

# Ambigüedad y reducción en Merleau-Ponty

## I. Consideraciones previas (\*)

En el hecho del conocimiento, el pensamiento filosófico ha venido polarizándose, con diversas alternativas, en torno a los dos elementos dicotómicos del binomio *sujeto-objeto* que, bajo las denominaciones al uso en cada caso, pensador, escuela o sistema, han marcado, también alternativamente, la primacía o el grado de relevancia concedidos a uno u otro en el proceso de conocimiento.

El equilibrio, por así decir, en la consideración de uno u otro de los polos del conocer, no se ha dado, por lo que, en general, puede decirse también que los diferentes sistemas de pensamiento han quedado sellados, según los casos, como etapas de subjetivismo o de objetivismo, y, en ambos casos, con posturas más o menos extremas, llegando a absolutizar uno o ambos términos del binomio. Con ello, la compatibilidad, interrelación, solidaridad o comunicación, necesarias en un fenómeno procesual, como es el del conocimiento, se volvieron a menudo inviables. Tal es el caso, por ejemplo, de la *res cogitans* y de la *res extensa* en Descartes o del *pour-soi* y *en-soi* en el caso de Sartre.

Las consecuencias a que, por otra parte, conduce la manera de concebir la relación sujeto-objeto son variadas y múltiples, ya que

---

(\*) Siglas de las citas más frecuentes: E. C. = *La estructura del comportamiento*. Precedida de *Una filosofía de la ambigüedad* de A. de Waelhens. Trad. de la 3.ª edic. por E. Alonso. Hachette. Buenos Aires, 1976. Phi P. = *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. París, 1976. S. S. = Sentido y Sinsentido. Trad. de N. Comadira. Barcelona, 1977. S. = Signos. Trad. de C. Martínez y G. Oliver. Seix Barral. Barcelona, 1973. V. I. = *Le visible et l'invisible*, suivi de *notes de travail*. Gallimard. París, 1964.

puede decirse que todo asunto filosófico llevará la impronta de tal tipo de relación o actitud gnoseológica fundamental.

Mas, en esta ocasión, no nos vamos a ocupar de la incidencia que, en los variados temas o aspectos filosóficos, pueda tener tal o cual postura gnoseológica, sino que, dentro del fenómeno gnoseológico en sí, trataremos de ver cuál es la posición del movimiento fenomenológico creado por Husserl y, sobre sus pasos, más concretamente la original, en buena medida creemos, concepción de su discípulo Merleau-Ponty.

## II. Posición gnoseológica de Merleau-Ponty

Hemos calificado de original la visión merleau-pontyana de las relaciones *sujeto-objeto* en el proceso de conocimiento. En efecto, sin pretender anotar en el haber de la producción filosófica de este autor toda la novedad que en este orden pudieran presentar sus escritos, ya que él mismo se reconoce deudor de su maestro Husserl en el asunto, particularmente del Husserl de los últimos diez años, sí podemos afirmar, nos parece, que su concepción de la *estructura de lo real*, así como su explicitación, más clara, aunque no distinta, a medida que avanzaba en sus escritos, afecta profundamente la tradicional estructura de *sujeto-objeto*.

Efectivamente, Merleau-Ponty, en un intento de solución que, como él mismo señala, venga a *unir el objetivismo y subjetivismo extremos*<sup>1</sup>, llevará a cabo un desarrollo temático acorde con los presupuestos iniciales establecidos en sus dos *obras básicas*, es decir, *La estructura del comportamiento* y, principalmente, *Fenomenología de la percepción*, aunque para ello le haya sido preciso «tomar una decisión en lo concerniente a las relaciones de la fenomenología y de la filosofía o de la metafísica»<sup>2</sup>.

Desde la exploración fenomenológica del *Lebenswelt*, del mundo vivido, que, para Merleau-Ponty, en oposición a Husserl, no puede considerarse *sólo* como un paso preparatorio<sup>3</sup>, bien que *necesario*<sup>4</sup> para el trabajo de constitución universal de sentido que debe seguir, la filosofía tendrá que reflexionar ya «sobre el modo de presencia del objeto al sujeto, la concepción del objeto y la concepción del sujeto tal como aparecen a la revelación fenomenológica»<sup>5</sup>, y no como se pre-

<sup>1</sup> Ph. P., XV.

<sup>2</sup> S., pág. 111.

<sup>3</sup> L. c., pág. 110.

<sup>4</sup> L. c., pág. 111.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

sentan —añade Merleau-Ponty— objeto y sujeto «en una filosofía idealista de la reflexión total»<sup>6</sup>. Pues, continúa, eso sería lo propio de una conciencia *ecósmica y pacósmica*<sup>7</sup>, o, lo que es igual, «si el sujeto filosófico fuese una conciencia constituyente transparente ante la cual el mundo y el lenguaje fueran enteramente explícitos»<sup>8</sup>; o bien, como también lo expresa Merleau-Ponty, si se tratase de un contemplador absoluto o de un *Kosmotheoros*<sup>9</sup>, esto es, «un punto de vista superior»<sup>10</sup> que tuviese *el mundo tendido a sus pies*<sup>11</sup>.

Merleau-Ponty rechaza, pues, de un lado, toda postura gnoseológica o toda filosofía de *visiones panorámicas* que, abarcando de una vez «todas las perspectivas locales»<sup>12</sup>, pudiesen llevar a cabo una *objetivación* o la constitución total ante el pensamiento, y, de otro, cualquier forma de radicalización, separación o absolutización de los elementos *sujeto-objeto* del binomio, que pueda volverlos insolidarios entre sí o libres de toda adherencia al otro.

