

# *Introducción a la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*

ISIDORO REGUERA

«Sólo el motivo central de una filosofía, una vez comprendido, confiere a los textos del filósofo el valor de signos adecuados»<sup>1</sup>. He ahí la preocupación de donde nace este artículo, como fruto de una relectura de la obra de Merleau-Ponty en busca de algo que entregara al hombre y su pensamiento, siempre inseparables, pero con mayor motivo en personajes de la catadura moral del que hoy estudiamos. Esta reflexión puede hacerse además, en este caso, en el ambiente de reposo filosófico que procura la serena libertad concedida a sus lectores por un pensador como Merleau-Ponty, que sabe que la *historia* de un filósofo la hace su público. Escribe él, con sus bellas maneras: «Hay tal vez una frase, escrita un día en el silencio del XVII<sup>e</sup> arrondissement, en el piadoso silencio de Aix, en el silencio académico de Friburgo o en medio del estrépito de la Rue de Rennes, o en Nápoles o en el Vésinet, que los primeros lectores han *quemado* como una estación inútil, y en la cual se detendrán los de mañana: un nuevo Bergson, un nuevo Blondel, un nuevo Husserl, un nuevo Alain, un nuevo Croce, que nosotros no podemos imaginar»<sup>2</sup>. En el contexto de este trabajo, su autor forma parte del respetuoso público de un sabio así de respetuoso, que en el silencio o la bulla de cualquiera de esos paisajes relee sus libros y piensa en él con esa pizca de sentimentalismo también que da el agradecimiento intelectual por los buenos ratos pasados y las buenas cosas aprendidas en la soledad fantasmalmente compartida que es cualquier gabinete de un estudioso. Y hay algo aún, aunque nada más fuera, que nos per-

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 196. En adelante este libro se citará como F.P.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, M.: *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 188.

mite suponer que no hemos tergiversado su filosofía al decidimos entenderla desde el ángulo que lo hacemos: para Merleau-Ponty «no hay problemas dominantes y problemas subordinados: todos los problemas son concéntricos»<sup>3</sup>.

Veremos a continuación cómo su filosofía se define siempre por la *totalidad*, la plenitud, persiguiendo, por consiguiente, en cada momento una *síntesis* desde el mundo, desde el sujeto o desde ambos, a través de un *método dialéctico* existencial-descriptivo-reflexivo<sup>4</sup>, y cómo esta filosofía permanece inevitablemente en la *ambigüedad* y en el *connaturalismo* que supone la inherencia en las cosas.

## 1

Leyendo a Merleau-Ponty, rápida y fácilmente se percibe uno de que ese *motivo central* que inquietantemente funda su filosofía es la búsqueda de la *síntesis* en un universo que el objetivismo científico y filosófico, mecanicista y espiritualista... han separado por cortedad de miras. Su pregunta filosófica se dirige a «la totalidad de lo que es para nosotros»<sup>5</sup>, su filosofía se mantiene «en la encrucijada de las avenidas»<sup>6</sup> y es, como la pintura de Cézanne, filosofía de la plenitud y de la presencia del objeto<sup>7</sup>. La filosofía ha de dar cuenta de situaciones totales, de una sola situación total, en realidad, que se manifiesta en el ser-en-el mundo: «totalidad que está ahí antes de que se sepa cómo y por qué, cuyas realizaciones nunca son lo que podíamos imaginar que fueran, y, sin embargo, colma en nosotros una espera secreta, puesto que creemos en ella incansablemente»<sup>8</sup>. Así que ya desde el principio «considerémonos instalados en medio de la muchedumbre de cosas, seres vivos, símbolos, instrumentos y hombres, y tratemos de formar nociones que nos permitan entender lo que nos ocurre»<sup>9</sup>.

Es lógico que en esta situación todos los problemas se reduzcan fundamentalmente al de la percepción<sup>10</sup>, entendida ésta metodológi-

<sup>3</sup> F.P., p. 449.

<sup>4</sup> El análisis pormenorizado del método tácito que emplea Merleau-Ponty en sus obras y que parece caracterizar la índole de su típica estructura mental, supera los márgenes de este trabajo y habrá de ser, no obstante, por su importancia, objeto de otro próximo estudio nuestro.

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, M.: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970, p. 198. En adelante V.I.

<sup>6</sup> Id., p. 199.

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, M.: *Sens et Non-Sens*, Nagel, París, 1948, p. 28. En adelante S.N.S.

<sup>8</sup> V.I., p. 71. Cf. id., pp. 71, 87, etc.

<sup>9</sup> V.I., pp. 199-200.

<sup>10</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M.: *La Structure du Comportement*, Presses Univ. Franç., 6.ª ed., París, 1967, p. 240. En adelante S.C.

camente como una síntesis de estructuras y significaciones, puesto que este instrumento posibilita nuestro acceso a la muchedumbre del entorno y no nos aleja en absoluto del fin primordial sintético de la filosofía, antes al contrario, «nos muestra el milagro de una totalidad que supera lo que creíamos que eran sus condiciones o sus partes»<sup>11</sup>. Es, por lo mismo, lógico, también, que el único tema legítimo de la reflexión filosófica sea para Merleau-Ponty «la relación del sujeto epistemológico y de su objeto»<sup>12</sup>: «La filosofía se mantiene en el punto en que se efectúa el paso del yo al mundo y a los demás»<sup>13</sup>. Al definirnos la extensión de la relación epistemológica nos ofrece un índice de contenido que debería ser el de cualquier exposición de su filosofía: la interrogación filosófica «qué sé yo» «es no sólo 'qué es saber' y 'quién soy yo', sino, en último término, 'qué hay' y hasta 'qué es el hay'»<sup>14</sup>, es decir, son los interrogantes por el método, por el sujeto y por el mundo, además de una pregunta metafísica sobre lo invisible y lo visible (1). En la obra de Merleau-Ponty caminamos a través de una serie de intuiciones sobre la índole de nuestro autor, que es oscuro a veces, pero tremendamente claro una vez que quien lo lee se introduce en ese mundo o en esa vertiente pre-objetiva, pre-tética, ambigua, existencial... que constituye el inicio de su pensar. La reflexión vendrá una vez y otra, es verdad, a enrevesar las cosas, a hacer oscuro lo que se creía claro<sup>15</sup>, pero siempre, a fin de cuentas, a confirmar nuestro nivel de contacto primario con el universo. Las características en Merleau-Ponty de su modo de hacer filosofía, consiguen que su método se confirme inclusive para su propio estudio.

El pensamiento de este filósofo se señala desde los comienzos por dos preocupaciones primordiales: la epistemológica, heredada seguramente de su exhaustivo conocimiento de Husserl, y la ontológica, que comparte con sus preferidos filósofos Bergson, Heidegger, Sartre, Spinoza, Descartes... El autor de «Humanisme et terreur», «Sens et non-sens», el pensador político para-marxista, el esteta enamorado de la pintura de Cézanne... es, en el fondo, un metafísico confeso. Entre Husserl y Heidegger (y Hegel), está nuestro hombre, el pensador de la síntesis.

## 2

*Reflexionemos* entonces sobre el concepto de síntesis que maneja Merleau-Ponty y que decimos es el hilo conductor de su filosofía.

<sup>11</sup> V.I., p. 24.

<sup>12</sup> S.C., p. 220. Cf. S.N.S., pp. 35-36.

<sup>13</sup> V.I., p. 199.

<sup>14</sup> Id., p. 162.

<sup>15</sup> Cf. F.P., p. 10.

Este concepto vacila entre la perenne dicotomía con la que se enfrenta Merleau-Ponty incansablemente: empiriomecanicismo-ideocriticismo<sup>16</sup>. No se trata de una síntesis real, unidad de partes extra-partes, en la que un conjunto a partir de varios elementos se hiciera «a partir de las propiedades de cada uno de ellos»<sup>17</sup>, pero tampoco de una síntesis intelectual que efectúe un sujeto epistemológico<sup>18</sup>, ni de una trascendental que lleve a cabo un sujeto eterno de pensamiento<sup>19</sup>. La configuración de conjunto de los datos es fruto de una *lógica real*<sup>20</sup> que ni pertenece a las propiedades del objeto, ni a «la inspección del espíritu»<sup>21</sup>.

La síntesis, por encima de estos dualismos, es común a toda la vida intencional<sup>22</sup>, de la que participa el organismo; es una síntesis de naturaleza e idea<sup>23</sup>, de significación y sensorialidad<sup>24</sup>, de estructura efectiva (significación inmanente) y significación ideal<sup>25</sup>. En su momento propiamente definitorio, en su culmen, la síntesis se da en la última etapa metodológica de la reflexión, de la trascendentalidad, uniendo lo que un análisis descriptivo, fenomenológico había separado, es decir, recuperando la síntesis primera preobjetiva, ahora ya, después del análisis, a otro nivel. En efecto, hay una síntesis habitual, del saber concentrado, sedimentado<sup>26</sup>, que no se necesita renovar a cada paso porque posee la única eternidad posible: la de lo adquirido<sup>27</sup>; es una síntesis general, «constituida de una vez por todas», «siendo mi cuerpo y mis sentidos justamente este saber habitual del mundo, esa ciencia implícita o sedimentada»<sup>28</sup>. Y hay una síntesis

---

<sup>16</sup> Como ya nos hemos referidos dos veces a esta dicotomía y hemos de referirnos más por señalar los límites entre los que la filosofía de Merleau-Ponty define su campo y su quehacer, considero oportuno señalar los lugares de su obra en los que con mayor claridad se enfrenta a este doble objetivismo (así califica a ambos): S.C., pp. 100, 135, 138, 141, 147, 166, 196... F.P., pp. 30, 36, 134, 191... En la F.P. hay un intento de superar, paralelamente a la dicotomía de que hablamos, el enfrentamiento de en-sí y para-sí. Por este intento podría definirse también toda su filosofía. Merleau-Ponty lo hace por varios caminos: por la experiencia del comportamiento (F.P., p. 137 ss.), por la sensación (id., p. 237 ss.), por la relación significativa que establece la palabra, superación ésta que Merleau-Ponty considera definitiva (id., p. 191 ss.), por el cogito, en mí mismo (id., p. 409 ss.), por el mundo (id., p. 471 ss.), por la fe perceptiva ante la que aparece el para-sí como la única aventura posible del en-sí (V.I., pp. 78-80), por la síntesis corporal (id., p. 170 ss.)...

