

CONTINGENCIA Y AMBIGÜEDAD EN LA FILOSOFÍA DE MAURICE MERLEAU-PONTY. FENOMENOLOGÍA, ONTOLOGÍA, ARTE, POLÍTICA *

Silvia Solas

Universidad Nacional de La Plata
silvia_solas@yahoo.com.ar

Abstract

Este trabajo intenta mostrar cómo la reflexión de Merleau-Ponty se constituye en un ejemplo que corrobora la ambigüedad y la contingencia que el filósofo le atribuye a la realidad y a sus expresiones. Se analizarán cada uno de los planos en que el autor desarrolla su pensamiento y en los que se manifiestan tal ambigüedad y contingencia: el fenomenológico, el ontológico, el artístico y el político. Una consideración común a toda su obra, es la ruptura con los antagonismos originados en la oposición sujeto-objeto moderna: realismo-idealismo; mundo-conciencia; sensibilidad-pensamiento. La percepción abre los horizontes sobre los que se instala el saber; pero el mundo que “hay” se presenta, en la filosofía merleau-pontiana, como infinitamente explorable.

This paper tries to show how Merleau-Ponty's reflection is an example which corroborates the ambiguity and contingency the philosopher gives to reality and its expressions. We will consider each level in which the author develops his thought, and in which such ambiguity and contingency are manifested: the phenomenology, the ontology, the arts and the politics. A typical consideration in his work is the rupture with the antagonisms originated in the modern opposition “subject-object”: realism-idealism; world-conscience; sensibility-intelligence. The perception opens the horizons where the knowledge is installed; but, according to the Merleau-Ponty's philosophy, the expression of the world is inexhaustible.

Palabras clave: ambigüedad, contingencia, expresiones

Key- words: ambiguity, contingency, expressions

*Si la ambigüedad y la inconclusión están escritas en la textura misma de nuestra vida colectiva, y no solamente en las obras de los intelectuales, sería irrisorio querer responderle con una restauración de la razón (...)*¹

Como es sabido, el pensamiento de Merleau-Ponty es interrumpido por la muerte inesperada, a los 53 años, del filósofo. Paul Ricoeur ha subrayado el doble desconcierto que supone esta irresolución de una filosofía de lo inacabado. Lo trágico de su muerte está en el hecho de que la revisión que Merleau-Ponty se encontraba realizando sobre

* Este trabajo constituye una versión renovada de los planteos del artículo “Una filosofía de la ambigüedad: el pensamiento de Merleau-Ponty”, aceptado para su publicación en el libro de Julio César Moran. *Los filósofos y los días. Escritos filosóficos sobre conocimiento arte y sociedad*, La Plata, La Campana (en prensa). Agradezco al profesor Moran las sugerencias y datos de interés que me proporcionó para su realización.

¹ M.M.Ponty, (2003), *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires, FCE, p. 73-74.



sus primeros escritos queda truncada; y así, “la filosofía de la ambigüedad”² culmina en el inacabamiento y la ambigüedad.

Sus escritos pueden, en consecuencia, agruparse en dos períodos: el primero está representado por *La estructura del comportamiento* (EC, 1942), y *La fenomenología de la percepción* (FP, 1945). A esta etapa pertenece, también, la recopilación de artículos que se edita bajo el nombre de *Sentido y sinsentido* (S y S, 1948). El segundo, formulado en *Lo visible y lo invisible* (VI, 1964), pero que presenta antecedentes en el “Prefacio” de Signes (S, 1960) y en *El ojo y el espíritu* (OE, 1961), revela una franca incursión en el terreno de la ontología. Sin embargo, esto no significa una ruptura drástica sino una especie de giro en torno a sus principales preocupaciones, una profundización de los conceptos más importantes que son retomados en sus últimos trabajos desde una perspectiva ontológica. Por esta razón, la filosofía merleau-pontiana se ha considerado como un camino que tiene un sentido -como se puede hablar del sentido de un recorrido- y que, por tanto, merece ser estudiada en su continuidad: “(...) si la última filosofía de Merleau-Ponty (su ontología) se da aparentemente como la continuación de su pensamiento anterior (su fenomenología) y se edifica sobre su base, esta misma base (la fenomenología) no es finalmente comprensible más que a través de las transformaciones (ontológicas) que su último pensamiento le impone.”³

Por otra parte, Merleau-Ponty también ha reflexionado sobre lo político, más estrictamente sobre la filosofía de la historia y sobre el marxismo. Los textos más significativos, y que responden también a la periodización establecida anteriormente, se encuentran reunidos en *Humanismo y terror* (HT, 1947); *Sentido y sinsentido*; y *Las aventuras de la dialéctica* (AD, 1955). Pero aún en estas reflexiones, como sostiene de Waelhens, lo sustancial de su pensamiento se mantiene. Merleau-Ponty no abandonará, de principio a fin de su obra, la intención de superar las dicotomías que tienen como base la oposición sujetoobjeto originada en la modernidad, tales como realismo-idealismo; mundoconciencia; sensibilidad-pensamiento; visible-invisible. Aunque desde diferentes planos, -tal vez pueda considerarse que con una profundidad mayor- su objetivo será reflexionar sobre el propio saber (científico, artístico, filosófico y aún político o histórico) que jamás, según su convicción, puede aislarse de lo sensible: “Todo el saber se instala en los horizontes abiertos de la percepción” (FP, p. 228).

² Así titula Alphonse de Waelhens un artículo muy breve sobre la novedad que representa la filosofía de Merleau-Ponty respecto de Heidegger y Sartre, y que se ha publicado, a partir de la segunda edición francesa, como prefacio de *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires, Hachette, 1976, pp. 7-18

³ Madison, Gary Brent, (1973), p. 18 (la traducción es mía).

Un pensamiento que destaca la contingencia como uno de los caracteres más relevantes de lo real y de sus manifestaciones, se constituye, así, en corroboración de sí mismo. Su inacabamiento, entonces, más que un resultado circunstancial, puede considerarse una cualidad constitutiva. Como sostuvo en alguna oportunidad, “la expresión de lo que existe es una tarea infinita” (S y S, p. 42; el subrayado es del autor).

Intentaré, por tanto, en este trabajo, mostrar cómo en cada uno de los planos en que Merleau-Ponty desarrolla su pensamiento -fenomenológico, ontológico, artístico, político- su propia reflexión se manifiesta como un ejemplo de la ambigüedad y la contingencia que el filósofo le atribuye a la realidad y sus expresiones.

La herencia filosófica de Merleau-Ponty proviene principalmente de los estudios fenomenológicos: su filosofía se presenta como una prolongación de la fenomenología de las últimas indagaciones de Husserl, especialmente desarrolladas en torno a la problemática de la corporeidad humana y el mundo vivido. Pero también asume la perspectiva dialéctica, de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, y de Marx, aunque con la intención de revisar el marxismo, (en especial el de su época que, en la práctica, justificaba al régimen stalinista). Asimismo, se enmarca en los planteos de la *Gestaltpsychologie* o Psicología de la forma, y presenta algunos puntos de encuentro con ciertas afirmaciones de Bergson. Por último, la vertiente existencialista también tiene un lugar en su pensamiento, por lo que, en ocasiones, hay fuertes resonancias de Heidegger y de Sartre.

Con este último y con Simone de Beauvoir funda la revista *Les temps modernes*, en 1945. Pero en la década del '50 abandona la revista y, con ello, su amistad con Sartre, con quien no comparte la noción de “compromiso” que debe asumir un filósofo; para Merleau-Ponty la filosofía no puede comprometerse con “una” verdad, pues su papel es más bien crítico. El propio Sartre expone en un artículo de homenaje a Merleau-Ponty esa diferencia: “(...) siempre encontré, encuentro todavía, que la Verdad es una; (...) me parecía que debía abandonar mis creencias si no había podido convencer al interlocutor de abandonar las suyas. Merleau-Ponty, al contrario, encontraba su seguridad en la multiplicidad de perspectivas; allí veía las caras del ser”.⁴ Por ello, la distancia con Sartre no es sólo, ni principalmente, de índole política, sino también filosófica: opuesto no sólo al dualismo psico-físico, sino a todo tipo de dualismo, su principal crítica va dirigida contra la

⁴ En “Merleau-Ponty vivant”, *Les temps modernes*, director Jean-Paul Sartre. Número dedicado a Merleau-Ponty, nº 184-85, octubre de 1961 (la traducción es mía). Veremos más adelante cómo la filosofía merleau-pontiana puede inscribirse, aunque a su vez de manera crítica, en la perspectiva criticista o trascendental.

dualidad de lo en-sí, y lo para-sí sartreana, a la que considera como una nueva forma de dualismo cartesiano.

De Waelhens, en el artículo citado, analiza el existencialismo de Merleau-Ponty frente al de Sartre y al pensamiento heideggeriano. Según su interpretación, Heidegger descuida, en su complejo *Ser y tiempo*, las cuestiones del cuerpo y la percepción: “La agudeza minuciosa desplegada por el autor en la descripción del mundo que proyectamos ha tenido por contrapartida una negligencia total del mundo que para nosotros está ‘siempre ya-ahí’”.⁵ Sartre, por su parte, ha visto muy bien en sus análisis fenomenológicos, el inacabamiento intrínseco del conocimiento sensible. Pero su metafísica de lo En-sí y lo Para-sí, la postulación de naturaleza y conciencia como opuestos irreconciliables, contraría esas postulaciones. La reflexión de Merleau-Ponty nace en medio de estas dificultades, e intenta 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”.⁶

La perspectiva fenomenológica

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty confronta con los postulados de la psicología de su tiempo que provienen de la psicología experimental y el conductismo. Considera relevante la noción de forma que aporta la, por entonces, nueva psicología de la *Gestalt*, pero advierte en ella como presupuesto no fundamentado una filosofía que puede considerarse como un realismo objetivo y causal: “(...) es que la “forma” sólo puede ser plenamente comprendida y deducidas todas las implicaciones de esta noción, en una filosofía que se libre de los postulados realistas que son los de toda psicología” (EC, p. 189; el subrayado es mío).