Según esto, no parece haber duda de que los elementos que intervienen en el proceso de conocimiento van a sentirse afectados por esta nueva postura o concepción.

Habrá entonces, y de ello nos ocuparemos a continuación, un nuevo tipo de sujeto gnoseológico, una nueva concepción o estructura de lo conocido y una especial modalidad del resultado del conocer o del proceso de significación o de constitución de sentido y de explicitación del mismo, en que abreviadamente puede hacerse consistir el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty. Pues ha de añadirse que la culminación de dicho proceso, dada la entidad que este fenomenólogo atribuye a la palabra *hablante*, tiene lugar en la fase o momento de la explicitación o expresión de aquel sentido constituido. Porque, en efecto, al lenguaje operante o expresivo, a la palabra hablante o *pensamiento parlante*<sup>13</sup>, en expresión de Merleau-Ponty, le está reservado el poder de *localizar y temporalizar*<sup>14</sup> la existencia o sentido ideal, que no derivan del mundo objetivo<sup>15</sup>, sino que, siendo, en principio, *formaciones interiores a un sujeto*, se abren «a la pluralidad de los sujetos»<sup>16</sup>, con lo que se logra la intersubjetividad.

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *L. c.*, pág. 113.

<sup>8</sup> *L. c.*, pág. 110.

<sup>9</sup> *V. I.*, págs. 32-151.

<sup>10</sup> *S.*, pág. 31.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *S.*, pág. 26.

<sup>14</sup> *Ob. c.*, pág. 115.

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

### 1. El sujeto gnoseológico merleau-pontyano

Hemos de comenzar afirmando que la fenomenología de Merleau-Ponty se nutre efectivamente de la de Husserl; incluso la continúa, pero en un cierto sentido. De Husserl toma Merleau-Ponty la *intersubjetividad*, mas no la *subjetividad trascendental*, concepto éste que el creador de la fenomenología había llegado a hacer equivalente a aquél en la expresión que su discípulo llama la enigmática proposición de Husserl: que «la subjetividad trascendental es intersubjetividad»<sup>17</sup>.

El objetivo de la fenomenología para Merleau-Ponty, igual que para Husserl, será la *constitución de sentido*, pero el resultado acaso haya que decir que difiere sensiblemente, por cuanto que el punto de apoyo o de partida es distinto: Husserl se apoya en el sujeto trascendental; Merleau-Ponty parte del sujeto en *situación, preconstituido*; parte de «la existencia, no como hecho consumado y objeto de contemplación, sino como acontecimiento perpetuo y como ámbito de la *praxis universal*»<sup>18</sup>. Merleau-Ponty no acepta un sujeto trascendental que, en versión husserliana del *yo puro* o conciencia *purificada* mediante la reducción trascendental, o en la forma del *yo pienso* kantiano, se encuentre desvinculado o exento del contacto con las cosas y con los demás seres humanos con los que ha de entenderse.

En efecto, el sujeto trascendental husserliano, sujeto puro o conciencia pura, no permite captar «la posición de los demás como otros yo»<sup>19</sup>, pues, como afirma Merleau-Ponty, *tener conciencia es constituir*, y añade: «yo no puedo por consiguiente tener conciencia de los demás, puesto que eso sería constituirlos como constituyentes, y constituyentes con respecto al acto mismo por el cual yo los constituyo»<sup>20</sup>.

Así, pues, frente al *yo puro* husserliano, el *yo pienso* kantiano, el *cogito* cartesiano o, incluso, la conciencia *autónoma* de Cassirer, desvinculada de lo sensible, aunque necesite este canal o vía como auxiliar del conocimiento, se perfila en Merleau-Ponty un *yo puedo* en ejercicio o sujeto *ejerciente*, como perteneciente y en congruencia con el individuo humano en *situación* de que parte. «Entre los movimientos de mi cuerpo y las *propiedades* de la cosa que revelan, dice, la relación es la que va desde el *yo puedo* a las maravillas que es capaz de suscitar»<sup>21</sup>. Y continúa: «su poder (el del cuerpo) le viene dado precisamente por el hecho de que existe un lugar *desde donde él ve*»<sup>22</sup>

<sup>17</sup> S., pág. 115.

<sup>18</sup> *I. c.*, pág. 111.

<sup>19</sup> S., pág. 112.

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Ob. c.*, pág. 203.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

Pero este lugar no es el de un *punto de vista superior* o el de una conciencia trascendental con poderes universales de constitución ni tampoco el que correspondería a un cuerpo considerado como simple *res extensa* o cosa.

Mi cuerpo, según Merleau-Ponty, está, efectivamente, localizado, situado, es una cosa, mas «una cosa en la que yo resido»<sup>23</sup>. Entre mi cuerpo como cosa, aunque como cosa que siente, y yo, que resido en él, hay una relación. Y esa relación vale como «*vínculum* del yo y de las cosas»<sup>24</sup>, por cuanto que mi cuerpo, en un sentido, es una cosa más.

