto quiere decir que el sentido "emerge" en el curso de la historia y que lo hace de tal manera que transciende a su propio tiempo y puede llegar a ser efectivo en el momento actual. No de otro modo debe ser entendido el término "emergencia" en el contexto merleau-pontiano.⁴¹

3 El construccionismo de los "tipos ideales" y el pensamiento no coincidente

Son conocidas las ideas weberianas sobre la extrema relevancia operativa de los "tipos ideales". Ante todo es preciso consignar que un "tipo ideal" es una construcción lógica y heurística que acentúa intencional y deliberadamente los rasgos esenciales de un determinado fenómeno y que resulta muy útil para realizar comparaciones con el mundo empírico. Es por tanto una herramienta cognitiva que aspira a ser legitimada por sus éxitos descriptivos y explicativos. Weber siempre insistió en que las caracterizaciones ideal-típicas debían ser empleadas en cometidos analíticos y comparativos y que, sobre todo, nunca fueran tenidas por fenómenos o procesos realmente existentes. Esta advertencia, por desgracia, frecuentemente no es tenida en cuenta. Suele olvidarse, efectivamente, que los "tipos ideales", lejos de ser una entidad real, son meras sistematizaciones que pueden ser provechosas como punto de partida para interpretaciones abiertas e imprevistas de datos empíricos específicos. En todo caso los "tipos ideales", intensificando los rasgos de la realidad concreta con el propósito de hacerla causalmente inteligible, suministran unas categorías abstractas que permiten la aproximación empírica a una realidad *a la cual en modo alguno agotan*. Sigue, en consecuencia, que por una parte los "tipos ideales" son aplicables a toda realidad cultural y social, presente o pasada, y que por otra parte son útiles para explicar cualquier acción particular, no solamente en referencia al significado que esta acción tiene o tuvo para el o los individuos implicados en ella, sino sobre todo desde el punto

⁴⁰ .- Schmidt 1975: 466. Este autor observa agudamente que resaltar el "advenimiento" le sirve a Merleau-Ponty en realidad para evitar "la exclusiva acentuación de las características formales de un sistema social". Y a continuación añade: "la obra de Merleau-Ponty está impregnada por la costumbre de contrarrestar estas estructuras ordenadoras con la idea del advenimiento". (Cfr. Schmidt 1975: 467)

⁴¹ .- No hace falta recordar que el *cogito* cartesiano, la revolución francesa, el sentido de la geometría en la interpretación de Husserl, o incluso el impacto causado por todo gran pintor en la historia global de la pintura, son ejemplos pródigamente citados por Merleau-Ponty de esta peculiar manera de "advenir".

de vista empeñado en probar que una orientación racional no es incompatible con unas convicciones y valores fundamentales.

La defensa weberiana de los "tipos ideales" indica que Merleau-Ponty comparte con Weber el compromiso meditativo que es pertinente denominar "pensamiento no coincidente"⁴² y que en tiempos recientes ha sido interpretado como un rechazo de la "ideología de la transparencia",⁴³ entendiendo por este término el supuesto contacto íntimo y privilegiado que vincula al sujeto consigo mismo, con sus contenidos cognitivos, y con los demás seres humanos. Sigue, en efecto, que los múltiples aspectos del pensamiento de Merleau-Ponty están enlazados por una compartida característica: la persistente defensa del *pensamiento de la no-coincidencia*, al cual denominó también "de la disensión (*écart*)", "de la no-posesión-transparente", y "de la no-fusión". Conviene entender, ante todo, que Merleau-Ponty entiende la "no-coincidencia" en un sentido polimórfico. No se trata solamente de que la característica crucial del ser humano, tanto en su pensamiento como en su corporalidad, consista en no coincidir jamás consigo mismo. Desde luego "mi contacto conmigo mismo es "coincidencia parcial" porque "no conocemos ni todos nuestros recuerdos ni la densidad de nuestro presente",⁴⁴ pues en definitiva "el pasado es la invisibilidad del visible".⁴⁵ Estos términos, característicos del último Merleau-Ponty, señalan nuestra imposibilidad de coincidir alguna vez con nuestro propio presente, pudiendo decir cada uno de nosotros: "estoy ausente del presente, y gracias a ello puedo estar presente en lo ausente, o sea en el pasado".⁴⁶ En líneas generales somos un "ser que no se contenta con coincidir consigo mismo, como si fuera una cosa".⁴⁷

Más decisivamente todavía, constata Merleau-Ponty que nuestras ideas jamás coinciden consigo mismas, pues están destinadas a un futuro de alteridad: "cada idea nueva se convierte en algo distinto a aquello que era para quien la instituyó",⁴⁸ hasta tal punto que "cuando las "ideas adquiridas" han conseguido ser aceptadas casi universalmente, ha sido siempre a causa de que se han convertido en __ algo distinto a

⁴² .- Séanos permitido, a este respecto, remitir a una obra del autor: Bech 2005:37-48,

⁴³ .- Cfr. Alloa 2008: *passim*.

⁴⁴ .- Merleau-Ponty 1960: 231.

⁴⁵ .- Merleau-Ponty 1996: 202.

⁴⁶ .- Colonna 2002: 230.

⁴⁷ .- Merleau-Ponty 1960: 285.

⁴⁸ .- Merleau-Ponty 1960: 284.

ellas mismas (*en devenant autres qu'elles-mêmes*)".⁴⁹ Ocurre, en resumen, que ni la percepción ni el conocimiento coinciden consigo mismos ("una volubilidad infatigable hace que las ideas se alteren desde el mismo instante en que nacen, como si las afectara una "necesidad de expresarse" que no se sosiega jamás"⁵⁰), y mucho menos coinciden, a su vez, con las cosas percibidas o pensadas ("la cosa [espacial o temporal] como diferencia, *l. e.*, como transcendencia, *l. e.*, como estando siempre "detrás", más allá, lejana. El presente mismo no es coincidencia absoluta sin transcendencia, [...] es imposible aprehenderlo desde cerca, en las pinzas de la atención").⁵¹

Como consecuencia de todo esto, Merleau-Ponty atribuye una importancia preponderante, desde luego no a aquello que está "oculto" de manera provisional y accidental, sino a lo "oculto" como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, "lo sostiene y lo hace visible".⁵² Arion Kelkel ha formulado este extremo con una inusitada brillantez: "Con el entrelazamiento del visible y el invisible trocamos una filosofía exclusivamente interesada en una *presencia* intuitiva, por una filosofía de la *ausencia*, de la patencia aureolada de latencia; no dándose ya a una mirada posesiva por medio de perfiles y de esbozos, ahora las cosas y el mundo se dan a sí mismos como una *reserva* inagotable. [...] No se trata ahora de una simple inadecuación perceptiva, de una imperfección de nuestra capacidad de ver. Parece caduca la idea de una *transparencia* total y una intuición plena, si ver ya no es fundirse con lo dado, pues es ahora "el medio que tengo a mi disposición para ausentarme de mí mismo, para asistir desde dentro a la fisión del Ser".⁵³

Siempre sobreviene una diferencia o desfase (*décalage*, dice Merleau-Ponty) entre la realidad y la conciencia, la cual "está siempre, o bien adelantada o bien retrasada respecto de la realidad, pero nunca es su contemporánea".⁵⁴ Y la relación del sujeto con el mundo, por su parte, nada tiene que ver con el vínculo entre el sujeto y el objeto: "el sujeto se escapa aprehendiéndose o se aprehende escapándose".⁵⁵ La predilección merleau-pontiana por este eminentemente malentendido que todo lo impregna,

⁴⁹ .- Merleau-Ponty 1960: 284.

⁵⁰ .- Merleau-Ponty 1960: 284.

⁵¹ .- Merleau-Ponty 1964a: 249.

⁵² .- Merleau-Ponty 1964a: 281.

⁵³ .- Kelkel 2002: 275-276. Los subrayados son de Kelkel. La cita dentro de la cita pertenece a: Merleau-Ponty 1964b: 81.

⁵⁴ .- Merleau-Ponty 1960: 209.

⁵⁵ .- Merleau-Ponty 1996: 69.

desde luego no deja lugar a dudas: "Las cosas están presentes ante nosotros en carne y hueso porque son inagotables, nunca completamente dadas", así como "de la misma manera, la expresión no es nunca del todo expresión, lo expresado nunca está completamente expresado".⁵⁶ Puede decirse, por consiguiente, que en todos los casos imaginables sobreviene un flagrante déficit en la prevista "adecuación" o transparencia. Crudamente formulado, y anticipando los postulados intra-ontológicos de Merleau-Ponty, se trata de que un ingrediente de transcendencia (es decir: una ausencia, vacío o déficit) impregna toda realidad, tanto si ésta es pasada como si es presente ("el presente es transcendencia porque nunca es posible coincidir con él"⁵⁷), perceptiva o cognitiva, personal o intersubjetiva. En todos los casos esta transcendencia da lugar a que la disensión o *écart* se infiltre en toda realidad y a todos los niveles posibles. Así una "verdad" digna de este nombre no puede sino invalidar las mismas construcciones que aspiran a poseerla. En definitiva sucede que el pensamiento de la no-coincidencia conlleva reconocer el ingrediente negativo que habita en toda realidad.

Como consecuencia, el tema prioritario para el pensamiento, según Merleau-Ponty, no puede ser otro que la "extraña distancia"⁵⁸ que separa al sujeto de sí mismo y que aleja a cada cosa de su posible identidad. Más específicamente, considera que la imposibilidad de "coincidir" es especialmente significativa en el funcionamiento de la percepción y del lenguaje. Su interés por el enraizamiento de la filosofía en la realidad más primordial le llevó a concluir que una crítica integral del pensamiento moderno debería partir de esta intransgredible dificultad. En pocas palabras: cualquier identificación es cuestionable y la coincidencia total no puede darse jamás. Cabe aceptar, por consiguiente, que la "disensión" (*écart*, dice Merleau-Ponty: la invencible separación que impide una coincidencia total) es inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo. Y por tanto conviene reconocer que, siendo la diferencia insuperable, el poder de la transcendencia es absoluto. "El anhelo por coincidir, en el mejor de los casos, consigue una "coincidencia parcial", puesto que nunca se dan al mismo tiempo la cosa y la conciencia de la cosa, el pasado y la conciencia del pasado."⁵⁹

⁵⁶ .- Merleau-Ponty 1969: 52.

⁵⁷ .- Merleau-Ponty 1964a: 238 y 239.

⁵⁸ .- Merleau-Ponty 1964a: 166.

⁵⁹ .- Derossi 1965:356.

Conviene recordar que ya en el *Elogio de la filosofía*⁶⁰ definió Merleau-Ponty el pensamiento como un indefinido trabajo de "expresión", término que para él significa manifestar un sentido que, paradójicamente, se encuentra en un proceso de ininterrumpida génesis. "Expresarse" no es plasmar un sentido que la experiencia ha llevado previamente a su plena realización. Más bien ocurre lo contrario, y toda expresión digna de este nombre debe revisar el sentido ya instituido, cuestionando por tanto su inmovilidad y violentando su propensión a la inercia. Al parecer de Merleau-Ponty, efectivamente, la expresión no es la simple externalización de un sentido que hasta ahora había permanecido implícito u oculto pero que, en todo caso, estaba ya completo antes de ser llevado a la luz. Por esta causa, una filosofía que se concibe a sí misma como prolongación de un proceso expresivo fundamental, debe rechazar por ilusoria la posibilidad de alcanzar una unidad inmediata con lo expresado. Para llevar a cabo sus cometidos más auténticos, la filosofía debe renunciar paradójicamente a "coincidir" con la realidad. Es absurdo, en otras palabras, que el pensamiento pretenda "adecuarse" a sentido preexistente alguno, como llegó a parecer natural en el marco de la epistemología clásica. Reactivando el precartesianismo de autores como Montaigne, corresponde a nuestro tiempo "renunciar al saber definitivo acerca de un mundo finito por parte de un sujeto estable".⁶¹

4 La necesidad de un horizonte soberano convertido en referencia suprema

El construcciónismo que defiende Weber, ya glosado en la sección anterior, presupone que la realidad nunca le es completamente dada al sujeto empírico y que portante éste sólo la conoce fragmentariamente. A pesar de ello cree Weber que la realidad en su versión "íntegra" existe en forma de un "horizonte" que no solamente puede ser previsto o presentido, sino que también permite que nos aproximemos a él indefinidamente, aun cuando sea del todo imposible que lo lleguemos a alcanzar. Esta referencia a un "horizonte" imperioso y definitivo es crucial para el pensamiento weberiano, pues sin él sería imposible decidir entre explicaciones concurrentes de un mismo fenómeno. Salta a la vista que, de no existir este "horizonte", no solamente carecería de capacidad explicativa el recurso a los "tipos ideales" sino que, más

⁶⁰ .- Merleau-Ponty 1953.

⁶¹ .- Parmentier 2000:40.

fundamentalmente todavía, sería imposible identificar qué acontecimientos están realmente teniendo lugar en un determinado ámbito.

Sucede, en el fondo, que la posibilidad de decidir entre explicaciones antagonistas invocando su eventual verdad es la condición indispensable para que un determinado procedimiento cognitivo pueda ser tenido por válido. Ya hemos visto que Weber se resiste a considerar este "horizonte de verdad" como una realidad objetiva porque no acepta las regresivas consecuencias de orden mimético o reproductivo que conllevaría esta reintroducción de la ilusión esencialista. Por esta razón sitúa Weber este "horizonte" en el propio sujeto, como es notorio, al cual confiere la capacidad de instaurar sentido en forma de "relación de valor" o *Wertbeziehung*, con las cruciales consecuencias de orden cognitivo que el lector ya conoce. Desde luego no se le escapa que este proceso es en la práctica sumamente frágil y controvertible, y sin embargo lo postula como única salida posible al dilema cognitivo que plantea todo construcciónismo. Sucede, en suma, que el "horizonte soberano" formado por una descripción completa, coherente y consecuente de la realidad, debe ser virtualmente asignado tanto al sujeto de la acción práctica como al de la contemplación teórica. Ya que de no ser así acaba por parecer gratuito recurrir a la "relación de valor" o *Wertbeziehung* en la forma que Weber lo hace, cuando aquello que verdaderamente está en juego es el conocimiento de la realidad.

Este enaltecimiento weberiano de un decisivo "horizonte" de transcendencias es concomitante con la identificación merleau-pontiana de la limitación cognitiva y perceptiva a la cual no es inapropiado designar como "la soberanía del horizonte". Aquí es preciso entender "horizonte", siguiendo a Merleau-Ponty, como "la transcendencia pura, sin máscara óptica, [como] aquello que está ahí sin ser objeto",⁶² y que por tanto es a un tiempo inaprensible e invisible. Son concomitantes con este planteamiento, desde luego, las convicciones merleau-pontianas sobre la limitación perceptiva y cognitiva que es plausible designar como *la soberanía del horizonte*. Para Merleau-Ponty "horizonte" significa la totalidad problemática que, lejos de existir como resultado de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia. Así designa el término "horizonte"

⁶² .- Merleau-Ponty 1964a: 282-283.

la "transcendencia pura, sin máscara óntica, aquello que está ahí sin ser objeto",⁶³ y que por consiguiente es inaprensible e invisible. A causa del "horizonte" cualquier identificación es cuestionable y la coincidencia total no puede darse jamás. También da lugar a que una insuperable diferencia sea inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo, y a que, por tanto, el poder de la transcendencia sea absoluto. La "soberanía del horizonte", en suma, equivale a admitir que jamás "horizonte" alguno podrá ser aprehendido con una satisfactoria adecuación de carácter sensible o intelectual.

La inerradicable presencia del "horizonte" que defiende Merleau-Ponty puede ser expresada con llaneza: "A causa de que estamos implicados en el mundo, hay un ingrediente implícito (*il y a de l'implicite*) en aquello que pensamos y decimos cuando nos referimos a él."⁶⁴ Este "ingrediente implícito" emerge en procesos muy diversos⁶⁵ y da lugar a múltiples manifestaciones, pero desde luego jamás es plenamente explicitable. Y precisamente porque este "ingrediente implícito" impera universalmente, o sea a causa de que siempre sobrevienen horizontes soberanos y de que éstos son insuperablemente elusivos, constata Merleau-Ponty un rasgo que Weber ya subrayó, como hemos señalado, en su crucial concepción de los "tipos ideales": nunca es posible la coincidencia total de la conciencia con las cosas y con los acontecimientos. "Es preciso dejar de pensar la cosa como identidad y acceder a pensarla como diferencia, es decir: como transcendencia, como estando siempre detrás, más allá, lejos de nosotros. Es preciso [...] comprender que "tener conciencia" consiste en obtener una figura sobre un fondo. El propio presente no es una coincidencia absoluta sin transcendencia, e incluso la coincidencia que conlleva la *Urerlebnis* [la vivencia originaria] nunca es total, porque tiene conlleva horizontes y sin ellos no podría sobrevenir."⁶⁶

⁶³ .- Merleau-Ponty 1964a: 282-283.

⁶⁴ .- Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París 1997, p. 21.

⁶⁵ .- En el pensamiento de Merleau-Ponty, la estructura de "horizonte" da lugar a que toda percepción se prolongue indefinidamente, tanto en la dirección marcada por la profundidad inmanente del objeto (horizonte "interior") como en la dirección que indica su contexto (horizonte "exterior"). Desde luego la síntesis por la cual obtenemos el objeto es necesariamente inacabada porque opera sobre este doble y elusivo trasfondo de "horizontes". Pero este carácter incompleto en modo alguno cuestiona la realidad del objeto o de los horizontes. Al contrario: la confirma en la medida que cualquier aspecto de la realidad se retrae en el movimiento mismo de su donación y se da en el de su retirada.