<sup>17</sup> S.C., p. 58.

<sup>18</sup> Cf. F.P., pp. 256, 155...

<sup>19</sup> Id., pp. 140, 137...

<sup>20</sup> F.P., p. 42.

<sup>21</sup> Id., p. 39.

<sup>22</sup> Id., p. 57.

<sup>23</sup> S.C., p. 147.

<sup>24</sup> F.P., pp. 164-166 y 248.

<sup>25</sup> S.C., p. 238.

<sup>26</sup> F.P., pp. 236-237, 262, 483...

<sup>27</sup> Id., pp. 141, 468.

<sup>28</sup> Id., p. 262.

circunstancial, actual, de cada toma de contacto con el universo, que se realiza en la percepción, la cual nos da, a la vez, «la infraestructura instintiva y las superestructuras que se establecen sobre ella por el ejercicio de la inteligencia»<sup>29</sup>. Así se completa todo acto de conocimiento y toda indagación filosófica.

Con todo ello, llegamos a algo fundamental: la base de la síntesis, la de toda la filosofía de Merleau-Ponty, está constituida firmemente en la existencia, en el ser-en-el mundo, donde se reintegran lo fisiológico y lo psíquico, el en-sí y el para-sí<sup>30</sup>...; pues este mundo y esta existencia primigenia es «una totalidad confusa en la que están juntas todas las cosas, cuerpos y espíritus»; totalidad de la que posee el convencimiento la fe perceptiva<sup>31</sup> y a la que la conciencia ingenua (que es ella misma un modo de ser en el mundo o de existir<sup>32</sup>) todavía no disloca, puesto que la refiere a un mundo único e intersubjetivo con esa certidumbre primordial de tocar el ser mismo<sup>33</sup>. La síntesis se levanta sobre la totalidad confusa de un mundo, para cuya comprensión, sin embargo, tenemos potencias apropiadas: doxa originaria, fe perceptiva, certidumbre primordial; de modo que este cosmos ambiguo se convierte en y es de propio derecho, para la condición humana, «la cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos y suelo de nuestros pensamientos, el medio de superar la alternativa de idealismo y realismo, de azar y de razón absoluta, de no sentido y de sentido (...), la patria de toda racionalidad»<sup>34</sup>.

Sobre este ancoraje del ser-en-el-mundo, la síntesis se revela fundamentalmente corporal (cuerpo y espíritu no son distintos como hechos, sino simplemente como dos tipos de relaciones o de significación<sup>35</sup> sobre la base del cuerpo fenoménico<sup>36</sup>) y, asimismo, fundamentalmente temporal. Veamos.

«No es el sujeto epistemológico quien efectúa la síntesis, sino el cuerpo en el momento en que se desprende de su dispersión, se recoge y se lanza por todos los medios hacia el término único de su movimiento, y cuando una intención única se concibe en él por el fenómeno de la sinergia. Sólo retiramos la síntesis del cuerpo objetivo para darla al cuerpo fenoménico; es decir, al cuerpo en tanto que proyecta en torno suyo un cierto *medio*, en tanto que *sus partes* se conocen dinámicamente una a la otra»<sup>37</sup>. La sinergia es

<sup>29</sup> Id., p. 57.

<sup>30</sup> Id., p. 82 ss.

<sup>31</sup> V.I., p. 87.

<sup>32</sup> Cf. S.C., p. 186; F.P., pp. 236-237, 386.

<sup>33</sup> Cf. F.P., pp. 390, 391; S.C., p. 203.

<sup>34</sup> F.P., p. 471.

<sup>35</sup> Cf. S.C., pp. 195, 196, 203, 219, 233.

<sup>36</sup> Cf. F.P., pp. 114, 473.

<sup>37</sup> F.P., p. 256; cf. id., pp. 162-168, 203-204.

una propiedad del esquema corporal por la que todos los sentidos se comunican entre sí a la hora de la percepción y de la síntesis intersensorial, de modo que percibimos globalmente con nuestro cuerpo un objeto único; este objeto percibido se da siempre como trascendente y su síntesis parece hacerse en él mismo, en el mundo. Quizá sea esa la razón por la que se ha olvidado tanto la función significativa del cuerpo a nivel filosófico. Merleau-Ponty la recuerda continuamente incrustrando con ello la idealidad en el mundo y viceversa, y resaltando con ello los valores epistemológicos y filosóficos de la praxis: la motricidad corporal da lugar a una *praktognosia* que es la «esfera primaria donde se engendra el sentido de todas las significaciones»<sup>38</sup>. Recalcar la función significativa del esquema corporal no menoscaba en nada la importancia de la función del sujeto pensante en la síntesis intelectual, que por sobresaliente no ha sido descuidada nunca en la filosofía. Hacer eso es simplemente destacar que, en filosofía, el pensamiento ni es autónomo ni es autárquico, sino que todo acto de conocimiento o todo acontecimiento intelectual emerge de otros niveles, también significantes por sí mismos. El hombre, como su filosofía, funcionan como totalidades en cada caso.

Decíamos que la síntesis es, asimismo, fundamental o primigeniamente temporal. La síntesis perceptiva (el primer nivel sintético) es temporal frente a la síntesis trascendental, intemporal y realizada por un ilusorio sujeto eterno tal como lo explica el criticismo, a quien Merleau-Ponty tiene a bien criticar tantas veces en este sentido<sup>39</sup>. Que sea esencialmente temporal, como lo es para este autor, significa que la síntesis no está sujeta al tiempo, dado que se confunde con el mismo movimiento por el que el tiempo transcurre<sup>40</sup>; y esto, a su vez, no hace de ella un fenómeno eterno, puesto que, aparte de que la eternidad es un «sentimiento hipócrita» por nutrirse del tiempo<sup>41</sup>, la síntesis temporal ha de buscarse «en la concordancia y el cubrimiento del pasado y del porvenir a través del presente, en el tránsito mismo del tiempo»<sup>42</sup>. En el presente es donde se realiza la síntesis de pasado y futuro por su reasunción en un tiempo único. Pero el presente pasa y, aunque no deja de ser porque «en el tiempo ser y pasar son sinónimos», para él «era lo mismo convertirse en presente que estar destinado a pasar»<sup>43</sup>. Por eso la síntesis temporal, fundada en un presente así de fugitivo, es una

---

<sup>38</sup> Id., pp. 153, 155. Cf. tb. íd., pp. 110-155.

<sup>39</sup> Id., pp. 137, 140.

<sup>40</sup> Id., p. 366.

<sup>41</sup> Id., p. 463.

<sup>42</sup> Id., p. 460.

<sup>43</sup> Id., íd.

síntesis perpetuamente inacabada<sup>44</sup>, «nunca cabal»<sup>45</sup>, «presuntiva»<sup>46</sup>, «intencional» y no «afectiva»<sup>47</sup>. Si fuera efectiva nada existiría en el mundo<sup>48</sup>, ya que es precisamente por esa falta de plenitud por lo que la cosa como tal emerge y guarda ese misterio necesario que funda su aseidad y, por tanto, su carácter de objeto frente a nosotros: «Si todos los lados del cubo pudieran ser conocidos de una sola vez, ya no sería una cosa que se ofrece poco a poco a mi consideración, sino una idea que mi espíritu poseería verdaderamente»<sup>49</sup>. Precisamente lo que llamamos *esencia* es sólo la presunción de una síntesis acabada<sup>50</sup>. Concluyamos con este carácter temporal de la síntesis: «Toda síntesis es a la vez hecha y deshecha por el tiempo que, por un solo movimiento, la pone en entredicho y la confirma porque produce un nuevo presente que retiene el pasado»<sup>51</sup>. Aunque la síntesis nunca sea acabada se afirma siempre como tal, tanto en la percepción exterior como en la interior<sup>52</sup>, de modo que volvemos a tocar con ello el fondo de la filosofía de Merleau-Ponty: la ambigüedad, a la que, a fin de cuentas, se reduce la síntesis, la dialéctica metodológica y la trascendencia, identificadas todas sobre ese telón adjetivo.

Una vez visto este carácter inacabado de la síntesis, analicemos ahora su carácter positivo, efectivo. Es decir, respondamos a la pregunta: ¿en qué consiste realmente la síntesis temporal e inacabada de la que hemos hablado?

En el tiempo se da una estructura de implicación, hermana de la que encontramos en el espacio y en la unidad del cuerpo<sup>53</sup>. De tal modo se acaballan los instantes que producen ese tiempo único y ambiguo que hemos descrito: «El pasado es un antiguo advenir reciente, el presente un pasado próximo y un porvenir reciente, finalmente, el porvenir es un presente e incluso un pasado por advenir»<sup>54</sup>. Es el típico análisis fenomenológico, quizá el más fundamental y repetido, de toda la fenomenología existencialista. Desde esta consideración del tiempo, la síntesis temporal, toda síntesis, es «no una síntesis de identificación, que las coadularía (a las *Abschattungen* o *tempora* parciales, es decir, a los instantes) en un punto del tiempo, sino una síntesis de transición —Übergangssynthese—, en

<sup>44</sup> Id., pp. 366, 455.

<sup>45</sup> Id., p. 241.

<sup>46</sup> Id., p. 76.

<sup>47</sup> Id., p. 366.

<sup>48</sup> Id., p. 367.

<sup>49</sup> S.C., p. 229; cf. *id.*, pp. 201, 230 y F.P., pp. 76, 257, 329.

<sup>50</sup> F.P., p. 425.

<sup>51</sup> Id., p. 265.

<sup>52</sup> Id., p. 420; cf. *id.*, p. 365.