En los tres órdenes del comportamiento, -físico, vital, humano-, funciona la estructura o forma. Aún en su nivel más “primitivo”, la vida se define por estructuras que se organizan de manera “circular” y “vertical”: no hay vida refleja, por un lado, y vida inteligente, por otro; más bien se trata de un comportamiento integral; desde el principio, la vida se orienta hacia “lo alto”; hay ya aquí una especie de “trascendencia”. Es decir, lo que consideramos como estructuras más complejas se nutren de las estructuras más simples y éstas tienden hacia aquéllas. Contra la causalidad de tipo lineal, Merleau-Ponty

⁵ de Waelhens, *Op. Cit.*, p. 8

⁶ ídem, p. 14

propone una causalidad “circular” y “vertical”, del hombre al mundo y del mundo al hombre.

En particular, la oposición alma-cuerpo, no es una oposición sustancial, sino funcional, es decir, una relación dialéctica, un “sistema”. Los comportamientos del hombre no son, o bien físicos o bien espirituales, sino que en cada uno de ellos se revelan estructuras en las que no puede desecharse ni lo sensible, ni lo psíquico: no hay acto, por decir así, material, en el que no se ponga en juego un mínimo de sentido y, recíprocamente, no hay acción intelectual que no se funde en lo corpóreo. Esta consideración, a la vez que representa un rechazo categórico al dualismo, no implica la aceptación de una posición monista en la que uno de los elementos se reduce al otro. Más bien, el hombre es una estructura que comporta una dualidad, pero esa dualidad es concebida como dialéctica, pues está constituida por dos términos que se implican mutuamente y están en constante tensión.

Estas nociones de circularidad, dialéctica y verticalidad de la estructura, anticipan los análisis de la *Fenomenología de la percepción*, en la que Merleau-Ponty mostrará que la existencia no es más que “un diálogo con el mundo”, intencionalidad, trascendencia.

En la disyuntiva de considerar la Forma como una cosa de la naturaleza -como pareciera hacer la Psicología de la forma o el realismo-, o como una idea de la conciencia -lo que haría un idealista-, Merleau-Ponty considera que la estructura es “la ‘conjunción’ de una idea y de una existencia indiscernibles” (EC, p. 286). Como estructura significativa, la Forma es la manera en que las cosas “se aparecen” a una conciencia que percibe; es objeto de la percepción: ella no existe sino en tanto “percibida”.

La clave del problema resulta, así, la consideración de la “conciencia perceptiva”, una suerte de pre-conciencia o conciencia pre-reflexiva: la percepción inicial es una experiencia primordial, previa al *Cogito*, en la que se da el primer surgimiento de la racionalidad o del sentido en el mundo.⁷ Es preciso, entonces, volverse hacia la propia conciencia perceptiva para hallar en ella la condición esencial de la Forma, la condición de la objetividad. Tal afirmación, puede considerarse de inspiración criticista; pero Merleau-Ponty reclamará al criticismo haber reducido la conciencia perceptiva a la conciencia intelectual. Pretende rescatar esa “conciencia primitiva” y volver a la percepción misma que para el criticismo es sólo un pensamiento confuso. Hay que

⁷ Para un análisis que considere los acercamientos y diferencias entre la posición de M. Ponty y el inconsciente freudiano, Cf. J. B. Pontalis, “Sobre el inconsciente en Merleau-Ponty” en *Les temps modernes*, Op. Cit, pp. 287-303.

pensar y comprender la percepción, como modo originario e irreductible de nuestra experiencia.

Merleau-Ponty pretende reflexionar sobre el propio “fenómeno” del sentido o de la racionalidad, para lo cual debe efectuarse una “reducción fenomenológica”: se vuelve necesario “poner en entredicho el pensamiento objetivo de la lógica y de la filosofía clásicas, poner entre paréntesis las categorías del mundo, poner en duda, en el sentido cartesiano, las pretendidas evidencias del realismo, y proceder a una verdadera ‘reducción fenomenológica.’” (FP, p. 53) Merleau-Ponty exige, “(...) una toma de conciencia más radical. (...) Nos es preciso no sólo instalarnos en una actitud reflexiva, en un *Cogito inatacable*, sino, todavía reflexionar sobre esta reflexión, comprender la situación natural a la cual tiene conciencia de suceder y que forma, pues, parte de su definición (FP, p. 67).

La filosofía debe realizar su propio fundamento, dejar de ser una técnica para convertirse en un “saber absoluto”, pero no como saber concluyente, sino en el sentido de que debe buscar lo que es primero, lo que funda todo el resto: una *arjé*, (como en el pensamiento pre-socrático), un punto de vista radical (como quería Descartes); la filosofía es “ciencia de los principios” (como decía Husserl).

La intención de superar la oposición idealismo-realismo, conduce a Merleau-Ponty al intento de explicar la misma fenomenología y su poder de expresión de la vida irreflexiva; por lo cual se instala, como se dijo, en la tradición de la filosofía trascendental. Pero al pretender superar en ella sus fallas, especialmente su “subjetivismo”, debe reconocer la imposibilidad de conclusiones últimas: “Una filosofía trascendental que no quiere ser una filosofía de la simple conciencia, tal es, de hecho, la filosofía de Merleau-Ponty. Y es esta doble popularidad de su pensamiento que hace de ella una filosofía de la ambigüedad.”⁸

Merleau-Ponty acepta, con el criticismo, que el pensamiento únicamente descriptivo es un pensamiento ingenuo. La conciencia es una actividad que constituye la naturaleza: “Lo que llamamos naturaleza es ya conciencia de la naturaleza; lo que llamamos vida es ya conciencia de la vida; lo que llamamos psiquismo es aún un objeto ante la conciencia” (EC, p. 257).

Pero, si bien Kant ha develado los “a priori” de la experiencia, lo ha hecho, por decir así, sobrepasando la experiencia. Es preciso realizar una “reducción

⁸ Madison. *Op. Cit.*, p. 161-62 (la traducción es mía)

fenomenológica”, a la manera de Husserl, dejar en suspenso la experiencia inmediata o natural, y hacer de esta experiencia el objeto mismo de la reflexión:

Lo trascendental de Husserl no es lo trascendental de Kant, y Husserl reprocha a la filosofía kantiana ser una filosofía ‘mundana’, puesto que *utiliza* nuestra referencia al mundo (...) y hace al mundo inmanente al sujeto, en vez de quedarse *perpleja* ante él y de concebir al sujeto como trascendencia hacia el mundo. (FP, XII; el subrayado es del autor).⁹

La conciencia no detenta ya una prioridad lógica y ontológica, pues se manifiesta como conciencia de una vida pre-conciente y pre-reflexiva: “Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, [crítica que al igual que Heidegger,¹⁰ Merleau-Ponty finalmente hace a Husserl] la reducción fenomenológica lo es de una filosofía existencial” (FP, XII).

La reflexión hace surgir, entonces, no un Yo trascendental que sería la fuerza constitutiva de todo lo que es y de lo pensado, sino un sujeto que es a un tiempo relación perceptiva hacia el mundo y diálogo corporal con él; la tarea de una reflexión radical es la de “formular una experiencia del mundo en contacto con el mundo que precede todo pensamiento *sobre* el mundo” (S y S, p. 59). La filosofía se convierte, así, en filosofía existencial, pues por ella, “el hombre no es de golpe una conciencia que posee con toda claridad sus propios pensamientos, sino una vida entregada a sí misma y que busca comprenderse.” (S y S, p. 112).¹¹ Se trata de un trabajo de “arqueólogo” que traza la “genealogía” del sujeto conciente y reflexivo.¹²

El sujeto no es una conciencia pura, sino un sujeto inmerso en el mundo, es decir, un sujeto “encarnado”, que no existe más que a partir de su cuerpo y que vive entre dos horizontes: su nacimiento y su muerte. El sentido de su existencia, según la expresión que Merleau-Ponty toma de Heidegger, es la *temporalidad*. Así, el sujeto que percibe no es un sujeto en el tiempo, sino el tiempo mismo: “No decimos que el tiempo es para alguien (...) Decimos que el tiempo es alguien (...) Hay que comprender el tiempo como

⁹ La ‘perplejidad ante el mundo’ es la fórmula que Eugen Fink, asistente de Husserl, da para comprender la reducción fenomenológica.

¹⁰ Cf. Cruz Vélez, Danilo (1970), pp. 107-117

¹¹ Tal afirmación pretende sustentar la posibilidad de establecer, como se verá luego con más detenimiento, un aspecto existencialista en la concepción de Hegel: “(...) hay un existencialismo en Hegel (...). Toda la *Fenomenología del Espíritu* describe este esfuerzo que hace el hombre por recobrar”

¹² Cabría preguntarse, lo que excede el propósito de este trabajo, sobre la posible relación con la forma en que usa estos términos Michel Foucault.

sujeto y al sujeto como tiempo (...). La subjetividad no está en el tiempo, porque asume o vive el tiempo y se confunde con el continuo de una vida” (FP, p. 462-63). En la reflexión, el sujeto se descubre como estando “ya ahí”; el *Cogito* sólo puede conocerse como “ya siendo” o como “aún viviendo”; es un ser arrojado al mundo y toda su actividad se funda en esta pasividad originaria, en este hecho que sucede sin su aprobación: su nacimiento.

