

# Sentido y niveles de la reflexión trascendental en Merleau-Ponty

*POR*

*PATRICIO PEÑALVER GOMEZ*

## I. UNA AUTOCRÍTICA DE LA FENOMENOLOGIA

### 1. DE HUSSERL A MERLEAU-PONTY

Es conocida la peculiaridad, o más propiamente, la originalidad, que presenta la asunción del método fenomenológico por Merleau-Ponty. El mismo se preguntó explícitamente, en diversos momentos de su reflexión, en qué sentido y en qué medida la transposición de la fenomenología que efectuaba en su trabajo de pensamiento era legitimable realmente como fenomenología: ¿hasta qué punto su interpretación del método —tanto en el sentido de exégesis histórica como en el sentido activo de puesta en obra de ese método— respeta los principios de la fenomenología tal como los expuso su fundador, Husserl? Ello es que espontáneamente no parece fácil establecer la congruencia entre aquella filosofía de la conciencia trascendental, expresamente idealista, que siempre mantuvo una radical diferencia de sentido entre la inmanencia absoluta y la transcendencia relativa, entre la evidencia apodíctica del campo de autopresencia y la presunción contingente de la realidad; la congruencia, decimos, entre aquella filosofía de Husserl y esta otra que expresa Merleau-Ponty en su obra, una filosofía, esto es, vocada a la determinación del «ser en el mundo», mediada y orientada, en

consecuencia, por conceptos como corporeidad, facticidad, historia, situación, comportamiento, expresión, lenguaje.

Importa, por otra parte, notar, como precisión de la perspectiva y el interés que guían este trabajo, que lo que se quiere hacer ver, en suma, tras la cuestión histórico-filológica de la especificidad diferencial de la fenomenología de Merleau-Ponty respecto a su forma fundacional husserliana, es la cuestión «positiva», sistemático-metodológica, siguiente: las condiciones de posibilidad de una crítica interna del idealismo trascendental fenomenológico, las virtualidades filosóficas de un desplazamiento de los presupuestos axiomáticos y operatorios idealistas de la fenomenología, desde el interior, desde la práctica misma del método.

Lo cierto es que lo que da a pensar Merleau-Ponty, en sus referencias más explícitas a este problema, en los dos niveles mencionados, excluye la posibilidad de una respuesta precisa, en términos, digamos, de una clara delimitación de «fidelidades» y «rupturas». Excluye ese tipo de respuesta por una razón de principio. Pensar que se puede mostrar de una manera rigurosa, clara y distinta qué es lo que una filosofía debe a otra, qué es lo que las diferencia, cuál es el momento y la inflexión en que aparece una novedad, y finalmente, aun localizada esa novedad, hasta qué punto es ésta coherente con el sistema anterior, o, por el contrario, produce en este último un descentramiento, o incluso le impone una revisión de los principios y fundamentos; pensar, decimos, que se puede contestar todas estas cuestiones con «claridad y distinción», implica que se tiene de la historia de la filosofía, más o menos concientemente, una idea bastante discutible: es pensar que para el historiador de los sistemas filosóficos éstos pueden presentarse a su mirada sin negatividad, sin momentos «oscuros», sin perspectiva; es también pensar que el historiador o el comentarista puede adoptar ante una filosofía la actitud de identificarla como una fija, acabada «positividad», como cosa dicha, objeto sin movimiento, sin virtualidad, sin esa capa de horizonte interior y exterior que es, sin embargo, el elemento histórico en que toda filosofía llega a ser lo que es.

Lo que da a una obra de expresión filosófica su estilo característico no es tanto aquello que en ella recibe plena explicitación, despliegue positivo, cuanto lo que, paradójicamente, encierra en la forma de dejar abierto un camino al pensar. Como decía Heidegger en un texto de *Der Satz der Grund* que recuerda Merleau-Ponty justamente en el contexto de esta problemática, «la obra llevada a cabo —que no coin-

cide en absoluto con la extensión y el número de escritos— es tanto más grande cuanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir, lo que a través de esta obra y sólo a través de ella llega hasta nosotros como algo jamás pensado todavía» (1). Sin duda, no debe ignorarse el riesgo de esta hermenéutica de lo «Ungedachte», a qué arbitrariedades, a qué facilidades puede inducir; pero tiene el valor de su efecto correctivo, crítico, frente a una historia de la filosofía «positivista», demasiado segura de su capacidad de objetividad.