Por otra parte, del mismo modo que mi cuerpo siente y se siente a sí mismo, así también mi conciencia, como modalidad de su estar situada en el mundo, capta la presencia, no sólo de las otras cosas, sino también de los demás hombres y de los otros *animalia*, pues «no de otra manera es como el cuerpo de otro se anima ante mí, cuando estrecho la mano de otro hombre o hasta cuando la miro»<sup>25</sup>. Son, pues, el yo y el otro, los cuerpos y las conciencias o espíritus, los que se hacen presentes recíprocamente. Como lo expresa Merleau-Ponty, «él y yo somos como los órganos de una única intercorporeidad»<sup>26</sup>, sin que pueda decirse, no obstante, «que haya un gran animal de percepciones y que nuestros cuerpos sean sus órganos, como las manos y los ojos lo son de cada uno de ellos»<sup>27</sup>; antes, por el contrario, aunque el cuerpo humano, el sujeto humano situado y encarnado deriva del *tejido de un solo Ser*<sup>28</sup>, se trata de un *derivado más manejable*; de uno de los momentos sucesivos del proceso, *diferenciados*, puesto que los individuos se forman por *diferenciación*<sup>29</sup>. Estos derivados, según Merleau-Ponty, son *prototipos* de la misma estructura de dos caras —cuerpo y espíritu— que el *arquetipo* o Ser del que derivan.

La constitución, entonces, a partir del sujeto merleauPontyano, ya no puede ser la de una conciencia solamente, sino la de una *carne animada*, o como también lo expresa Merleau-Ponty: «Que no hay constitución de un espíritu para un espíritu, sino de un hombre para un hombre»<sup>30</sup>.

Así, pues, el sujeto merleauPontyano, sujeto constituyente del *sentido* del Ser o del *ser de ese sentido*, que no de ningún tipo de onticidad del mundo, puesto que éste ya está preconstituido o constituido o construido con anterioridad, es el *sujeto humano situado*, que coe-

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> *L. c.*, pág. 205.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *V. I.*, pág. 187.

<sup>28</sup> *Ob. c.*, pág. 148.

<sup>29</sup> *L. c.*, pág. 145.

<sup>30</sup> *S.*, pág. 206.

xiste y, por tanto, siente con los otros sujetos, además de sentir a los otros y de sentirse también a sí mismo. Es un sujeto encarnado que, como *espontaneidad enseñante*, en expresión reiterada del autor, y no como simple organismo, tiene experiencia de sí mismo y también de los demás, a través de sus conductas. Es ese sujeto el que, como nos advierte Merleau-Ponty, «se siente constituido en el momento en que funciona como constituyente»<sup>31</sup> porque *es mi cuerpo*. Y, ese cuerpo, no es, en efecto, el cuerpo extensión de Descartes, cuyo comportamiento de derecho, sería el de una cosa simplemente extensa, o el de una máquina compleja o un organismo fisiológico a lo más. Por el contrario, «para que el *Alter ego* y el *otro* pensamiento se me aparezcan es preciso que *yo* sea *yo* de este cuerpo mío, pensamiento de esta vida encarnada»<sup>32</sup>, es decir, pensamiento también, desde luego, «pero como modalidad de mi presencia en el mundo»<sup>33</sup>. Estas exigencias no se cumplen, de un lado, en una conciencia pura o en un sujeto trascendental, al estilo de Husserl o Kant, ni, por otra parte, en el *cogito* cartesiano y menos aún en el cuerpo como *res extensa*. Lo mismo acontece, desde otro ángulo de consideración, en los radicalmente insolidarios *pour-soi* y *en-soi* de Sartre. La *transgresión intencional* sólo es posible desde un sujeto humano situado en el mundo y, además, no en la simple existencia, sino en la coexistencia y copresencia solidaria de otras conductas o, lo que es igual, si «la situación forma parte del cogito»<sup>34</sup>, porque «sólo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una intersubjetividad»<sup>35</sup>.

## 2. La estructura de lo real y los problemas de la "reducción"

Puede afirmarse que, desde los inicios de la producción filosófica de Merleau-Ponty, el autor va a enfrentarse a una cuestión fundamental, heredada de toda la filosofía precedente y presente, a su vez, en forma extrema, en algunos pensadores o sistemas contemporáneos. Este es el caso, entre otros, del existencialismo de Sartre o de la razón dialéctica de Hegel y el materialismo dialéctico marxista.

Nos referimos concretamente al problema de la organización, configuración o estructura de la realidad y, con ello, por tanto, a los dualismos tradicionales, más o menos radicalizados o extremos, según las épocas, sistemas o autores, de sujeto-objeto, *res-extensa—res-cogitans*, a la radical y absoluta separación a que llegan el *pour-soi* y *en-*

<sup>31</sup> L. c., pág. 112.

<sup>32</sup> L. c., pág. 113.

<sup>33</sup> L. c., pág. 207.

<sup>34</sup> L. c., pág. 113.

<sup>35</sup> Ph. P., pág. VII.

soi de Sartre o a las posiciones absolutas que adoptan la razón histórica y la razón dialéctica, tanto en Hegel como en su continuador el materialismo dialéctico del marxismo.

a) *Oposición a posturas absolutas*

Frente a todo ello, Merleau-Ponty concibe la realidad como algo ajeno a toda posibilidad de posturas extremas o absolutas. Consiguientemente, la descripción fenomenológica de la realidad o el tratamiento fenomenológico de los distintos temas se llevará a cabo teniendo presente esta circunstancia. El fundamento y justificación resulta del hecho de que es necesario partir, no de una *conciencia-testigo*, sino de una conciencia *comprometida* por su *ser-en-el-mundo*, según la exigencia del punto de partida de la fenomenología de la existencia.