Al descubrir su propia arqueología, el sujeto pensante descubre su radical e insuperable contingencia. Y advierte que no puede, en consecuencia, igualar en saber lo que es como suceso o como acontecimiento. Sólo puede reencontrarse en la ambivalencia, en la ambigüedad. Y por tanto, debe descartarse cualquier tipo de certeza o evidencia absolutas. A fin de cuentas, la reflexión no puede devenir explicación racional, sólo puede constatar *el misterio indisoluble* de la racionalidad. Sólo sobre la base de nuestra condición de hecho es que podemos tener una idea de lo verdadero:

La búsqueda de las condiciones de posibilidad es posterior por principio a una experiencia actual, y de ello se sigue que, aún cuando luego se determina rigurosamente el ‘aquello sin lo cual’ de dicha experiencia, nunca quedará limpio de la mancha original que representa el haber sido descubierto *post festum*, ni podrá ser nunca lo que positivamente funda tal experiencia. (VI, p. 66).

Como lo dice Sartre en el artículo de homenaje a Merleau-Ponty ya aludido, “porque somos historias ambiguas -posibilidad e imposibilidad, razón y sinrazón- cuyo origen no es el saber sino el acontecimiento, es igualmente inimaginable que se pueda traducir en términos de conocimiento nuestra vida (...)”¹³

La percepción, como conciencia irreflexiva, es un saber fundamental, pero para el cual no hay explicación ni justificación más que su propia existencia de hecho. La filosofía debe proponerse como una reflexión sobre lo irreflexivo, pero asumiendo que no es posible comprender lo que sea lo irreflexivo en sí mismo. Es una reflexión que parte de una situación que excluye todo fundamento inteligible; lo que, no obstante, no significa enfrentar la reflexión a la irreflexión, sino, por el contrario, entenderlas como partes de un todo.

Por lo que, pese a la cercanía con algunas consideraciones de Hegel, no se trata de una fenomenología de tipo hegeliano que se propone transformar en sentido inteligible

¹³ J. P. Sartre, “Merleau-Ponty vivant”, en *Les temps modernes*, Op. Cit., p. 306. (la traducción es mía)

la vida prerreflexiva del espíritu, sino de una filosofía cuya última palabra no es la inteligibilidad fundamental, sino *la contingencia insuperable de todo*:

Un humanismo, hoy (...) comienza por la toma de conciencia de la contingencia, es la continua constatación de una unión sorprendente entre el hecho y el sentido (...) es el rechazo metódico de las explicaciones, pues ellas destruyen la *melange* de la que estamos hechos y nos vuelven incomprendibles a nosotros mismos. (*Signes*, p. 305-6).

Como lo expresa, en otros términos, Madison:

Si el fundamento de la reflexión tal como ella lo encuentra, es nuestro ser en el mundo corporal que le aparece a la reflexión como un hecho contingente e inmotivado, la reflexión se ve obligada a constatar que no existe en sí misma y que en consecuencia, la verdad no existe más que sobre el fondo de una contingencia radical, que lo absoluto es impensable y que *todo sentido se tiende sobre un fondo de sinsentido*¹⁴

De la fenomenología a la ontología

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty intentará, como él mismo lo señala, “retomar, profundizar y rectificar” la *Fenomenología de la percepción*. A esta tentativa, también presente en *El ojo y el espíritu* y en el “Prefacio” de *Signes*, es decir, en los escritos de sus últimos años, la llama *ontología*. El paso del período fenomenológico al ontológico, como ya hemos hecho notar, no significa el abandono de sus principales tesis, especialmente la que intenta refutar la separación categórica entre lo objetivo y lo subjetivo, sino reformular aquello que en sus primeros textos no ha sido debidamente fundamentado.

En verdad, ese giro hacia el plano ontológico implica una reinterpretación sustancial: las argumentaciones de la *Fenomenología de la percepción* se revelan, ante la revisión de su propio autor, insuficientes. El problema filosófico fundamental, la racionalidad, se “resolvía” postulando como fundamento último de la razón un *hecho*, completamente contingente y, por naturaleza, inexplicable: nuestra inserción corporal en el mundo. Aquello que ve Merleau-Ponty en retrospectiva es que la filosofía no puede

¹⁴ Madison, *Op. Cit.*, p. 176 (la traducción y el subrayado son míos)

contentarse con postular este inexplicable, sino que tiene que explorarlo hasta sus últimas consecuencias. Así, en este nuevo período, encontraremos una búsqueda en profundidad sobre el fundamento de la racionalidad, lo que, retomando el sentido de los presocráticos, llamará la *arjé*.

El alcance ontológico de estas reflexiones queda expresado, por otra parte, en un cambio en las propias formulaciones: la 'percepción' se torna en 'visión'; el 'cuerpo' toma el carácter de 'carne'; el 'ser' adopta la mayúscula y será del 'Ser' de quien se ocupará Merleau-Ponty en esta nueva etapa. Pero hay que comprender que no se trata de una búsqueda del ser ni por el lado del objeto, ni por el lado del sujeto; tampoco se lo propone como *otra cosa*, como algo exterior o trascendente (y por ende, superior). El Ser se postulará como el lugar en que sujeto y objeto se encuentran, un "*entre-deux*", una textura única, su *carne* común. Profundizando su alejamiento del dualismo, intentará buscar una "definición dialéctica del ser, que no puede ser el ser-para sí, ni el ser-en sí, (...) que ha de dar con el ser antes de que produzca la escisión reflexiva, alrededor de ella, en su horizonte, no fuera de nosotros, ni en nosotros, sino donde se cruzan ambos movimientos, donde 'hay' algo." (VI, p. 123). Ese entre dos, esa común textura sobre la que se tienden lo objetivo y lo subjetivo, es el lugar del que surge la conciencia sensible, que, como conjunción de lo que siente y de lo sentido, es lo que Merleau-Ponty llamará "quiasmo".

Lo que se expone en las primeras páginas del manuscrito inconcluso (aparentemente destinado a conformar la Introducción al texto completo), es una indagación en torno a la propia reflexión:

Vemos las cosas mismas, el mundo es lo que vemos: fórmulas como éstas expresan una fe que es común al hombre natural y al filósofo en cuanto uno y otro abren los ojos; nos remiten a una base profunda de "opiniones" mudas implicadas en nuestra vida. Pero lo extraño de esa fe es que, si tratamos de articularla en tesis o en enunciados, si nos preguntamos qué es *nosotros*, qué es *ver* y qué es *cosa o mundo*, penetramos en un laberinto de dificultades y contradicciones.

Lo que decía del tiempo San Agustín: que nos es perfectamente familiar a todos sin que ninguno de nosotros pueda explicarlo a los demás, hay que decirlo del mundo. (VI, p. 19)

Pero, continúa Merleau-Ponty, afirmando una postura alejada de toda concepción positivista, no se trata de que la filosofía se erija en una suerte de léxico, ni agote su objetivo en el esclarecimiento de las “significaciones de las palabras”, lo que, en definitiva, constituiría un sustituto verbal del mundo que percibimos. La filosofía debe intentar que las “cosas mismas”¹⁵ se expresen, a pesar de su silencio constitutivo:

Si el filósofo interroga y, por lo tanto, finge ignorar el mundo y la visión del mundo que actúan y se hacen de continuo en él es para hacer precisamente que hablen, porque cree en ellos y espera de ellos toda su futura ciencia. (...) [La interrogación] es el único modo que tiene la filosofía de ponerse de acuerdo con nuestra visión efectiva de las cosas, la única manera de responder a lo que en ella nos da que pensar, a las paradojas con que está hecha, el único medio de ajustarse a esos enigmas figurados, cosa y mundo, en cuyo ser y verdad se acumulan los detalles inconciliables. (VI, p. 20)

La cuestión, entonces, es cómo pensar y, en consecuencia, cómo decir, ese mundo al que se dirigen todas nuestras “opiniones”; lo cual arrastra consigo el problema de la verdad. Aquí Merleau-Ponty ahonda en el rechazo a la dicotomía mundo visible (o mundo sensible)-mundo invisible (o mundo pensado), pues aún tal oposición se erige sobre la base de nuestra creencia en la existencia de “un” mundo:

La comunicación nos convierte en testigos de un solo mundo, (...). Pero, (...), la certeza, por más irresistible que sea, es de una oscuridad absoluta; podemos vivirla, pero no pensarla, formularla o erigirla en tesis. (...).
Ahora bien, esta injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común, constituye en nosotros la base en que se asienta la verdad. (...).
(VI, p. 28-29)

La noción que funciona como clave del paso de la fenomenología a la ontología, la que introduce un sentido decisivo al problema de las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, es la de *carne*.

¹⁵ Resulta pertinente recordar, lo que refuerza la filiación husserliana de Merleau-Ponty, el llamado de Husserl -frente al giro lingüístico operado en la filosofía de su tiempo- a ocuparse de las “cosas mismas”.

Según establece Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, no hay naturaleza significativa sino para un sujeto que percibe, un sujeto que participa activamente del espectáculo de su percepción.

En *La fenomenología de la percepción*, se concibe el ser en el mundo como circularidad; sujeto y objeto constituyen un sistema único; son correlatos uno del otro; conforman una relación dialéctica.

Pero resta la pregunta metafísica de por qué el mundo está ahí para el sujeto. Es la cuestión de la posibilidad de la intencionalidad, de la presencia, de la racionalidad.