<sup>53</sup> Id., p. 163.

<sup>54</sup> Id., p. 462.

tanto surgen una de la otra, y cada una de estas proyecciones no es sino un aspecto del estallido o de la dehiscencia total»<sup>55</sup>. Así como las perspectivas en la constitución del objeto hacen imposible, por su misma naturaleza, su síntesis acabada, porque «cada una de ellas remite indefinidamente por sus horizontes a otras perspectivas»<sup>56</sup>, del mismo modo ocurren las cosas en la síntesis de los *tempora*: «No estoy para mí mismo en la hora que es, estoy también en la mañana de este día o en la noche que va a venir y mi presente es, si se quiere, este instante, pero también este día, este año, mi vida entera»<sup>57</sup>. La síntesis es, efectivamente, un acaballamiento interior de los instantes y de las perspectivas. Lo paradójico viene ahora. Y, dentro de ello, no es lo menor el que el fenómeno de anticipación (que es válido tanto para el cuerpo<sup>58</sup> como para el pensamiento<sup>59</sup>) aparezca en la síntesis del siguiente modo: «Cuando comprendo una cosa, por ejemplo, un cuadro, no opero actualmente su síntesis, me anticipo con mis campos sensoriales, mi campo perceptivo y finalmente con una típica de todo ser posible, con un montaje universal con referencia al mundo»<sup>60</sup>. Estamos en el núcleo de la ambigüedad: el sujeto, que es ser-en-el-mundo, es el autor de la síntesis (?), pero en su operación actual cuenta con un acopio de material apriórico<sup>61</sup> enorme; a priori ni subjetivo ni trascendental, sino debido a las estructuras que en común posee con el mundo: «a priori materiales» los llama Merleau-Ponty citando a Scheler, que hacen imposible la distinción en la conciencia entre forma a priori y contenido empírico<sup>62</sup>. Lejos, pues, de favorecer la subjetividad pura, nos arrojan de lleno en la ambigüedad<sup>63</sup>. Efectivamente, veámoslo en el caso que ahora nos ocupa: la síntesis de implicación que hace que en la unidad del tiempo toda dimensión sea tratada como algo distinto a ella, nos lleva a postular una «mirada», un Augenblick, como dice Heidegger, es decir, un *alguien* autor de esa síntesis. Es más, no soy un simple espectador del tiempo, sino que lo opero, «estoy ya en el presente que va a venir como mi gesto está ya en su objetivo, yo mismo soy el tiempo, un tiempo permanente

<sup>55</sup> Id., p. 459; cf. id., p. 32.

<sup>56</sup> Id., pp. 365-366.

<sup>57</sup> Id., p. 461.

<sup>58</sup> Id., p. 119.

<sup>59</sup> Id., p. 407.

<sup>60</sup> Id., p. 469; cf. id., p. 460.

<sup>61</sup> Cf. id., pp. 32, 41, 52, 84, 95, 140, 141, 243, 244, 354, 376, 423 ss.; y S.C., pp. 110, 134, 139, 160, 167 170 186.

<sup>62</sup> S.C. p. 186.

<sup>63</sup> Naturalmente estas ideas llevan a un concepto peculiar de la subjetividad y de sus relaciones con el mundo, como de hecho lo tiene Merleau-Ponty, cosa imposible de describir aquí y quizá inútil inclusive de recordar, por su notoriedad.



que no transcurre ni cambia»<sup>64</sup>. Esto no significa que el tiempo sea *para alguien*, puesto que equivaldría a exhibirlo e inmovilizarlo, dice Merleau-Ponty. El tiempo es alguien él mismo, es decir, «las dimensiones temporales, en tanto se recubren constantemente, se confirman una a la otra, y explicitan lo que estaba implicado en cada una de ellas, expresando todas un único estallido o un único empuje que es la subjetividad misma. *Hay que comprender al tiempo como sujeto y al sujeto como tiempo*»<sup>65</sup>. Ahora puede formularse más claramente lo paradójico de que hablábamos arriba; resulta que yo mismo me anticipo a mí mismo en la síntesis por unos a priori que no deben nada a mi conciencia, sino todo a mi ser-en-el mundo, y sintentizo un tiempo que yo mismo soy y que es yo mismo. ¿Soy, pues, o no soy el autor de la síntesis?

Merleau-Ponty es consciente de esta paradoja y recurre a la expresión de Husserl: «síntesis pasiva», no como solución, sino como «un índice para señalar un problema»<sup>66</sup>. De todos modos, el recurrir a esta síntesis, que presupone admitir una unidad natural y primordial entre las *Abschattungen* sin acudir para nada a un acto intelectual, hace dudar mucho de la falta de concesiones filosóficas (armonía preestablecida, ocasionalismo...) de Merleau-Ponty. Es el mismo grave problema de todas las filosofías que parten de un mundo ordenado y racional por sí mismo, en el que palpita un alma que, no siendo la trascendental del hombre, no puede justificarse con certeza. Merleau-Ponty sí parece tenerla, sin embargo: «Una síntesis pasiva es contradictoria si la síntesis es composición, y si la pasividad consiste en recibir una multiplicidad en vez de componerla. Lo que se quería decir, al hablar de síntesis pasiva, es que lo múltiple está penetrado por nosotros y que, sin embargo, no somos nosotros los que efectuamos la síntesis. Ahora bien, la temporación, por su naturaleza misma, satisface estas dos condiciones: es evidente, en efecto, que no soy el autor del tiempo (...). Y, sin embargo, este brotar del tiempo no es un simple hecho que sufro»<sup>67</sup>. En el fondo estamos, como siempre en la filosofía de este autor y en otras de este tipo, en la ambigüedad teórica que justifica la facticidad de tantos hechos vistos fenomenológicamente: por volver a las cosas mismas nos perdemos y se pierde nuestra filosofía entre ellas, y cuando se habla de inherencia en el mundo no se justifica más que la promiscuidad en que nos colocan.

De todos modos, esta síntesis pasiva guarda coherencia dentro del paradigma filosófico de Merleau-Ponty, colocándola en aquella

<sup>64</sup> F.P., p. 461.

<sup>65</sup> Id., p. 462. Subrayado nuestro.

<sup>66</sup> Cf. *íd.*, p. 459.

<sup>67</sup> Id., p. 469.

primera unidad natural confusa que la consistencia ingenua aún no separa. El sujeto, en tal caso, es el autor de la separación analítico-descriptiva del segundo momento metodológico, más bien que de la síntesis. Este primer nivel pre-tético y confuso es, sin embargo, como hemos visto, quien proporciona los materiales y las normas de toda nuestra vida intencional y cognoscitiva. El sujeto capta esa *totalidad confusa* en que yacen las cosas a este nivel, por un sentir primario (Urglaube, Urdoxa); no recibe una síntesis hecha, ni compone concienzualmente una unidad de partes extra partes; el sujeto es esa misma unidad primordial de los instantes. Lo que hay es una comunidad de estructuras entre los seres, que sólo se diferencian por niveles distintos de significación. El conocimiento es asunción, comunión, re-constitución; y exactamente igual la síntesis, que ya encontramos dada fundamentalmente, que asumimos y que, en tal caso, es regalada por nosotros en un último nivel significativo al reconstruir concienzualmente el todo primitivo (que la descripción fenomenológica y el análisis científico habían desarticulado), por medio de la reflexión, que es, nunca mejor dicho, efectivamente *reflexión*.

Resumimos lo dicho sobre el hilo conductor de la filosofía de Merleau-Ponty. Frente a la polaridad realismo-idealismo, la síntesis es común a toda la vida intencional. Hay una primera síntesis pre-objetiva, habitual o general del saber sedimentado, de la que se sirve la síntesis perceptiva, actual. Sobre el anclaje del ser-en-el mundo, la síntesis se revela fundamentalmente corporal y temporal; corporal en cuanto dependiente del cuerpo fenoménico y por sus caracteres dominantes de motricidad y sinergia; temporal, al revelarse como síntesis de transición fundada en la ambigua estructura implicativa de pasado, presente y futuro; temporal también al efectuarse en el seno de un presente fugitivo y aparecer así como síntesis presuntiva, nunca acabada pero que se afirma como tal, de modo que en su inacabamiento constituye a las cosas, y en su presunción a la vida intencional. El fenómeno de anticipación resultante de unos montajes a priori que el sujeto posee a título de hermandad con el mundo, nos presentaba el problema de la pasividad de la síntesis y con él aquel otro donde siempre avoca la filosofía de Merleau-Ponty: la ambigüedad.

### 3

Pero antes de hablar de la ambigüedad, y para recoger todas las ideas que nos llevan a ella, vamos a rastrear el método que tácitamente emplea Merleau-Ponty en el discurrir de su ambigua filosofía de la síntesis.

«Hemos aprendido justo a poner en duda el pensamiento objetivo y hemos tomado contacto, más acá de las representaciones científicas, (...) con una experiencia (...) que no consiguen reabsorber»<sup>68</sup>. En líneas generales, es eso lo que va a caracterizar el tipo de método que usa Merleau-Ponty: el rechazo de todo objetivismo, de todo realismo<sup>69</sup>, y la vuelta a una experiencia peculiar<sup>70</sup> que no cabe en la objetivación científica, sino que, a fin de cuentas, es intimidad de estructuras entre sujeto y objeto sobre el fondo de un existir común. «Parece inevitable que hayamos de estar en el mundo, en lo que es, o inversamente que lo que es haya de estar 'en nosotros' (...) Nuestra experiencia tal vez sea este giro que nos instala muy lejos de 'nosotros', en los demás, en las cosas»<sup>71</sup>. Precisamente por eso, como veíamos, la filosofía ha de mantenerse, como el hombre natural, en la encrucijada de las avenidas, abierta a cualquier entrada al mundo y a todas, para poder enfrentarse a su problema primordial: el de la síntesis.