Así pues, en este terreno metodológico histórico-filosófico al que nos conduce naturalmente la cuestión de la originalidad de la fenomenología de Merleau-Ponty no puede ignorarse la posición de éste. Posición que cabe expresar así: por un lado, toda filosofía verdadera es más de lo que dice, pues envuelve y está envuelta en un movimiento, en una orientación, incluye lo que se ha llamado una «verdad de anticipación», nunca es cosa terminada, sistema clauso; y, por otro lado, que el filósofo que es (o es a veces) historiador o intérprete de una filosofía no puede olvidar que él mismo es un sujeto inserto en la historia, no un espíritu absoluto, un observador sin punto de vista, por lo que sería ingenuo pretender una perfecta objetividad.

La reflexión del pasado filosófico es necesariamente modificación del pasado. Interpretar una filosofía no es reproducir pasivamente una doctrina; es, más bien, reactivar una intencionalidad histórico-teleológica mediante la reiteración y el descentramiento, la repetición y la diferencia, la sedimentación y la reanimación de una tradición de sentido.

«Al reproducir el pensamiento de otro lo hago con mis propios pensamientos: no es un fracaso de la percepción de este otro; es la percepción misma de este otro» (2). No, pues, una historia de la filosofía dominada por un subjetivismo, presuntamente asumido; no una hermenéutica arbitraria, como si entre el «objetivismo» aparentemente sin punto de vista y un relativismo escéptico no hubiera una tercera vía abierta a la posibilidad de una discusión racional: «Entre una historia de la filosofía "objetiva" que mutilara a los grandes filósofos de lo que han dado a pensar a los demás y una meditación disfrazada de diálogo, en la que nosotros haríamos las preguntas y las respuestas, tiene que haber un término medio, en el que el filósofo del que se

---

(1) M. MERLEAU-PONTY, *Signos*, Barcelona, 1964, pág. 196.

(2) *Ibid.*, pág. 195.

habla y el que habla estén presentes, juntos, aunque sea imposible discernir en todo momento lo que pertenece a cada uno» (3).

No podía, pues, Merleau-Ponty dejar de tener en cuenta estas consideraciones cuando se interrogaba por sus «diferencias» con Husserl, tanto más cuanto que el propio Husserl apuntó claramente al problema al decir que la tradición es cierto olvido eficaz: «La tradición es olvido de los orígenes, decía Husserl en sus últimas obras. Y, en efecto, aunque le debemos mucho, nos encontramos en la imposibilidad de ver lo que es de él» (4). Idea que puede generalizarse: pues no sólo cuando se trata de deslindar lo que pertenece a un pensador o a otro dentro de la fenomenología, no sólo cuando se trata de marcar esas diferencias dentro del campo de la historia de la filosofía en general, también en el ámbito de la historia humana como tal, ejercer verdaderamente la tradición consiste en «el poder de olvidar los orígenes y de dar al pasado, no una supervivencia, que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria» (5).

Si esto es así, se comprenderá también, por otra parte, hasta qué punto sería inadecuado, desde un planteamiento como el de Merleau-Ponty, dar una definición unívoca de la fenomenología. Pues ésta, quizás en mayor medida que cualquier otra filosofía, es consciente de sí misma como movimiento, como interrogación que no puede cerrarse. Sería injusto, decía nuestro autor en el prefacio a la *Fenomenología de la Percepción*, reprocharle a la fenomenología el que medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl aún no hubiera conseguido siquiera definirse a sí misma. Es que la fenomenología, antes que un cuerpo de doctrinas, un nuevo sistema metafísico, antes incluso que un «método» en el sentido de un programa o una serie de reglas para conducirse en el pensamiento, es algo que «se deja reconocer como manera o como estilo». Nunca podemos «nombrar» la fenomenología, convertirla en objeto externo y preciso de nuestra consideración; sólo es comprensible desde el interior, a través del proceso mismo de su autoconstitución y su puesta en obra: «La fenomenología no es accesible más que a un método fenomenológico» (6).

---

(3) *Ibid.*, pág. 196.

(4) *Ibid.*, pág. 195.

(5) *Ibid.*, pág. 71.

(6) *Phénoménologie de la Perception*, París, 1969, pág. II.