⁶⁶ .- Merleau-Ponty 1964a: 318. *Urerlebnis* figura en alemán en el texto original. En todo caso conviene advertir que sujeto y horizonte mantienen un vínculo "reversible": el horizonte "se inmiscuye con" o "irrumpe en" (*enripiete*, dice Merleau-Ponty) quien se abre a él, pero al mismo tiempo sobreviene la circunstancia contraria, pues el horizonte es a su vez "invadido" por quien acoge su "intrusión".

En general constata Merleau-Ponty que las cuestiones planteadas secularmente por la filosofía están vinculadas a un "horizonte", o sea a un condicionante imposible de eliminar pero indefinidamente elusivo. En todos los ámbitos del pensamiento, por decirlo con otras palabras, ha sido determinante "un reverso de las cosas que no ha sido constituido por nosotros [y que revela] estas realidades que secretamente las alimentan, por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones".⁶⁷ Por esta razón, de acuerdo con Merleau-Ponty, la filosofía no ha de aspirar jamás a coincidir consigo misma, y debe exigir de sus cultivadores una actitud que equidiste del objetivismo y del subjetivismo, así como de la distancia y de la proximidad absolutas.

Así el "horizonte" en el pensamiento de Merleau-Ponty se convierte en una realidad soberana que, por su paradójico carácter deficitario, entraña a un tiempo indeterminación y transcendencia. Desde luego este último término debe ser entendido en base a "la noción moderna de transcendencia", referida a una realidad que por principio "se encuentra a distancia, respecto de la cual la distancia funciona como un vínculo, y con la cual en modo alguno es posible llegar a coincidir".⁶⁸ O sea que para Merleau-Ponty la noción de "horizonte" suscita un inesperado "pensamiento de la lejanía". Esta paradoja se debe a que la definición merleau-pontiana del "horizonte" es solidaria de una concepción de la transcendencia que obtiene de la idea de "ausencia" su fundamento y su validez. "El aspecto más destacable de las entidades "visibles", en definitiva, es que también ellas están centradas en un núcleo de ausencia."⁶⁹ Un horizonte inasible, en suma, entraña que un ingrediente de ausencia impregne la presencia de las cosas. "Las cosas, ante nosotros, sólo están entreabiertas, [es decir:] manifiestas y ocultas a un tiempo."⁷⁰

Consignemos, por último, que este planteamiento centrado en el "horizonte" conlleva una crucial actitud revisionista. Deroga la concepción de la verdad que ha prevalecido hasta nuestros días y que la describe como claridad sin mácula, como

⁶⁷ .- Merleau-Ponty 1960: 227.

⁶⁸ .- Merleau-Ponty 1968: 79.

⁶⁹ .- Merleau-Ponty 1964a: 296.

⁷⁰ .- Merleau-Ponty 1960: 212. Conviene consignar que esta problemática en torno a la ausencia se prolonga en la doctrina, sin duda más notoria, del "invisible" en su vínculo con el "visible". "El invisible", precisa Merleau-Ponty, "no es sólo el no-visible, [ya que] su ausencia "cuenta" en el mundo, está "detrás" del visible, es visibilidad inminente o eminente". [Merleau-Ponty 1964a: 281] Expresando sucintamente esta complementariedad de horizontes, concluye Merleau-Ponty, de acuerdo con Renaud Barbaras, en que "la visión está habitada por una no-visión *irreducible*". [Barbaras 1991:185]

transparencia intachable y, sobre todo, como coincidencia absoluta. Cabe advertir, de todos modos, que esta innovadora "verdad" deberá resignarse a aceptar una "coincidencia parcial" o, como Merleau-Ponty también dice, tendrá que contentarse con "una coincidencia de lejos (*de jōtn*)", ya que sería absurdo conjeturar que la no-transparencia o la no-coincidencia puedan ser totales. En todo proceso perceptivo, por ejemplo, alguna realidad solicita siempre nuestra capacidad de percibir. "Las dificultades de la coincidencia no son solamente unas dificultades de hecho que dejan intacta una cuestión de principio. [...] Si la coincidencia es siempre parcial, no tiene sentido definir la verdad a través de la coincidencia total o efectiva. [...] Es preciso que la disensión [*écart*], dice Merleau-Ponty: la invencible separación que impide una coincidencia total], sin la cual la experiencia de las cosas quedaría en nada, procure también el acceso a las cosas mismas, es necesario que forme parte de su definición."⁷¹ Es notorio, por otra parte, que esta abismal "verdad", surcada por diferencias y por opacidades, ocupa un lugar preponderante en la ontología que defendió Merleau-Ponty.

5 La irreabilidad de un conocimiento concebido como reorganización posibilista

Es preciso no perder de vista que el rechazo de Weber al esencialismo se articula por encima de todo a través de una crítica del conocimiento meramente reproductivo. Para él, efectivamente, y por decirlo con palabras de Wolfgang Schluchter, "conocer es siempre la reorganización agenciada por el pensamiento (*denkende Umbildung*) de los objetos que nos son donados por la percepción sensible".⁷² La relevancia que las cosas tienen para el sujeto, dicho de otro modo, procede del sujeto mismo y no de las cosas. Éste es sin duda el eje del estilo meditativo de Weber, y nadie ha caracterizado más acertadamente que Karl Löwith su característico talante. Ante todo señala Löwith que "el verdadero sentido de su proceder 'empírico' sólo superficialmente reside en superar la unilateralidad de la descripción científica". Y añade que la verdadera intención de Weber era "devaluar toda fijación a un ámbito dado cualquiera y así impedir también su posible expansión a una 'totalidad' ilusoria". Pero sobre todo, en palabras de Löwith, combatía Weber "la posible solidificación de una particularidad en forma de un todo, o sea un determinado tipo de ilusoria totalidad. La totalidad verdaderamente posible que

⁷¹ - Merleau-Ponty 1964a: 165-166.

⁷² - Schluchter 1997:326.

él mismo practicaba, de todos modos, no era la fusión de todas las unilateralidades posibles en una aparente multilateralidad, sino que era la totalidad negativa formada por la libertad de movimientos en todos los sentidos, y con ella la destrucción de cualquier encapsulación, o sea de todo ordenamiento, disposición y preservación, tanto prácticos como teóricos."

Mantiene Lowith, en otras palabras, que los conceptos weberianos "no solamente pretendían aprehender y demarcar la realidad, sino que por encima de todo presentaban el contrasentido de un sistema *abierto* de posibilidades".⁷³ Y aun cuando Weber "constantemente se sirve de las ventajas que ofrece la 'división racional del trabajo', al mismo tiempo señala también la 'irrealidad' que conlleva este fraccionamiento unilateral de la realidad por medio de la teoría".⁷⁴ La depuración reflexiva del pensamiento, por otra parte, al parecer de Weber debe confrontar las mismas dificultades que la estilización por medio de los "tipos ideales". "La realidad, que según Weber debe ser ante todo subjetivamente constituida por medio de 'relaciones de valor' (*Wertbeziehungen*), tiene en consecuencia que ser ya conocida antes de que empiece el proceso de construcción de los tipos ideales. Con lo cual éste se vuelve redundante."⁷⁵

Estas ideas cognitivas de Max Weber han sido felizmente resumidas por Thornsten Bonacker: "En lugar de representar absolutamente la realidad, según Weber los conceptos deben determinarla relativamente, con lo cual están dando fe de que es inalcanzable".⁷⁶ Esta formulación, en todo caso, ayuda a poner de relieve que la concepción weberiana del conocimiento es de hecho el antecedente inmediato del compromiso de Merleau-Ponty con la "interrogación radical". A este respecto se ha llegado a afirmar que para Merleau-Ponty "la interrogación es la dimensión propia del discurso filosófico. Se trata de una interrogación que no pretende *saber*, o sea remitir lo desconocido a lo conocido, y consignar el misterio a las dimensiones de un problema. Al adoptar el modo interrogativo, la filosofía renuncia a pronunciar la última palabra,

⁷³ .- La notoria "ambigüedad" de los planteamientos merelau-pontianos, cuyo emplema clásico son sus tentativas por mediar entre intelectualismo y realismo en las etapas iniciales de su trayectoria filosófica, se corresponde con la sempiterna actitud asimismo mediadora de Weber entre escuelas de pensamiento concurrentes, y cuyo episodio más célebre es su obstinada equidistancia entre la Escuela Histórica alemana y el nomotetismo que reivindicaba la psicología social de su época.

⁷⁴ .- Lówith 1988: 405.

⁷⁵ .- Bonacker 2000: 72.

⁷⁶ .- Bonacker 2000: 58.

con lo cual permanece disponible.⁷⁷ En consecuencia la filosofía debe comprenderse a sí misma, a! parecer de Merleau-Ponty y con independencia de! ámbito indagado, como la continua destrucción de cualquier contenido positivo, juntamente con la rememoración, convertida en guía para toda práctica indagadora, de la no-coincidencia que impregna las cosas. Sin duda reverbera aquí la convicción weberiana, notoriamente glosada por Wilhelm Hennis, según la cual "las disciplinas científicas se ocupan de unos ámbitos que no están basados en los vínculos objetivos que mantienen las cosas sino en los vínculos de pensamiento que mantienen los problemas".⁷⁸

Sucede, por consiguiente, que el pensamiento denominado por Merleau-Ponty "radicalmente interrogativo" es contrario a toda tesis y a toda positividad, y está en armonía con la convicción de que el ámbito de la "no-coincidencia" es ¡limitado: "El propio "tener conciencia" debe ser concebido como transcendencia, como "ser superado por", y por tanto como ignorancia."⁷⁹ La contrapartida "afirmativa" del concepto negativo de "no-coincidencia", en una palabra, es la concepción del pensamiento como una inexorable pero indefinida tarea "interrogativa", siempre teniendo en cuenta que concebir el pensamiento como "interrogación radical" conlleva abandonar el "pensamiento inmediato, el cual aborda la presencia de una manera frontal, como coincidencia, adecuación o proximidad".⁸⁰ Pero ya hemos referido que, según Merleau-Ponty, las cuestiones que plantea la filosofía están vinculadas a un horizonte soberano, o sea a un condicionante imposible de eliminar pero invenciblemente elusivo. Por esta razón el pensamiento "interrogativo", a diferencia del *cogito*, nunca debe aspirar a coincidir consigo mismo. No sólo ha de equidistar tanto del objetivismo y el subjetivismo como de la distancia y la proximidad absolutas, sino que en cierto modo debe procurar "descentrarse" a sí mismo por medio del lenguaje. Esto quiere decir que Merleau-Ponty aspira a un "pensamiento "abierto", es decir: un pensamiento vinculado a sistemas diacríticos, consistiendo siempre en separación (*écart*) y en excentricidad, sin

⁷⁷ .- Robberechts 1964:110.

⁷⁸ .- Hennis 2003:183. El texto original dice: "nicht die sachlichen Zusammenhänge der Dinge, sondern die **gedanklichen** Zusammenhänge der Probleme den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde liegen".

⁷⁹ .- Merleau-Ponty 1964a: 250.

⁸⁰ .- Barabas 1991:165.

llegar jamás a ser él mismo pero tratando básicamente de sí mismo, y sólo ocasionalmente transformándose en *enunciado*".⁸¹

Al parecer de Merleau-Ponty, por consiguiente, la contrapartida "afirmativa" del concepto negativo de "no-coincidencia" no puede ser otra que la concepción de la filosofía como "interrogación radical", o sea el exacto contrario del pensamiento resignado a su propia disolución en beneficio de la "cosa" investigada. "La filosofía consiste en volver sobre sí misma y sobre las cosas, pero no se trata de un retorno a algo inmediato, [pues todo lo inmediato] se aleja a medida que el pensamiento se aproxima para fundirse con él. Lo inmediato está en el horizonte, y debe ser pensado como tal, [ya que] sólo permaneciendo a distancia es capaz de preservar indefinidamente su identidad".⁸² De modo que "interrogar" filosóficamente, si se procede con "radicalidad", consiste en aprender a convivir con la no-positividad y con la no-presencia. Ya que el cometido de toda "presencia", al fin y al cabo, "es exactamente obturar la mirada y excluir la indeterminación".⁸³

Otra importante tarea de desvelamiento hecha asimismo posible por la no-coincidencia fue denominada "hiperreflexión" por Merleau-Ponty. Se trata de que, por encima de todo, importa abandonar la reflexión clásica, obviamente empeñada en ignorar la realidad prerreflexiva. Presentándose como su antagonista, la "hiperreflexión" ("en el centro mismo de la reflexión, la hiperreflexión advierte un ámbito no afectado por ella"⁸⁴) está convencida de que la realidad "en sí misma", o sea no subordinada a horizonte alguno que cuestione su identidad, pura y nanamente *no existe*, y por tanto debe ser descartada toda pretensión a conocer "por coincidencia". (El sentido de esta elusiva realidad, de todos modos, debe estar asimismo expuesto a la interrogación, ya que todo intento de identificarla sólo consigue interponer una especie de velo opaco entre ella y nosotros.) Por las razones expuestas, "en lugar de pretender encontrar, en todo cuanto existe, una positividad que le devuelva su propia imagen, la filosofía debe interrogarse ante todo sobre su propia posibilidad".⁸⁵

⁸¹ .- Merleau-Ponty 1996:130.

⁸² .- Merleau-Ponty 1964a: 164. El subrayado es nuestro.

⁸³ .- Barbaras 1991:165. El subrayado es de Barbaras.

⁸⁴ .- Petitdemange 2003:109.

⁸⁵ .- Barbaras 1991:166.

Sencillamente formulado, se trata de que Merleau-Ponty consideró quimérica la decisiva coincidencia consigo mismo que el sujeto de la Tradición Moderna cree posible obtener por medio de la reflexión, o sea el acto que se desentiende de la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura y así fundamentar el pensamiento y la acción. El sujeto que la lleva a cabo debe ser consciente de que nunca podrá coincidir del todo con el punto de partida de su desempeño autorreferente. La reflexión aparece entonces como imposible, ya que el sujeto se aprehende a sí mismo como no siendo, en último término, más que una realidad de hecho, lo cual debiera convencerle de que ninguna necesidad de principio le puede fundamentar. "Nuestra voluntad de coincidir con aquello que todavía no ha sido aprehendido por la reflexión, no debe hacernos olvidar que en este mismo momento la propia reflexión nos lo pone fuera de nuestro alcance".⁸⁶ Sucede en definitiva que el sujeto, cuando profundiza en su propia arqueología, acaba por descubrir su radical e insuperable contingencia. Se da cuenta de que sus posibilidades cognitivas no están a la altura del carácter intrínsecamente "fáctico" de todos los episodios que le acontecen. Nace de este modo la propuesta merleau-pontiana de una "hiperreflexión".

De este modo rechaza Merleau-Ponty la filosofía reflexiva, o sea el pensamiento que se acoge al principio de la coincidencia. "La filosofía reflexiva mantiene el principio de la coincidencia *contra* el hecho probado de la no-coincidencia."⁸⁷ Vale la pena insistir en que las insuficiencias de la reflexión no ofrecen duda alguna para Merleau-Ponty. Renunciar a la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura, y así fundamentar y justificar los desempeños humanos, tanto teóricos como prácticos, presupone olvidar la vida "irrefleja" que hace posible la propia reflexión. Precisamente Merleau-Ponty pretende contrarrestar con la práctica de la "hiperreflexión" esta ceguera voluntaria del pensamiento ante su propia y radical opacidad para consigo mismo. Cree que profundizando en nuestra imbricación sensible con el mundo, podrán ser puestos al descubierto el fundamento y la garantía de toda racionalidad. La "hiperreflexión", en pocas palabras, trata simplemente de "reconquistar" nuestra experiencia más directa de la realidad, transformando el sentido tácito de nuestra vida perceptiva en un sentido manifiesto y transmisible. Pretende

⁸⁶ .- Lefort 1978: 27.

⁸⁷ .- Barbaras 1991:167. El subrayado es de Barbaras,

acceder a su propia arqueología interrogándose sobre "nuestro contacto con el ser, en nosotros y fuera de nosotros, previo a toda reflexión".⁸⁸

Combinando la "interrogación radical" con la "hiperreflexión" queda esbozada la modalidad extrema de pensamiento que Merleau-Ponty denomina "la filosofía de la no-filosofía". El propio Merleau-Ponty la define esclarecedoramente como "una filosofía negativa (en el sentido de la "teología negativa") que abre para sí misma un acceso al absoluto, desde luego no entendiéndolo como un "más allá", pues en tal caso no sería más que un segundo orden de positividad, sino como un orden distinto que exige el "más acá (*l'en-décá*)" y que en cierto modo lo duplica, pues sólo a través de él es accesible".⁸⁹ En todo caso advierte Merleau-Ponty que la "verdadera filosofía" sabe permanecer próxima a la "no filosofía", y que esta cercanía, lejos de ser una negación u olvido de la filosofía, resulta más bien en una filosofía "operante", jamás completamente tematizada, y sobre todo inmanente al propio "irse haciendo" que subyace a toda obra de pensamiento.

REFERENCIAS

- Alloa, Emmanuel (2008). *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. París: Kimé.
- Appleby, Joyce, Hunt, Lynn and Jacob, Margaret (1995). *Telling the Truth About History*. Nueva York: Norton.
- Arnason, Johann (1993). "Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue". *Thesis Eleven* 36: 82-98.
- Barbaras, Renaud (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Millón.
- Bech, Josep María (2005). *Merleau-Ponty, Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos.
- Bonacker, Thorssten (2000). *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*. Frankfurt/M. : Campus.
- Davis, Duane H. (2001). "Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy". *Chiasmi International* 3: 81-101.
- Derossi, Giorgio (1965). "Dalla percezione alia visione. L'ontologia negativa dell'ultimo Merleau-Ponty". *Filosofía* 26.