Un método para una filosofía de la ambigüedad y para una tal filosofía de la síntesis necesariamente será algo peculiar pero no algo estrictamente delimitado o definido. Debe profundizar en las estructuras del ser-en-el mundo a través de los varios niveles de significación de las cosas, y lograr una síntesis omnicomprendiva que por fuerza ha de encontrar pocos puntos de apoyo en la objetividad que demarca las cosas en la claridad científica. El método de la filosofía de Merleau-Ponty es, en definitiva, *una dialéctica vital y ambigua*, como iremos viendo. De principio, decíamos, no es algo fijo: «Por de pronto, ni siquiera sabemos qué será nuestra interrogación ni en qué consistirá nuestro método. El modo como se pregunta prescribe cierto tipo de respuesta; fijarlo desde un principio equivaldría a decidir de nuestra solución (...). Lo que haya de ser sólo lo sabremos probando»<sup>72</sup>. Como el ser se va haciendo en el pasar, con el que se identifica, así el discurrir de la filosofía de Merleau-Ponty va describiendo su método. Por ello lo calificábamos de tácito. Por ello, hablar de él supone releer orientadamente la filosofía de este autor. Veremos, entonces, cómo puede plantearse en líneas generales el problema metodológico de Merleau-Ponty; un aná-

<sup>68</sup> Id., p. 385.

<sup>69</sup> S.C., p. 197: «Es el realismo en general lo que habría que cuestionarse.»

<sup>70</sup> Experiencia, cuyo sentido general de inherencia en el mundo, aparece ya en el nivel orgánico: «La experiencia en un organismo no es el registro y la fijación de ciertos movimientos efectivamente llevados a cabo: se construye sobre las aptitudes, es decir, sobre el poder general de responder a situaciones de un cierto tipo por reacciones varias que no tienen en común sino el sentido» (S.C., p. 140).

<sup>71</sup> V.I., pp. 198-199.

<sup>72</sup> Id., p. 198.

lisis profundo de esto, decíamos, sería objeto de un trabajo más amplio.

Cuando Merleau-Ponty, en *La estructura del comportamiento*, se enfrenta a Paulov, propone que, frente a la fisiología del ruso, fundada sobre los postulados menos defendibles de la psicología antigua<sup>73</sup>, «un método deliberadamente psicológico y descriptivo ofrecería más garantías»<sup>74</sup>. En *La fenomenología de la percepción* dice que la psicología, con su propio movimiento, tiende a rebasarse y se enfrenta siempre al problema de la constitución del mundo, con lo que se prolonga en una filosofía<sup>75</sup>. Critica las pretensiones de la Gestalttheorie de construir una filosofía de la forma, no por buscar una prolongación filosófica, sino por buscarla mal; en efecto, no se puede sustituir, dice él, la filosofía de las sustancias, bajo el pretexto de hacer una filosofía de la forma para librarse de las consecuencias de un pensamiento puramente estructural, dado que lo único que conseguiríamos sería un universo vacío: el de las formas. Hay que buscar una *filosofía integral* liberada de «los postulados realistas como son los de toda psicología»<sup>76</sup>. Es el único medio de escamotearse al dualismo al que se enfrenta de siempre este autor. Esa filosofía integral será aquélla que mejor nos permita la síntesis del universo a partir de una síntesis, a nivel de método, de mecanicismo y espiritualismo. Merleau-Ponty dialoga de continuo con Kant, a quien critica, como Heidegger, por haberse asustado ante la finitud del hombre; pero le reconoce el gran valor de haber trazado el camino que une empiria e intelecto. Por ese camino kantiano, en esa dirección al menos, se perfilará la «filosofía integral» (opuesta a estructural): «Habría que definir de nuevo la filosofía trascendental de modo que se integrara en ella también el fenómeno de lo real»<sup>77</sup>. Esta aspiración describe exactamente todo lo que sea la filosofía de Merleau-Ponty.

Veamos si se puede añadir algo a esta manera tan general de hablar. «El primer acto filosófico será volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, dar a la cosa su fisonomía concreta, a los organismos su manera peculiar de habérselas con el mundo, a la subjetividad su inherencia histórica, recobrar los fenómenos, el estrato de experiencia viva»<sup>78</sup>. Es aquí donde se aplica aquel método deliberadamente psicológico y descriptivo del que hablábamos: la «longue recherche inductive» de la que abusa inclusive a veces este

<sup>73</sup> Cf. S.C., pp. 135 y 143. Estos postulados son, para Merleau-Ponty, sobre todo, el atomismo y la causalidad.

<sup>74</sup> S.C., p. 64.

<sup>75</sup> F.P., p. 64.

<sup>76</sup> S.C., p. 143.

<sup>77</sup> Id., p. 241.

<sup>78</sup> F.P., p. 61; cf. id., pp. 67, 84, 95, 210.

autor<sup>79</sup>. Esta *descripción* se impone: «se nos hace necesario frecuentar el campo fenoménico y conocer por descripciones psicológicas el sujeto de los fenómenos»<sup>80</sup>. La filosofía de Merleau-Ponty es una universal vuelta a los fenómenos, fundada ya en esta descripción primera, inicio de su metodología filosófica.

Pero, a continuación, se produce aquel rebase de la psicología hacia una actitud trascendental y filosófica de constitución del mundo. El pensamiento entra, tras un momento analítico y descriptivo, en otro reflexivo, sintético y trascendental. «Después de haber reconocido la originalidad de los fenómenos con relación al mundo objetivo, pues es por ellos que el mundo objetivo nos es conocido, esta psicología se inclina a integrar en el mundo todo objeto posible, y a buscar cómo se constituye a través de ellos»<sup>81</sup>. Es el momento en que el campo fenoménico pasa a campo trascendental, el cual, primordialmente, es el mundo. «A la fenomenología, entendida como descripción directa, debe añadirse una fenomenología de la fenomenología»<sup>82</sup>.

Así aparece claro cómo «no podíamos comenzar sin la psicología y no podíamos comenzar sólo con la psicología»<sup>83</sup>. Sin ella no es posible frecuentar el campo fenoménico, nos habríamos instalado en la conciencia absoluta sin mencionar los pasos que allí llevan. Pero la psicología es ciega, como toda ciencia, y comenzar sólo con ella hubiera supuesto no comprender sus descripciones, al faltar las referencias y anticipaciones filosóficas que señalan el punto de vista desde el que aparecen como verdaderas. Aquella descripción de la situación natural se hace necesaria, pues, junto a (y siempre junto a) esta etapa reflexiva que ya hemos inaugurado. Unir las dos íntimamente es el único modo de que la filosofía «pueda convertirse en un saber absoluto y dejar de ser una especialidad o técnica»<sup>84</sup>. Estamos comprometidos, con este filósofo, en una tarea cuyas dimensiones sólo se delimitan dentro de la amplitud de la síntesis perseguida por la filosofía, y cuya profundidad se define por la búsqueda del fenómeno.

El campo trascendental, decíamos, es el mundo: el mundo natural y el mundo social. Pero con respecto al mundo sucede lo siguiente: o bien la reflexión nos lo hace transparente, en cuyo caso no es necesario comenzar habiéndonoslas con la *Lebenswelt*, o bien la reflexión no le despoja nunca de su opacidad. Es esto último lo que

---

<sup>79</sup> S.C., p. 138.

<sup>80</sup> F.P., p. 68.

<sup>81</sup> Id., p. 64.

<sup>82</sup> Id., p. 401.

<sup>83</sup> Id., p. 68.

<sup>84</sup> Id., p. 67.

sucede para Merleau-Ponty, de modo que, frente a la luminosidad del trascendental kantiano, el mundo aparece para él como «una vida ambigua donde se hace el Ursprung de las trascendencias, que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y hace posible el conocimiento sobre este fondo»<sup>85</sup>. Esto complica las cosas, puesto que, efectivamente, poner una contradicción fundamental en el eje de una filosofía como ésta, parece destruir en sus bases la síntesis a la que tiende y quitar todo significado a nuestras descripciones. Y esto sucedería, en efecto, si ellas no nos enseñaran por sí mismas a superar el pensamiento objetivo, es decir, a manejar una reflexión y una comprensión *más radicales* que las suyas, un mundo y un sujeto más fundamentales que los suyos. Una contradicción no es insuperable más que en un pensamiento cosificado. Por ello, el método que sustenta y recrudece esta contradicción será en Merleau-Ponty *una dialéctica que supera las contradicciones en la ambigüedad de fondo de la trascendencia*. Veámoslo.

Merleau-Ponty se coloca a sí mismo dentro del ámbito filosófico del siglo, sin quererlo, cuando analiza la evolución del bergsonismo y de la fenomenología: «Puede seguirse a través del bergsonismo como a través de la carrera de Husserl el trabajo que poco a poco pone en movimiento la intuición, cambia la notación positiva de los 'datos inmediatos' en una dialéctica del tiempo, la visión de las esencias en una 'fenomenología de la génesis', y vincula, en una unidad viva, las dimensiones opuestas de un tiempo que finalmente es coextensivo al ser»<sup>86</sup>. *Dialéctica, génesis, unidad viva...*, *filosofía en movimiento* frente a los prejuicios típicos; Hegel y dialéctica, Heidegger y Geworfenheit... Con todo ello tenemos al Merleau-Ponty de la síntesis dialéctica y ambigua, y a su filosofía que es la del hombre cuya propia vida es una dialéctica: dialéctica humana o capacidad de orientarse por relación a lo posible, a lo mediato sin un medio restringido que lo ahogue, y dialéctica ambigua, porque ninguna obra humana es definitiva, dado que la actividad que la hace surgir tiene ya por sentido sobrepasarla («nier et dépasser»). «Dialectique incarnée»<sup>87</sup>, «dialectique vivante»<sup>88</sup>, son los mejores términos para referirse a ella. La síntesis que procura es la típicamente merleau-pontyniana: profundamente ambigua hasta el punto de no poder calificarla como síntesis fuera de su filosofía, y que consiste en el mismo movimiento trascendente de la existencia. «Justamente porque es trascendencia, la existencia no rebasa nunca nada definitivamente, pues en este caso la tensión que la define desaparece»

<sup>85</sup> Id., p. 401.