En efecto, Merleau-Ponty afirma la *síntesis inicial* del binomio indisoluble *conducta-humana-existencias mundanas*, del *hombre-mundo* como fenómeno unitario, en el que aquellos polos irreconciliables o insolidarios, o mejor, ambas cosas a la vez, quedan ahora con el estatus de momentos, aspectos, polos o vertientes de una *unidad ambigua*. Tales ingredientes, momentos, aspectos, polos o vertientes que se funden sin, no obstante, *confundirse*<sup>36</sup> en el *fenómeno ambiguo existencia humana-panorama mundano*, tienen explicación y sentido en cuanto que sería absurdo concebir una existencia humana sin *estar-en-el-mundo*, como sería, asimismo, impensable un mundo que no estuviera igualmente siendo contemplado por alguna existencia humana.

Se perfila, pues, la nueva estructura subjetividad-objetividad, como suprema fórmula de la *ambigüedad merleaupontyana*, exigida por los presupuestos previos de la fenomenología de la existencia, que intenta construirse partiendo del individuo humano en *situación* en un mundo, a su vez, *preconstituido*. Esta nueva perspectiva, que no es la de un *punto de vista superior*<sup>37</sup>, ni la de un observador absoluto que tuviera «el mundo tendido a sus pies»<sup>38</sup>, parece congruente que rechace, en todo tema o asunto, precisamente las posturas de concepciones que impliquen el concepto o supuesto de totalidad o absolutez, tanto en la composición estructural de la realidad, como en la concepción o visión humana, la única que nos cabe, de los mismos.

Y, efectivamente, si hubiera que seleccionar un término que oponer al de *lo ambiguo*, con que se ha designado a la nueva estructura de la realidad en la filosofía de Merleau-Ponty, ese término sería, sin

<sup>36</sup> Los individuos se distinguen y forman por *diferenciación*. V. I., pág. 153.

<sup>37</sup> S., pág. 31.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

duda, el de *lo absoluto*: objetivismo absoluto, subjetivismo absoluto, razón absoluta, verdad absoluta, libertad absoluta, etc.; al sujeto cognoscente humano, situado, no le es dado tal modo de conocer y, por tanto, tal manera de clasificar. Ni el individuo humano es totalmente individuo, ni, por lo mismo, los temas vistos por él son totalmente vistos y, consecuentemente, tampoco podrán, legítimamente, ser calificados con términos que impliquen aquella idea. Por lo demás, este sujeto gnoseológico, no otro que el sujeto cognoscente humano, tal como se señalara anteriormente, también está suficientemente individuado o diferenciado y es capaz de objetivación, de verdad, de libertad, de razón, etc., de tal modo o grado, sin embargo, como corresponde a un cognoscente que no está ni absolutamente individuado ni totalmente indiferenciado. Ni antítesis total ni completa familiaridad o indiferenciación. Ni radical separación o indiferencia *yo-otros* ni confusión o mezcla de conciencias. La *estructura ambigua* da razón, *a partes iguales*, de ambos términos del binomio *subjetividad-objetividad* a que, con Merleau-Ponty, pueden referirse todas las formas de ambigüedad, en principio indefinidas y, de hecho, coincidentes con la multitud de temas objeto de la filosofía fenomenológica. No se niega la estructura de *sujeto-objeto*; se le concede valor, pero un valor *derivado* de la síntesis inicial de que se parte, o, si se quiere, *relativo*, esto es, en relación de dependencia recíproca o que no tendrían razón de ser ni tal síntesis estructurada, primero, ni los polos o elementos *derivados* por el *ejercicio* de la actividad cognoscente, puesto que «la correlación del sujeto y del objeto»<sup>39</sup> son un «resultado constitutivo»<sup>40</sup> y no los fundamentos del proceso de constitución.

#### b) *El término y concepto de ambigüedad en Merleau-Ponty*

La ambigüedad, lo ambiguo, no se refieren, entonces, bajo ningún aspecto, al modo de ser tratados o expuestos los temas fenomenológicos por Merleau-Ponty. Por el contrario, la precisión, claridad y brillantez presiden todo escrito o texto del autor que, por lo demás, ofrece una amenidad, elegancia y consecuencia nada comunes en temas filosóficos.

Ni los escritos de Merleau-Ponty son ambiguos, ni el autor pretendió nunca hacer una filosofía de la ambigüedad u otro adjetivo parecido. El rótulo, sin embargo, puede haber sido afortunado, a partir de la obra *Una filosofía de la ambigüedad* de A. Waelhens y el prólogo del mismo título a *La estructura del comportamiento*; todo ello,

<sup>39</sup> S., pág. 199.

<sup>40</sup> *Ibidem*.



sin embargo, a condición de que se entienda en su verdadero sentido el mencionado concepto. El propio A. de Waelhens, buen conocedor de la obra de Merleau-Ponty, aclara perfectamente su alcance y justificación: «Las dificultades que acabamos de exponer a propósito de Heidegger y de Sartre<sup>41</sup> son las mismas de que ha nacido la reflexión de Merleau-Ponty. Todo su esfuerzo tiende a la elaboración de una doctrina de la conciencia comprometida. Por primera vez se afirma una filosofía existencial donde el modo de ser último del Para-sí no se muestra ser, a despecho de las intenciones y de las descripciones contrarias, el de una conciencia testigo»<sup>42</sup>.