## 2. EL RETORNO A LOS FENÓMENOS Y LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO OBJETIVO

El retorno a los fenómenos, el dirigirse a la cosa misma (zur Sache selbst), lema de la fenomenología, exige ante todo poner en cuestión la validez (o al menos el campo de esa validez) de los procedimientos explicativos de la ciencia. La explicación científica —ejemplo privilegiado y típico de lo que llama Merleau-Ponty, como leit-motiv polémico de su obra, el «pensamiento objetivo»— opera siempre sobre la base o el presupuesto olvidado de un mundo vivido, que es el que se ofrece a nuestra apertura primordial a las cosas. Volver a las cosas mismas implica la necesidad de remitir todas las formaciones científicas, todas las construcciones explicativas, hipotéticas, a su origen, esto es, a la actitud natural, y en especial a la forma fundamental de la actitud natural, la experiencia perceptiva. La fenomenología es la tesis del «primado» de la percepción: la fenomenología es la fenomenología de la percepción.

El ciencismo es la ciencia que olvida sus orígenes, que se olvida a sí misma: es el paso ya no científico de la ciencia por la que ésta intenta envolver como parte del mundo constituido aquello precisamente que hace posible que un mundo llegue a constituirse. Los fundamentos últimos de la ciencia están fuera de ella; sería incongruente que la ciencia se sostuviera a sí misma, por así decirlo. El espíritu del positivismo pretende insertar como un acontecimiento interno de la naturaleza aquello que nos permite ponernos en contacto con ella: según ese espíritu, «el desarrollo del conocimiento y la formación misma de la ciencia debían así cerrar el círculo y apoyarse en ellos mismos» (7). Para negar la posibilidad de una absoluta «completitud» del discurso científico y constatar que el universo del naturalismo es incapaz de cerrarse sobre sí mismo, no es preciso, pues, tomar una actitud irracionalista, o concebir idealistamente una conciencia no mundana. Por el contrario: es más bien la extrapolación cientista y naturalista la que de manera más o menos subrepticia supone una conciencia acósmica, ante la que pueda desplegarse el mundo como objeto. Es más bien el rigor decidido en la fidelidad a los fenómenos lo que hace ver la necesidad de situar el mundo de la ciencia —tanto la ciencia como acto y formación de un sujeto cuanto la objetividad misma que en ese acto se constituye— dentro del mundo de la vida a que se abre la percepción, el mundo antepredicativo del que todas las posiciones judicativas

---

(7) *La Structure du Comportement*, París, 1967, pág. 157.

son construcciones segundas, más o menos derivadas: «Volver a las cosas mismas es volver a este mundo anterior al conocimiento del cual el conocimiento habla siempre, y con respecto al cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto al paisaje en el cual hemos aprendido por primera vez qué es un bosque, una pradera o un río» (8).

Así pues, la fenomenología implica en primer lugar esta desconexión de las idealidades científicas, un regreso a la *Weltthesis* de la actitud natural. Se entiende entonces la afirmación de Merleau-Ponty, discutida, y efectivamente extraña en principio, de que la consigna husserliana de volver a las cosas mismas «c'est d'abord le desaveu de la science» (9). Lo que no significa, sin embargo, insistimos, caer en algún tipo de idealismo: el que la conciencia no sea una parte de la naturaleza, un simple fragmento del mundo, no quiere decir que sea autónoma o independiente. La conciencia no es una fuente de constitución pura, acósmica. Precisamente porque la conciencia, aun sin ser parte del mundo, es ser en el mundo, puesto que la situación es una estructura esencial de la conciencia, se comprende la imposibilidad para ésta de que el mundo se revele ante ella como correlato noemático de un acto de constitución centrífuga.

### 3. LA CRÍTICA DE LA REFLEXIÓN Y EL PROBLEMA DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Si estoy situado en el mundo de la forma esbozada, si la naturaleza está presente en el centro de la subjetividad, esto significa, por una parte, que mi existencia trasciende siempre mi conciencia de existencia, es decir, que no puede «recuperarse» en una reflexión perfecta y completa, pues «incluso la acción de pensar está comprendida en el empuje del ser» (10); y, por otra parte, que el mundo es irreductible a sentido, a noema de la noesis perceptiva; o, mejor dicho, el correlato noemático de la noesis perceptiva, más que el mundo como ser o conjunto de seres constituidos, es el mundo como horizonte, esto es, algo nunca totalmente constituido. (Dirá Derrida, comentando a Husserl por su parte, pero reencontrando una dimensión típicamente merleau-pontiana de la fenomenología, que hay horizonte de constitución pero no constitución de horizonte).

(8) *Phénoménologie de la Perception*, pág. IV.

(9) *Ibid.*, pág. II.

(10) *Signos*, pág. 21.