Merleau-Ponty escribe, en 1959, *El filósofo y su sombra*. El texto se dirige a esclarecer las implicaciones del último pensamiento de Husserl y a pensar su "impensado". Pero, al mismo tiempo, encontramos ya en él, un esbozo de sus propias indagaciones finales. Allí reconoce que la relación sujeto-mundo es una relación derivada; entre ambos hay aquello que hace posible la relación, su complementariedad y su oposición: es este "entre-dos" sobre lo que hay que pensar. El sujeto y las cosas son las articulaciones de una sola y común "carne". Ambos se erigen sobre un "ser bruto"¹⁶ que los contiene interiormente y los hace presentes uno a otro. Al respecto, Jean Hyppolite estudia la relación entre la existencia y la dialéctica en el pensamiento de Merleau-Ponty y subraya que el mundo no se comprende como una especie de escenario que habitamos y sobre el cual ejercemos nuestro conocimiento y nuestra libertad; más bien, como en Sartre, el mundo es una conjunción de obstáculos y de caminos, a la vez promesa y amenaza, que se presenta a una existencia que debe realizar su libertad como un trabajo a efectuar sobre una situación de hecho: "Esta es la razón por la cual esta existencia es dialéctica, en tanto que retoma y supera situaciones anteriores, en tanto que en la coexistencia, ella es conflicto y conciliación."¹⁷

En el estudio sobre Husserl, también introduce Merleau-Ponty otra noción capital en esta última etapa de su pensamiento: la noción de Tierra que escribe así, con mayúscula: "la Tierra es el "suelo" o el "tronco" de nuestro pensamiento y de nuestra vida, es nuestra "patria", ella es la "matriz" del tiempo y del espacio." (S, p. 227). La Tierra aparece, de este modo, como un medio originario, una especie de pre-mundo, sobre el

¹⁶ Cf. C. Lefort. "La idea de 'ser bruto' y de 'espíritu salvaje'" en *Les temps modernes, Op. Cit.*, pp.255-86.

¹⁷ Jean Hyppolite, "Existencia y dialéctica en la filosofía de M. P.", en *Les temps modernes, Op. Cit.*, p. 239-40. Merleau-Ponty dice textualmente: "(...) el mundo en que nosotros existimos y no solamente el teatro de nuestro conocimiento y de nuestro libre arbitrio" (S, p. 196; citado por J. Hyppolite en el artículo de referencia, p. 240; la traducción es mía)

cual se levanta el mundo fenomenológico, un suelo invisible que sostiene la relación sujeto-mundo y quien lo hace posible.

En *El ojo y el espíritu*,¹⁸ la pregunta que trata de responder es cómo es posible la visión, por qué hay “visibilidad”. Como veremos, Merleau-Ponty utiliza el término “visión” en un sentido muy particular, que refiere a todas las percepciones, no sólo a las de índole visual. El cuerpo es lo visible mismo que se pone a ver: el cuerpo que ve y la cosa vista no son sólo complementarios, sino “*partenaires* hechos de la misma estofa”; (OE, p. 21) comparten la misma *carne*; son las diferenciaciones de un mismo Ser primordial.

En *Lo visible y lo invisible* (que nos ha quedado incompleto) Merleau-Ponty intentará aclarar todas estas cuestiones; allí introduce una cierta “identidad del vidente y de lo visible” y se propone constatar que “el que ve sólo puede poseer lo visible si lo visible lo posee a él, si es visible, si con arreglo a lo prescrito por la articulación entre la mirada y las cosas, es una de las entidades visibles, capaz por una singular inflexión, de verlas, siendo una de ellas.” (VI, p. 168). Por esto, nunca el preguntar del filósofo podrá ser conocimiento. Cuando el filósofo se enfrenta a cuestiones como ser y mundo, advierte que no se trata de incógnitas que pueden ser despejadas a través de relaciones entre términos conocidos. Tampoco se trata de una “toma de conciencia”, pues no estamos frente a jeroglíficos armados por una conciencia legisladora superior que tengamos que descifrar. Por el contrario, todo lo que digamos o expliquemos ya apunta a un “algo” que está ahí antes de ser dicho o explicado, y del que nos tenemos que mantener a distancia: un “universo de ser bruto (...) que excluye por definición el *acercamiento* objetivante o reflexivo, puesto que existe a distancia, como horizonte, latente o disimulado” (VI, p. 130; el subrayado es del autor). A ese “objeto” debe dirigirse la filosofía; pero como nada puede decirse categóricamente de él, la filosofía debe siempre preguntar, pregunta que jamás podrá ser totalmente colmada, jamás podrá transformarse en conocimiento, puesto que de ese modo desaparecerían la profundidad y distancia que le son esenciales. Sólo podemos dar de ello perspectivas, “vistas”, espacios y vacíos, ecos. Nuevamente, contingencia y ambigüedad.

Nosotros mismos somos sujetos carnales. Y es en tanto que tales, que somos sujetos pensantes; el pensamiento como una de las posibilidades de nuestro ser carnal es, de este modo, autorrealización y autoexpresión de la carne del Ser. La carne se “realiza” en pensamiento.

¹⁸ Lacan considera que este texto “al interrogar a la pintura, aborda la verdadera cuestión de la fenomenología”: “Maurice Merleau-Ponty” en *Les temps modernes*, Op. Cit., p. 252. (la traducción es mía).

Ahora bien, esta noción, fundamental en esta segunda etapa del pensamiento de Merleau-Ponty, es, él mismo lo reconoce, una noción problemática:

La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla, haría falta el viejo término "elemento" (...), especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser. No hecho o suma de hechos, aunque sí adherente al *lugar* y al *ahora*. Mucho más: inauguración del *dónde* y el *cuándo*, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra facticidad, lo que hace que el hecho sea hecho. (VI, p. 174; el subrayado es del autor).

Y más adelante:

(...) Lo que llamamos carne, esa masa trabajada por dentro, no tiene nombre en ninguna filosofía. Es medio formador de objeto y sujeto, (...) Hay que pensar la carne, no a partir de sustancias como cuerpo y espíritu, porque entonces sería unión de contradictorios, sino como elemento, emblema concreto de un modo de ser general. (VI, p. 181/183).

Por otro lado, la conciencia originaria (aún no temática), el sentir, es designada como un "hay", mientras que el pensar sería un "se me aparece" (VI, p. 180, nota al pie); el "hay" es una mera presencia, la emergencia de un sentido, el "se me aparece" sería una conciencia, no como mera aprehensión, sino como la captura reflexiva de lo que "hay", una aprehensión ya tematizada. Es preciso pensar este "hay" en un sentido ontológico, como una función o un aspecto esencial de la carne, es decir, como un atributo del Ser. Así, el "quiasmo" sintientesensible que constituye la conciencia sensible es una paradoja no del hombre, sino del Ser (VI, p. 170).

La presencia estructurada, articulada, de la carne, esta primitiva aparición de un sentido, es lo que Merleau-Ponty llama "luz natural". El sujeto (como sintiente-sensible) no es, entonces, un simple proyecto de mundo, sino el retorno sobre sí de la Naturaleza, de lo Sensible y, como tal, luz natural, esclarecimiento del Ser. Es en la luz del Ser que el sujeto y el objeto se hacen presentes uno a otro y se reflejan. En este sentido, entonces, no puede sostenerse la reflexión como opuesta de modo excluyente a la irreflexión, sino considerarlas en su mutua relación:

Las observaciones que hacíamos acerca de la reflexión no iban destinadas a descalificarla en beneficio de lo irreflexivo o de lo inmediato (que sólo por medio de ella conocemos). No se trata de colocar la fe perceptiva en el lugar que ocupaba la reflexión, sino, por el contrario, de tener en cuenta la situación total, la cual incluye un movimiento que va de una a otra. Lo dado no es un mundo macizo y opaco, o un universo de pensamiento adecuado, sino una reflexión que se vuelve hacia el espesor del mundo para iluminarlo, pero que no hace más que devolverle su propia luz” (VI, p. 55-6).¹⁹

La función del arte; la pintura

Es en este horizonte, que el arte adquiere un papel fundamental. En el artículo dedicado a Merleau-Ponty al que ya hemos hecho referencia, Sartre comenta una anécdota pertinente respecto de la consideración de Merleau-Ponty sobre lo artístico: en oportunidad de un diálogo distendido entre ambos, Merleau-Ponty expresa su deseo de escribir un texto literario. Sartre sugiere una autobiografía. Pero la respuesta de Merleau-Ponty manifiesta claramente la importancia que adquiere para él el carácter contingente y ambiguo, tanto de la realidad, cuanto de su expresión: querría hacer una novela. Las preguntas son muchas y, no siempre, coherentes entre sí; el ámbito de la ficción pareciera más propicio para dar cuenta de la multiplicidad, no sólo de las preguntas, sino sobre todo, de las respuestas posibles. Por eso, podría decirse que, en definitiva, ambiciona una filosofía que asuma la potencia de la expresión ficcional con la que podría hacer manifiestos la contingencia y el perspectivismo propios de nuestro “ser en el mundo”.