La ambigüedad, repetimos, en la fenomenología de Merleau-Ponty, no se refiere sino a la concepción estructural nueva de *lo tratado*. Esta estructura es la de *lo ambiguo*, concepto éste que alude así directamente a la organización del *qué* o contenido de todo asunto o tema objeto de tratamiento fenomenológico. Dentro de la estructura ambigua, los términos sujeto-objeto no se contraponen como en la dualista o antitética, sino que se complementan o, mejor, integran ambos solidariamente esa *síntesis inicial* de la que *derivan*. En efecto, todas las formas de ambigüedad, en principio en número indefinido, y de hecho coincidentes con la variada gama de temas fenomenológicos, hacen relación o se insertan dentro de la ambigüedad general presidida por la estructura *subjetividad-objetividad* a que lleva el binomio indisociable *conducta humana-existencias mundanas*, consecuencia ésta, a su vez, de partir del individuo humano en situación en un mundo que, por su parte, se encuentra *preconstituido*. Por ello, y si los términos de aquel binomio *sujeto-objeto* han sido los polos en torno a los cuales ha girado el pensamiento filosófico, en general, con diversas alternativas, pasando por Aristóteles, Descartes o Kant, hasta nuestros días, podremos decir que el intento y planteamientos de Merleau-Ponty no hay duda de que merecen interés en este aspecto, por su novedad y actualidad al mismo tiempo. Pues se trata, en efecto, de una parte, de dar por concluidas, nada menos que, tanto la general postura de objetivismo que presidió el pensamiento filosófico hasta Kant, como la concepción subjetivista inaugurada con el *giro copernicano* y, de otra, de establecer esa nueva vía (tercera vía la llama Merleau-Ponty) que resulta de la concepción estructural ambigua de lo real, superadora, en la creencia de Merleau-Ponty, de cualquier antítesis irreconciliable o de monismos identificadores de ambos términos con la consiguiente *confusión* de los mismos por su total *fami-*

<sup>41</sup> Se refiere a la concepción de una *estructura* dual en toda la tradición filosófica, llevada a la radical separación de sus términos, como es el caso de Descartes con la *res extensa-res cogitans*, o a la dualidad absoluta y más radical separación e insolidaridad de la antítesis del *pour-soi* y *en-soi* de Sartre.

<sup>42</sup> E. C., prólogo de A. de Waelhens, *Una filosofía de la ambigüedad*, pág. 14.

liaridad. Merleau-Ponty habla reiteradamente de la *unión* de objetivismos y subjetivismos extremos.

Por lo demás, Merleau-Ponty no dedicó una sola página a clarificar tal concepto de ambigüedad, ni a establecer expresamente que su filosofía pudiese adoptar el título de filosofía de la ambigüedad, ya que *lo descrito* tuviese precisamente la contextura de *lo ambiguo*. Desde este ángulo, las aportaciones a este respecto serían escasas. Tal vez lo único expresamente manifestado sobre el tema por Merleau-Ponty se reduzca a las respuestas recogidas con motivo del coloquio que siguió a la conferencia sobre *El hombre y la adversidad*, cuyo texto se halla incluido en *La connaissance de l'homme au xxe. siècle*. Señalamos un texto significativo que cita J. A. Arias Muñoz: «*La ambigüedad* —declara Merleau-Ponty— es el hecho de que lo puro sea impuro y de que lo impuro sea puro»<sup>43</sup>.

Hemos citado este texto más bien por la referencia expresa al concepto de ambigüedad que por la especial aportación que pudiera significar. Veamos, en efecto, el riguroso paralelismo de sentido con otras expresiones de Merleau-Ponty, en cualquiera de los variados temas fenomenológicos. Así, por ejemplo, cuando se refiere al lenguaje operante afirma: «Hay, pues, una opacidad del lenguaje: en ninguna parte cesa para dejar sitio a sentido puro...»<sup>44</sup>, o bien, «que la idea de una expresión *completa* no tiene sentido, que todo lenguaje es indirecto o alusivo, es, si se quiere, silencio»<sup>45</sup>, que quiere decir que no hay lenguaje puro o elocuente de modo absoluto, sino mezclado de *impureza* o de silencio. En *La querrela del existencialismo*, artículo incluido en *Sentido y Sinsentido*, refiriéndose a la libertad humana, afirma: «Todo compromiso es ambiguo, ya que es a la vez la afirmación y la restricción de la libertad»<sup>46</sup>.

Las citas en este sentido podrían multiplicarse, ya que son utilizadas con frecuencia en el tratamiento de los variados temas. Preferimos aportar una interpretación de P. Thévenaz, con la que estamos de acuerdo en tanto que afirma que lo mismo podría decirse que «todo tiene un *sentido* como que todo es *sinsentido*»<sup>47</sup>.

Con los textos citados anteriormente creemos que queda suficientemente de relieve la exclusión del concepto de *absoluto* en el contexto de su filosofía. Ahora bien, con lo dicho hasta aquí, estimamos que nos hemos acercado al contenido del concepto de ambigüedad o de *lo ambiguo*, aunque más bien de una forma que pudiéramos llamar

<sup>43</sup> *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*. Ed. Fragua. Madrid, 1975, pág. 198.

<sup>44</sup> *S.*, págs. 52-53.

<sup>45</sup> *L. c.*, págs. 53-54.

<sup>46</sup> *S. y S.*, pág. 120.