⁸⁸ .- Merleau-Ponty 1964a: 104.

⁸⁹ .- Merleau-Ponty 1996: 275.

- Guchet, Xavier (2001). "Merleau-Ponty et le problème d'une 'axiomatique des sciences humaines'". *Chiasmi International* 3 :103-129.
- Kelkel, Arion (2002). *Le legs de la phénoménologie*. París: Kimé.
- Keller, Kurt Duaer (2001). "Intentionality in Perspectiva! Structure". *Chiasmi International* 3: 375-397.
- Lefort, Claude (1978). *Sur une colonne absenté. Écrits autour de Merleau-Ponty*. París : Gallimard.
- Lichtblau, Klaus (1999). "'Innerweltliche Lösung vom Rationalen' oder 'Reich diabolischer Herrlichkeit'? Zum Verhältnis von Kunst und Religion bei Georg Simmel und Max Weber.", en: *Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte*. Ed. por R. Faber & V. Krech, pp. 51- 78. Würzburg: Königshausen.
- Lówith, Karl (1988). "Webers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung", en: *Sämtliche Schriften, vol. 5*. Stuttgart: Metzler.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1947). *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1953). *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1955). *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964a). *Le visible et L'invisible*. Ed. por Claude Lefort. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964b). *L'Oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968). *Resumes de cours. Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *La prose du monde*. Ed. por Claude Lefort. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1996). *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*. Ed. Por Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard.
- Oakes, Guy (2003). "Max Weber on Valué Rationality and Valué Spheres". *Journal of Classical Sociology* 3/1: 27-45.
- Parmentier, Bérengére (2000). *Le siècle des moralistes*. París: Seuil. Petitdemange, Guy (2003). *Philosophes et philosophies du XXe siècle*. París: Seuil.
- Prandoni, Alessandro (2000). "Il sensibile dimensionale. Essenza grezza e reversibilità istituente nella riflessione ontologica merleau-pontiana". *Chiasmi International* 2:451-470.
- Robberechts, Ludovic (1964). *Husserl*. París: Editions Universitaires. Schluchter, Wolfgang (1997). "Polytheismus der Werte. Überlegungen im AnschluR an Max Weber", en: *Grundlinien der Vernunftkritik*, ed. por Chr. Jamme. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmidt, James (1975). "Adventures of the Dialectic". *Philosophy of Social Sciences* 5:463-478.
- Symonds, Michael & Pudsey, Jackson (2008). "The Concept of 'Paradox' in the Work of Max Weber". *Sociology* 42/2: 223-241. Weber, Max ([1904-5] 1975). *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*. (Reimpresión de la 2^a ed. de 1920). Hamburgo: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

- Weber, Max ([1920-21] 1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionsssoziologie*, vol. 1. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max ([1922] 1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, reproducción fotomecánica de la 6^a ed. (ed. por J. Winckelmann). Tübingen: Mohr.



Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina
Guadarrama, 28 de septiembre de 2008.

Resumen:

Merleau-Ponty pensaba que la filosofía debía revestir una forma mucho más modesta y menos impositiva de lo acostumbrado en su historia. Llamó a esto no-filosofía, y creyó que la fenomenología con su inversión entre Ser y Fenómeno respondía a esta exigencia. Interesa pues de un filósofo no tanto lo dicho cuanto lo impensado que constituye el sustrato de nuestra reflexión. No le interesaba la historia de la filosofía. A nosotros tampoco, y por eso nos ocupamos de él desde aquello en lo que su pensamiento ha devenido: la fenomenología que se hace hoy, llámese como se llame. Merleau-Ponty pensó al hilo de la lectura de Husserl, y nosotros hacemos fenomenología al hilo de la lectura de Merleau-Ponty.

Su recepción de Husserl es una reacción contra el Husserl idealista, y en general contra el intento de montar la reducción sobre la subjetividad. Si la correlación que estructura la percepción consta de: aprehensión-esquicios-objeto, podemos considerar que en la reducción se conserva, con la correspondiente "deformación coherente", esa correlación trimembre, de manera que en el último registro de lo Invisible nos encontramos con la correlación: c/ia/r-qu;asmo-Wesen. Hay pues tres dimensiones verticales en la matriz resultante, de manera que la primera y tercera son los cauces por los que discurren la reducción trascendental y la reducción eidética de Husserl, mientras que la filosofía de Merleau-Ponty es un esfuerzo por buscar justamente el complemento, y montar la reducción sobre el eje central, el eje de los fenómenos en cuanto tales, las *Erscheinungen* o *apareadas*, que es también el eje hilético. De ahí su interés por la *Naturaleza*.

Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina
Guadarrama, 28 de septiembre de 2008.

Merleau-Ponty hablaba en 1961 de la situación de la filosofía como de una no-filosofía. No sólo en el sentido habitual de que en una filosofía mundana está la filosofía más viva que en el reducto de la filosofía académica, sino que la filosofía se ha vuelto impositiva. Tanto si se hace filosofía desde los datos o desde la conciencia, el resultado es el mismo. Es una filosofía que sobrevuela, imponiendo el sentido, no se sabe desde qué instancia: si desde el Ser o desde unas condiciones trascendentales de posibilidad.

La no-filosofía sería una filosofía de la *experiencia* que necesariamente se da escalonada en una serie de niveles cuya estructura no puede ser entonces eidética, puesto que la propia filosofía aparece en uno de esos niveles como modo de institucionalización simbólica. Es decir, la no-filosofía sólo es ya posible como fenomenología, aunque tenga que seguir utilizando su lenguaje: ni hay Ser ni hay condiciones de transposibilidad; hay en el límite de la *epojé*, fenómeno en cuanto fenómeno, Ser salvaje o Materia. Si pues la filosofía de M-P es una no-filosofía, sólo podremos hablar de ella desde aquello en lo que ha devenido: la fenomenología de hoy, llámese como se llame. Es lo que voy a intentar en esta conmemoración que hacemos de su nacimiento.

I

Cuando la tarde del miércoles 3 de mayo de 1961 preparaba M-P su clase de los jueves, se cumplió el extraño presentimiento que había expresado varias veces: "ce n'est pas moi qui me fait penser, pas plus que ce n'est moi qui fait battre mon coeur", no soy yo quien me hace pensar, como tampoco soy yo el que hace latir mi corazón. Era evidente que no tenía poderes constituyentes sobre su corazón, pero resulta intrigante la afirmación de que no soy yo el que me hace pensar. Sin embargo de eso había hablado en el comienzo de aquel curso remitiéndose a Rimbaud. Rimbaud decía

que había que hacerse vidente -voyant- por un largo, inmenso y razonado desarreglo, dérèglement, de todos los sentidos, y que “on me pense”, alguien piensa por mí. M-P había llegado a la misma conclusión: si desarreglo por *epojé* la vida perceptiva, accedo a una situación en la que no es mi conciencia la que actúa de modo constituyente desde una instancia de sobrevuelo -*survol*- como los pájaros divinos, la paloma del Espíritu o la lechuza de Minerva, sino que accedo a una intersubjetividad en la “pasividad”.

Habrá dos grandes niveles: objetos y “cosas” (*Sachen*), y la fenomenología será ese recorrido de ida y vuelta entre lo Visible y lo Invisible, los objetos percibidos y las “cosas mismas”.

Voy a aplicar pues a M-P su propia medicina, teniendo en cuenta lo que decía en su último curso: “Esto no es historia de la filosofía, algo pasado en sí mismo, sino pasado evocado para comprender lo que nosotros pensamos”. Si nos quedamos en el nivel de lo dicho, aunque sea filosófico, esa filosofía “vit surtout au passé, comme histoire de la philosophie”.

En ese mismo curso de los lunes de 1961, M-P acude a un texto clásico para aclarar su pensamiento, la sorprendente introducción de doce páginas en dieciséis párrafos que Hegel añadió a su Fenomenología, y que ya había sido objeto de un comentario por parte de Heidegger en un seminario del año 43. Según M-P se trata de un texto que quiere ser filosofía siendo no-filosofía. En tal texto no se abre Hegel al absoluto como un más allá que sería un segundo orden positivo -el ser-, sino como otro orden -el Ser bruto, la materialidad- que sólo es accesible desde el acá. Dice M-P en las notas de curso conservadas: “Es necesario que la relación con el absoluto sea previa al *Erkennen*, por otra vía, que el absoluto esté *schon bei uns*, que sea la luz misma que lo desvele”. El nombre de eso previo que ya está entre nosotros es el de *fenómeno*, pero no fenómeno como *lo que* aparece, el objeto, *Darstellung*, sino el fenómeno como *Erscheinung*, como aparición. No la *aparecencia*, sino la *apariencia*. Creo que esta es la aportación decisiva de M.-P a la fenomenología husseriana antes de la fenomenología *asubjetiva* de Patocka.

¿Por qué la fenomenología es la forma que reviste hoy la no-filosofía? Porque en la fenomenología se ha producido con la máxima claridad la segunda inversión, después de la trascendental kantiana, la inversión entre el Ser y el Fenómeno. El lugar estable que antes ocupaba el Ser ahora lo llena la pluralidad indeterminada del fenómeno, mientras que el Ser se refugia en lo Visible. La fenomenología produce un descentramiento que va hacia la pluralidad y la indeterminación desde la identidad y la posicionalidad. Pero, en contra de las apariencias, eso invisible plural, no figurado e indeterminado, es la riqueza que se va empobreciendo al contraerse al territorio de lo Visible por centramiento. Y el nombre de eso que *hay*, no que *es*, es el de Fenómeno, Ser bruto o Materia, “materia” entre comillas fenomenológicas porque, como decía Husserl, nos faltan nombres.

Hacemos con M-P lo que él hacía con Husserl, con la diferencia de que de M-P conocemos hasta el último papel de sus notas y los borradores de sus cursos, mientras que él sólo conocía de Husserl la parte visible del iceberg. Pero es asombrosa la comprensión que tenía de los pocos textos husserlianos que manejaba. Valga como botón de muestra la nota número 9 en el capítulo cuarto de su *Fenomenología de la percepción*, y sobre la que ha llamado la atención el editor de la edición alemana de *Sobre la fenomenología de la conciencia temporal inmanente*, Rudolf Boehm, en el tomo X de la Husserliana de 1966, que M.-P ya no pudo ver, observación que va a resultar decisiva para las consideraciones que seguirán.

Había escrito Husserl: “No toda constitución sigue el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*”. Y Boehm comenta: “La trascendencia de lo que se indica en la observación de Husserl ha sido Maurice Merleau-Ponty el primero en calibrarla”. Y cita a M-P: “Husserl ha definido durante mucho tiempo la conciencia o la imposición de sentido por el esquema *Auffassung-Inhalt*, y como una *beseelende Auffassung*. Ha dado un paso decisivo al reconocer, desde las conferencias sobre el tiempo, que esta operación supone otra más profunda mediante la cual el contenido mismo es preparado para esta aprehensión. No toda constitución se hace según el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*”.

En mi opinión, como intentaré mostrar, la filosofía entera de M-P es un despliegue del contenido de esta nota.

La visión que M-P tenía de Husserl la expuso en sus cursos de los años 60 y 61: “Husserl en los límites de la fenomenología”, y “Filosofía y no-filosofía después de Hegel. El curso del año 60 es una reflexión sobre dos textos de la etapa final de Husserl, muy queridos por M-P: *El origen de la Geometría*, anexo III de la Krisis del año 1932, publicado por Fink en 1939, y un texto de 1934, publicado por Martin Farber en 1940: *Inversión de la doctrina copernicana en la interpretación de la visión habitual del mundo: la Tierra como arjé originaria no se mueve...* En estos textos M-P piensa sus propias nociones de pensamiento *vertical*, y reinterpreta la idea de pasividad frente a la de actividad. Dice: “Husserl busca expresar la Erleben, la vivencia, hace hablar el silencio, decir lo no dicho”. Y también: “El pensamiento del filósofo no puede definirse sólo por lo que domina, hay que tener en cuenta lo que trata finalmente de pensar, lo impensado”.

En el curso de 1959 M-P expone frontalmente su idea de Husserl distinguiendo en su obra tres períodos. El periodo de las *Investigaciones Lógicas* con las nociones de intencionalidad, esencia y facticidad, el período de las *Ideas* como regresión idealista de la fenomenología, y el período de las *Meditaciones cartesianas*, interpretado como retractación del idealismo y exploración de las dimensiones verticales: *Leib*, *pasividad* e *intersubjetividad*, que significan el despliegue de la fenomenología que él mismo acoge.

Es enfrentándose con el Husserl idealista de las *Ideas* como M-P elabora su propia matriz filosófica con sus nexos horizontales y sus dimensiones verticales. En la página 68 de la edición de las notas del curso de 1959, transcritas por Stéphanie Ménasé podemos ver bien este proceso. Hago un resumen de la página:

En el *idealismo trascendental* todo ser resulta constituido, convertido en noema, con lo que la matriz del pensamiento pierde sus columnas, sus dimensiones, y las filas confunden la especificidad de sus registros. Tanto más cuanto que Husserl dobla la reducción trascendental mediante una reducción eidética. M-P vuelve a su dictamen en

la nota antes recordada de su *Fenomenología de la percepción*: es imposible generalizar la intencionalidad entendida como imposición de sentido porque eso se opone a la noción de fenómeno en tanto modo de aparición. La conciencia no es solamente actividad, con lo que hay una *Urerlebnis* que no es objetivación y no encaja en la estructura *Auffassung-Inhalt*. Encontramos lo no tético en el corazón de la conciencia. Hay estratos horizontales anteriores a los actos. Hay una intencionalidad operante y latente configurada como síntesis pasiva. Hay una pasividad originaria en el corazón de nosotros mismos. Intencionalidad pesada (*lourde*), esencias fluyentes, prioridad de lo impresional.

Y acaba la página diciendo: “es un contragolpe sobre la concepción de la reflexión, reflexión o reducción trascendental, que desvela estratos escalonados - *couches étagées*- de intencionalidades que no pueden adecuarse a un espíritu constituyente universal”.

En este cuerpo a cuerpo de M-P con el Husserl idealista, resulta tener luego un poderoso aliado, el propio Husserl, quien en su etapa final despliega incansable las ideas de subjetividad como *Leib* quinestésico, transposibilidad de las síntesis pasivas y horizonte ineludible de intersubjetividad entendido como interfacticidad. Aunque M-P apenas conoció estos textos. No conoció los cursos husserlianos entre 1918 y 1926 sobre lógica genética o síntesis pasivas, ni los innumerables manuscritos de investigación sobre el *Leib*, cuerpo interno e intersubjetividad, publicados luego por Iso Kern en 1973, ni los llamados manuscritos de Bernau sobre el tiempo, etc.,etc...aunque sí conoció el tomo II de las *Ideas* y la *Sexta meditación* de Fink a quien acompañó en 1959 en el centenario del nacimiento de Husserl. Mientras Fink aportaba su importante colaboración “La filosofía tardía de Husserl en la época de Friburgo”, M-P presentaba su no menos importante “El filósofo y su sombra”.

Pero la laguna decisiva en el conocimiento por M-P de los escritos de Husserl es su desconocimiento total de los cursos de lo que es en realidad la segunda época de Husserl y que podemos llamar la década prodigiosa. Me refiero a los cursos profesados por Husserl en el período que va de las *Investigaciones* a las *Ideas*, donde en tres cursos

decisivos, *Cosa y espacio* de 1907, *Fantasía, conciencia de imagen y recuerdo* de 1905 y *Lecciones sobre la teoría de la significación* de 1908, establece Husserl, previamente a su intento de reducción idealista, los cuatro registros, tres de ellos además *Stiftungen, instituciones* (la institución será una idea estudiada por M-P en su curso de 1955), que responden a las *couches étagées* que M-P buscaba en 1959.

La percepción es el hilo conductor del pensamiento de M-P. La percepción como primado, más que como privilegio. En 1933 escribe un “Proyecto sobre la naturaleza de la percepción”. En 1934 un pequeño escrito: “La naturaleza de la percepción”. En 1945 publica su gran libro “Fenomenología de la percepción” y el veintitrés de noviembre de 1946 expone en una sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía, ante un auditorio variopinto y escéptico (Bréhier, Beaufret, Hyppolite, Lupasco, etc.) su tesis “El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas”. En esa sesión M-P explora la doctrina fenomenológica acerca de la modalidad original de la conciencia que Husserl había elaborado en la época de las *Investigaciones* en polémica con Twardowski.

Twardowski, en un escrito de 1894 *Sobre la doctrina acerca del contenido y objeto de las representaciones* (*Vorstellungen*), había acercado la percepción a la imaginación, sosteniendo que toda relación intencional a un objeto real estaba mediada por un contenido mental o secundario, una imagen ficticia del objeto primario. Esta duplicación de la objetividad conduce, según el Husserl de las *Investigaciones*, a una regresión al infinito. La ficción de la representación (*Vorstellung*) da lugar a una estructura bimembre de la percepción: sujeto-objeto. Esa será la filosofía de la conciencia que combate toda su vida M-P y de la que en la etapa de *Lo Visible y lo Invisible* pensaba que todavía impregnaba su *Fenomenología de la percepción*, al menos por no haber accedido al nivel de la no-filosofía.

Husserl establece, frente a Twardowski, una estructura trimembre como correlación horizontal básica: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*, Es decir: 1º: Aprehensión o acto intencional, 2º: Aparición o contenido, 3º Exposición u objeto.