<sup>86</sup> Signos, pp. 189-190.

<sup>87</sup> S.C., p. 174.

<sup>88</sup> Id., p. 179.

ría»<sup>89</sup>. De modo que la síntesis (dialéctica y ambigua) quizá consista sólo en incorporar los fenómenos varios a una misma y única metodología de análisis calcada sobre los procesos vitales del ser que es en el mundo. La síntesis es la propia dialéctica, instaurada como método filosófico, que se define por la tensión existencial (nunca lógica), como la vida, y que, si niega y sobrepasa, no supera nada definitivamente, sino en la ambigüedad del ser-en-el mundo mutuamente definitorio de los contrarios: «La dialéctica no es una relación entre pensamientos contradictorios e inseparables: es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega, y sin la cual, sin embargo, no se sostiene»<sup>90</sup>. Como siempre, los conceptos fundamentales y de más relevancia de una filosofía, son, en el fondo, instrumentos metodológicos; la razón es que cualquier filosofía, como sistema unitario, supone una construcción intelectual coherente, dentro de la cual, ella y sus contenidos conceptuales, se definen mutuamente. *Dialéctica, síntesis, trascendencia, ambigüedad, existencia...* son conceptos de este tipo.

Esa mutualidad a la que nos acabamos de referir dos veces es expresión también de aquella contradicción fundamental que, según veíamos, funda la filosofía de Merleau-Ponty y cuyos términos opuestos dialogan en el seno de una dialéctica cuya síntesis es ambigua. Esa contradicción es la de más honda tradición filosófica: *yo-mundo*. «El problema es siempre saber cómo puedo estar abierto a fenómenos que me superan, y que, sin embargo, sólo existen en la medida en que los asumo y vivo»<sup>91</sup>. La solución, mejor, la *disolución* de esta contradicción se hace a dos niveles dialécticos. Hay una dialéctica en el universo, una dialéctica real que constituye los niveles de significación y las estructuras por un enfrentamiento de existencias; es la dialéctica que me supera, en la cual yo mismo, por mi inserción en el mundo, por mi ser-en-el mundo, soy un *nudo* ciego que cumple su cometido en la originaria totalidad confusa. Pero el movimiento de trascendencia en que consiste la existencia me lleva a «a sumir situaciones de hecho» e inclusive a «convertir el azar en razón»<sup>92</sup>, con lo que la dialéctica se desdobra en otro momento en el que yo *asumo y vivo* los fenómenos, me ex-tasío, dejo de ser un fenómeno en el devenir intensional de la dialéctica vital, universal, y constituyo el campo trascendental; entonces, aquellos fenómenos que me superaban, miembro yo de la misma dialéctica que ellos, sólo existen ahora en la medida en que yo los incrusto en una nueva dialéctica de mi conocimiento, en el momento reflexivo del método, cuando,

<sup>89</sup> F. P., p. 186.

<sup>90</sup> Id., p. 184.

<sup>91</sup> Id., p. 399.

<sup>92</sup> Id., p. 186.

por encima del análisis molecular, constituyo todos o estructuras donde los momentos encuentren su sentido y su realidad: «hay que elegir puntos de vista donde determinados conjuntos adquieran una significación común (...) donde ciertas series de acontecimientos, hundidas hasta entonces en un indevenir continuo, se distingan como 'fases' para el observador (...). Hay que separar mentalmente ciertos fenómenos parcelarios de su contexto real y subsumirlos bajo una idea que no está contenida, sino expresada en ellos»<sup>93</sup>. Es en este nuevo nivel dialéctico, en el que buscamos *Erkenntnisgründe* (no *Seinsgründe*) para sobrepasar situaciones de hecho, donde se realiza plenamente el método de la filosofía de Merleau-Ponty, más allá del primer nivel en el que el método no es sino la admisión de la inserción ontológica del yo en el mundo donde opera la dialéctica de existencias; estamos en el enfrentamiento entre *Urpräsenz* y *Entgegenwärtigung*. No puede, sin embargo, olvidarse nunca la íntima conexión de los momentos metodológicos, puesto que es lo esencial para disolver aquella perenne dicotomía filosófica materialismo-espiritualismo con la que se enfrenta el pensamiento de Merleau-Ponty: «Si la formalización es siempre retrospectiva, prueba así que nunca se completa sino aparentemente y que el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo»<sup>94</sup>; «la actividad categorial, antes de ser un pensamiento o un conocimiento, es una determinada manera de referirse al mundo, y correlativamente, un estilo o una configuración de la experiencia»<sup>95</sup>. Olvidarlo sería malversar radicalmente la filosofía de Merleau-Ponty, en la que las ideas no pueden darse fuera de una experiencia carnal: «La idea no es lo contrario de lo sensible, sino algo así como su forro y su hondura»; «es lo invisible de este mundo, lo que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser que este mundo es»; «su textura carnal nos presenta la ausencia de toda carne; es un surco que se va trazando mágicamente ante nuestros ojos, sin que lo trace nadie, cierto repliegue, cierta interioridad, cierta ausencia, una negatividad que es algo, puesto que está limitada en estas cinco notas entre las que se instituye, en esta familia de seres sensibles que llamamos luces. No vemos las ideas, no las oímos, ni siquiera con el ojo del espíritu, ni con el tercer oído: y, sin embargo, están ahí, detrás de los sonidos o entre ellos, detrás de las luces o entre ellas, reconocibles por su modo siempre especial, siempre único, de agazaparse detrás de ello. perfectamente distintas unas de otras, desiguales entre sí en valor y significación»<sup>96</sup>. Olvidarlo sería dar pábulo a *la vo-*

<sup>93</sup> S.C., p. 165.

<sup>94</sup> F.P., p. 422.

<sup>95</sup> Id., p. 210.

<sup>96</sup> V.I., pp. 185, 186 y 186-187, respectivamente.



lubilidad del espíritu, dejar sin freno su actividad segregatoria de ideas vacías (actividad de un tipo de pensamiento en acto que no es nada), y perder la necesaria sujeción de aquella «locura esencial de la conciencia, que es su poder de convertirse en lo que sea, de hacerse a sí misma»<sup>97</sup>.

Resumiendo lo dicho en este apartado, Merleau-Ponty no posee un método definido (definirlo sería condicionar las conclusiones), aunque se mueve dentro del ámbito filosófico del siglo, y decididamente dentro de los principios fenomenológicos de Husserl. De todos modos, aparecen claras varias ideas rectoras (que habrán de ser objeto de un estudio más pormenorizado). En primer lugar, Merleau-Ponty se enfrenta a toda especie de objetivismo y toda su obra es una enseñanza para saber prescindir del pensamiento objetivo y realista. Además, busca una filosofía integral, absoluta, que deje de ser un saber especial o técnico: una nueva definición de la filosofía trascendental donde quepa el estatuto de lo real. En ella los momentos metodológicos parecen ser tres: a) La acostumbrada inserción en el mundo del sujeto que se define como *ser-en-el mundo*; b) un primer nivel *fenoménico-descriptivo*, en el que, colocados en una primera idealidad de los fenómenos, nuestra descripción de ellos «propone los problemas trascendentales»<sup>98</sup>; c) un segundo nivel *trascendental-reflexivo*, en el que, colocados ya en un nuevo tipo de idealidad<sup>99</sup>, nuestra reflexión recoge lo irreflexivo, el fenómeno descrito, y busca, por encima de todo objetivismo, el fenómeno del fenómeno, y, por encima de todo dualismo, la síntesis de las trascendencias que será, a fin de cuentas, una nueva expresión de la ambigüedad radical. Por fin, el mecanismo del que se vale este método, es una dialéctica en dos planos: a) un plano real, cuya síntesis oscura es deshechada por la descripción analítica, y b) un plano ideal, cuya síntesis es preparada también por el momento descriptivo del método. Con ello, los tres momentos antes enumerados, se comportan ellos mismos entre sí como una dialéctica tripartita: la unidad primordial de nuestra inserción en el mundo, es desintegrada por la descripción psicológica y fenomenológica, y reconstituída en la síntesis del mundo (trascendental ambiguo) y del sujeto (unidad de significación cuerpo-alma).

<sup>97</sup> «Lectura de Montaigne», *Signos*, p. 249. Cf. *id.*, p. 256.

<sup>98</sup> S.C., p. 135.

<sup>99</sup> Existe una «idealidad de horizonte» que es la generalidad natural cuerpo-mundo; idealidad sensible que no es pensamiento, sino la condición del pensamiento. Y existe una «idealidad pura» que apunta entre las articulaciones del cuerpo estesiológico y en la carne, y que es obra de la inteligencia bajo la forma de cultura, conocimiento... (cf. V.I., pp. 188 y 189). Podríamos asignar la primera al campo fenoménico y la segunda al trascendental; en ambos existe una cierta constitución: sobre la *blosse Sache* en el primero, sobre el fenómeno en el segundo. El universo de Merleau-Ponty es una estructura en niveles de significación, siempre y en cada instante de su filosofía.

Ahora sí estamos abocados frontalmente a penetrar en esa *atmósfera ambigua* que envuelve las cosas en la filosofía de Merleau-Ponty. Atmósfera, a la vez, de indistinción nebulosa y de definición distintiva, donde todo dato filosófico, primordialmente el mundo y la conciencia, adquieren esa relatividad recíproca que les caracteriza, y donde cualquier instrumento metodológico se coloca en la dirección de su sentido.