<sup>47</sup> THEVENAZ, P.: *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* La Baconnière. Neuchatel, 1966, pág. 112.

negativa, es decir, negando o excluyendo el concepto de absoluto, aplicado a cualquiera de los términos de la alternativa *subjetividad-objetividad* en la filosofía merleau-pontyana, con lo que, al menos de una manera indirecta, vendría a ponerse de relieve una *tercera dimensión*, que sería la señalada o impuesta por aquella situación inicial del punto de partida del pensamiento de nuestro autor, esto es, el binomio indisociable *existencia humana-panorama mundano*, tal como requiere la consideración del individuo humano *en situación*.

Será conveniente, entonces, tratar de aportar algunos escritos en los que se enfoque el asunto desde un punto de vista más positivo. En este sentido, esto es, desde una alusión más directa al tema, los testimonios pudieran no resultar tan abundantes, aunque sí lo suficientemente explícitos como para establecer con claridad la nueva estructura que él concibe. «La relación del sujeto y del objeto ya no es esta *relación de conocimiento* de que hablaba el idealismo clásico y en el cual el objeto aparecía siempre como construido por el sujeto, sino una *relación de ser* según la cual, de una manera paradójica, el sujeto *es* su cuerpo, su mundo y su situación, y, de alguna manera, *se cambia*»<sup>48</sup>. De esta nueva relación se desprende claramente que los polos o términos del binomio no son los de una antítesis incommunicable o de difícil comunicación, sino que, en cierta medida, se intercambian sus papeles, por así decir, en cuanto cualquiera de ellos no se halla libre de toda adherencia del otro.

Merleau-Ponty no oculta la procedencia, inmediata, al menos por lo que a él respecta, de esa nueva forma de concebir la organización de la realidad y así escribe que «desde las *Ideen II*, está claro que la reflexión no nos coloca en un medio cerrado y transparente, que no nos hace pasar, por lo menos inmediatamente, de lo *objetivo* a lo *subjetivo*, sino que tiene como función la de desvelar una tercera dimensión en la que esta distinción es problemática»<sup>49</sup>. Esta tercera dimensión, por encima del *sujeto puro* y de las *cosas puras*, que no anula la relación sujeto-objeto, sino que, por el contrario, los considera como momentos, polos, aspectos o vertientes de un único fenómeno primordial o inicial, es lo que hace a Merleau-Ponty concebir la realidad con estructura no antitético, sino *ambigua*. «No ignora —señala al referirse a Husserl— la mera correlación del sujeto y del objeto, sino que la supera deliberadamente, presentándola como algo que tiene un fundamento relativo, verdadera sólo a título derivado, como un resultado constitutivo que su pensamiento se compromete a justificar en su lugar y en su hora»<sup>50</sup>. Es decir, sujeto y objeto siguen teniendo vigencia, pero no con el estatuto de fundamentos del proceso

<sup>48</sup> S. y S., pág. 120.

<sup>49</sup> S., pág. 199.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

de la constitución universal, sino como resultado constitutivo. Porque, «la constitución se encuentra libre de la alternativa de lo continuo y lo discontinuo: discontinua, puesto que cada capa está hecha del olvido de las precedentes, continua de un extremo al otro, porque este olvido no es simple ausencia, como si el comienzo no hubiera existido, sino olvido de lo que fue deliberadamente en provecho de lo que es a continuación, interiorización en el sentido hegeliano»<sup>51</sup>.

Estas características que conlleva la nueva estructura de lo real, advertida por Merleau-Ponty, así como la postura del conocimiento ante ella, postura que debe huir, por lo mismo, de concepciones antitéticas en los términos de la relación, pueden observarse, igualmente, en cualquiera de los temas fenomenológicos abordados por el autor. No obstante, como el objetivo del presente trabajo se centra solamente en los presupuestos básicos del pensamiento general del mismo, no vamos a detenernos particularmente en ninguno de los temas fenomenológicos concretos y en los que fácilmente podría observarse esa *estructura ambigua*.

Creemos de interés, sin embargo, alguna consideración que trate de proyectar aquellas características sobre el núcleo del método fenomenológico, esto es, sobre la *reducción fenomenológica*, viendo de qué modo puede resentirse o, mejor, en qué sentido y con qué limitaciones es válida en la fenomenología de Merleau-Ponty.

### c) *La «reducción» fenomenológica, afectada por esta concepción*

Diremos, por lo pronto, con Merleau-Ponty, que la reducción fenomenológica no es la fórmula de una filosofía idealista, sino la de una filosofía existencial pues, como señala nuestro autor, el ser en el mundo, el «*In-der-Welt-Sein* de Heidegger, no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica»<sup>52</sup>.

Mediante la reducción fenomenológica se ha liberado a la conciencia de las implicaciones psíquicas y psicológicas, quedando *purificada* como vehículo de la *objetividad*. Mas esta objetividad merleau-pontyana no es la constitución objetiva del mundo o de la realidad al estilo kantiano, por ejemplo, sino la constitución de sentido o del sentido de esa realidad que la descripción fenomenológica se propone. «La realidad está por describir, no por construir o constituir»<sup>53</sup>. Como premisa y presupuesta del punto de partida del individuo humano *situdo*, «el mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda

<sup>51</sup> L. c., pág. 214.

<sup>52</sup> Ph. P., pág. IX.

<sup>53</sup> L. c., pág. XIII.

hacer del mismo; sería artificial, en consecuencia, añade Merleau-Ponty, hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste»<sup>54</sup>.

La conciencia reducida deja de ser considerada, asimismo, al estilo de la *intelección clásica* que se limita a las *naturalezas verdaderas e inmutables*<sup>55</sup>, pudiendo, entonces, la fenomenología «convertirse en una fenomenología de la génesis»<sup>56</sup>, por la que es posible el proceso de objetivación o de constitución de sentido en que, en definitiva, esta *ciencia* consiste.