En la consideración final del curso del semestre de verano de 1907 que se conoce como *Cosa y espacio*, Husserl formula magistralmente esta correlación básica que constituirá la fila inferior de la matriz del conocimiento. Fue en la lección final, el 3 de agosto de 1907: “Pertenece a la esencia de la cosa en general ser una unidad intencional idéntica que se *constituye* en una cierta multiplicidad de apariciones efectivas o posibles, se legitima según su ser y su ser-así respectivo en el encadenamiento reglado de apariciones que cada vez está motivado. Pero el encadenamiento es un encadenamiento de apariciones entre-acordadas que se llenan unas en otras, y son portadas por una conciencia de creencia que las atraviesa o, si se prefiere, una conciencia posicional, conciencia de ser”.

M-P no conoció este texto, pero sí fue consciente de las implicaciones y trascendencia que comporta. En especial vio con claridad la connivencia entre la *intencionalidad* del primer extremo y la *identidad* del tercero, así como de la posibilidad de la *persistencia de la correlación*, aun en el caso en que el esquema aprehensión-contenido de aprehensión pierda vigencia, como vimos en la importante Nota de las primeras páginas de su *Fenomenología*, de resultas de su atenta lectura de las *Lecciones sobre el tiempo* de 1905. Podríamos decir que la *connivencia* entre intencionalidad e identidad constituye lo explícito de su pensamiento, mientras que la *persistencia* de la correlación es lo impensado en él, como veremos más adelante.

Cuando M-P expone su tesis sobre el primado de la percepción y su estructura en la Sesión de 1946, la ceguera de algunos académicos es modélica, y se repite siempre que filósofos muy doctos se tropiezan con la “ingenuidad” de la no-filosofía de la fenomenología. Por ejemplo, Bréhier argumentaba: “la filosofía, desde Platón, ha nacido de las dificultades que rodean la percepción vulgar y se ha filosofado cuando uno se ha distanciado de la percepción vivida accediendo al mundo inteligible”. Lo asombroso es la serenidad y la cortesía en las contestaciones de M-P: “se podría decir también que Platón ha insuflado movimiento y vida en las ideas tal como están en el mundo, y lo ha hecho rompiendo la lógica de la identidad, etc...”

II

¿Qué formas reviste, desde la fenomenología actual, este primado de la percepción y su estructura básica de correlación?, ¿cuál es lo impensado de la filosofía de M-P?

Lo expondré para mayor brevedad y claridad en una serie de puntos, diez puntos:

1.-La correlación horizontal básica es trimembre. *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*. Aprehensión-Aparición-Exposición. La *Auffassung* es el acto de intencionalidad y que da sentido. La *Erscheinung* es la aparición, el contenido, *Inhalt*, los esquicios (*Abschattungen*) o perfiles o perspectivas integrados hiléticamente por campos de sensaciones. Y la *Darstellung* es la exposición del objeto resultante de la síntesis activa de identificación.

2.- Resulta que tanto la *Erscheinung* como la *Darstellung* son fenómenos. Es fenómeno el objeto en tanto que es lo que aparece, y es fenómeno la aparición de contenidos de sensación, nunca saturantes. Hay que distinguir entre lo apareciente, la *aparecencia*, y la aparición, *la apariencia*. Pero el fenómeno en sentido estricto es la apariencia, y ese es el lugar donde se produce el extraño *contacto* con la trascendencia, con el Ser salvaje, vertical o Materia. Los objetos son también fenómenos analogados aunque evidentemente reales. Constituyen la realidad efectiva o posicional (*Wirklichkeit*) del “ser”.

3.-En esta estructura trimembre de correlación, el fenómeno en cuanto fenómeno, la *Erscheinung*, aparición o apariencia, ocupa un lugar central. Mientras que el acto de aprehensión y el objeto sintetizado ocupan extremos, entre los que hay connivencia estrecha. Por ejemplo, si procedemos, como hará Husserl, a una reducción vertical a partir del primer miembro, *regressus* o reducción trascendental, que conduce a una subjetividad trascendental, tal reducción *trascendental* arrastrará necesariamente una reducción vertical a partir del tercer miembro, reducción *eidética*. Mientras que la

reducción que propugna M-P, a partir del fenómeno en cuanto fenómeno, de la *Erscheinung*, es autónoma.

4.- Si procedemos a establecer estas dimensiones verticales, por anábasis o reducción, a partir de las tres bases: acto, esquicio, objeto, nos encontramos con una matriz. Si ascendemos en las filas es evidente que no se conserva el esquema de la correlación: aprehensión-contenido de aprehensión-objeto, de las base, pero sí se mantiene anamórficamente, por “deformación coherente” una estructura trimembre de *correlación*, correspondiente al estrato en cuestión. Recordemos que ya en la primera década del siglo Husserl había establecido, con ciertas vacilaciones, cuatro registros o *couches étagées*, estratos, como dice M-P, a los que habrá que añadir una dimensión transversal, la eidética, por lo que estaríamos en presencia de una matriz cúbica, aunque incompleta, porque el primer registro que Husserl llamará de *phantasia*, no puede tener consistencia eidética al no admitir siquiera institución, *Stiftung*, aunque esto último no parece admitirlo M-P, lo que acarreará importantes consecuencias.

5.- Si prescindimos, de momento, de la complicación *eidética*, puesto que el mundo perceptivo, lo que luego llamará Husserl *Lebenswelt*, mundo vivido, no tiene, en cuanto tal, estructura eidética, y atendemos a las tres verticales de la matriz, nos encontraremos con una sorpresa mayúscula. Las tres verticales se corresponden con los tres *géneros de materialidad*, con arreglo a los tres territorios que distinguía la ontología tradicional: alma, mundo, dios, o subjetividad, naturaleza, síntesis, teniendo en cuenta que a medida que ascendamos en la vertical de la reducción: 1º: la subjetividad pasará de sujeto operatorio con reflexión de conciencia e intersubjetividad a *Leib*, *chair*, e interfacticidad; 2º: la naturaleza corpórea pasará a *hyle* y *protohyle*, y 3º: las síntesis activas pasarán a síntesis pasivas por quiebra de la identidad.

Se confirma la predilección de M-P por la vertical central y su certero instinto fenomenológico al centrarse en el fenómeno en cuanto fenómeno, la apariencia, como también el hecho de que dedicase nada menos que tres cursos en el Colegio de Francia (1957, 1958 y 1960) a la naturaleza.

6.- Supuestas estas tres dimensiones verticales que arrancan desde abajo por reducción, anábasis o *regressus*, desde los tres nódulos que son la *Auffassung* o acto intencional, la *Erscheinung* o apariencia de esquicios y campos hyléticos, y la *Darstellung* como objetos resultado de síntesis de identidad, resultará que esas tres dimensiones que coinciden con los tres géneros de materialidad, constituyen tres ejes ontológicos: la subjetividad como centro de operaciones, la hyle o materia que afecta a las quinestesias y produce sensaciones y esquicios, y los productos sintéticos tales como objetos e idealidades.

7.- Hay que constatar un segundo hecho sorprendente: la connivencia, ya aludida, entre la vertical primera de la subjetividad y la tercera de la objetividad. Lo demuestra fehacientemente, como decíamos, el que el intento de Husserl en su etapa idealista, de proceder a una reducción fenomenológica o epojé trascendental, sobre el primer eje, a fin de remontarse a una subjetividad trascendental, que sería omniconstituyente, y que, como sabemos, intentó con tres modalidades, reducción cartesiana, reducción kantiana y reducción psicológica, resultó necesariamente doblada por una reducción eidética practicada sobre el tercer eje. Tal connivencia se pone también de manifiesto en algo constatado y repetido de muchas maneras por M-P desde su *Fenomenología de la percepción* hasta el torso conservado de lo *Visible y lo Invisible*. En un planteamiento de filosofía de *survol* o de filosofía de la conciencia, en el que anulamos el segundo eje, como hacía Twardowski, sustituyéndolo por un esquema de representación (*Vorstellung*), ocurrirá que las filosofías resultantes: intelectualismo y empirismo, o como quiera llamarlas, serán equivalentes en tanto filosofías de la conciencia.

En cambio, la reducción vertical operada sobre el eje central, que es el verdadero eje de fenómenos, el eje hylético que va desde la *Erscheinung* o apariencia a la *Ereignis* o *quiasmo*, es el eje que propicia una no-filosofía que es lo contrario de una filosofía que sobrevuela e impera.

8.- La matriz de tres columnas que analizo queda partida horizontalmente por un hiato sutil pero profundo que la divide en dos. Husserl habló de cuerpo externo,

Leibkörper y de cuerpo interno, *Leib*. M-P habla de lo *Visible* y de lo *Invisible* que incluye el territorio del fenómeno en cuanto fenómeno o *Ser salvaje*.

El contraste, y la continuidad, entre estas dos fases de esta “genealogía de la verdad”, como decía M-P, es el siguiente:

A.- Primer eje: en lo *Visible* se da el acto, la intención; en lo *Invisible* ya no hay actos intencionales de aprehensión, pero sí algo de lo que resultan síntesis pasivas. Hay ahora una “actividad” en la pasividad que se corresponde con el más profundo “yo puedo”. A la pasividad de la actividad de lo *Visible* se contrapone la “actividad” de la “pasividad” de lo *Invisible*. Esta “pasividad” en lo invisible es la negación del tipo de actividad intencional de lo visible, pero “opera” síntesis, precisamente pasivas. Podemos en un caso hablar de operaciones y en otro de transoperaciones. O de lo posible y lo transponible, como dice Maldiney en terminología ya consagrada en la actual fenomenología.

La formulación más clara en M-P de estas distinciones no la encontramos tanto en su curso sobre la Pasividad de 1955, cuanto en su primer curso sobre la Naturaleza de 1957. Leemos en las Notas conservadas del curso: “La fenomenología descubre una pasividad originaria, en oposición a la pasividad secundaria de los *habitus*. Esa síntesis pasiva que hará que yo perciba la cosa, no hay que pensarla como el producto de la construcción de un ego”.

B.- Con relación al eje tercero, connivente con el primero: el territorio de lo *Visible* es el dominio de la objetividad. En lo *Invisible* no hay objetos. En consecuencia, si en la imaginación se manifiestan objetos, aunque sean en ausencia, representados, y yo no pueda, por ejemplo, contar con mi imaginación las columnas del Panteón de París, la imaginación estará inscrita en el territorio de lo *Visible*.

En cambio, el “signo” lingüístico con el que yo discurso en mi monólogo silencioso de palabra operante no es nada objetivo ni imaginado.

En general, si deslizo la apercepción de fantasía., la fantasía perceptiva, no objetiva, hacia la objetividad de la apercepción de imaginación, entraré en una filosofía de la conciencia con su falso mecanismo de una reflexión antes de la reflexión, hasta el infinito, con anulación del *espesor* del eje segundo, hylético, el eje de contacto.

C.- Y con relación al eje vertical central: el dominio de lo Visible es el de la *posibilidad*, en tanto que los actos intencionales tienen un horizonte de posibilidades a que están referidos. En lo Invisible no hay tal, y hablaremos de *transposibilidad*. En un caso, la realidad es *posicional*, en el otro, hablaremos de realidad no posicional o *Sachlichkeit* (las cosas mismas que decía Husserl).

La identidad, los procesos de identificación sólo ocurren en el dominio de la realidad posicional. En lo Invisible hay síntesis con *écart*, desajuste, no coincidencia. En la temporalidad, por ejemplo, no habrá presentes continuos que son ajustes de identidad, sino fases de protecciones-retenciones sin presente, y en la espacialidad el “aquí absoluto” del *Leib* quinestésico que es centro de orientación, no será un punto espacial como centro de coordenadas.

9.- Intentemos ahora cruzar las ideas de Pasividad e Institución (*Stiftung*). En su curso del año 55 M-P da la siguiente definición: “Se entiende por Institución los acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia. O también, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o residuo, sino como llamamiento hacia una continuación, una *suite*, como exigencia de un *advenir*”.

Es decir, en la institución hay pasividad secundaria, sedimentaciones, *habitus*, historia.

La pregunta es: ¿habrá en lo Invisible un registro, el del “yo puedo” con sus llamadas síntesis pasivas, pero sin pasividad secundaria, es decir, sin Institución? Creo que M-P no tiene clara la respuesta al exigir que ya en lo originario haya historia.

Husserl, en cambio, en su curso del semestre de invierno de 1904-1905, publicado sólo en 1980, sí había admitido este nivel de un registro originario de *phantasia* sin Institución. Es el registro de la interfacticidad, en terminología de Richir, el registro del “yo puedo”, con sus dos vertientes del “aquí absoluto” y de la “singularidad fenomenológica”.

La no admisión de este registro lleva a M-P, como veremos, a su controvertida noción de quiasmo reversible y de *carne* del mundo, con la consiguiente confusión entre la alteridad *del otro* y la alteridad radical de *lo otro*.

10.- Por último, si es cierto que el esquema *Auffassung-Erscheinung-Darstellung* de la fila inferior no se mantiene como tal en lo Invisible, pero sí se mantiene una correlación trimenbre con la correspondiente deformación coherente, nos encontraremos en la fila superior de la matriz con la correlación: *chair, quiasmo, Wesen*.

La *chair*, en cuanto *Leiblichkeit* del yo quinestésico, se corresponde, en la reducción, con el sujeto y sus actos de aprehensión intencional. El *quiasmo* lo es de la hyle “*insensible*” (*protohyle*), frente a la corporeidad y sus sensaciones diversificadas. Y las *Wesen* (en su sentido verbal) como *Wesen* salvajes se oponen a las *eide*, de manera que si la esencia o eidos se contrapone a la factualidad, la *Wesen* se contrapone a la facticidad.

Chair-quiasmo-Wesen es para M-P la correlación que en el estrato originario de lo Invisible se hace eco de la triada: subjetividad-esquicios-objetividad que definía el primado del mundo perceptivo.

Esta es, en grandes líneas, a mi entender, el modo como M-P recoge la tradición fenomenológica que viene de Husserl y de Fink, y que, pasando por Patocka, llega hasta nosotros, hasta la fenomenología que hacen los Richir, Waldenfels, Schnell, Tangelyi... y otros muchos. Es también lo impensado de su no-filosofía. Exponer en forma lo que significa esta aportación, apenas esbozada, exigiría un soporte más amplio del que aquí dispongo. Me limitaré en una tercera parte de mi exposición a unas

aclaraciones sobre estos diez puntos y, por último, en una cuarta, parte pondré de relieve tres aporías a las que M-P se vio abocado, con las que lidiaba, según podemos ver en esos textos de palabras verdaderamente operantes y que Lefort denomina notas de trabajo.

III

Volvamos a esa correlación básica: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung* que M-P ha reelaborado como armazón del mundo percibido o vivido, y que en su articulación central, el fenómeno en cuanto tal, da lugar a una reducción bien diferente de la husserliana, que nos remite al territorio fuera del lenguaje, lo fenomenológico originario, la materialidad que algunos denominan trascendental y M-P llama Ser bruto o salvaje.

La matriz entera que he analizado está envuelta en una gran circularidad a partir de su horizontal básica: el mundo percibido, el mundo vivido. Se despliega reflexivamente lo que ya está en esa correlación resonando: “La reflexión no capta pues su sentido pleno sino mencionando el fondo irreflexivo que presupone”

Si comparamos la *Lebenswelt* husserliana con el mundo vivido o percibido de M-P constataremos un gran acuerdo: el mundo vivido no posee una articulación eidética, aunque puede acogerla y la acoge con facilidad. Pero M-P es más radical. Para M-P el mundo vivido es previo al conocimiento y ve en la *Lebenswelt* husserliana una *Sinngebung*, una cierta imposición de sentido. Está claro que M-P se enfrenta al Husserl idealista con el apoyo del Husserl tardío, sustituyendo las reducciones trascendental y eidética por una reducción central fenomenológica, por la que nos hundimos en el mundo en lugar de dominarlo.

El razonamiento de Husserl era: si la percepción se acercase a la representación, el fenómeno, la apariencia, se reduciría o al polo subjetivo o al objetivo, con lo que el mundo sería plano, solipsista e imaginario. Perdería la profundidad que brota del enlace entre las quinientes y los campos hyléticos, y el mundo dejaría de ser compartido y

sería sólo comunicado, puesto que sólo los esquicios son para mí en tanto son para otros, y de modo indefinido. En consecuencia, y en tal caso, el sujeto mismo percipiente pasaría a ser un sujeto imaginario.

Es la situación que M-P entendía como filosofía de la conciencia, filosofía de sobrevuelo. Pero M-P va más allá. Como la reducción tiene lugar en el eje hylético, el contenido material mismo de la sensación está ya *preparado* para la aprehensión que tiene lugar en la horizontal básica. La sensación viene siempre *antes*, con el espesor de una adquisición originaria. Se vuelve al contacto con la sensorialidad que se vive desde el interior. Al dejar la cualidad sensible de ser coextensiva de la percepción, se produce un desbordamiento entre las distintas experiencias sensoriales. Caen las barreras de los sentidos. Aparecen quinestesias globalizadas a medida que ascendemos por la columna central de la reducción. Es el lugar de trabajo de los artistas. Es, por ejemplo, el rojo que M-P comenta en la pag. 175 de *Le visible et l'invisible*: “algo que viene a tocar dulcemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo colorado o visible, una cierta diferenciación, una modulación efímera... Entre los colores y los visibles pretendidos se encontraría el tejido que los dobla, los sostiene, los alimenta, y que no es otra cosa sino posibilidad, latencia y carne de las cosas”.