El retorno a los fenómenos, desde los «constructa» a la Lebenswelt, las exigencias de una descripción rigurosa como la que prescribe programáticamente el método fenomenológico, comportan, pues, tras la crítica de las explicaciones científicas, poner de relieve también las limitaciones del análisis reflexivo en el sentido de Descartes o de Kant. Pues este análisis, a su manera, des-sitúa la conciencia. Esta deja de ser, en ese planteamiento, algo real y situado en la realidad, para convertirse más bien en «condición de posibilidad» de la experiencia, condición de posibilidad presuntamente anterior a la experiencia misma (11).

El análisis reflexivo clásico fracasa justamente en el momento en que pretende adaptarse, ajustarse de forma totalmente adecuada a la subjetividad que intenta reflejar, así como al mundo que se constituye ante esa subjetividad. La dificultad estriba en que la conciencia originaria no es una conciencia constituyente, sino una conciencia perceptiva, esto es, una conciencia afectada de una esencial pasividad, una conciencia, en consecuencia, que más que sujeto contemplativo, teórico, es ante todo sujeto de un comportamiento, animador de una praxis vital. Ahora bien, la filosofía reflexiva, en el sentido ejemplificado por Descartes y Kant, sólo puede llevarse a cabo en la medida en que se transforme la conciencia perceptiva originaria, en pensamiento, en síntesis judicativa, en actos explícitos de predicación. Es lo que sucede cuando la reflexión no toma conciencia de sí misma, ignora que ella misma es un acontecimiento de la subjetividad, y que arranca, por consiguiente, de un medio irreflexivo; se ve conducida así a concebir la conciencia como una especie de «hombre interior» invulnerable, fuera del ser y del tiempo (12).

Frente al idealismo de la filosofía reflexiva, la descripción rigurosa de los fenómenos nos pone en contacto con la opacidad del mundo antepredicativo, irreflexivo. Y sólo una tal descripción nos patentiza la «vocación al mundo», la conversión hacia la realidad de la conciencia. El idealismo encierra a ésta en sí misma: ve su momento esencial en la autoconciencia. Efectivamente, ante una conciencia puramente constituyente, «foco de verdad intrínseca», el «criterio» de la realidad sólo puede ser la coherencia intrínseca de las representaciones. Pero ¿cómo distinguir entonces las representaciones «objetivas» de aquellas que habitan el teatro de lo imaginario? Se ha observado que el más mínimo, aislado, incluso incoherente fragmento de mundo percibido

---

(11) *Phénoménologie de la Perception*, pág. VI.

(12) *Ibid.*, pág. IV.

hace venirse abajo el más sistemático, coherente, verosímil de los mundos imaginarios. La filosofía reflexiva, al reducir la apertura al mundo a una relación entre la idea y lo ideado, al permanecer en la esfera inmanente de los «actos espirituales», se impide toda posibilidad de dar cuenta de la irreductibilidad originaria, anterior a todo criterio de diferenciación entre el espacio real y el escenario de los fantasmas, de las ilusiones, de los imaginarios. «Lo real es un tejido sólido, no espera nuestros juicios para anexionarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles» (13).

Pero se dirá: ¿no cae de nuevo la fenomenología en ese idealismo de la filosofía reflexiva a través de la problemática de la reducción? Lo primero que hace notar Merleau-Ponty es precisamente que la reducción no fue nunca en Husserl una operación metódica que pudiera ejercerse, por así decirlo, «puntualmente», en un acto simple. La reducción permanece por el contrario en el pensamiento husserliano a título justamente de problemática sobre la que siempre es preciso volver. Hablando con una generalidad amplia, la reducción fenomenológica es la concreción de algo tan específico, tan peculiar de la interrogación filosófica, como es el carácter de ser perpetuo recomienzo, regreso al origen, a lo primordial, asombro ante el mundo en fin. Merleau-Ponty reconoce que en los textos más conocidos sobre la reducción, Husserl presenta ésta como «el retorno a una conciencia transcendental, ante la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta, animada de una parte a otra de una serie de apercepciones que el filósofo estaría encargado de reconstituir a partir de su resultado» (14). Según este primer planteamiento, la reducción parece hacernos volver de nuevo al idealismo transcendental, para el que, como hemos visto a propósito del análisis reflexivo, el mundo queda desprovisto de su opacidad y su transcendencia. La reducción, en efecto, parece verse obligada a definir la conciencia originaria como un acto de donación de sentido (*Sinngebung*); y, en consecuencia, el mundo, horizonte y campo de nuestras experiencias concordantes (concordancia temporal e intersubjetiva), se convierte en «noema-mundo», en «sentido-mundo»; en suma, el telos, la normación intencional de la reducción parece ser una transformación de la «realidad en sí» en objeto o término de la conciencia. O dicho con otras palabras: se trataría de una modificación de lo transcendente tal que éste pueda constituirse dentro de la esfera inmanente (15).