Ahora bien, la reducción *no es completa*; no puede ser completa porque no somos *espíritu* puro ni *absoluto*. Antes, por el contrario, «las relaciones del sujeto y el mundo no son rigurosamente bilaterales: de serlo —señala Merleau-Ponty— la certeza del mundo vendría dada de una vez, en Descartes, con la del *cogito*; y Kant no hablaría de *revolución copernicana*»<sup>57</sup>. Vemos, pues, cómo la fenomenología merleau-pontyana, en el procedimiento o método fenomenológico rechaza el concepto de absoluto en aras de esa *tercera dimensión* a que la nueva concepción de la estructura de lo real y la postura del pensamiento ante el asunto le lleva al punto de partido del *individuo humano situado* en un mundo preconstituido. Con una conciencia trascendental «ante la cual el mundo se desplega en una transparencia absoluta»<sup>58</sup>, la correspondiente operación activa de significación supondría «la aprehensión de cierta *hylé* como significando un fenómeno de grado superior»<sup>59</sup>, «y el mundo no sería más que la significación mundo»<sup>60</sup>.

Por otra parte, tal reducción no sería, por supuesto, fenomenológica, al menos con el sentido, nivel o alcance que le asigna Merleau-Ponty, «sino idealista en el sentido de un idealismo trascendental que trata al mundo como una unidad de valor indivisa»<sup>61</sup>, y, en cuyo caso, yo no me distinguiría del otro ni el otro de mí; nuestras percepciones del mundo no serían obra de ninguno de los dos, sino de «conciencias prepersonales, cuya comunicación no constituye problema al venir exigida por la definición misma de la conciencia, del sentido o de la verdad»<sup>62</sup>.

<sup>54</sup> L. c., pág. XII.

<sup>55</sup> L. c., pág. XIII.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> L. c., pág.

<sup>58</sup> L. c., pág. V.

<sup>59</sup> L. c., pág. VI.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

El *Ego* y el *Alter Ego* quedarían anulados por su inserción indistinta en el mundo y *familiarizados* totalmente en el *Ego trascendental*. Sus conciencias se confundirían al ser presencias inmediatas de un mundo «que es, por definición, único, siendo como es el sistema de las verdades»<sup>63</sup>, y despojado, en consecuencia, de toda opacidad propia del mundo vivido; mundo aquél —concluye Merleau-Ponty— a que conduce todo idealismo trascendental consecuente.

d) *Imposibilidad de la «reducción» completa y consecuencias de esta imposibilidad*

De ahí, entonces, que la fórmula de la reducción, entendida como trascendentalización del sujeto, sea *impracticable*, a pesar de que, como dice Merleau-Ponty, Husserl haya vuelto sobre ella *una y otra vez*, como lo demuestra el que «la problemática de la reducción ocupa en los trabajos inéditos un lugar importante»<sup>64</sup>. De ahí, también, «todo el malentendido —añade Merleau-Ponty— de Husserl con sus intérpretes, con los *disidentes existenciales* y, finalmente, consigo mismo»<sup>65</sup>, ya que, «precisamente, para ver el mundo y captarlo como paradoja, es preciso romper nuestra familiaridad con él»<sup>66</sup>. Mas, tampoco con la radical y absoluta separación e insolidaridad del *pour-soi* y *en-sio* de Sartre, como ejemplo de *disidente* existencial, donde la comunicación no es que no constituya problema como puede ocurrir en un idealismo trascendental consecuente, sino que el problema es insoluble. El *pour-soi* y *en-soi*, sujeto y objeto, yo-otro, son de tal modo ajenos y anti-téticos que la relación de los términos del binomio es impracticable. En otras palabras, podemos decir que en el idealismo trascendental no hay problema de comunicación ni de intersubjetividad; por tanto, no habrá que resolverlo. Por el contrario, en el existencialismo absoluto, sí hay problema de comunicación e intersubjetividad, pero éste es insoluble.

El *Ego* y el *Alter Ego* deben estar en situación, fuera de todo monismo o de toda *familiaridad* que confunda sus conciencias; deben estar relacionados y ser interdependientes, esto es, no exentos de toda *adherencia al otro*. Y, por otra parte, también, sin que la absoluta presencia de uno de los términos de la relación haga imposible o excluya la presencia, en cierto grado, del otro. «Esta paradoja y esta dialéctica del *Ego* y el *Alter Ego* se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, esto es, si la filosofía no se acaba con el

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *L. c.*, pág. V.

<sup>65</sup> *L. c.*, pág. VIII.

<sup>66</sup> *Ibidem*

retorno al yo, y si yo descubro por la reflexión no solamente mi presencia ante mí, sino, además, la posibilidad de un espectador ajeno»<sup>67</sup>, que me limita y me coarta en cierto modo o grado, es decir, «si además, en el mismo momento de experimentar mi existencia, y hasta este punto extremo de la reflexión, carezco todavía de esta densidad absoluta que me haría salir del tiempo y descubro ante mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individuo y me expone a la mirada de los demás como un hombre entre los hombres o, cuando menos, como una conciencia entre las conciencias»<sup>68</sup>.