Carne de las cosas. Hemos llegado al quiasmo, fenómeno en cuanto fenómeno, la apariencia misma en el extremo de la vertical. Es decir, en resumen: “la síntesis perceptiva parece hacerse en el objeto mismo y no en el sujeto pensante”. Esta formulación de la época de la *Fenomenología de la percepción* parece del tenor de las síntesis husserlianinas. Pero M-P insiste: no es una síntesis cognoscitiva.

Creo que es en sus últimos cursos sobre la naturaleza donde encontramos las formulaciones más radicales, especialmente en el curso de 1960 *Naturaleza y Logos*.

Se trata de las últimas reflexiones de M-P, contemporáneas de sus notas de trabajo preparatorias para *Lo visible y lo invisible*.

Dice M-P en la introducción del borrador del curso: “Hay un único tema de la filosofía: el *nexo o vínculo* Naturaleza-Hombre-Dios. Y la naturaleza es un pliegue del

Ser. Los problemas de la filosofía son concéntricos”. Afirmación que se corresponde con la última nota de trabajo editada, con fecha de marzo de 1961 en la que además denuncia los riesgos correspondientes de humanismo, naturalismo y teología. Son las tres verticales que he comentado, y M-P dice que, siendo la vertical central, la Naturaleza, el pliegue o la hoja del ser total, “es el camino que preferimos”.

Y sigue diciendo en su curso sobre Naturaleza y Logos en una *suite* de citas que entresaco y entrelazo:

“Pues la naturaleza fuera de nosotros ha de ser desvelada por la naturaleza que somos”...,

”en una filosofía del Ser vertical”...

Incluso “la ciencia misma ha de ser leída como cierta ontología (reducida) en el contexto más amplio del Ser primordial”...,

del que quiere explorar “la arquitectónica preempírica, lo preobjetivo, los pivotes y goznes”.

La cuestión es dar con “ese punto de emergencia de la naturaleza, visto como un *Ineinander*”, y

“obviamente la Naturaleza de que hablamos es la Naturaleza que percibimos”...

Lo que podemos hacer, pues”el cuerpo que percibe es un cuerpo que se mueve”...,

”mi cuerpo interpuesto entre lo que está frente a mi y lo que está tras de mi”...,

”la figuración de lo invisible en lo visible”...,

pues “estamos instalados nosotros mismos en el ser percibido-ser bruto, en lo sensible, en la carne para la que no hay alternativa entre el en-sí y el para-sí y donde el ser percibido está eminentemente en el Ser”.

“La estructura estesiológica del cuerpo humano es así una estructura libidinal, y la percepción un modo del deseo, una relación de ser y no de conocimiento”.

”Encontramos en el Ser bruto, salvaje, vertical, presente, una *dimensión* que no es la de la representación ni la del en-sí”.

“Vamos a ver los medios para pensar la Naturaleza en último término sólo por los medios de la Naturaleza percibida, el Ser físico y el Ser bruto de la percepción.

Vamos a ver que el cuerpo humano sólo puede ser entendido como cuerpo que percibe...pero si la percepción fuese sólo un “yo pienso que”, no me daría la percepción el *Ineinander* del ser humano, del cuerpo humano y la naturaleza”,

“todas nuestras investigaciones convergen en el ser bruto de la percepción”.

Este es el modo brillante como M-P da cuenta de esa estructura central de la matriz: el encuentro y resonancia en el eje de la vertical hylética de los esquicios y los quiasmos.

Todos reconocemos en este análisis de M-P la estructura del mundo percibido a partir de los planteamientos husserlianos en la *Krisis* en torno a la *Lebenswelt*. Pero M-P insiste además en lo que pudiéramos llamar modalidades del mundo de la percepción, *Heimwelten*, que es algo muy distinto de círculos culturales. Veámoslo brevemente:

Una vez eliminada la nivelación que el objetivismo produce en el mundo percibido, es decir, neutralizado el recubrimiento eidético que, como he indicado antes, no le es necesario para su configuración, el mundo de la vida aparece modulado con arreglo a los diferentes modos de incorporar las *Erscheinungen*.

No se trata de círculos identitarios, puesto que en el tramo de lo invisible no hay identidades, sino que la articulación de los extremos subjetivo y objetivo se realizada de distinto modo con arreglo al enlace de las sensaciones que, en último término, son las apariencias originarias en las que tiene lugar el quiasmo del fenómeno. Es este el punto donde se revela que los objetos son producto de síntesis que no implican esencias, y por tanto los mismos objetos pueden ser vividos de manera diferenciada con arreglo a las modulaciones de la *Lebenswelt*. No obstante esto, no tiene por qué producirse una escisión del mundo humano. Detrás de la universalidad eidética hay una universalidad de otro tipo, “lateral”, de manera que cabe una comunicación entre las diversas *Heimwelten*, por cuanto que todas las *Erscheinungen* “lo son de la misma región salvaje”.

En el artículo de 1959 sobre *Mauss* y *Levi-Strauss*, encontramos esto expresado con la máxima claridad: “Las variables de la antropología (*las Heimwelten*) deben encontrarse más tarde o más temprano al nivel en que los fenómenos tienen un significado inmediatamente humano, las *Erscheinungen* en cuanto apariencias originarias”.

Y también: “no es posible ni necesario que el mismo hombre conozca por experiencia las sociedades de que habla. Basta con que haya alguna vez y lo bastante largamente aprendido a dejarse enseñar por otra cultura, ya que dispone en delante de un órgano de conocimiento nuevo, ha vuelto a tomar posesión de la región salvaje de sí mismo que no se ha insertado en su propia cultura, y por donde comunica con las demás”.

Es esta la cita con la que Waldenfels acaba su artículo: *Lebenswelt zwischischen Alltäglichem und Unalltäglichem*.

Repite las últimas líneas clarividentes: “Hemos de tomar posesión de la región salvaje de nosotros mismos -el estrato fenomenológico originario- esa región que no se ha insertado en nuestra propia cultura y por donde nos comunicamos con los demás”.

(Conviene retener esta afirmación de M-P. En ella parece admitir un estrato fenomenológico originario sin conformación simbólica o cultural, y en ella por lo tanto un tipo de “comunicación” por mera interfacticidad. Sin embargo, Richir ha demostrado en su artículo *Comunidad, Sociedad e Historia en el último Merleau-ponty* que en las Notas de trabajo preparatorias para el último libro inacabado, M-P no admite tal registro puramente fenomenológico. Es un asunto de la máxima importancia, y como veremos luego constituye un nudo de dificultades en que se vio inmerso el *último Merleau-Ponty*. Evidentemente la dificultad desaparece si por *región salvaje* M-P entiende aquí lo fuera de lenguaje)

Un último comentario:

M-P parece revolverse siempre contra la inconsistencia de Husserl, quien habiendo establecido claramente los niveles de lo que M-P llama lo visible y lo invisible, (la diferencia, p.e. entre el sujeto intencional y el *Leib* quinestésico), persiste en encaminar la reducción por el eje lateral de la *subjetividad*: la constitución de toda objetividad en la conciencia, lo que comportaría la anulación de los niveles.

Por ejemplo, la afirmación de Husserl en *Erste Philosophie*, que M-P pudo conocer pues se editó en 1959: “Veamos pues cómo la subjetividad trascendental se da en niveles (*Stufen*) de relativa inmediatez y mediatez, y sólo en tanto que se da en tales niveles, niveles de implicación intencional” (p.175 del tomo II donde Husserl expone su teoría madura de la reducción fenomenológica. Año 1924)

Poseemos sobre esto un testimonio precioso. Es el año de 1959 y se trata de un homenaje en el centenario de Husserl. Están convocados todos los que entonces significan algo en la fenomenología: Löwith, Binswanger, Levinas, Schutz, Fink, Farber, De Waelhens, Landgrebe, Ricoeur, Gurwitsch, Dorion Cairns... M-P relee para su intervención el tomo II de las *Ideas* como “el esfuerzo insensato de someter todo a las conveniencias de la conciencia (la versión española dice a las leyes de la conciencia, pero M-P utiliza la palabra *bienséance*, conveniencia, decoro), al juego limpio de sus actitudes, de sus intenciones, de sus imposiciones de sentido”. Y luego va subiendo de tono; “la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo”. Y acaba reconociendo el esfuerzo de Husserl: “era necesario llevar hasta el límite el retrato de un mundo sabio que la filosofía clásica nos ha legado, para revelar el resto”. Y el resto es: “lo sensible abierto...lo sensible como forma universal del ser bruto...ese espíritu bruto que no se encuentra aprisionado por ninguna de las culturas, al cual se pide que se cree de nuevo la cultura”.

Este es su enfrentamiento con Husserl. Este es el programa para el año y medio que le quedaba de vida. La topología de su pensamiento tiene claramente la forma de una viga en doble T. La base es la correlación de la estructura perceptiva: intención-sensación-objeto, y el techo es la correlación de lo invisible (infigurable): carne-

quiasmo-Wesen, y ambas están unidas por la vertical central del Ser salvaje que se continúa por la hyle, la *Erscheinung*, la apariencia, el fenómeno en cuanto tal.

M-P califica esa vertical sensible como *medium*: “lo sensible es precisamente ese medium donde puede haber ser sin que tenga que ser puesto, la apariencia sensible de lo sensible; la persuasión silenciosa de los sensible es el único medio que tiene el Ser de manifestarse sin hacerse positividad, sin cesar de ser antiguo y trascendente”. Esta nota de 27 de octubre de 1959 es una muestra de ese estilo final de M-P, poético y riguroso.

IV

Voy a plantear en esta cuarta parte una última cuestión. Se trata de desajustes arquitectónicos que aparecen en la matriz diseñada y que afectan a la fila originaria superior, el estrato de lo Invisible en su correlación: *chair-quiasmo-Wesen*. Son los tres lugres que definen la horizontal superior de esa T doble que he dibujado como espacio mental de su pensamiento.

El primer desajuste aparece en el dominio de lo que M-P designa como *chair*, es decir la *Leiblichkeit* del *Leib* quinestésico. Es el registro primordial de la intersubjetividad concreta, que Richir denomina interfacticidad, en el que tiene lugar la presencia desfasada -no coincidente- pero inmediata, del otro. Es el nivel de lo que Husserl denominaba *phantasia*, el lugar del “yo puedo”, y para M-P de lo salvaje originario o del inconsciente fenomenológico.

Pues bien, en una nota de trabajo de febrero de 1959 y en otras conexas, M-P afirma que “en ese Ineinander de los otros en nosotros y de nosotros en ellos que define una *Urgemeinschaftung*, hay existenciales que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias”.

Hay pues unos existenciales como estructuras de orientación que constituyen la armadura de lo invisible y producen sedimentaciones.

Es decir, que en ese registro originario se dan *habitus* y sedimentaciones y, por lo tanto, es un registro simbólico definible como *Stiftung*, institución. O también, que en esa zona originaria donde se dan los movimientos del “yo puedo”, que es un “yo transpuedo”, donde se producen las quinestesias de la carne y donde se hace el sentido, hay *historia* (simbólica).

La pregunta es: ¿cabe esa generalización desmedida de lo simbólico, seguramente diseñada para asegurar la *reactivación*?; ¿qué pueden ser esos *existenciales* que claramente orientan una posibilidad de sentido, coartando la transposibilidad?

Estamos en un cruce complicado de nociones: pasividad-actividad, institución-sedimentación, fenomenológico (salvaje)-simbólico (cultural).

Empecemos por la pasividad. Hay una “pasividad” primaria (con comillas fenomenológicas), que delimita el dominio de la *chair*, del cuerpo interno en lo invisible, en tanto que ese “yo puedo” no realiza actos intencionales, sino que sólo da lugar a síntesis pasivas. Y hay una pasividad secundaria en forma de estela sedimentada. Por otra parte distinguimos lo fenomenológico de lo simbólico o, como M-P dice, lo salvaje de lo cultural. Pero si ya hay sedimentaciones existenciales de facticidades, quiere decirse que el registro de que hablamos tiene en M-P contextura simbólica, quedando lo fenomenológico refugiado en el Ser salvaje.

Aparece así entonces lo Invisible como un *todo* con cierto carácter “masivo”, en expresión de Richir, que, por un lado, se enfrenta al Ser salvaje en un quiasmo en algún modo entonces simetrizado (y este será nuestro segundo problema) y, por otro lado, como “simbolismo tácito o de indivisión”, se opondrá al simbolismo de lo Visible que, en tanto que “artificial” y “convencional”, tenderá a degradarse somo *Gestell*. (Esta minusvaloración de lo visible dará lugar a nuestro tercer problema cuando enfrentemos *Wesen* y *eidos*).

Richir llega a escribir: "como si lo visible no fuese más que el decorado de un gigantesco e inextricable reverso". Añadiríamos, inextricable, pero configurado simbólicamente, instituido, con sedimentaciones e historia, con un simbolismo *malo*, pero que sin embargo comparte con ese otro simbolismo más refinado, tácito de la indivisión, de lo invisible.

Es decir, en resumen, M-P no distingue en el cuerpo interno un registro fenomenológico donde tiene lugar la *Sinnbildung*, y que es la dimensión de la intersubjetividad concreta, esa *protocomunidad* de la que habla, la dimensión del "aquí absoluto" o del "yo puedo", de otro registro, también en lo Invisible, con articulación simbólica y sedimentaciones, aunque no es intencional. Es este el registro donde hay apercepciones de lengua y, por tanto, institución, *Stiftung*.

La segunda cuestión problemática, encadenada con la anterior, aparece en el extremo superior de la vertical del eje hylético, de la *Erscheinung*, donde tiene lugar la *Urempfindung*, la protosensación de la protohyle o apariencia en sentido estricto. El término que recoge este problema es el de *quiasmo*. M-P lo enuncia de esta forma lapidaria: "La carne del mundo (el *quale*) es indivisión de ese ser sensible que soy yo y *de todo el resto que se siente en mí*".

En principio esta reflexividad no es la reflexión de la conciencia cuya autoapercepción tiene lugar en el cuerpo externo, la zona visible, aunque parezca paradójico. (Lo que, por otra parte, anula como simple *ignorantia elenchii* todos los reproches que se han formulado contra la fenomenología como filosofía de la conciencia).

Según M-P el *Leib* hace "estar" (*wesen*) del mundo lo que "se" siente de él.

Hay pues un quiasmo por doble intercalación entre lo que se siente y el que siente. Aunque intercalación no traduce tal vez suficientemente el término *empiètement*, *Überschreitung*, que tiene matices de invasión, desbordamiento, casi usurpación. Lo que siente reponde a lo sensible, dado que la *chair* es un sensible en el que todo se

inscribe, es un sensible pivote o dimensional. Ahora bien, no puede haber en tal juego coincidencia por identificación, pues el quiasmo se desharía, sino oscilación o parpadeo entre lo que M-P llama *carne del mundo* y la *carne del Leib*, en situación reversible. La *chair* habita a la vez *Leib* y mundo como no diferenciados. Aparece así en M-P esa noción harto problemática de *carne del mundo* que parece suponer un extraño hiliozoísmo que sin embargo M-P rechaza indignado.

¿Cómo se llega a este extraño impasse? Podemos reconstruir la marcha de su pensamiento del modo siguiente: esa doble intercalación que excluye la perspectiva de *survol* que abarcaría simultáneamente las dos partes a cambio de su correspondencia reversible, M-P la ha encontrado en el modelo de la institución de la intersubjetividad tal como la plantea Husserl en el contexto de las *Meditaciones cartesianas*. Es decir, dada la radical infigurabilidad de la *chair* o *Leib* del otro, no puede haber de ninguna manera *Darstellung* de su *Leib* sino por la vía de la imaginación puesto que en este nivel no se trata de los egos conscientes de sus actos intencionales. En el mejor de los casos llegaría a otro imaginado. Yo no coincido nunca con otro, ni su *Leib* me es presente, sino que a través de su *Leibkörper* figurable encuentro al otro en el desfase de los sentidos que co hacemos en un quiasmo compartido.

Este modelo de quiasmo por doble intercalación, sin coincidencia, esta reflexividad fenoménica que deriva de la simetría de la reversibilidad y no de la reflexión de un *ipse*, es lo que M-P parece *generalizar* al problema del quiasmo de la protosensación. Es decir, la relación con *el otro* se extrae a la relación con *lo otro*. Pero, fenomenológicamente la alteridad del otro no tiene la radicalidad de la alteridad de lo otro, aunque al fin y al cabo el otro no es sino una versión singular de lo otro en su acceso fenomenológico. Lógicamente, entonces, tiene M-P que ampliar la noción de *chair* y hablar de carne del mundo.

Pero, ¿cómo puede hablarse de carne del mundo si la *chair* es sensible y sintiente? Si tocar es tocarse, entonces M-P tiene que escribir: "Las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo la prolongación del mundo", por lo que a un pintor, por ejemplo, las cosas le miran. Lo problemático de esta reversibilidad

simetrizada de la carne es esa resonancia del afuera de mi adentro con el afuera del adentro del mundo que habíamos encontrado en la intersubjetividad.

Está claro que esta dificultad deriva de la dificultad anterior. Si la intersubjetividad es un registro instituido en el que la sedimentación excluye un estrato puramente fenomenológico o salvaje, entonces no podremos distinguir en el nivel originario del “yo puedo”, que según Husserl es un nivel anónimo, sin *ipseidad* ni *Jemeinigkeit*, sus dos componentes: el *aquí absoluto* y la *singularidad fenomenológica*.

Naturalmente que sin el *ahí* no hay un *aquí absoluto* como centro de orientación (espacialización), y como centro de sentido (temporalización), sin lo que no saldríamos de la *primordialidad*. Y este aspecto es lo que define la relación de interfacticidad con *el otro*. Pero también está el otro aspecto del “yo puedo”: la *singularidad fenomenológica* en su apertura única al Ser salvaje.