Las ideas artísticas y musicales, son ideas “sensibles”, pues la idealidad, el pensamiento, no significa ruptura con lo visible, sino, al contrario, “sólo se entiende como cumplimiento por otros medios de deseo del ‘hay’, por sublimación del ‘hay’ y realización de un ser invisible que es exactamente el reverso de lo visible, la potencia de lo visible.” (VI, p. 180, nota al pie). Merleau-Ponty mismo reconoce que el punto más difícil de la cuestión que manifiestan sus últimas disquisiciones, es la relación entre la carne y la

¹⁹ Merleau-Ponty considera al lenguaje como morada del Ser: “El ser natural descansa en sí mismo, mi mirada puede detenerse en él. El Ser que tiene por morada el lenguaje no puede fijarse, no podemos mirarlo, sólo es a lo lejos.” (VI, p. 259), por lo que Madison apunta la relación con la conocida afirmación de Heidegger según la cual el lenguaje es el “guardián del ser.” *Op. Cit.*, p. 259.

idea. Y encuentra en un novelista francés de principios de siglo XX, Marcel Proust,²⁰ el intento más acabado de profundizar en las relaciones entre “lo visible y lo invisible”, en la descripción de ideas que expresan lo invisible, pero sin desprenderse de lo sensible:

(...) las ideas de que hablamos no nos serían más conocidas si careciéramos de cuerpo y de sensibilidad; entonces nos serían del todo inaccesibles; ‘la pequeña frase’,²¹ la noción de luz, exactamente igual que una ‘idea de la inteligencia’, no se agotan en sus manifestaciones y no pueden sernos dadas *como ideas* fuera de una experiencia carnal. Y no es porque hallemos en la carne ocasión de pensarlas, sino porque su autoridad, su poder de fascinación indestructible procede precisamente de que se transparentan detrás de lo sensible o en su corazón mismo. (...).

Estas ideas no se ven, ni se oyen, ni se intuyen de algún modo intelectual, “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 ellos (...)” (VI, pp. 185-87; el subrayado es del autor).

Es, empero, en sus reflexiones sobre la pintura, donde Merleau-Ponty ha expuesto la relación entre lo natural y lo simbólico, y sus connotaciones ontológicas, de una manera más acabada. Los textos que dan cuenta de ellas son, a uno y otro lado del recorrido de su pensamiento, “La duda de Cézanne” (S y S, pp. 33-56) y *El ojo y el espíritu*, respectivamente.

El primero, expone cómo el pintor expresa y desenvuelve nuestra relación perceptiva con el mundo, es decir la estructura “circular”, dialéctica, entre el sujeto percipiente y el mundo percibido, tal como están definidos en la *Fenomenología de la percepción*. Cézanne es considerado el pintor arquetipo que, en coincidencia con lo que Merleau-Ponty intenta en el plano filosófico y Proust en el literario,²² busca romper la

²⁰ Se destaca, asimismo, una coincidencia entre el novelista y el filósofo respecto de la relación entre arte y filosofía. La anécdota contada por Sartre sobre el anhelo de Merleau-Ponty de escribir una novela puede ponerse en paralelo con la duda proustiana en su período previo a la escritura de *En busca del tiempo perdido* acerca de si debía escribir una novela o un tratado de filosofía. Cfr. M. Proust, *Carnet de 1908*, París, Gallimard.

²¹ Se refiere a la frase musical de la Sonata de Vinteuil, un pequeño trozo de música imaginario, capital en la relación amorosa entre Swann y Odette, de la novela de Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*.

²² He considerado en otros trabajos que la concepción sobre la pintura que se manifiesta en la *Recherche* proustiana, principalmente en torno al pintor imaginario, Elstir, presenta una fuerte cercanía con la pintura de Paul Cézanne, tal como lo interpreta Merleau-Ponty. Asimismo, he

oposición visible-invisible: sin apartarse de la estética impresionista, Cézanne pretende ir más allá, reencontrar al objeto mismo, que en la tela de los impresionistas se perdía entre los contrastes lumínicos, era disuelto en el aire y sus reflejos. Esta intención comporta la paradoja de su pintura:

(...) la búsqueda de la realidad sin abandonar la sensación, sin tomar otra guía que la naturaleza en su impresión inmediata, sin fijar los contornos, sin encuadrar el color con el dibujo, sin componer la perspectiva ni el cuadro. (S y S p. 38).

No se trata, entonces, de abandonar los sentidos, ni la inteligencia. Cézanne mismo decía que había que pintar “lo que piensan nuestros ojos”; más bien es una ruptura entre “el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las ideas y las ciencias.” (S y S p. 39). Por eso, Merleau-Ponty se refiere a una particular “visión”, según la cual, “Vemos la profundidad, lo aterciopelado, la suavidad, la dureza de los objetos; Cézanne decía, incluso: su olor.” (S y S p. 42; el subrayado es del autor). Pero no se trata de una visión que alude a las cosas o que meramente las evoca desde una determinada perspectiva; es decir, no se trata de un “realismo” que imita a la naturaleza, ni de un idealismo que traduce sus ideas en la tela, siguiendo reglas del buen gusto o del instinto; por el contrario, es una operación “de expresión”, es decir, de la producción de la visibilidad, de la *presencia*, de lo que, sin esa mediación, quedaría inexpresado, invisible:

El pintor toma y convierte justamente en objeto visible aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada conciencia: la vibración de las apariencias que constituye el origen de las cosas. (...) Antes de la expresión no existe otra cosa que una vaga fiebre, y sólo la obra realizada y comprendida demostrará que podía encontrarse *alguna cosa* en vez de *nada*.” (S y S, p. 45-46; el subrayado es del autor).

constatado importantes encuentros entre la fenomenología merleau-pontiana y la visión pictórica de la novela de Marcel Proust. Cf. “Elstir, como Cézanne, entre lo visible y lo invisible”, en *Revista de Filosofía y Teoría política*, Actas de las III Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía de la Fac. de Humanidades de la UNLP; CDrom; diciembre de 2002. De igual modo, estas cuestiones están en la base de mi tesis doctoral, “Caracteres estéticos específicos de la percepción pictórica proustiana”, dirigida por el Dr. Julio César Moran.

Ahora bien, en la medida en que el pintor expresa el mundo, o más bien su ser en el mundo, y que este mundo no posee un sentido absoluto, jamás la expresión pictórica (o cualquier otra) podrá dar cuenta del mundo en su totalidad. Hay un Logos, que se concibe, así, como infinito: nunca la creación humana podrá sobrepasar la riqueza de lo sensible. Se comprende de este modo su afirmación según la cual “la expresión de lo que existe es una tarea infinita”, que citamos al principio de este trabajo: “Hay” mundo, y sabemos acerca del mundo en la medida en que el arte (y quizá la filosofía si se decide a tomar este rumbo) lo expresa; pero esta tarea no acaba jamás, porque el mundo siempre va a sobrepasar la expresión, expresión por naturaleza limitada: siempre el “hay” será mayor que el “se me aparece”.

Merleau-Ponty se ocupa de estudiar las diferencias entre las distintas expresiones: la pintura expone nuestra relación original con el mundo en el dominio de la facticidad. El lenguaje literario parece significar un progreso en tanto los signos del lenguaje trascienden el plano fáctico hacia un mundo de inteligibles; sin embargo, el lenguaje no hace más que invocar. Tanto el pintor como el escritor ejercen un poder del cual no pueden comprender la causa. La filosofía radical podría recuperar el espíritu perdido en el mundo y en nuestra experiencia pre-reflexiva y hacerlo transparente a sí mismo. Pero tal tentativa de recuperación total es finalmente destinada al fracaso, pues, como reflexión radical lo que la fenomenología descubre, al fin de sus esfuerzos, es el tiempo; es decir, la contingencia en que consistimos, y, por tanto, la ambivalencia y ambigüedad en las que se mueve la expresión.

La relación de “circularidad” entre el que percibe y lo percibido, que destaca el análisis sobre la pintura de Cézanne, se vuelve en *El ojo y el espíritu*, una relación de “reversibilidad”, ya que, ambos, percipiente y percibido, son diferenciaciones de una *sola carne*, de un solo Ser, de un Todo o de una sola realidad. El Ser, mudo, manifiesta a través del trabajo del pintor, su propio significado (Cf. OE, p. 145). Aquí ya no se trata sólo de una visión que produce el pintor, sino de una Visión que se hace en él, en el propio artista. Al respecto, Paul Klee consideraba que no miraba el paisaje, sino que se sentía mirado por él.

La pintura como reflexión sobre el ser en el mundo se realiza en un medio original y silencioso: la percepción. Resulta, entonces, la aparición de un *logos* de líneas, colores, luces, masas, relieves, que constituye una presentación sin concepto del Ser universal (OE, p. 119). Lo que expresa el pintor es, en definitiva, el sistema vidente-visible: un

“diálogo” entre estos dos momentos del mismo fenómeno, que es empero un enigma, la *visibilidad*: “la pintura no celebra jamás otro enigma que el de la visibilidad” (OE, p. 108).

Entendida la pintura (o el arte) de este modo, no puede aceptarse una historia del arte en la que se presenta el desarrollo artístico como un despliegue lineal en el que se van sucediendo obras y artistas y cuyos últimos exponentes van siendo explicados por (o en relación con) sus antecesores. A esta historia, a la cual le atribuye un sentido negativo, Merleau-Ponty la denomina “historia de la muerte” o “historia negativa”; pues ella da cuenta de apariciones de exponentes artísticos que, a su vez, son interpretados o valorados en función de otros que ya han desaparecido. Es una historia que enumera, que sigue un orden “acumulativo”, una mera sucesión de “datos” en la que predomina la cronología. Es una historia “empírica” o “lineal” y que se funda en el concepto de “representación”.²³ Como sostiene Jean Wahl, la filosofía de la “inmanencia de interioridad” en que consiste el pensamiento de Merleau-Ponty rompe la oposición interior-exterior, no a la manera de Berkeley o a la de Descartes, sino al dejar establecida la necesidad de “romper el círculo encantado de la representación.”²⁴

En su texto, “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, que oficia de puente entre los dos escritos dedicados a la pintura que referimos, Merleau-Ponty expone un sentido diferente de la historia tal como él la concibe. Se trata de lo que llama “historia cumulativa” (S, p. 75), una historia verdadera, que concibe la pintura en su unidad, en la medida en que no se funda en el aspecto representativo de la pintura, es decir en la intención de reproducir una naturaleza tal como es, sino que destaca otra dimensión del arte pictórico: la creación o expresión, en el sentido en que ya lo hemos expuesto anteriormente. Una tal historia muestra, no la sucesión de acontecimientos, sino la vida continua, el devenir integral de la pintura como expresión humana a través del tiempo y por la que cada pintor “resucita, retoma y relanza en cada obra nueva la empresa entera de la pintura” (S, p. 75). Y, si la historia empírica es posible, es porque se tiende sobre la base de esta historia secreta, silenciosa e invisible.