Párrafo denso, el que acabamos de citar, donde se pone de relieve una vez más, la estructura *ambigua*, en contraposición a los términos antitéticos o *absolutos* de cualquier dualismo irreconciliable, de un lado, o a cualquier monismo excluyente, de otro. El sujeto gnoseológico merleau-pontyano, por no ser *absolutamente individuo*, no es tampoco *absolutamente sujeto*. Tiene una cierta debilidad interna, una cierta permeabilidad a lo otro, al otro. No está *absolutamente frente a* las cosas, el mundo, los hombres o las conciencias, sino que está *aquí y ahora* entre las cosas, el mundo, los hombres o las conciencias. Su posibilidad gnoseológica no es la que correspondería a una supuesta horizontalidad panorámica total, sino a la *verticalidad* perspectiva a que se encuentra condicionado por su *contingente* inserción o situación en ese Ser o espíritu salvaje, vertical, sensible que constituyen el mundo, las cosas o los demás seres humanos a los que encuentra ya *preconstituidos*, y a los que no le es dado *poner fuera* de juego, o *entre paréntesis* o *prescindir* de ellos para poderlos objetivar de manera total, como correspondería a un sujeto gnoseológico trascendental o conciencia purificada mediante la *reducción* completa.

#### e) *Importancia de la «reducción» como método*

Hemos visto anteriormente, siguiendo a Merleau-Ponty, que la reducción fenomenológica o trascendental, tal como Husserl volvió sobre ella una y otra vez, es impracticable, puesto que el sujeto puro o la conciencia así purificada, es decir, una conciencia constituyente universal salida de tal reducción, sería una conciencia incapaz de constituir, sino sólo a otras conciencias constituyentes universales que, por tanto, se confundirían cabalmente con la primera por su absoluta familiaridad entre sí; mas no podría constituir a otros sujetos constituyentes —integrados por cuerpo y espíritu—, lo que quiere decir

<sup>67</sup> L. c., pág. VII.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

sujetos *no confundidos* con el constituyente por totalmente familiarizados con él, ni totalmente *ajenos* al mismo.

¿Hasta dónde o en qué sentido, entonces, es *practicable* la reducción fenomenológica? Merleau-Ponty nos lo explica: «Era necesaria esta tentativa insensata de someterlo todo a las leyes de la conciencia, al juego limpio de sus actitudes, de sus intenciones, de sus imposiciones de sentido»<sup>69</sup>. Nos parece que en esta cita queda reflejado el valor fundamental que Merleau-Ponty concede al célebre método fenomenológico de Husserl. La tentativa *insensata*, expresión exenta, creemos, de todo sentido peyorativo, hay que entenderla, por el contrario, como representativa de los correlatos intencionales puros de una conciencia pura purificada, atenta sólo a las *imposiciones de sentido*, esto es, liberada de todo lo que pueda suponer implicación de los sentidos.

Cree Merleau-Ponty, pensamos, que ahí radica, precisamente, el valor de la *reducción* y la justificación del enorme servicio que presta como *método*. ¿En qué, cómo se concreta el límite de la reducción *practicable*? La función de la reducción fenomenológica husserliana se cumple y queda terminada para Merleau-Ponty cuando, después del largo proceso de *purificación* se nos revela o hace patente *el fundamento*: «estos seres, por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones, que (estos seres) las alimentan secretamente, y en los que difícilmente podemos ver noemas»<sup>70</sup>. *Estos seres*, esto es, el ser bruto, salvaje, la capa preteórica, el mundo sensible, ese mundo anterior al conocimiento del que el conocimiento habla siempre, el mundo vivido o *Lebenswelt* que Husserl consideró siempre, hasta en sus escritos finales, sólo como preparatorio, aunque necesario, para el posterior trabajo de constitución de sentido y de lo que, con Merleau-Ponty, puede decirse que Husserl «de grado o por la fuerza, contra sus planes y según su audacia esencial..., hace despertar...»<sup>71</sup> como «tronco de nuestro pensamiento y también de nuestra vida»<sup>72</sup>.

Ahí radica, también creemos seguir a Merleau-Ponty, el *malentendido* de Husserl, *incluso consigo mismo*<sup>73</sup>: en haber tomado el *Lebenswelt* como escalón provisional, preparatorio y no como definitivo de apoyo y partida; en no haber asumido, reasumido o conservado en cierto grado, puesto que «algo del primer paso permanece en el segundo»<sup>74</sup>, ese mundo *preobjetivo* con que nos encontramos precisamente cuando seguimos la fundamental consigna inicial que daba Husserl: *la vuelta a las cosas mismas*.

<sup>69</sup> S., pág. 218.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ph. P.*, pág. VIII.

<sup>74</sup> S., pág. 110.



El largo proceso de la *reducción* tiene, entonces, un enorme valor filosófico, pero no como lugar de ubicación del sujeto gnoseológico en el *residuo* resultante de la *reducción fenomenológica* o trascendental (sabido es que la célebre reducción fenomenológica tiene dos vertientes a considerar: la reducción *eidética*, esencial u objetiva, y la reducción trascendental o subjetiva), sino como *método* para percatarse de la existencia de *los seres* que alimentan desde siempre ese sujeto gnoseológico o constituyente de sentido, que no constituye desde allí, como *testigo*, sino que constituye, *ejerciendo*, desde esta *situación*.

De ahí, en suma, que Merleau-Ponty llegue a afirmar que la reducción fenomenológica no sea la fórmula de una filosofía idealista de la reflexión total, sino la de una filosofía existencial <sup>71</sup>.

Asterio DEL BRÍO MATEOS

---

<sup>71</sup> Ph. P., pág. VIII.