Podemos, si se quiere, admitir el término de apertura (*Offenheit*) que M-P recoge de Heidegger, pero, en todo caso, la índole estrictamente fenomenológica, no simbólica, sin sedimentación ni Institución, del estrato originario, no necesita que la conexión de la singularidad del “yo puedo” con lo otro, sea de quiasmo reversible entre lados que comparten el carácter de *chair*, sino, más bien, si utilizamos por ejemplo la terminología de Richir, lo que habría es: reesquematización en lenguaje de esquematismos de fenomenalización, que es algo muy distinto. La alteridad radical de lo otro es la de la *protohyle* que remite al insondable *elemento* fundamental de la materia.

La tercera cuestión problemática tiene lugar en la vertical de las síntesis que van del extremo inferior del *eidos* (síntesis activa) al extremo superior le las *Wesen* salvajes (síntesis pasivas).

Así como en la primera vertical el nexo es la actividad que se transpone en pasividad, en esta tercera vertical, connivente con la primera, el nexo es la identidad que se transpone en *no coincidencia* o *écart*. Pero, aun sin identidad, hay síntesis, síntesis de pasividad.

Da la impresión de que ahora se le acumulan a M-P los desajustes arquitectónicos anteriores: por un lado la sedimentación generalizada que afecta al simbolismo (no hay registro originario fenomenológico) y, por otro, el lugar de la proto impresión como quiasmo con la *chair* generalizada (no hay fenómeno en cuanto fenómeno). El asunto es enormemente complejo y sólo daré unas indicaciones:

Disponemos de dos textos contemporáneos y paralelos en los que M-P aborda la cuestión. Una serie importante de notas de trabajo que van de mayo del 59 a mayo del 60 nos muestran que M-P articula de modo tentativo el difícil status de las *Wesen*. Mientras que en el curso secundario de 1960 titulado *Husserl en los límites de la fenomenología*, al hilo del comentario al *Origen de la geometría* de Husserl, editado en 1954 pero que M-P ya conocía por su publicación por Fink en 1939, y que es un texto muy querido por M-P, junto con el *Umsturz: la inversión copernicana...*, analiza el *eidos* desde la perspectiva de la sedimentación y la reactivación.

M-P establece que el mundo percibido, en último término el mundo vivido, no incluye necesariamente la idealidad, que se “añade” posterior y transversalmente a todos los registros o niveles, dada la capacidad de absorción de la *Lebenswelt*, y eso supone que no hay articulación eidética a priori de la serie arquitectónica de la matriz.

Esto se deriva evidentemente de la tesis básica de la fenomenología acerca de la inversión fenómeno/ser, de manera que no hay un fondo de Ser con capacidad de articulación eidética. En líneas generales es el tema de la Krisis.

Hay además, como hemos visto, un estrato originario que ni admite esa articulación eidética, ni siquiera tiene estructura simbólica. Pero como M-P se inclina por una situación de simbolismo generalizado (sedimentación universal), habrá, según él, una zona de estructura simbólica privilegiada, con simbolismo *de indivisión*, y otra de simbolismo *malo* (como el colesterol) que tiende a la degradación por el hecho necesario de la pasividad secundaria, que aquí se manifiesta con todo su poder de olvido. Aquí es donde M-P centra su análisis del *eidos* y la salvación por *reactivación*. Es el tema del curso de 1960.

Como contraste, las *Wesen* salvajes aparecen como estructuras privilegiadas que incluso se libran de las trampas del quiasmo reversible. Las formulaciones de M-P son variadas y brillantes. Veamos algunas.

“Hay que mostrar que que el *quale* es siempre un cierto tipo de latencia” (mayo de 1960).

En septiembre del 59 (hablando del ejemplo clásico del cubo): “es finalmente la unidad masiva del Ser como englobante del yo y del cubo, es el Ser salvaje como englobante del yo y del cubo, es el Ser salvaje, no depurado, “vertical”, el que hace que haya un cubo... La significación del cubo... es la concreción del *hay*, son las *Wesen* en el sentido verbal de *ester*”.

En septiembre del 59: “es la *Wesen* la que puesto que *este*... es identidad en profundidad, identidad dinámica responsable de la pregnancia de síntesis inferiores”.

En noviembre del 59: “La *Wesen* es *membrure*, armazón de miembros en profundidad, espesor”.

En mayo del 60: “La *Wesen*... es rayo de mundo...”. Las *Wesen* son dimensiones, pivotes, goznes...

Metáforas variadas y difíciles, siempre al borde de la reflexión como doble intercalación. Pero la brillantez y bondad de las propias *Wesen* originarias pone más de manifiesto la pobreza del “decorado” convencional del simbolismo “malo” de lo visible, en el que sin embargo las esencias, las *eide*, no por sobrevenidas dejan de ser *estructuras potentes de identidad*.

Por decirlo así, no pueden las esencias ser sacrificadas a las *Wesen*. O, dicho de otra manera. La alternativa es: o bien descalificar la identidad del *eidos* como último recurso de un pensamiento de *survol*, o mostrar las *raíces esquemáticas del eidos* en la

propia Wesen, con lo que las *eide* no serían sino los *esquematismos autocoincidentes* de las Wesen. Esta última es la tesis de Richir en su libro sobre la *Idealidad* y en sus *Complementos y correcciones a la institución de la idealidad* en su último libro de 2008.

Difícil y arriesgado pensamiento este de Marc Richir, que sin embargo deriva directamente del pensamiento de M-P y del legado entero de Husserl, ya sacado a flote. En lugar de Ser salvaje es ahora el Fenómeno en cuanto fenómeno, un estrato originario fuera de lenguaje en el que las Wesen salvajes son *concreciones de fenómenos de mundo* en un fondo de esquematismos del *elemento fundamental*, resultado de *avances y retrasos* enigmáticos.

Como se ve, reaparecen aquí, en pleno Ser salvaje, las tres cabeceras de las columnas de nuestra matriz.

Llegamos al final y, como ocurre en algunas composiciones musicales, como en un cuarteto de Bartok, enlazo con el principio.

M-P ha llevado al límite el programa de la fenomenología de Husserl en cuanto filosofía de la *experiencia* que se da necesariamente en estratos resonantes. Esta filosofía de la experiencia lucha entre una *no-filosofía* y una *filosofía* dependiente de una tradición, a la que, como dice Husserl en su queja, le faltan palabras.

Nosotros tenemos las *palabras* de M-P en muchos formatos: palabras dichas en artículos y libros, palabras guiones y resúmenes de la palabra hablada en cursos, palabras en notas de trabajo como diario filosófico que conserva el temblor de la palabra operante.

Palabras muchas veces sobrias, y otras veces que llegan a un nivel de emotividad insoportable como cuando en septiembre de 1960 evoca la figura de Nizan, el amigo muerto, y que encontrarán pronto eco en palabras semejantes, cuando, muerto a su vez, Sartre, el otro amigo, se las dedique unos meses después.

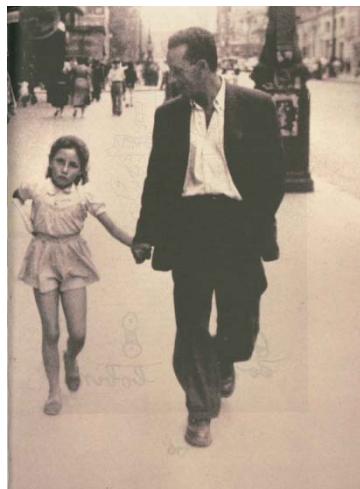
El filósofo de la no-filosofía se amplía con su talento de escritor.

Escribía en mayo de 1960: “La verdad es que el *quale* parece opaco, indecible, al igual que la vida no inspira nada al hombre que no es escritor. Lo sensible es, por el contrario, como la vida, un tesoro siempre lleno de cosas que hay que decir por el que es filósofo (es decir, escritor)”.

Filósofo, escritor. El escritor Merleau-Ponty consigue alcanzar aquellas palabras que, en opinión de Husserl, le faltan siempre al filósofo, mejor dicho, al no-filósofo, porque al filósofo tal vez le sobren.



UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA



COLOQUIO INTERNACIONAL MERLEAU-PONTY 1908-2008, ZARAGOZA,
ESPAÑA

Colloque International Merleau-Ponty 1908-2008

22-24 de octubre de 2008

INDEX

1. Sesión Inaugural. Ponencia Inaugural. Miércoles, 22 de octubre de 2008. 12 h.
Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico. Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.
Ponencia Resumen
2. 1^a Sesión. 1^a Ponencia. Miércoles, 22 de octubre de 2008. 16 h. La *experiencia antepredicativa: la presencia de Heidegger en Merleau-Ponty.* Dra. Luisa Paz Rodríguez Suárez
Resumen
3. 1^a Sesión. 2^a Ponencia. Miércoles, 22 de octubre de 2008. 18 h. Cómo *poner el yo en plural. A propósito de Merleau-Ponty.* Dra. Marina Garcés.
Ponencia Resumen
4. 2^a Sesión. 3^a Ponencia. Jueves, 23 de octubre de 2008. 10 h. La *guerra que tuvo lugar. El humanismo de Merleau-Ponty.* Dr. Juan Manuel Aragüés Estragües.
Resumen
5. 2^a Sesión. 4^a Ponencia. Jueves, 23 de octubre de 2008. 12 h. *El weberianismo de Merleau-Ponty.* Dr. Josep Maria Bech.
Ponencia Resumen

6. 3^a Sesión. 5^a Ponencia. Jueves, 23 de octubre de 2008. 15 h. *Conciencia perceptiva y conciencia onírica*. Dra. M^a Carmen López Saenz.
Resumen
7. 3^a Sesión. 6^a Ponencia. Jueves, 23 de octubre de 2008. 17 h. *Intencionalidad y virtualidad*. Dr. Mario Teodoro Ramírez.
Resumen
8. 4^a Sesión. 7^a Ponencia. Viernes, 24 de octubre de 2008. 10 h. *El régimen de Phantasia y la experiencia estética en Merleau-Ponty*. Dr. Luis Álvarez Falcón.
Ponencia
Resumen
9. 4^a Sesión. 8^a Ponencia. Viernes, 24 de octubre de 2008. 12 h. *Merleau-Ponty y el hecho artístico*. Dra. Maryvonne Saison.
Resumen
10. Sesión de Clausura. Ponencia de Clausura. Viernes, 24 de octubre de 2008. 17.30 h. *Fe perceptiva y armonía de lo sensible*. Dr. César Moreno Márquez.
Resumen

Obras de Merleau-Ponty

1942.- *La structure du comportement* (*La estructura del comportamiento*), París: Presses Universitaires de France, 1942. Finalizado 3 o 4 años antes pero no publicado debido a la Segunda Guerra Mundial.

1945.- *Phénoménologie de la perception* (*Fenomenología de la percepción*), París: Gallimard, 1945.

1947.- *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste* (*Humanismo y terror: ensayo sobre el problema comunista*), París: Gallimard, 1947.

1948.- *Sens et Non-Sens* (*Sentido y sinsentido*), París: Nagel, 1948. Colección de ensayos.

1955.- *Les aventures de la dialectique* (*Las aventuras de la dialéctica*), París: Gallimard, 1955.

1960.- *Eloge de la Philosophie et autres essais* (*Elogio de la filosofía y otros ensayos*), París: Gallimard, 1960. Colección de ensayos.

1960.- *Signes* (*Signos*), París: Gallimard, 1960. Colección de ensayos.

Póstumas

1964.- *L'Oeil et L'Esprit* (*El ojo y el espíritu*), París: Gallimard, 1964.

1964.- *Le Visible et L'Invisible* (*Lo visible y lo invisible*), París: Gallimard, 1964. A partir de manuscritos y notas, obra inconclusa.

1969.- *La Prose du Monde* (*La prosa del mundo*), París: Gallimard, 1969.

1997.- *Merleau-Ponty: Parcours 1935-1951* (*Merleau-Ponty: Recorrido 1935-1951*), Verdier, 1997.

2000.- *Merleau-Ponty: Parcours Deux* (*Merleau-Ponty: Recorrido dos*, 1951-1961), Verdier, 2000.

2002.- *Causeries 1948* (*Conversaciones 1948*), París: Seuil, 2002

cursos

- *Merleau-Ponty et la Sorbonne: Résumé de ses cours établi par les étudiants*, Bulletin de Psychologie, vol. 18, no.236, 3-6 (Noviembre 1964).
- *Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968.
- *La Nature: Notes Cours du Collège de France, 1956-1957*, Seuil, 1995.
- *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*. Ed. Por Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard, 1996.
- *Merleau-Ponty: Notes de cours sur "L'Origine de la Geometrie de Husserl"* suivi de *Recherches sur la Phenomenologie de Merleau-Ponty*, Presses Universitaires de France, 1998.
- *Résumés de Cours: La Sorbonne, 1949-1952*, Paris: Cynara, 1998.

Web

1. The Merleau-Ponty Circle, <http://www.uri.edu/artsci/phl/impb/bibl.html>
2. The Merleau-Ponty Circle Sofia. <http://www.merleau-ponty.eu/>
3. Circulo Latinoamericano de Fenomenología <http://www.clafen.org/>
4. **Alea revista internacional de fenomenología y hermenéutica** <http://alea-blog.blogspot.com/>



El solipsista

Javier López Alós

El hombre que decidió encerrar su vida en un rectángulo no supo calcular el tiempo que podía aguantar sin oxígeno. Así que dejó dos huecos para que circulara el aire mientras él trataba de recordar si había algo más que debió contemplar.

El hombre que decidió encerrar su vida en un rectángulo acaba de darse cuenta de que, en su imaginación, cuando entra la poesía sale el mundo y cuando vuelve el mundo la poesía corre como por un extractor de humos.

Piensa esto y consigue contener el llanto hasta que, en medio de una ráfaga, le llega el rumor de que el hombre que decidió encerrar su vida en un círculo, o tal vez un triángulo o un hexágono, también pasó su vida dibujado sobre un fondo completamente blanco.

Entonces, único jardinero en un universo de otoño, recoge del suelo las hojas de sus lágrimas y las devuelve a sus ojos, a ese lugar que gusta imaginar como intermediario entre el mundo y la poesía, aunque haya que cubrir la mirada de palabras.



Ilustración: Dani Sanchis: [Mmmff](#) (2008)



Los libros

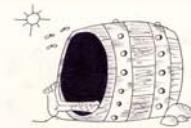
Javier López Alós

A Óscar M. Bas, in memoriam.

Ya no somos los mismos después de cada lectura: ésta forma parte ya de nosotros, se nos añade y crecemos. En cierto modo, somos también nuestras lecturas: llegados a algún punto, *hasta qué punto* un lector insaciable es él mismo o ya, más bien, sus lecturas... Algo así, me parece, decía Borges y esto me escribió Óscar M. Bas en una nota que no entendí pocos días antes de prender fuego a su biblioteca personal y desaparecer para siempre.



Ilustración: [Dani Sanchis](#) (2008).



Humoremas de la imagen



He escrito para el cine este guión: -

Figuraba por dos veces en el Libro de los Records: Mayor Número de Horas Ante el Televisor y Menor Número de Libros Leídos.

Pintor de la escuela averquesalista: “Antes de pintar un cuadro siempre digo ¡A ver qué sale!”.

La película que acaba en boda tiene enlace, no desenlace.

Aquel programa televisivo fue declarado vertedero ilegal de basuras.

Sus pinturas ¡tenían tantos matisse!

En las fotos los aplausos parecen mariposas disecadas.

Tras volverse imbécil ante la pantalla de su televisor, reclamó a Televisión un montón de millones por daños y perjuicios.

De tanto pintar acuarelas acabó reumático perdido.

Monja pintora: Sor Olla.



EL TONEL DE DIÓGENES

Por Antonio José López Cruces

“¡Mamá, cuéntame el cuento de los famosillos que vivían del cuento!”.

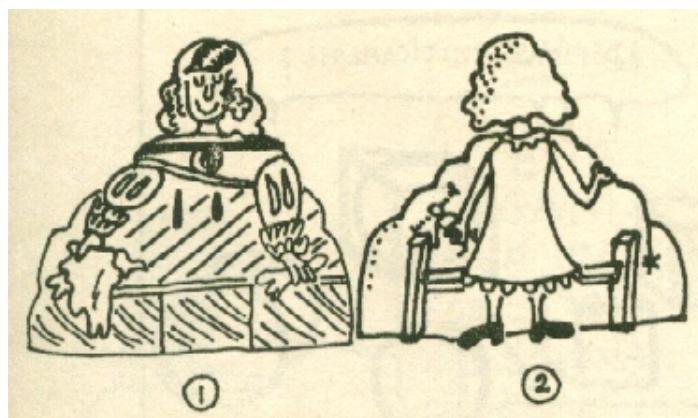
El niño obtuvo un "Master de Violencia" en sólo un mes, en clases de cinco horas diarias ante el televisor.

Charlot: “¡A mí Chaplin!”.



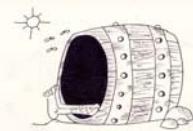
Nuestra imagen nos da las gracias desde el espejo por ser nosotros los que tenemos el dolor de muelas.

Aquel canal de televisión lideraba los Índices de Audiencia, de Grosería y de Chabacanería.



EL TONEL DE DIÓGENES

Por Antonio José López Cruces

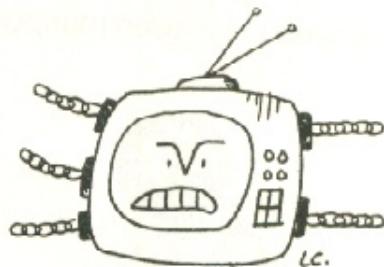


Su película era la más taquillera, la que decía más tacos.