No obstante, vale la pena aclarar que, como en todas sus afirmaciones, Merleau-Ponty intenta alejarse tanto del realismo, como del idealismo. No se trata de pensar en una suerte de Espíritu de la Pintura que se fuera manifestando, poco a poco, en los distintos artistas: explícitamente niega haber echado mano a tal “monstruo hegeliano”. Por el contrario, la historia de la pintura, tal como la piensa Merleau-Ponty, no va de un principio a un fin, no hay una meta, una finalidad; se trata de una especie de “eternidad

²³ Cf. G. B. Madison, *Op. Cit.*, p. 100-01

²⁴ J. Wahl. “Este pensamiento...” en *Les temps modernes*, *Op. Cit.*, p. 399 (la traducción es mía)

provisoria”, pues la historia de la pintura es “por principio, un sentido en génesis” (S, p. 87). Madison apunta, con relación a este nuevo sentido de la historia que propone Merleau-Ponty, que el mismo inaugura una revisión del propio concepto de progreso; hay enriquecimiento, en tanto cada pintor aporta su “expresión”, como una “variante” más del mundo. Pero de ningún modo puede considerarse que haya “evolución”, ya que, como hemos señalado, no hay en la concepción sobre la historia de Merleau-Ponty, ningún absoluto, ningún desde, ni ningún hacia, que determine o establezca el curso de la historia.²⁵

La ambigüedad en la concepción política e histórica

Como buena parte de los intelectuales de su época, Merleau-Ponty no ha descuidado en sus escritos, el cuestionamiento de la relación con los otros y sus formas de organizarse, es decir, las cuestiones socio-políticas e históricas. La revolución rusa, la primera y segunda guerras, los períodos de post-guerra, el nazismo, el afianzamiento del poder de los EEUU y el devenir del socialismo en la URSS, así como las consecuencias y repercusiones de todo ello en Francia, son los grandes acontecimientos que están presentes en el horizonte de su pensamiento.

Uno de los grandes filósofos que Merleau-Ponty toma como referencia es Hegel, quien según su visión, está en todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde mediados del siglo XIX: Marx, Nietzsche, el existencialismo alemán, el psicoanálisis; y es quien, además, inaugura la exploración sobre lo irracional. Lo que ocurre es que no hay un solo Hegel, sino varios y, por ello, su lectura es, necesariamente una interpretación: “(...) interpretar a Hegel equivale a tomar posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos, y religiosos de nuestro tiempo.” (S y S, p.110)

El Hegel de 1827 es idealista, pero no el de 1807, el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, que resulta una historia del sentido de la historia. Merleau-Ponty advierte en este Hegel más temprano un matiz existencialista, pues al mostrar cómo es posible la experiencia moral, estética y religiosa, es decir, lo que el hombre ha vivido, lo que presenta, a diferencia de Kant, es el esfuerzo del hombre por recobrase. (S y S, p. 111-12). Respecto de las dificultades que el hombre encuentra para llevar a cabo ese esfuerzo, Sartre sostiene: “Él [Merleau-Ponty] sabía que la historia, como la naturaleza, no puede mirarse a la cara; es que ella nos envuelve.”²⁶

²⁵ Cf. G. B. Madison, *Op. Cit.*, p. 108-09.

²⁶ J. P. Sartre, “Merleau-Ponty vivant”, *Op. Cit.*, p. 309 (la traducción es mía)

La concepción sobre la historia que en la época de Merleau-Ponty “envolvía” su existencia fue el marxismo. Marxismo que, como con todos los objetos de sus lecturas y estudios, resultaba una interpretación, no siempre coincidente con otras interpretaciones teóricas ni, incluso, con el marxismo que la práctica política decía representar. Fue otro de los lazos que lo unieron y al mismo tiempo lo distanciaron de Sartre. Marxismo y existencialismo encuentran en la interpretación de Merleau-Ponty una posibilidad de considerarse sinónimos: Marx no trata de descartar la filosofía, sino de “realizarla”, al comprender históricamente sus lazos con las relaciones productivas. Hegel no es, para Marx, falso, sino abstracto. Si el filósofo deja la ilusión de contemplar la historia pasada y admite su inmersión en ella junto a los demás hombres, frente a un porvenir que está por hacer, entonces la filosofía se convierte en pensamiento concreto y allí hay, según Merleau-Ponty, conexión con el existencialismo: “Este pensamiento concreto que Marx llama crítico para distinguirlo de la filosofía especulativa, es lo que otros proponen bajo el nombre de filosofía existencial”. (S y S, p. 205).

Sin embargo, para Sartre, Merleau-Ponty no era un marxista. No porque no acordara con la idea, sino con el dogma. No aceptaba la postulación de una historia que se sustrajera a la contingencia: el hombre es contingente, la aventura humana es contingente y hasta la propia aventura marxista lo es.²⁷ Pese a que es posible hablar de dos períodos en su pensamiento,

(...) su inquietud no ha cambiado más que en apariencia: todo se reúne pues la historia es una forma de envolvimiento, pues estamos ‘anclados’ en ella, pues es necesario situarse históricamente, no *a priori* ni por no sé qué ‘pensamiento supraterrrenal’, sino por la experiencia concreta del movimiento que nos arrastra: bien leídos, los comentarios de Merleau-Ponty sobre política no son más que una experiencia política deviniendo por sí misma y, en todos los sentidos del término, *sujeto* de meditaciones.²⁸

Según Sartre, Merleau-Ponty jamás ha dejado de ser un humanista, pero su humanismo no tiene como objeto al hombre como sujeto de conocimiento, sino al hombre como sujeto histórico.

²⁷ Cf. ídem, p. 311-12

²⁸ ídem, p. 359 (la traducción es mía)

Merleau-Ponty deja explícitamente expresado que el propio pensamiento político debe construirse a medida que se van dando los hechos políticos; de ahí la contingencia tanto de la acción como del pensamiento: "(...) sería dar pruebas de un falso rigor si esperáramos disponer de principios perfectamente elaborados para hablar filosóficamente de política (...) La política (...) no es un capítulo de una historia universal que estuviese ya escrita. Es una acción que se inventa" (AD, p. 7-8). Por ende, toda idea, toda concepción, debe juzgarse en función de lo que se hace en su nombre: "Sea cual fuese la filosofía que se profese, y aún si es teológica, una sociedad no es el templo de los valores-ídolos que figuran al frente de sus monumentos o en sus textos constitucionales; una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre" (HT, p. 8). Aceptar la violencia que implica la idea de revolución del marxismo no es un problema menor. Pero oponerle como argumento la teoría del liberalismo no resuelve las cosas, sobre todo en un momento histórico en que las sociedades liberales ejercen la explotación y el colonialismo. Un régimen puede llamarse liberal, pero en la práctica ser opresivo. (Impresiona constatar la vigencia de la lúcida mirada merleauPontiana sobre el punto, en un momento en que en nombre de la paz y la libertad se invaden países enteros, se exterminan miles de personas indefensas, o se amenaza con un ataque nuclear para evitar el peligro atómico). Estas disquisiciones constituyen el núcleo de los textos que conforman *Humanismo y terror*, en los que Merleau-Ponty intenta profundizar en el carácter insostenible de ciertas ideas que no se condicen con lo que acontece: "Haber aprendido a confrontar las ideas con el funcionamiento social que ellas animan, nuestra perspectiva con la de los demás, nuestra moral con nuestra política, es un mérito definitivo del marxismo y un progreso de la conciencia occidental. Toda defensa de Occidente que olvide esas verdades primeras es una mistificación" (HT, p. 212).

En los escritos que ha dedicado a reflexionar sobre la filosofía de Marx encontramos que la grandeza del marxismo reside, para Merleau-Ponty, no en "haber tratado a la economía como causa principal o única de la historia", sino,

(...) en haber tratado a la historia cultural y a la historia económica como dos aspectos abstractos de un mismo proceso. El trabajo sobre el que reposa la historia, no es, en su sentido hegeliano, la simple producción de las riquezas, sino, de una manera más general, la actividad por la cual el hombre proyecta a su alrededor un medio humano y supera los datos naturales de su vida. (...) El materialismo marxista consiste en

admitir que los fenómenos de civilización, los conceptos del derecho encuentran en los fenómenos económicos un *anclaje histórico*, por el cual escapan a la naturaleza transitiva de los fenómenos interiores (...) La vida económica no es un orden separado al que los demás órdenes se reducen, la vida económica representa en el marxismo la inercia de la vida humana, en ella las concepciones se inscriben y se estabilizan. De una manera más segura que los libros o las enseñanzas, los modos del trabajo transmiten a las nuevas generaciones las maneras de ser de las precedentes. (S y S, p. 169; el subrayado es del autor).