*El equívoco es esencial a la existencia humana* dados los múltiples sentidos, campos o dimensiones coextensivos con ella y por los que se define en el seno de una tensión dialéctica y ambigua. «Nuestra vida, lejos de estar abierta a la luz cegadora del Ser puro y del Objeto puro, tiene una atmósfera en el sentido astronómico de la palabra: la envuelven de continuo esas neblinas que llamamos mundo sensible o historia, sujeto indefinido de la vida corporal y de la vida humana, el presente y el pasado, como conjunto desordenado de cuerpos y espíritus, como promiscuidad de rostros, palabras, acciones con esa cohesión que no se les puede negar, puesto que son diferencias, oscilaciones extremas de un mismo algo»<sup>100</sup>. La tensión dialéctica de la vida humana es ambigua o, al menos, así se la postula en una filosofía existencial como la de este autor, puesto que debe barrer ese campo nebuloso que acaban de describirnos sus palabras. Actúa destruyendo lo que había construido; no construye ya sino con esas miras<sup>101</sup>. Mientras el animal se pierde en las transformaciones que opera casualmente en la naturaleza y no es capaz de repetir las, viviendo en un estado de éxtasis en los centros de resistencia y de reacción que le opondrá el medio, el hombre tiene el poder de hacer de ellos objetos de uso, puede orientarse por relación a lo posible, y elegir y variar los puntos de vista, siempre, además, con ese perpetuo afán de superación que caracteriza su tensión vital. Este afán es el movimiento mismo de la trascendencia: por él la existencia reasume las situaciones por su cuenta y las transforma en algo más que los hechos que son, *convierte el azar en razón*. Ella misma permanece siempre, en ese juego, indeterminada, a causa de sus múltiples predicados coextensivos, que encuentra (siendo-en-el mundo), en una atmósfera de neblinas a la que está abierta en su juego. Nunca se sabe muy bien qué es la vida ni cuál el sentido preciso de una acción determinada. Esa superación de la trascendencia de la existencia es incesante, pero por ello mismo no rebasa nunca nada definitivamente tampoco.

<sup>100</sup> V.I., p. III; cf. F.P., pp. 185 y 397.

<sup>101</sup> Cf. S.C., p. 190.

¿Quiere esto decir que la existencia es absurda? No. Lo absurdo es una ilusión de la conciencia absoluta; lo que existe es el fondo ambiguo de las cosas, y, sobre este fondo, todo es equivalente: el absoluto sentido y el absurdo. *Nada existe absolutamente*, todo está implicado en la misma tensión dialéctica, y, en su seno, todo aparece teñido por los demás y destiñe. Parece que la existencia se trasciende en el absurdo, pero realmente no lo hace en parte alguna, puesto que ni hay esencia ni hay ideales específicos a realizar. De ahí la relevancia, según ya hemos visto, del concepto de temporalidad en el pensamiento de Merleau-Ponty: lo que cuenta es el mismo paso del tiempo; el tiempo es el sujeto y viceversa; la síntesis de horizontes, sean temporales sean personales, es siempre inacabada; por ello la cosa y el mundo se revelan como seres abiertos sobre este dúctil fondo del tiempo (no sobre el rígido del ser); como objetos de una síntesis nunca efectiva, porque si lo fuera, la experiencia formaría un sistema cerrado donde cada cosa y el mundo podrían ser definidos de una vez por todas, y... «entonces sí que nada existiría, me remontaría sobre el mundo, y lejos de que todos los lugares y de que todos los tiempos se hicieran reales a la vez, dejarían todos de serlo porque no habitaría ninguno y no estaría comprometido en ninguna parte»<sup>102</sup>. Con ello la síntesis es siempre nada más que un momento dialéctico intrínsecamente proyectado en todas las direcciones, o, como decíamos antes, la misma dialéctica en cuanto sujeción metodológica unitaria de las cosas a análisis. Síntesis, transcendencia, dialéctica se identifican sobre la base de la ambigüedad.

Por tanto, la ambigüedad es un concepto que funciona positivamente en la filosofía de Merleau-Ponty. Es algo efectivo, es la entraña de todo el edificio ideal y real del universo. No es un caos, sino una situación de hecho asumida. No es un fondo inerte, una fuente de confusión, sino el resorte de toda la dialéctica vital y el origen de todo ser-en-el mundo. «Lo que hay que comprender es que por idéntica razón estoy presente aquí y ahora, y presente en otra parte y siempre, ausente aquí y ahora, y ausente de todo lugar y todo tiempo. Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición»<sup>103</sup>. La ambigüedad define, pues, a la conciencia; a la conciencia que, como tercer nivel de las formas<sup>104</sup>, engloba y supera (?) los órdenes físico y vital. Instaurada en la conciencia, desde ese plano naturante e ideal, la ambigüedad da luz sobre todo el edificio del mundo y del ser-en-el mundo. Veámoslo.

---

<sup>102</sup> F.P., p. 367.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Cf. S.C., cap. III.

Idea y existencia son indiscernibles en el seno de la estructura, que es precisamente unidad de ambas<sup>105</sup>. Así aún Merleau-Ponty dos polos de los más opuestos en la historia de la filosofía. La estructura o forma es una noción ambigua; plantea el universo en estratos significativos implicados mutuamente; acerca así, en síntesis ambiguas, unas a otras, aquellas cosas que el objetivismo idealista o mecanicista separan bajo el pretexto de una claridad que la ambigüedad nos revela ahora engañosa y falsa. Las filosofías existenciales aceptan sinceramente la situación del hombre, sea la que sea, y reafirman ontológica y éticamente el esfuerzo del que desde ahí constituye su vida sobre muy poco. El mecanicismo o el idealismo eran filosofías cómodas, lo son; su pensamiento cabalga sobre polaridades, de modo que si afirman una han de negar la contraria; si, por ejemplo, se afirma la finitud humana, no quedan en ella, como Merleau-Ponty, asumiéndola como ambigüedad, sino que rompen ese hiato angustioso de la conciencia, explicándola por lo infinito o bien instaurándola como única explicación. Sin embargo, *la ambigüedad reconoce la cosa y la conciencia*; y es posible que hasta lo finito y la infinitud; pero, eso sí, al menos no deslinda campos, que sería lo mismo que dislocar el universo. Por ello se hace difícil en la tradición racional mantener su estatus.

«La ambigüedad del ser-en-el mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo»<sup>106</sup>. Perfecta descripción del vector de incidencia de este concepto en los puntos cardinales de la filosofía que estudiamos. Hemos de recorrer, a continuación, esa línea intensional.

Ya nos hemos referido a la vaguedad del mundo que, como tal, acoge en su seno igual fantasmas que objetos verdaderos. El mundo (natural y social) es el verdadero trascendental, en tanto que es un dominio ambiguo: el *Ursprung* de las trascendencias. Ello es lo que hace de la ambigüedad un concepto con fuerza positiva dentro de la dialéctica: la ambigüedad original del mundo es el motor de la dialéctica, decíamos. Esta surge de ese ambiguo «hay algo», «hay sentido»<sup>107</sup>; no se puede, de principio, decir otra cosa, como por ejemplo, que sólo el ser sea o que sólo el no ser no sea. La ambigüedad misma nace en ese dominio preobjetivo que Merleau-Ponty define como «lo indeterminado positivo», la viscosidad de la sensación y de lo percibido. Y sólo bajo la condición de que lo percibido admita la ambigüedad, la percepción, que inicia la disociación dialéctica, puede ser percepción de algo<sup>108</sup>. Con mucha más razón sucede esto en

<sup>105</sup> F.P., p. 367.

<sup>106</sup> Id., p. 92.

<sup>107</sup> V.I., p. 115.

<sup>108</sup> F.P., p. 11.

la sensación, puesto que es la mínima de las percepciones y está en una inmediatez casi absoluta con su objeto, el cual siempre pertenece a ese dominio ambiguo que es el mundo; el sujeto de la sensación, el cuerpo, traduce, por ello, la ambigüedad del ser-en-el mundo. Si el campo percibido, es decir, el campo fenoménico, es también un dominio ambiguo, es porque constituye un correlato ideal del campo real pretético<sup>109</sup>; la percepción no rebasa la ambigüedad original del mundo, no sólo porque sus objetos reales sean ambiguos, sino porque, además, en el mismo objeto fenomenal se da un «modo de organización ambiguo» entre sus dos aspectos inseparables: la perspectiva y la cosa, que están en referencia ideal; efectivamente, en y por el mismo aspecto cambiante captamos la constancia del objeto. El mundo es, pues, un ámbito ambiguo en todos sus planos, una *omnitudo realitatis* a descifrar. «Porque estoy desde el origen en comunicación con un ser único, con un inmenso individuo sobre el cual se destacan mis experiencias y que permanece en el horizonte de mi vida, como el rumor de una gran ciudad sirve de fondo a todo lo que hacemos ahí»<sup>110</sup>. A la ambigüedad la define en la filosofía de Merleau-Ponty, la inherencia en el tiempo y en el mundo: «Sólo me conozco en mi inherencia en el tiempo y en el mundo, es decir, en la ambigüedad»<sup>111</sup>. Si el mundo es un horizonte vago, no menos lo son el tiempo y el espacio que lo sustentan, pues no aparecen como fenómenos determinados, únicos y definibles<sup>112</sup>; hay, por ejemplo, «espacios antropológicos» que son los que verdaderamente orientan la acción humana; el hombre es praxis, «travail», por su cuerpo, frente al mundo, y no sigue pautas teóricas como las que supondrían un espacio o un tiempo universales. El hombre, antes que un mundo, tiene un medio, un «entourage». En efecto, el mundo, aunque sea vivido por mí, trasciende todas las perspectivas<sup>113</sup>, queda siempre como algo más allá de toda perspectiva concreta y de todo medio determinado de comportamiento, como fondo de todo ello. «Somos seres rebasados por el mundo»<sup>114</sup>, y, sin embargo, está en el centro de nuestra conciencia con su doble anonimato de sedimentación y de espontaneidad<sup>115</sup>. Ambiguo él, ambiguos nosotros, y ambos por la misma razón de la recíproca relación que nos une y nos define. He ahí el corazón de la ambigüedad: esta duplicidad esencial, que habremos de ver líneas abajo desde el sujeto. Ni sólo el ser es, ni sólo el no ser no es, decíamos. Desteñidos así mundo y sujeto mu-

---

<sup>109</sup> Id., p. 69.

<sup>110</sup> Id., p. 363.

<sup>111</sup> Id., p. 380.