Tras su *ópera prima* rodó dos *óperas sobrinas*.

Película de terror: “El albañil en el andamio”.

Arrastramos cadenas de televisión.



Creía que la telepatía era una enfermedad que salía de ver mucho la tele.

Museo de Feas Artes.

Usaba una margarita para saber si lo que acababa de hacer era arte o no.

Los monos saltaban entusiasmados ante el cuadro de Monet.

La duquesa de Alba a Goya: “¡Paco, confíésame de una vez la verdad desnuda y la verdad vestida!”.

El pintor dibujó una bella nube tóxica de color gris anaranjado.

El feo denunció a su espejo por dañar su imagen personal.

Vio un Picasso y no le hizo ningún cassó.



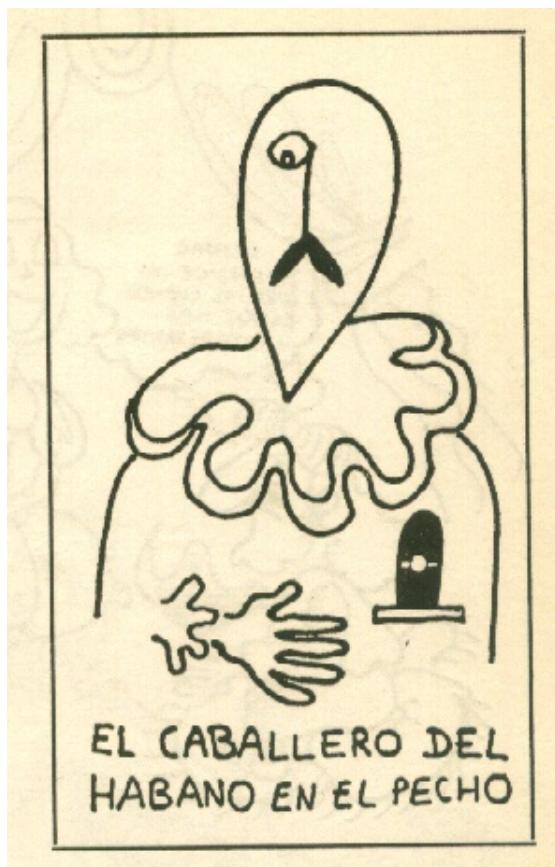
EL TONEL DE DIÓGENES

Por Antonio José López Cruces

Aquella cadena de televisión se arruinó por haberse dedicado a sacar a la luz los trapos limpios de los famosos.

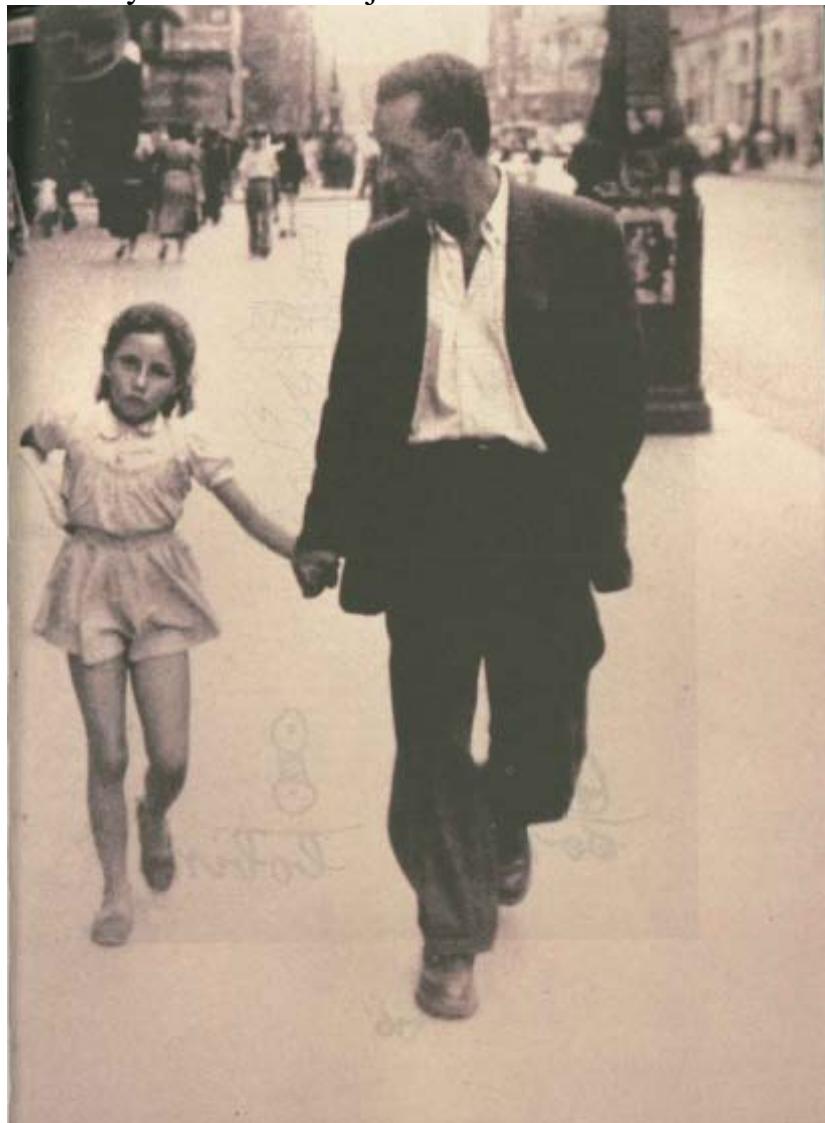
El pintor admira más la firma en el cheque del coleccionista que el coleccionista la firma del pintor en el cuadro.

A la entrada del Museo: “Hogarth, dulce Hogarth”.



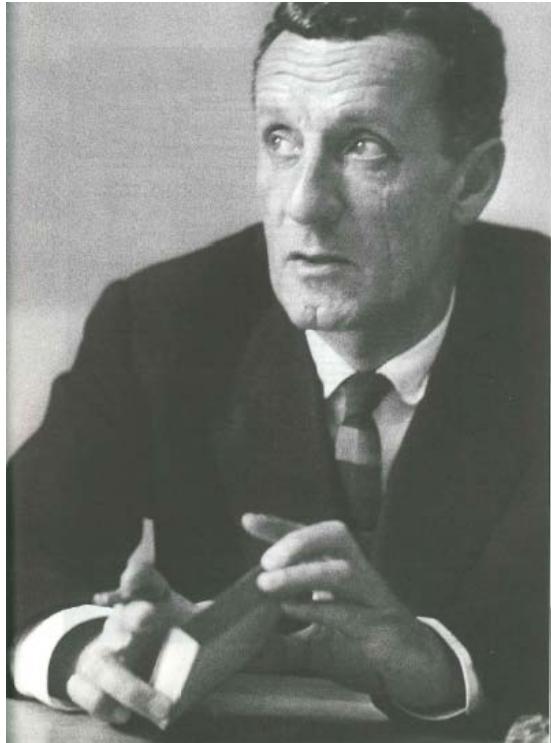
Homenaje a Merleau-Ponty 1908-2008

Pelayo Pérez. Consejo de Redacción de Eikasia



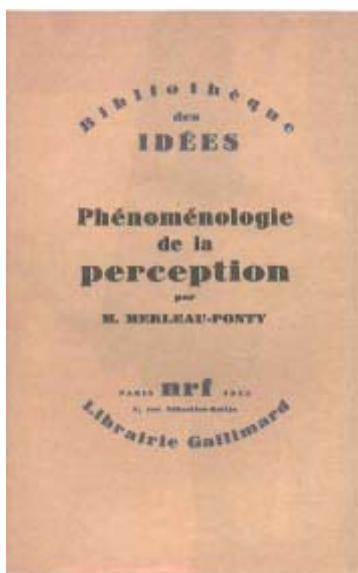
Hace muy pocos días, asistimos como invitados al Coloquio Internacional sobre Merleau-Ponty, celebrado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zaragoza, y a cuyo organizador, el profesor Luis Alvarez Falcon, dedicamos estas primeras palabras de agradecimiento, por su eficiencia y por sus atenciones permanentes y excesivas hacia nuestra persona, como representante de esta Revista de Filosofía, portavoz a su vez del grupo EIKASIA. Nuestro agradecimiento se reduplica ante la generosidad mostrada, facilitándonos la publicación, en éste número de Noviembre, y como contribución del grupo EIKASIA al homenaje al gran filósofo francés, de algunas de las más destacadas ponencias que en el Coloquio de Zaragoza fueron expuestas.

Con este fin, reproducimos el magnífico programa del encuentro zaragozano, con abstracts, nombres y cargos de los participantes y no queremos dejar de mencionar aquí el espléndido libro que el Instituto Francés, de la mano de la propia hija del homenajeado, nos ofrece un recorrido vital y ‘gráfico’ por la breve pero intensa y rica vida del gran fenomenólogo, fallecido como se sabe en 1961, a los 53 años de edad y cuando encaraba la gran refundación fenomenológica que sus últimas obras y apuntes nos legó y de la que aún hoy estamos sacando enseñanzas y consecuencias. Podríamos asegurar que la fenomenología actual más pujante y fértil, surge de estos últimos años merleau-pontyanos, de sus propias reconsideraciones críticas y del ‘enfrentamiento’ con el idealismo del maestro Husserl. Jan Patocka, con su fenomenología *asubjetiva* y posteriormente el gran Marc Richir, del cual ya se ha hablado en reiteradas ocasiones en nuestras páginas, así como Jacques Garelli o Renaud Barbaras, entre otros, surgen de este enfrentamiento, de aquella “genética” husserliana y de las contradicciones a las cuales el propio Husserl se vió abocado, y que recogiera su discípulo Eugen Fink al cual Merleau-Ponty sí llegó a conocer y a tener en cuenta.



Tanto el propio Luis Falcon, como su maestro Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina, que está dejando en estos últimos números de la Revista Ekasía una impronta revitalizante y antidiogmática, diríamos, han presentado ponencias en el citado Coloquio que no dudamos en calificar de determinantes y que se pueden leer provechosamente en este número, como antípalo de la próxima publicación por parte de los organizadores del mencionado Coloquio, de las actas de este homenaje al gran filósofo francés.

Y no queremos dejar de destacar, como síntoma de esa filosofía impositiva y, en definitiva falsa, que parece haberse extendido destacadamente en los últimos años, el hecho de que únicamente estas voces concurridas y concurrentes en Zaragoza han sido las únicas que han manifestado su reconocimiento, su débito y su estímulo aún vigente, a la figura y a la obra de Maurice Merleau-Ponty, y a la cual nos sumamos como un deber y como un privilegio, al que nuestros amigos de Zaragoza nos honraron con su invitación.



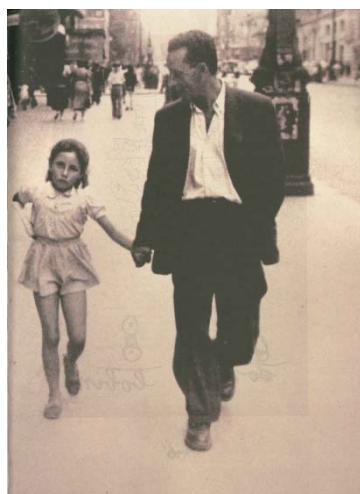
La ponencia de Sanchez Urbina, dada la polémica sobre el Ego transcendental, a la cual se puede y debe incluir, como muestra magnífica y necesaria de su “materialismo fenomenológico”, merece un comentario aparte, y así lo haremos al presentar la segunda parte de la importante respuesta de Alberto Hidalgo, que también publicamos en este número.

Por último, añadiremos una aportación exenta, y que nos había enviado la profesora de la Universidad de Salerno, en Nápoles -a la cual conocimos por mediación de nuestro amigo Adriano Fabris, que en breve acudirá a Gijón al Congreso sobre la Realidad Virtual, coincidiendo con alguno de los aquí citados-, y que tiene en Merleau-Ponty su núcleo de pensamiento, como deja de manifiesto en su último libro, que tuvo a bien enviarnos junto con su artículo, y que muestra esa pujanza e influencia merleau-pontiana en Italia, ya en vida del propio filósofo francés. El Libro de Enrica-Lisciani Petrini, que así se llama la filósofa napolitana, se titula **RISONANZE**, y se publicó la editorial MIMESIS, en el año 2007, junto con su espléndido trabajo sobre Merleau-Ponty, **La passione del mondo, Saggio su Merleau-Ponty**, en Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.

Todo este apretado registro de nombres, datos y lugares, enmarca, así pues, nuestro deseo de homenajear al genial filósofo y fenomenólogo francés, y no vemos mejor manera de hacerlo, cerrando un año que se nos presenta sumamente enriquecedor, que reproduciendo aquí lo que otros nos ofrecen y han hecho al respecto

de una forma insuperable y brillante, todo un ejemplo de respeto, dedicación y trabajo renovador.

En nombre de todos los que componemos la Revistadefilosofía EIKASIA, reiteramos nuestro más cálido agradecimiento a los compañeros de Zaragoza.



COLOQUIO INTERNACIONAL MERLEAU-PONTY 1908-2008, ZARAGOZA,
ESPAÑA

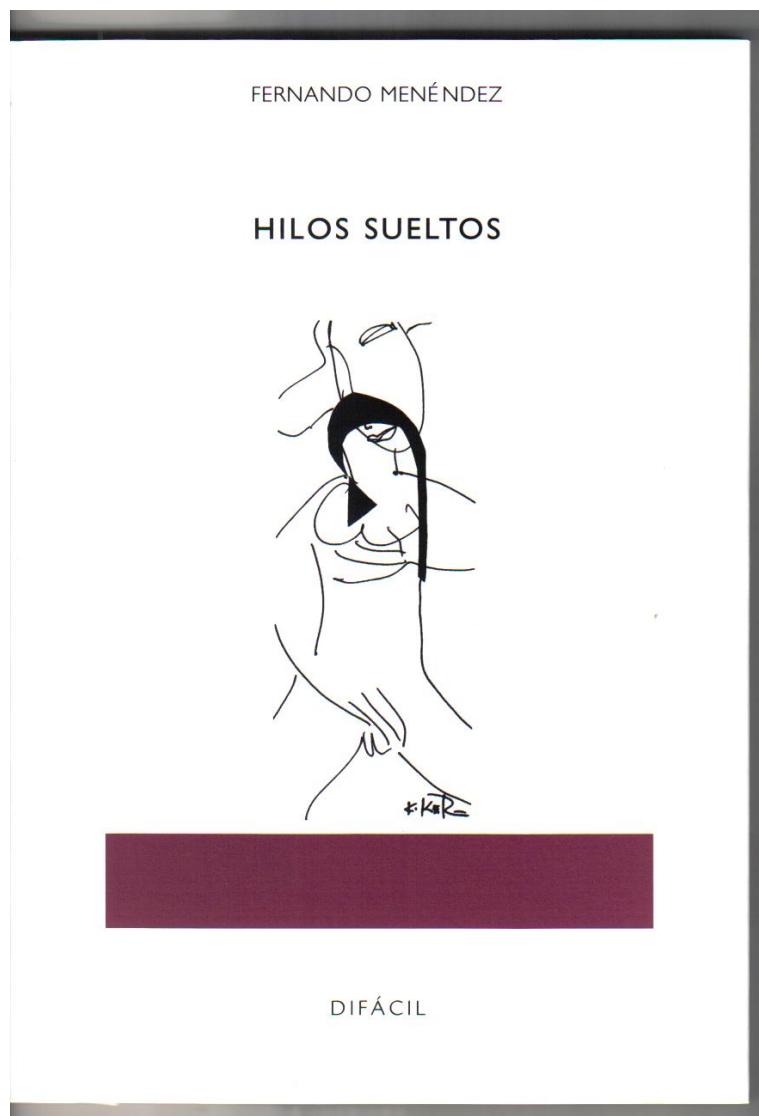
Colloque International Merleau-Ponty 1908-2008

22-24 de octubre de 2008

Fernando Menéndez: la araña escéptica tejedora de aforismos

Silverio Sánchez Corredera

Reseña bibliográfica: **Hilos sueltos**, Fernando Menéndez. Editorial Difícil, Valladolid, 2008. Portada de Kíker. 98 páginas



Hilos sueltos son algo más de ochocientos aforismos, sin secciones, sin agrupamientos: «hilos» y «sueltos».



Bellamente arropado, con la portada de Kiker, anunciadora de un trasfondo pasional, y con el magnífico estudio introductorio de José Ramón González, que muestra nítidamente las borrosas fronteras que separan al aforismo de los modos literarios vecinos (máxima, sentencia, epígrafe, adagio, reflexión, refrán...), estilo entre la prosa y el verso, entre la poesía y la filosofía, entre lo claro y lo ambiguo, entre lo certero y lo difuso, entre la verdad y la duda sugestiva.

Fernando viene acompañado de una pléyade de autores, escogidos por él, y nos ofrece así degustar los contrapuntos y constatar las encrucijadas poéticas. Doscientos ocho son aforismos de treinta y cuatro autores, como Bousquet, Bufalino, Gervaso, Spaziani o Mallet, y sólo un puñadito escaso más renombrados, como Valéry o Cioran. La mayor parte, unos seiscientos aforismos, son del poeta asturiano.

¡Nada más fácil de leer, frases breves y al grano! Eso es lo que cabría pensar, pero sólo en apariencia, porque requiere una lectura de continua interpretación y de mirada concentrada y atenta.