Ahora bien, también celebra Merleau-Ponty que, si para el marxismo nada es absolutamente contingente y la historia presenta un desarrollo racional, lo que le es propio, a diferencia de las teologías o del propio idealismo hegeliano, es que el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, depende de un acto revolucionario; es decir, no es necesario ni obedece a ninguna voluntad divina o estructura metafísica del mundo. Existe, entonces, una lógica de la historia, pero también una contingencia de la historia; nada es absolutamente azaroso, pero, a su vez, nada es absolutamente necesario: la revolución es imprescindible, pero no hay nada que nos diga si los hechos inicialmente revolucionarios que se van dando, tendrán éxito o fracasarán (aunque luego ambas posibilidades puedan explicarse por otros hechos). Lo que hay, para sintetizar, son hechos dialécticos (S y S, p. 186). Pero es precisamente por eso que la concepción marxista nos deja ante un problema: cómo saber, frente a los sucesos presentes, si ellos conducen a la revolución o si en verdad no son más que distracciones históricas; cómo actuar ante los acontecimientos que, por cercanos, nos involucran de tal modo que es imposible tomar la distancia precisa para juzgarlos:

(...) el análisis marxista, si queremos aplicarlo a los acontecimientos que llenan nuestro tiempo, se pierde en los fenómenos transversales, en las reacciones inesperadas, corre detrás de los acontecimientos sin alcanzarlos, o en todo caso sin adelantarlos jamás, y de tal suerte que un marxista lúcido, viendo cómo el esquema de la lucha de clases se diversifica y se matiza, llega a preguntarse si, de diversión en diversión, la historia acabará siendo en realidad la historia de la lucha de clases y si no estará soñando con los ojos abiertos. (S y S, p. 190)

Hay un falso marxismo que sólo se afirma en la fase final de la historia. El marxismo auténtico acepta que todo es verdadero en su lugar y en su situación: es decir, todo tiene un sentido. Desde la alienación hasta la recuperación de sí mismo y del mundo, todos son procesos posibles porque el hombre es un existente. Como sostiene Jean Hyppolite: “La posición de Merleau-Ponty no debe ser mal comprendida. Lo que rechaza, es un sueño de solución dialéctica, un mito que substituiría a la dialéctica real y nos impidiera comprender nuestra historia, lo que se vuelve nuestro mundo histórico.”²⁹

Marx combate en dos frentes: contra el materialismo y contra el idealismo. Materia y conciencia están insertas en el sistema de coexistencia humana. Así, el marxismo no es ni una filosofía del sujeto, ni una filosofía del objeto. Es una filosofía de la historia, que concibe que “todas las formaciones ideológicas de una sociedad dada son sinónimas o complementarias de un cierto tipo de praxis, es decir, de la manera con que esta sociedad establece su relación fundamental con la naturaleza” (S y S, p. 200-01). Por tanto, dicotomías como apariencia/realidad o ideología/economía, resultan falsas, pues, por ejemplo, si bien la ideología y la estructura capitalistas son apariencias con respecto a la sociedad socialista, ambas mantienen su peso y su realidad frente a la sociedad socialista que aún no se ha “realizado” (S y S, p. 202):

Existe un espíritu revolucionario que sólo es una manera de disfrazar los estados del alma (...). Los grandes revolucionarios y sobre todo Marx, no lo son en ese sentido (...). Saben muy bien que la historia universal no existe para ser contemplada, sino para ser hecha (...). Marx no hablaba de un fin de la historia, sino de un fin de la pre-historia. Esto quiere decir que antes como después de la revolución, cada día, ante cada problema, el revolucionario redescubre aquello que debe ser hecho, significa que navega sin mapas y teniendo el presente a la vista. El conocimiento del secreto de la historia no nos da el conocimiento de sus caminos. (AD, p. 9-10)

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty intenta describir la experiencia de la filosofía política, desde Max Weber, con quien el liberalismo comienza a reconocer sus propios límites, deja de creer en la armonía eterna y se concibe a sí mismo como una tarea. Luego se adentra en la concepción del George Lukács de 1923, como

²⁹ J. Hyppolite, “La philosophie de Merleau-Ponty” en *Les temps modernes*, *Op. Cit.*, p. 240-41 (la traducción es mía)

representante de la generación comunista de 1917 que confiaba en la revolución como síntesis entre realidad y valores, sujeto y objeto, individuo y totalidad, presente y porvenir. El problema es que, frente a esta filosofía de síntesis, desde 1917 se afirma en Rusia un marxismo de antítesis, cuyo modelo son los textos filosóficos de Lenin. Por último aborda la relativa justificación de Sartre de un comunismo como esfuerzo voluntario para destruir y volver a crear la historia. Su conclusión es que, ante tantas variantes por las que ha pasado la dialéctica, sólo es posible volver a pensarla una y otra vez, pues ella misma se desenvuelve dialécticamente: “Las aventuras de la dialéctica, las más recientes de las cuales hemos trazado, son sus propios errores por los cuales es preciso que pase, porque por principio la dialéctica es un pensamiento que posee varios centros y varias entradas, y porque necesita tiempo para explorarlos a todos” (AD, p. 228) Y no es posible desechar en esta reflexión el transcurso dialéctico de los acontecimientos, las propias contradicciones que encierran, la distancia entre la concepción política concluyente y los hechos que se pretenden explicar a su través. Merleau-Ponty encuentra en su tiempo un claro ejemplo de esta dificultad: “Así, los primeros papeles de la historia son retenidos por personajes en los cuales difícilmente se reconocería al ‘capitalismo’ y al ‘proletariado’ de la descripción clásica, y determina que la acción histórica de los mismos siga siendo ambigua” (HT, p.314)

Resulta imposible clarificar lo que en los propios hechos aparece como ambiguo: la revolución que es cambio, transformación, ya no lo es cuando se constituye en régimen y el movimiento histórico produce, al hacerse, su propia desfiguración: “Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes” (AD, p. 232). De modo que, aún en política, y tal vez, sobre todo en política, no hay palabras definitivas; la crítica debe hacer crítica de sí misma. Así, se manifiesta en contra del materialismo que “bajo la apariencia de modestia, hace un dogma de la crítica marxista y le impide ser autocrítica” (AD, p. 258). Al carácter dogmático del pensamiento político, Merleau-Ponty le opone su dimensión de ambigüedad.

Pero esta ambigüedad que no permite soluciones definitivas, al mismo tiempo ofrece la expectativa de soluciones parciales, pasibles de ajuste, de revisión. Lo que hay, como dice Merleau-Ponty, no son verdades, sino opiniones, que no significa de suyo, falsedades:

El mundo humano es un sistema abierto e inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar de él, con la

única condición de recordar que los elementos son los hombres y de mantener y multiplicar las relaciones humanas de hombre a hombre. Esta filosofía no puede decirnos que la humanidad será en acto, como si dispusiera de algún conocimiento separado y no estuviese, también, embarcada en la experiencia, (...). Pero nos despierta a la importancia del acontecimiento y de la acción, nos hace querer nuestro tiempo, que no es la simple repetición de una eternidad humana, la simple conclusión de premisas ya sentadas, sino que, como la menor cosa percibida - como una pompa de jabón, como una ola-, o como el más simple de los diálogos, encierra indiviso todo el desorden y todo el orden del mundo. (HT, p. 223).

Conclusión

Como destaca la mayoría de sus comentaristas, la intención explícita de Merleau-Ponty de revisar sus primeros textos, no implica renegar de lo escrito, sino, por el contrario, profundizarlo, mirarlo desde otra perspectiva. Esto no hace más que constatar su propio pensamiento, ya que, según lo hemos expuesto, no hay para él verdades en sentido fuerte; sino opiniones, perspectivas, “variantes” de un mundo que se va diciendo, entonces, de distintas maneras, en el transcurso histórico. Y por ende, nunca de manera definitiva.

Del mismo modo, los filósofos que examina son reinterpretados y más bien constituyen fuentes de las que se vale para ajustar, desde su propia mirada, lo que ellos han expresado en su momento. Lo que no es más que una forma de reafirmación de una reflexión propia.

Proust, el novelista que Merleau-Ponty aprecia tan profundamente, como se vio, utilizaba una fórmula, que, por ficcional, tal vez resulta más abarcadora que la teoría, para dar cuenta de la apropiación de un artista por otro. Así, describía el “costado Goya” y el “costado Monet” de Manet; o incluso el “costado Dostoievsky” de Mme. de Sévigné. Con este mismo sentido, podríamos considerar los costados “Descartes”, “Kant”, “Hegel”, “Marx”, “Husserl”, “Heidegger”, “Sartre”, etc. de Merleau-Ponty. No para establecer influencias, que por supuesto existen, sino la recepción parcial y fragmentaria, es decir, original, que Merleau-Ponty hace de los filósofos que lo han precedido y aún de los contemporáneos. En esa recepción también queda manifiesta la ambigüedad en tanto su acercamiento se produce, digamos, a distancia.