<sup>112</sup> Id., pp. 243, 244.

<sup>113</sup> Id., p. 369.

<sup>114</sup> Id., p. 388.

<sup>115</sup> Id., p. 141; cf. tb., 236-237, 483.

tuamente, el mundo ya no es sólo aquella *omnitudo realitatis* a descifrar, sino un mundo percibido, traspasado por unidades dinámicas y campos de fuerza; no hay formas físicas en el sentido de la *Gestalt*; no hay un tiempo y un espacio homogéneos, abstractos, de propiedades absolutas; en el espacio perceptivo los objetos percibidos cambian de propiedades cuando cambian de lugar. Así es la textura del mundo que permite la ambigüedad en su seno. ¿Y el sujeto?

¿¿Y el sujeto?? El sujeto es una estructura cuerpo-conciencia. Ambigua, por supuesto, en la relatividad de sus términos.

Dice Merleau-Ponty que nuestro comportamiento no trasparenta una conciencia, sino un modo de ser en el mundo<sup>116</sup>. El vehículo de nuestro ser en el mundo<sup>117</sup>, el «pivote del mundo»<sup>118</sup>, es el cuerpo. El cuerpo traduce la ambigüedad del ser en el mundo, veámos. Al cuerpo le falta la plenitud de existencia de la cosa: «En tanto que entraña órganos de los sentidos, la existencia corporal no reposa nunca en sí misma, está siempre trabajada por una nada activa, me hace constantemente la proposición de vivir, y el tiempo natural, siempre que adviene, esboza sin cesar la forma vacía del verdadero acontecimiento»<sup>119</sup>. No es cosa ni idea, ya que es «el medidor de las cosas»<sup>120</sup>. Además, el cuerpo es «un ser de dos hojas», sin que sean dos hojas propiamente, sino una reversibilidad exacta: cuerpo sensible, cuerpo sintiente; cuerpo objetivo, cuerpo fenoménico; cuerpo anatómico y cuerpo real, vivo, sinérgico frente a un medio; el cuerpo abstracto del objetivismo y el cuerpo que tiene o que es una conducta<sup>121</sup>. Hay aún otras razones para Merleau-Ponty de la ambigüedad del cuerpo: su distinción entre cuerpo habitual y cuerpo actual: «Mi cuerpo es captado no sólo en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal»<sup>122</sup>. Frente a la disyuntiva clásica de se existe como cosa o se existe como conciencia, sin término medio posible, la experiencia del cuerpo propio revela un modo de existencia ambiguo (ni es cosa, ni es conciencia) que hace que se pueda existir de ambos modos<sup>123</sup>. La única manera de captar el cuerpo en esta su ambigüedad, es «vivirlo», «asumirlo»: es la única posibilidad de enfrentarse a la intencionalidad ambigua, que no facilita las cosas como la abstracción objetivista<sup>124</sup>. La «estructura metafísica de mi

<sup>116</sup> S.C., p. 136.

<sup>117</sup> F.P., p. 88.

<sup>118</sup> Id., p. 89.

<sup>119</sup> Id., p. 181.

<sup>120</sup> V.I., p. 188; cf. S.C., p. 223.

<sup>121</sup> Cf. V.I., pp. 170, 171; S.C., pp. 169, 170, 195, 204; F.P., pp. 114, 256, 386, 475.

<sup>122</sup> F.P., p. 89.

<sup>123</sup> Id., p. 218.

<sup>124</sup> Id., p. 227.

cuerpo», como sujeto para mí y objeto para otro, como se revela en la sexualidad, da cuenta también de su entraña ambigua<sup>125</sup>. Y todo ello porque, como hemos insinuado, el cuerpo no (o no sólo) es una masa de nervios y vísceras, sino, fundamentalmente, el instrumento y el medio de actuación en el mundo; como sujeto de la percepción<sup>126</sup> (y no del análisis objetivo), «el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo»<sup>127</sup> o «el movimiento mismo de la expresión»<sup>128</sup>.

Pero veamos qué sucede con la conciencia. «La ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición»<sup>129</sup>. Si se introduce, como hace Merleau-Ponty, la universalidad y el mundo en el seno de la individualidad y del sujeto, la conciencia habrá de ser definida por la ambigüedad y la existencia. «En lo que se refiere a la conciencia, tenemos que concebirla no como una conciencia constituyente y como un puro ser para sí, sino como una conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como el ser en el mundo o existencia»<sup>130</sup>. La conciencia es conciencia-en-el mundo, su intencionalidad es práxica y vital, con lo que la dehiscencia inherente a su concepto se radicaliza: «La conciencia es ser en la cosa por intermedio del cuerpo»<sup>131</sup>. «La conciencia es inmanencia porque es nadificación, vacío, transparencia; y es abertura a cosas trascendentes porque este vacío no sería nada por sí sólo, porque la conciencia existente está siempre atiborrada de cualidades, hundida en el ser al que nadifica»<sup>132</sup>. A veces Merleau-Ponty habla incluso de una especie de conciencia fisiológica, preguntándose si no pudieran concebirse procesos fisiológicos que simbolizaran adecuadamente las relaciones inherentes a lo que de ordinario se llama conciencia; él sabía que esto es imposible, que no existe sustrato somático de actividad intencional alguna, puesto que el cuerpo mismo se sobrepasa en sus actuaciones y lo percibido, según él, sólo se explica «*par le perçu lui-même*»<sup>133</sup>. De todos modos, si así no se puede, habrá que justificarlo de otra manera, pero el cuerpo y la conciencia han de acercarse uno a otro inevitablemente en la estructura ambigua del sujeto, como hemos apuntado y como veremos. La ambigüedad del ser en el mundo, vimos, se expresa por la del cuerpo; Ponty: ambas ambigüedades (son la misma) se comprenden por la consideremos ahora la segunda parte de aquella frase de Merleau-

---

<sup>125</sup> Id., p. 184.

<sup>126</sup> Id., p. 248.

<sup>127</sup> Id., p. 159.

<sup>128</sup> Id., p. 160.

<sup>129</sup> Id., p. 367.

<sup>130</sup> Id., p. 386.

<sup>131</sup> Id., pp. 150-151.

<sup>132</sup> V.I., p. 80.

<sup>133</sup> S.C., p. 102.

del tiempo, aunque realmente todo sean aspectos de la misma problemática, que nos ocupa; es la concetricidad de los problemas que al principio de este estudio recordábamos con el autor del que hablamos. Efectivamente, el cogito posee un *espesor temporal*<sup>134</sup>, ya que el sujeto se concibe como tiempo y el tiempo como sujeto. «Yo soy el tiempo»<sup>135</sup>. La conciencia participa, entonces, del dualismo temporal (existencia personal-existencia coadgulada) y del dualismo de la libertad (sujeto pensante-yo natural) también, puesto que ésta no se da sino en el tiempo y en un sujeto que es ser-en-el mundo. Ser en el mundo supone levantar el tiempo; somos «el surgimiento del tiempo»<sup>136</sup>; ese momento original y perenne nos hace estructuralmente ambiguos, hasta el punto de poder considerarnos cada vez activos y pasivos del todo. Ser en el mundo significa arrastrar un doble anonimato: pender entre individualidad y generalidad sobre el vacío de una existencia ambigua. «La primera verdad es desde luego 'yo pienso', pero a condición de que se entienda por ello 'yo soy relativamente a mí mismo', al ser en el mundo... El interior y el exterior son inseparables. El mundo está por entero adentro y yo estoy por entero fuera de mí»<sup>137</sup>. Estamos otra vez en esta duplicidad esencial (ahora llegamos a ella desde el sujeto, antes fue desde el mundo), que decíamos constituía el corazón de la ambigüedad. Se ha de aprender a reconocer en mí mismo, en la conciencia, la conjunción del en-sí y del para-sí; si la conciencia fuera coincidencia absoluta consigo misma, yo estaría encerrado en mí mismo; desaparecería la apertura, la pluralidad de las conciencias resultaría imposible, y «a fin de cuentas ese cogito me haría coincidir con Dios»<sup>138</sup>. Una conciencia constituyente, puro para-sí, efectivamente, es por principio única y universal; pero el sujeto es un ser en el mundo, y como tal debe reconocer en sí mismo la ambigüedad que supone la conjunción de lo naturante y de lo naturado en la conciencia. «Si no tengo exterior, los otros tampoco tendrán interior.»

Nos preguntamos por el mundo, y hemos llegado a su textura ambigua. Después hicimos la pregunta por el sujeto, y acabamos de hablar del cuerpo y de la conciencia en su ambigüedad correspondiente. Es preciso repertir: ¿y el sujeto? *Les notions d'âme et de corps doivent être relativisées*, es el comienzo de la respuesta de Merleau-Ponty. «Existe el cuerpo como masa de compuestos químicos en interacción, el cuerpo como dialéctica del viviente y de su medio biológico, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de

<sup>134</sup> F.P., p. 437.

<sup>135</sup> Id., p. 461. Me remito a lo dicho respecto a la síntesis temporal.

<sup>136</sup> Id., p. 469.

<sup>137</sup> Id., pp. 446-447.

<sup>138</sup> Id., pp. 409, 410.



su grupo, e inclusive todos nuestros hábitos son como un cuerpo impalpable para el yo de cada instante. *Cada uno de estos grados es alma con respecto al precedente, cuerpo con respecto al siguiente.* El cuerpo en general es un conjunto de caminos ya trazados, de poderes ya constituidos, el suelo dialéctico adquirido sobre el cual se opera una formalización superior, y el alma es el sentido que entonces se instaura<sup>139</sup>. Alma y cuerpo no se distinguen<sup>140</sup>; no son dos clases de sustancias, ni dos órdenes de hechos, sino dos tipos de relaciones o dos niveles significativos<sup>141</sup>; dos momentos abstractos del «sentido encarnado» que es el fenómeno central<sup>142</sup>. El cuerpo fenoménico es el gozne de esta síntesis final, de esta estructura ambigua que es el hombre; su fundamento, contra todo objetivismo, sea idealista, sea empirista, el hecho de que hay «muchas maneras para el cuerpo de ser cuerpo, y muchas maneras para la conciencia de ser conciencia»<sup>143</sup>. La subjetividad aparece, en definitiva, como un *ente ambiguo*<sup>144</sup>. Es el sujeto de aquella síntesis que, al comienzo de este trabajo, vimos como inacabada, transitiva, pasiva, ambigua... El sujeto de un método filosófico y de una filosofía, sintéticos ambos dialécticamente, que pretenden, como hemos repetido, aunar lo real y lo trascendental equiparablemente en una síntesis suprema que definiría un nuevo modo de hacer en filosofía: el de nuestro autor. Un sujeto así, como su síntesis y su filosofía, no podía ser sino él mismo ambiguo, capaz de aunar conceptos que en la filosofía tradicional parecen *toto coelo* dispares.