Empecé a leerlo como se lee normalmente un libro, golpe a golpe y verso a verso y con cierto ritmo, pero me daba cuenta de que conectaba con unos fácilmente y que otros me resultaban opacos, porque había que cambiar de esquema mental continuamente. Necesitaba pararme y escanearlos. Después de varias páginas, de una masa crítica de formas y mensajes recibidos, empecé a entenderlos en su goteo, concediéndoles distintos valores de gracia, fuerza y modalidad. ¿Qué había pasado?: que había encontrado la clave (mi clave interpretativa). Eran hilos, pero en una telaraña donde iba y venía un artrópodo hilador artista solitario: Fernando Menéndez, con algo de cínico —en el sentido clásico: triturador de la cultura—, algo de epicúreo, algo de estoico, en suma, un hijo sincrético de su tiempo: apegado a un solo lugar, la búsqueda de la belleza, en el naufragio de la vida y el islate de la poesía, entre el absurdo y la esperanza de las pequeñas cosas dotadas de sentido, entre la candidez de mirar el mundo con sorpresa y la vehemencia hacia muy poco —el amor, la mujer, la libertad, la honestidad—, entre el equilibrio de la austeridad y la ley del deseo. Es decir, un completo desorden.

Pero toda esta anarquía, tan contemporánea, por otra parte, queda unificada por un colorido que lo envuelve todo: el escepticismo, en su sentido más certeramente filosófico, porque el escéptico clásico no sigue la anómala variedad pusilánime que se ha cansado de conocer, al contrario, tiene tanta ansia de conocimiento como cualquier



académico, aunque repugna como ninguno los momentos dogmáticos, porque es sólo buscador incansable de aquellas pocas verdades personales y directas.

Fernando navega en una agotadora ilusionante búsqueda de la belleza: «No hay nada después de la belleza». Pero la belleza no es la perfección: «Los tontos discuten sobre la perfección del mundo», y, además, no nos engañemos: «El amor, como la belleza, son sencillas nadas».

Desde su aforismo commensura el horizonte de la muerte, siempre envolvente: «Nadie puede ocupar tu lugar, excepto la muerte». Pero hay aún mayores temores en vida, porque aunque «La muerte no te olvida nunca» «Temo a la soledad metafísica más que a la muerte» y para cerrar el paradójico vivir: «El vacío, con la muerte, se encamina a la plenitud».

Otro polo cardinal de su inquisición crítica lo dirige hacia Dios: a veces un torso materialista de Dios en «Dios sólo existe en la brújula», otras rompiendo el sentido en «Acaso Dios no procede del simio», otras reventando su teología en «De Dios a un monstruo hay sólo un paso» para convertirlo en mundano enigma en «Más conservador que el poder es Dios».

Junto a estos hilos visibles en la trama, muchos dedicados a romper las verdades metafísicas, otros risueños raptos amorosos y cálidas discretas y provisionales esperanzas, junto a pequeñas verdades que denuncian a la explotación, a la estupidez, al político y a la impostura: «Los políticos mienten diciendo la verdad» o «Hoy el arte más que arte es voyerismo».

Y todo, todo, transido de verdadero escepticismo, a veces sólidamente expuesto: «Un criterio: el relativismo crítico», o «Dedicarse a la utilidad de lo inútil», o «El pensamiento contra el pensamiento único», o «Del dolor y la razón nacen los hombres», donde la razón queda asimilada al dolor y viceversa. Fernando como poeta busca la belleza de lo efímero, de lo condensado, del juego entre decir lo mínimo y hacer del silencio la expresión de algún curioso secreto, y reducir el poema a un nombre y éste a un punto y éste a la ausencia, como él mismo dice en uno de sus aforismos. Teniendo siempre en cuenta que «A veces el verso no tiene fondo, sino deseo».



Hay muchas otras interpretaciones posibles; yo mismo constataba no agotarlas. Y si «El hombre está hecho de puntos de vista a los que no puede renunciar», no quiero llevar a ninguna interpretación cerrada lo que allí fluye y prefiero ponerme a salvo porque «La estupidez de un crítico está en su convicción».

José Luis Argüelles entrevistaba a Fernando Menéndez para *La Nueva España* el pasado 21 de octubre, aunque ya un hábil, selecto y sutil blogero (Martín López Vega) lo descubría antes que nadie en: [diariosderayuela.blogspot](http://diariosderayuela.blogspot.com), con un muy fino y bello comentario.

En la literatura filosófico-poética del aforismo habrá que contar en adelante con este autor español de tres libros de aforismos, cuyos «hilos» de ahora están muy a la altura de esos otros autores extranjeros ya consagrados. Puestos a hacer una selección de favoritos, algunos brillarían con la luz de los maestros de la palabra, en Fernando hiperbólicamente concentrada¹.

¹ Este artículo fue publicado en *La Nueva España*, Suplemento Cultura nº 818, pág. 4, Oviedo, jueves, 30 de octubre de 2008.

Fernando Menéndez, poeta de la oquedad y de la síntesis

Silverio Sánchez Corredera

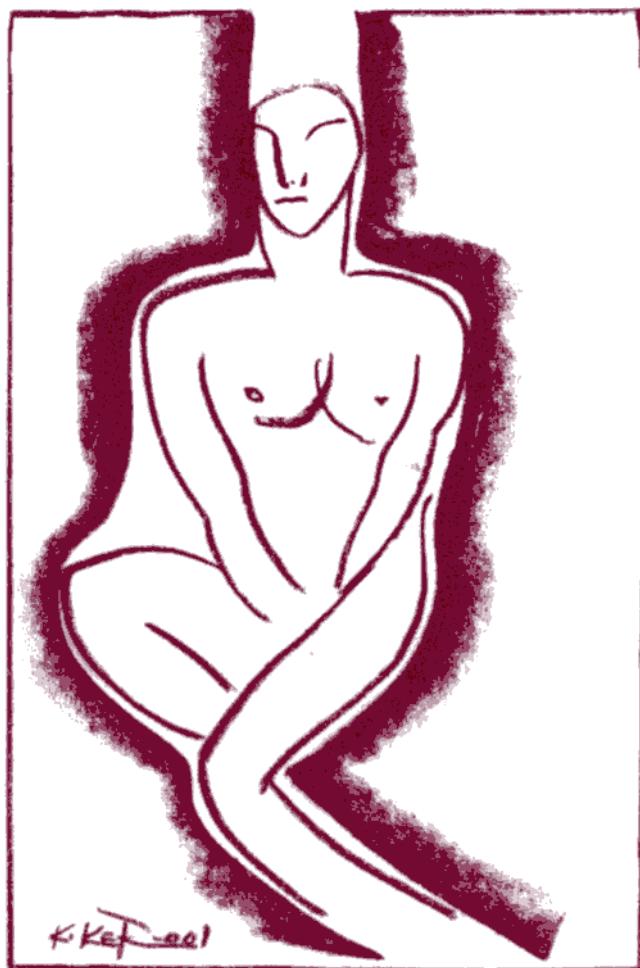
Reseña bibliográfica: **En la oquedad de tu nombre.** Fernando Menéndez. Editorial Difícil, Valladolid, 2006. Portada: Kíker. 109 páginas

Fernando Menéndez acaba de publicar un libro de poemas, que contiene cinco composiciones: dos que contribuyen con nuevos poemarios, «**En la oquedad de tu nombre**», que da título al conjunto, y «**En el fondo de tu mudez**», a los que vienen a unirse los otros tres que ya había publicado en libros anteriores «**Fondo blanco**», «**Contigo**» y «**Sin fondo**». Habrá quien pueda leer sus 107 páginas en una hora y habrá quien no pueda cerrarlo y darlo por acabado nunca, atrapado en el enigma de los repliegues de un contar mínimo y de un decir máximo.

Fernando Menéndez es un profesor de filosofía de un instituto gijonés pero tiene alma de poeta, sin remedio. Lleva publicados más de trescientos libros de poesía, libros sintéticos, apretados, tallados en filigrana. Viene destacando como el poeta español más importante, seguramente, en la composición de **haikús**, estrofas originarias de Japón, de tres cortísimos versos y un mínimo de palabras, que pugnan por concentrarse al tiempo que persiguen irradiar su máximo sentido, como podemos leer en «**Plumas de invierno**» (1994): «Entre los muslos / corren aguas de mares / y saltan versos» o en «**Fondo blanco**» (1994): «Me siento / contigo / a morir en ti».



FERNANDO MENÉNZ
En la oquedad de tu nombre



DIFÁCIL



Ha de ser fácil a un profesor de literatura hacer ver qué es un pareado, una cuaderna vía o un soneto, pero creo yo que ha de ser bien difícil expresar en qué consiste eso que llamamos poesía. Como en los laboratorios científicos puede hacerse un experimento. Abramos una página al azar de su nuevo libro y leamos: «Dudo de mi palabra / porque escribirte / no me sublima. // Dudo de mi memoria / porque pensarte / no me compensa. // Vivo mi duda queriéndote / más que mi duda». Si no nos dice nada, el experimento ha sido fallido: hay quien no tiene oído musical, quien no tiene facilidad aritmética y quien no tiene sentido poético. Pero si el poema nos llega, nos dice algo, no sólo por lo que transmite sino porque el sentido nace del mismo modo de decirlo y porque esa expresividad formal consigue captar un sentimiento reconocido (a veces también ambiguo, como el sentir mismo), apresado en un fotograma emocional, que son quizás sentires banales, comunes, cotidianos, fundamentales pero que han tenido la virtud de ser dichos bellamente, de haber sido puestos en la voz, a través de la magia que añade la sencillez de la palabra poética al simple decir.

La poesía de **Fernando Menéndez** es un diálogo en soliloquio con la oquedad de la vida, con el amor que recubre la concavidad de esa oquedad y con la belleza con la que anuda él ambas cosas. Y en ese entreverar vida, amor y belleza, en realidad: oquedad, concavidad y palabra, quien tiene la virtud de ser poeta, o quien sabe degustar la poesía, puede alcanzar esa rara belleza que le prestan las palabras al puro sentir. Esa es la fuerza del lenguaje, que no se acaba en el lexema, en la frase, en el discurso, porque puede decir siempre de otro modo, decir y al decir poner al descubierto algo no exactamente proferido sino simplemente dicho en el mismo modo de expresarlo.

Como poeta filósofo que es, si nos vienen sones tenues de **Heráclito, Heidegger, Kierkegaard, Zambrano, Nietzsche o Pascal**, es muy posible que sean más que espejismos salidos de las arenas de las palabras. Pero aun cuando él lo negara, qué más daría. Leemos: «Las dunas, / como los hombres, / se esconden y se escapan / detrás de sus apareceres», y ¿no están aquí Heráclito y Heidegger a un mismo tiempo? Pero no se trata ahora de buscar la interterritorialidad de la poesía y la filosofía, cuestión algo erudita y, posiblemente, algo aburrida si no se sabe de qué se está hablando. Además, la filosofía es más, en cierto modo, como la arquitectura o la ingeniería: un saber que pretende construir espacios, mientras que la poesía es más como la comida y como la música: gusta o no gusta (sin olvidar que hay paladares capaces de captar matices escondidos).



Pocas palabras, las mínimas; textos sencillos, sentidos sugeridos en lo que se dice más que dichos propiamente, contrastes de palabras que se contradicen en el decir y de ahí, en paradoja, aprehensión del sentido buscado; **mínimum expresivo** que se desborda en un sentido diáfano o deliberadamente ambiguo, frases claras como el agua al lado de otras que como enigmas esconden siempre un pliegue de otra posible lectura, como éste: «Por la sombría y seca / raíz del olivo, / dibujo la verde pauta / del corazón: / un halo de luz y tinta». Nihilismo del vivir que descubre la belleza, belleza que se recrea en las concavidades del amor, sentir al que finalmente sólo le queda la palabra para captar la belleza, el único bien aprehensible, porque el amor y la vida están yéndose siempre. Ese es el decir poético de Fernando, quien nos ha dado en un poema su autorretrato: «No tengo dudas del verso, / de la materia del hombre, / ni apego a la naturaleza / de la existencia: / metamorfosis del bien y el mal; / como tampoco al juego del arte / y el dinero, / porque margino / la obra de la costumbre / y la mentira».

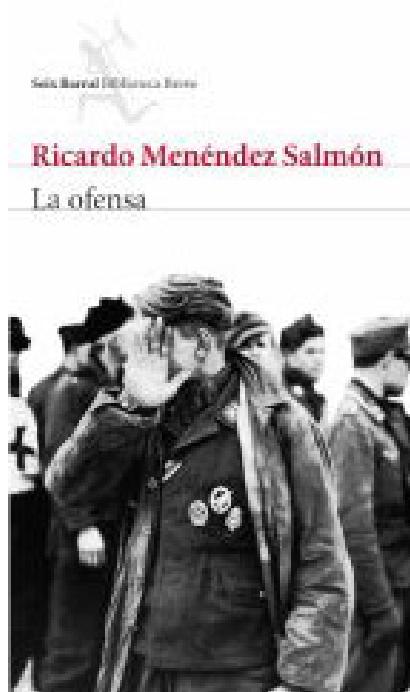
Además, como un regalo, el libro viene ilustrado con sugestivos y existenciales dibujos de ese gran pintor que es **Kiker**. Kiker, amigo de Fernando desde el alba de la juventud, sabe muy bien que sus dibujos se inmortalizarán entre esos versos¹.

¹ Este artículo fue publicado en *La Nueva España*, Suplemento Cultura nº 747, pág. VII, Oviedo, jueves, 28 de diciembre de 2006.

Ricardo Menéndez Salmón: «La ofensa», novela filosófica

Silverio Sánchez Corredera

Reseña bibliográfica:**La ofensa. Ricardo Menéndez Salmón. Seix Barral, 2007**



La reciente, elogiada y premiada novela de Ricardo Menéndez Salmón, «La ofensa», ha de ser catalogada como novela filosófica. Decir esto puede resultar hacer un flaco favor a la obra y a su autor, pensando en el amplio público lector, puesto que puede dar a entender una idea equívoca: puede creerse que es ensayística, seria, de retórica profunda y espesa y al dictado de un lenguaje especializado. Sin embargo, nos hallamos en unas latitudes estilísticas muy diferentes. Se trata de una obra sin circunloquios, escrita en un muy claro «román paladino», construida con frases cortas y certeras, estructurada en capítulos que se leen en un suspiro, capítulos que mantienen una conexión sutil entre sí –donde consigue contarse mucho más de lo que efectivamente se escribe– y que contienen cada uno de ellos su propia unidad, como partes musicales que se fueran cerrando dentro de una obra total. El estilo línea a línea y en su conjunto queda muy definido, no hay prosa vana, tiene tono emocional, progresiona en una historia con suspense «in crescendo» pero sin estridencias y, por momentos, es



bellísimo. Algunos lectores amigos míos no han encajado bien el final. A mí sí me encaja, aunque quede ese sabor amargo o de perplejidad.

Todo su contenido se desarrolla al compás de la historia que se narra, la de un soldado alemán de la segunda guerra mundial, pero la historia, además de lo narrado en sí mismo, contiene una tesis de fondo, que me atrevo a defender que queda muy cuajada en el capítulo central, dedicado a reflexionar sobre el cuerpo –a modo de eje sobre el que gira toda la temática-. Es esta tesis de fondo lo que hace de esta novela algo más que pura ficción, pura recreación, pura regurgitación de datos históricos o puro bello lenguaje. Es este argumento temático que está como en la sombra, aunque visible, si se mira bien, lo que le da consistencia filosófica.

Ricardo nos plantea en este texto no sólo una honda historia humana, la del soldado que ha de vivir una guerra, sino una reflexión sobre si el cuerpo y el alma son una misma cosa, sobre si nuestras emociones e ideas son ellas mismas cuerpo o no, sobre la muerte sucesiva de varios niveles de cuerpo o ¿es quizás sobre la muerte sucesiva de varios niveles de alma? Spinoza había dejado dicho «Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo» (E, III, 2 Esc.). Menéndez Salmón entra en ese enigma y ensaya un recorrido de las líneas que contornean el cuerpo-alma.

Pero todo este tema de fondo se teje a su vez sobre otra frontera tan difícil de trazar como la anterior: la del sujeto individual y la del cuerpo social al que pertenece. ¿Qué pasa cuando nuestra sensibilidad no está provista de suficientes válvulas de escape, que nos embotten, embrutezcan o alienen como huida ante la adversidad, y cuando tenemos que cargar corpóreamente con «la ofensa» del grupo al que pertenecemos?

El protagonista, un joven sastre dotado de una extrema sensibilidad, tiene como es obvio sus propias sensaciones y elabora sus propios sentimientos y concepciones, pero estas elaboraciones contienen una pasta más densa de la que no es posible sustraerse, que es justamente, en un plano ineludible, la de ser alemán y la de no poder dejar de serlo. ¿Se trata el problema, quizás, de tener tres cuerpos: el cuerpo-orgánico, el cuerpo-alma y el cuerpo-social interconectados o, tal vez, siendo una misma cosa?

No podemos contar la historia sin comprometer el espacio de espontaneidad que toda futura lectura desea tener, pero puesto que las ideas no son siempre obvias y sólo lo



son las palabras, me he atrevido aquí a contar la trama de ideas que he visto, suponiendo que pueden verse otras y suponiendo que las que yo he visto pueden ser discutibles, pero ese mismo fragor de ideas es lo que nos hace degustar el alimento intelectual, que ya no sé si va a parar al cuerpo o al alma¹

¹ Artículo publicado con el título «Una novela filosófica», en *La Nueva España*, Suplemento Cultura nº 763, pág. VI, Oviedo, jueves, 19 de abril de 2007.



21

eikasia
revista de filosofia

www.revistadefilosofia.com