Otro ejemplo de esta ambigua relación de cercanía-alejamiento se refleja en el cruce entre los estudios de Merleau-Ponty sobre la conciencia y el inconsciente freudiano. J. B. Pontalis analiza las posibilidades de relación entre fenomenología y psicoanálisis. En primer lugar, deja en claro que, a diferencia de Husserl, de Sartre y de la crítica de Politzer, Merleau-Ponty no rechaza el inconsciente. Sólo se muestra contrario a interpretar los descubrimientos del psicoanálisis desde una ideología objetivista. Después de haber descartado, como vimos, el poder de una conciencia constitutiva del objeto a favor de lo que denomina conciencia perceptiva, se niega a otorgárselo, multiplicado, a un inconsciente “extra-lúcido”, lo que resultaría una “*demonología* de la que Freud mismo ha intentado preservar a sus lectores”.³⁰

Pontalis considera que una filosofía de la percepción no necesita refutar a Freud, pero, al mismo tiempo, se pregunta si es posible integrarlo sin desconocerlo: “se afirmaría una concepción del inconsciente que recusaría al objetivismo freudiano (...). Haría falta reconocerle al inconsciente una cierta eficacia y definirlo como *conciencia perceptiva*”.³¹

Hay preguntas en torno a la constitución del sentido, la organización del medio en función de la propia estructura, la discontinuidad y discordancia de signos que postulan el ser sin poder asirlo de manera completa, que son comunes a la meditación de Freud y de Merleau-Ponty. Pero ellas se desenvuelven en términos diferentes. En una filosofía radical de la percepción como es la de Merleau-Ponty, “no hay lugar para constituir el inconsciente como depósito de significantes”, pero ello no implica postular la clausura del sentido: “(...) esta potencia simbólica que Freud ha localizado con el nombre de inconsciente en un dominio *separado* (...), él [Merleau-Ponty] la veía en la obra como *el otro lado* y no *la otra escena* (Freud) de nuestra existencia”³²

También desde la perspectiva psicoanalítica, Jacques Lacan reconoce en el breve ensayo con el que participa del número especial de *Les temps modernes*, dedicado a Merleau-Ponty a poco de su muerte, el mérito de no referir más a ninguna Gestalt naturalista; y propone el intento de buscar el acuerdo respecto de la noción de sujeto y su relación con la estructura del fenómeno. Hay todo un campo para explorar en los escritos merleau-pontianos sobre la cuestión del significante y la acción del deseo en el terreno del arte.³³

³⁰ J. B. Pontalis, *Op. Cit.*, p. 297 (el subrayado es del autor; la traducción es mía)

³¹ Ídem, p. 295 (el subrayado es del autor; la traducción es mía)

³² Ídem, p. 303 (el subrayado es del autor; la traducción es mía)

³³ Es particularmente interesante apuntar que, entre nosotros, Néstor García Canclini, en su estudio sobre la incidencia de Merleau-Ponty en el pensamiento latinoamericano, destaca la influencia que habría ejercido Merleau-Ponty sobre Lacan. Tesis doctoral dirigida por P. Agoglia y defendida ante un jurado presidido por E. Pucciarelli. Departamento de filosofía. UNLP, 1975.

En su período más fuertemente fenomenológico, Merleau-Ponty descubre la contingencia que somos. Nuestro advenimiento al mundo y nuestra desaparición de él no son hechos que manejamos, sino “acontecimientos”. Pero ellos constituyen no sólo los límites, sino también las posibilidades en que puede establecerse el surgimiento del sentido, de la racionalidad. La indagación ontológica de sus últimos años intenta adentrarse en ese misterio que nos constituye y encuentra en la postulación de una “carne” común al hombre y al mundo, el grado más profundo en el que la conciencia puede penetrar. Pero, aún en este terreno no hay palabras últimas, no hay absolutos extraterrenales, es decir, extrasensibles, que nos ofrezcan respuestas categóricas o finales. Somos, y con nosotros el mundo, historia. Historia que, también ella signada por la contingencia y la ambigüedad, se concreta en lo político, se construye en acciones sociales, en transformaciones posibles de las relaciones entre los hombres. En su recorrido por las manifestaciones del arte encuentra un ejemplo contundente de la expresión de esa contingencia, de esa ambigüedad; lo que podría en principio considerarse desde su aspecto negativo, pero que, en realidad, encierra la riqueza de la multiplicidad.

Como lo señala explícitamente, la ambigüedad que nos impide la esperanza de una clausura feliz, al mismo tiempo nos resguarda del desencanto de un cierre adverso pre-dispuesto y, por tanto, insuperable: siempre habrá oportunidad de rectificación. Creo que es éste el sentido más profundo de lo que Merleau-Ponty entiende por actitud crítica y que debe asumirse tanto en nuestra simple percepción de la naturaleza, como en el establecimiento de nuestras expresiones científicas, artísticas, filosóficas y políticas.

A poco tiempo de su muerte la revista que lo tiene como fundador y que continúa dirigiendo Jean-Paul Sartre, le dedica, como se vio, un número homenaje que incluye el último escrito de Merleau-Ponty publicado en vida, *El ojo y el espíritu*, y una serie de artículos de prestigiosos pensadores como de Waehlens, Wahl, Hyppolite, Lacan, Pontalis, algunos de los cuales ya hemos referido. Sartre escribe el trabajo más extenso y, en torno a su amistad-enemistad con Merleau-Ponty, nos deja una semblanza profunda sobre el pensamiento y la acción del colega. Resume: “Jamás pretendió dar paso a la sinrazón sobre el racionalismo: no quería más que oponer la historia al inmovilismo del sujeto kantiano. (...)”³⁴ Buscaba, dice Sartre -con un término que repite con insistencia a lo largo de todo el escrito, tal vez porque sea muy propio del pensamiento

Estos datos me han sido proporcionados por Julio C. Moran.

³⁴ J. P. Sartre “Merleau-Ponty, vivant” en *Le temps modernes*, Op. Cit., p. 306 (la traducción es mía)

merleau-pontiano-, su “anclaje”. Y destaca, con especial énfasis, el descubrimiento de Merleau-Ponty de lo que denomina el “acontecimiento”. Es, efectivamente, lo que ha ocurrido entre ellos: han “acontecido” tanto encuentros como desencuentros. El hombre histórico -lo que puede sonar redundante-, mezcla de azares singulares y de generalidades, “aparece cuando su acto, (...), introduce un principio de razón en la sinrazón original”³⁵

Lo que da sentido al mundo, según la concepción de Merleau-Ponty, es la expresión humana: el arte, la literatura, la ciencia, la filosofía. No hay sentido, previo a estas expresiones, que tengamos que encontrar, escondido en algún recodo de la realidad, sino que siempre se trata de creación, de “producción de sentido”, desde y en nuestra propia inmersión en el mundo, desde el “sinsentido”. Desde esta perspectiva, la muerte, que ha truncado una obra apenas esbozada (quizá sea más exacto decir la revisión de una obra), tal vez adquiera dimensiones sutilmente distintas. Pero, seguramente, son las lecturas que la misma obra hace germinar. Según el propio Merleau-Ponty, la vida tras el cristal de la obra, se lee con un sentido nuevo; no con un sentido que tenía e ignorábamos, sino con un sentido que la obra inaugura:

Las creaciones del artista, del mismo modo que, por otra parte, las decisiones libres del hombre, imponen a estos datos [herencias, influencias] un sentido figurado que no existía antes de ellas. Si nos parece que la vida de Cézanne llevaba en germen su obra, es porque antes hemos conocido su obra y porque vemos a través de ésta las circunstancias de su vida, cargándolas de un sentido que tomamos de la obra. (S y S, p. 48)

La ambigüedad, la ambivalencia, la indeterminación -del hombre y de sus expresiones- no resuenan, en los escritos de Merleau-Ponty, peyorativamente, sino como sinónimo de riqueza: nada puede establecerse de manera definitiva y conclusa, por lo que siempre queda algo por decir.

³⁵ ídem, p. 311 (la traducción es mía)

Referencias Bibliográficas:

Cruz Vélez, Danilo (1970) *Filosofía sin supuestos* Biblioteca de Filosofía dirigida por E. de Olaso, Buenos Aires, Sudamericana.

Hyppolite, Jean, "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty" en *Les temps modernes*. Directeur Jean Paul Sartre, número spécial, Maurice Merleau-Ponty, nº 184-85, octubre 1961, pp-228-44.

Lacan, Jacques, "Maurice Merleau-Ponty" en *Les temps modernes*, *Op. Cit.*, pp. 245-54.

Lefort, Claude, "L'ideé d' « être brut » et d' « esprit sauvage »" en *Les temps modernes*, *Op. Cit.*, pp. 255-86.

Madison, Gary Brent (1973) *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Préface de Paul Ricoeur, París, Éditions Klincksieck.

Merleau-Ponty, Maurice (1975) "El ojo y la mente" en Harold Osborne, (compilador) *Estética*, México, FCE. Edición original: "L'oeil et l'esprit, *Art de France*, nº 1, janv. 1961"

Merleau-Ponty, Maurice (2003) *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires, FCE. Edición original: *Causeries 1948*, París, du Seuil, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice (1956) *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán. Edición original: *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947.

Merleau-Ponty, Maurice (1960) *Signes*, París, Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1976) *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette. Edición original: *La structure du comportement*, París, PUF, 1942.

Merleau-Ponty, Maurice (1957) *La fenomenología de la percepción*, México-Buenos Aires, FCE. Edición original: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, Maurice (1957) *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán.
Edición original: *Les aventures de la Dialectique*, París, Gallimard, 1955

Merleau-Ponty, Maurice (1970) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral. Edición original: *Le visible et l'Invisible*, París, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice (2000) *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península. Edición original: *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948.

Pontalis, J.-B. "Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty" en *Les temps modernes, Op. Cit.*, pp. 287-303.

Proust, Marcel, (1987-89) *À la recherche du temps perdu*, París, Pléiade. Direction Jean-Yves Tadié.

Proust, Marcel, *Carnet de 1908*, París, Gallimard.

Sartre, Jean-Paul. "Merleau-Ponty vivant" en *Les temps modernes, Op. Cit.*, pp. 304-76.

Wahlels, Alphonse de, "Situation de Merleau-Ponty", en *Les temps modernes, Op. Cit.*, pp. 377-98.

Wahlels, Alphonse de, "Una filosofía de la ambigüedad", Prefacio a M. Ponty, *La estructura del comportamiento, Op. Cit.*, pp. 7-18.

Wahl, Jean, "Cette pensée...", en *Les temps modernes, Op. Cit.*, pp. 399-436