No soy cuerpo, no soy alma, pues *soy una estructura psicológica e histórica*<sup>145</sup>.

## 5

No encuentro otro término mejor que *connaturalismo* para etiquetar el método y la filosofía de Merleau-Ponty. Un método y una filosofía que, repito de nuevo, se enfrenta a toda especie de realismo y pretende «definir de nuevo la filosofía trascendental de modo que se integre

<sup>139</sup> S.C., p. 227. Subrayado nuestro.

<sup>140</sup> Id., p. 204.

<sup>141</sup> Id., p. 195.

<sup>142</sup> Id., p. 182.

<sup>143</sup> F.P., p. 134.

<sup>144</sup> Id., p. 368.

<sup>145</sup> Id., p. 498. Subrayado nuestro. A quien entienda vulgar y peyorativamente la calificación de «ambigua» a la filosofía de Merleau-Ponty, habría de preguntársele: «¿'Ambigua' con respecto a 'qué'? ¿'Ambigua' con respecto a qué 'claridad'?» Desde esta perspectiva es tan respetuoso, pero más preciso y menos pusilánime, llamarla «filosofía ambigua» (en cualquier sentido), que llamarla «filosofía de la ambigüedad» (como si metalingüísticamente se saliera de ella).

en ella hasta el fenómeno de lo real». Veamos este equilibrio difícil que el autor mantiene constantemente entre trascendentalismo y realismo, con el afán de atenerse más exactamente que ellos a los fenómenos en cuanto son apariciones de lo real originario. Que este equilibrio resulta inevitablemente ambiguo, lo hemos visto ya.

«Las cosas existen exactamente en el sentido en que yo las veo, en mi historia y fuera de ella, inseparables de esta doble relación»<sup>146</sup>. Todas las dificultades en que se pierde el realismo filosófico tradicional son debidas a la mala interpretación de las relaciones perspectiva-cosa, que no son ni las de causa-efecto, ni las de función-variable; y, asimismo, al hecho de hundir la percepción en la naturaleza dándole un sustrato somático que no posee<sup>147</sup>. Frente a ello, Merleau-Ponty propone un realismo empírico (no trascendental) que venga posibilitado por la conciencia ingenua a través de la perspectiva que funda la cosa<sup>148</sup>. El cuerpo, en tanto sujeto vivo, introduce en un universo de experiencia, en un comercio directo con los seres. Pero el cuerpo no hace de pantalla frente a los seres a los que introduce, puesto que es un fenómeno igual que ellos; al contrario, su mismo espesor es el medio de comunicación con ellos<sup>149</sup>. Cuando Merleau-Ponty habla así del cuerpo, se refiere al cuerpo fenoménico, aunque, de todos modos, el sustrato somático tampoco es la causa, sino sólo la condición de existencia de la percepción<sup>150</sup>. Hablar así del cuerpo es lo mismo que hablar de conciencia como referencia a un objeto, y es ésta, lo sabemos hace tiempo ya, quien proporciona el coeficiente de realidad, que no viene de ninguna hipotética causa o condición exterior.

La primera percepción es el despliegue de un a priori<sup>151</sup>; por tanto, una continuación natural de aquella doxa originaria que impera en los dominios de la carne como principio del ser. Todo juicio, todo acto de conocimiento es posterior y está fundado en la percepción<sup>152</sup>, y es, por tanto, formalidad de algo real. Con esto, muy generalmente, es cierto, la unidad y la raigambre real de nuestro edificio intencional queda asegurada. Dicho de otro modo mucho más preciso, es en el primer nivel metodológico donde (metodológicamente) se funda el realismo, o lo que el realismo quiere fundar. Las estructuras o formas, que son los objetos de la percepción, son unidades indiscernibles de idea y existencia<sup>153</sup>, con lo que el ser se

<sup>146</sup> S.C., p. 236.

<sup>147</sup> Cf., id., pp. 205-207, 208, 221.

<sup>148</sup> Cf., id., pp. 201, 203.

<sup>149</sup> V.I., pp. 168, 185; S.C., p. 236.

<sup>150</sup> S.C., p. 222.

<sup>151</sup> F.P., p. 32.

<sup>152</sup> Id., pp. 37, 39.

<sup>153</sup> S.C., p. 223.

identifica al aparecer<sup>154</sup> y se funda la idealidad imprescindible a cualquier actividad cognoscitiva. Así, pues, no se puede contar sólo con perfiles (realismo), ni sólo con «cosas» (criticismo)<sup>155</sup>; el objeto fenomenal como hemos visto, posee dos caras en relación ideal e indisoluble, aunque en un modo de organización ambiguo: la cara de los aspectos perspectivos y la de la cosa; es justamente en y por el perfil que nos presenta, por el que topamos con la constancia de la cosa: esa «esencia» que es la presunción de una síntesis acabada, que nunca lo está justamente porque sólo de este modo las cosas son cosas y no se diluyen en la vacuidad de la idea.

Y esto, todo ello, nos enfrenta con el problema de la constitución del objeto, irremediable término de todo método filosófico moderno. La constitución del objeto pertenece, en esta filosofía que describimos, no sólo al entendimiento como función general de enlace, sino que es obra conjunta de toda la vida intencional<sup>156</sup>. La experiencia perceptiva es ya constituyente con respecto al mundo real (completo)<sup>157</sup>. Asimismo, existe cierta constitución corporal, en cuanto los órganos perceptivos y los movimientos del cuerpo son motivo (en cuanto condiciones) de la percepción exterior y de los fenómenos externos, con quienes forman un sistema bien enlazado<sup>158</sup>, y en cuanto el cuerpo emite significaciones más allá de sí mismo<sup>159</sup>. La dimensión constitutiva de la conciencia es, propiamente, el acto de *recoger sus pasos* en un objeto identificable, pasos que abarcan todo el dominio intencional<sup>160</sup>. Tener sentidos es poder dar sentido a aspectos del ser «por connaturalidad y no por una acción constituyente»<sup>161</sup>. Y ese sentido que adquieren las cosas, debido a la motricidad corporal y a la praxis con ellas (elementos esenciales en la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty), «no es el impuesto por un constituyente universal, sino un sentido adherido a contenidos determinados»<sup>162</sup>. Por ello, a la hora de plantearse en esta filosofía el estatus de la constitución, ni la postura del realismo (coincidencia con la cosa), ni la del idealismo (constitución de ella) son suficientes, por su «pobreza» (con respecto a esta *otra* filosofía). Aquí «se vive» la cosa<sup>163</sup> (¿dónde no?), puesto que el único modo de conocer algo ambiguo quizá sea, efectivamente, vivirlo<sup>164</sup>. «Es menester que el sujeto percipiente, sin abandonar su

<sup>154</sup> F.P., pp. 50, 80.

<sup>155</sup> Cf. S.C., p. 236.

<sup>156</sup> F.P., p. 57.

<sup>157</sup> S.C., p. 235.

<sup>158</sup> F.P., p. 51.

<sup>159</sup> Id., p. 137.

<sup>160</sup> Id., p. 41.

<sup>161</sup> Id., pp. 238-239.

<sup>162</sup> Id., p. 161.

<sup>163</sup> Id., p. 360.

<sup>164</sup> Id., p. 218.

lugar y su punto de vista, en la opacidad del sentir, se tienda hacia las cosas de las que no tiene de antemano la clave y de las que, sin embargo, tiene en sí mismo el proyecto»<sup>165</sup>. Más bien que de constitución del objeto verdadero habrá de hablarse, pues, de «comunión o comunicación» perceptivas<sup>166</sup>, o mejor todavía, de inherencia en las cosas<sup>167</sup>.

Con ello volvemos a nuestra radical situación de seres-en-el mundo, que compartimos con el resto de ellos (también a la hora del enfrentamiento gnoseológico). Esta inherencia universal en el mundo es la fuente de toda racionalidad, ahí hay que buscar el origen de cualquier actividad de este tipo. Ahí debe colocarse cualquier aspecto de la filosofía de Merleau-Ponty: en el mundo, que es «la unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y el término único de nuestros proyectos»<sup>168</sup>.

Miraflores de la Sierra, septiembre 1978

---

<sup>165</sup> Id., pp. 360-361.

<sup>166</sup> Id., pp. 233, 354, 355.

<sup>167</sup> Id., p. 386.

<sup>168</sup> Id., p. 471.

Se pudiera objetar a este trabajo que en él se ha forzado el pensamiento de Merleau-Ponty, al unificarlo para su análisis, manejando al mismo nivel significativo proposiciones del autor que pertenecen a contextos diferentes de su obra y de su vida, recurriendo a unas y a otras según conveniencia. Esto pudiera ser una objeción válida para el intento que manifestábamos en las primeras líneas de alcanzar «al hombre y su pensamiento». Pero no es válida a la hora de juzgar su obra como hecho lingüístico, con lo que este estudio pasaría a ser una introducción a *la filosofía de sus libros*. En este último sentido, no creo haber forzado nada el pensamiento del autor, como creo se hubiera demostrado de haber analizado detenidamente mis hipótesis (sólo apuntadas) sobre su método, cosa que no cabía en las pretensiones de este artículo.