(13) *Ibid.*, pág. V.

(14) *Ibid.*, pág. V.

(15) Es la interpretación que da de la reducción A. de Muralt, en su coherente pero aquí no suficientemente matizada presentación de la Idea de la fenome-



Y, sin embargo, entiende Merleau-Ponty, la reducción, en la medida en que se mantenga rigurosamente fiel a su primera motivación, no puede caer en este idealismo. Lo que ella se propone es la recuperación, en la reflexión, de la actitud natural y de la Lebenswelt correspondiente: esta reflexión se remonta, pues, en último término a vivencias no reflexivas. Para poder describir el mundo de la actitud natural es preciso que en cierto modo nos salgamos de ella, que operemos una desconexión de los actos intencionales efectivos, suspendamos el movimiento espontáneo de la «Leistung»: «Es porque somos de parte a parte relación al mundo, por lo que la única manera para nosotros de apercibirnos de ello es suspender este movimiento, rehusarle nuestra complicidad (mirarlo ohne mitzumachen, dice a menudo Husserl), o incluso ponerlo fuera de juego. No que se renuncie a las certezas del sentido común y de la actitud natural —ellas son por el contrario el tema constante de la filosofía—, sino porque, justamente, como presupuesto de todo pensamiento, ellas valen de por sí, pasan inapercibidas, y que para despertarlas y hacerlas aparecer tenemos que abstenernos de ellas un instante. La mejor fórmula de la reducción es sin duda la que daba de ella Eugen Fink, el ayudante de Husserl, cuando hablaba de un asombro ante el mundo» (16).

La reducción, según este desarrollo del tema, que no pretende, desde luego, una fidelidad literal a Husserl, justamente porque es reflexión radical, pone de relieve la imposibilidad de una reflexión total, completa: nos hace ver la dependencia en que la reflexión está respecto a la situación inicial, la vida irreflexiva y en general antepredicativa. Y precisamente, según una frase de Husserl en las «Meditaciones Cartesianas», que gusta citar Merleau-Ponty, es esa capa preteórica y antepredicativa, la tesis natural del mundo, muda en cierto modo, lo que se trata de llevar a la expresión de su puro sentido. La reflexión está además situada en el sentido de que, como toda vivencia, está inserta dentro del flujo temporal de la conciencia: la temporalidad de la conciencia implica que «no hay pensamiento que abrace todo nuestro pensamiento». Por otra parte, el cógito está de forma esencial afectado

---

logía: «El mundo reducido por la epoché al rango de fenómeno trascendental se revela como el correlato inmediato de la conciencia, y es el beneficio propio de la epoché el hacer aparecer esta correlación a priori, es decir, el reproducir el mundo pre-dado en su valor de ser ingenuo al fenómeno trascendental “mundo”, es decir, al noema “mundo”. La suspensión de la actitud natural, la epoché fenomenológica del valor existencial del mundo desemboca en la reducción del mundo, considerado a partir de aquí como fenómeno trascendental en la subjetividad constituyente», *La Idea de la Fenomenología*, México, 1963, pág. 274.

(16) *Phénoménologie de la Perception*, pág. VIII.

por su «vulnerabilidad» ante el otro. Si la experiencia del alter ego es verdaderamente originaria, no se puede identificar la existencia de la conciencia con la conciencia de la existencia. Junto al ser-para-sí, y modificando de raíz esta estructura, el cógito implica un ser-para-otro. Y esto nos lleva inmediatamente a que nuestra conciencia está conectada con un cuerpo, al mismo tiempo que es el cuerpo del otro lo que nos permite relacionarnos con él. Puesto que tengo un cuerpo, en el seno de la presencia a mí de mi conciencia se introduce el principio de una alteridad, de una «heterología», de una exterioridad que rompe o descentra la presunta claridad de la esfera inmanente.

En suma, lo que el intento de reflexión radical que es la reducción pone de relieve es el descentramiento, la inadecuación esencial de la conciencia, a partir del estudio de su inherencia a un mundo vivido previo, irreflexivo, de su temporalidad, de su relación con un alter ego, y, en fin, de su corporeidad.

Sin duda la reducción fenomenológica, en cuanto actitud neutral, o, mejor dicho, en cuanto neutralización de toda actitud, de toda «toma de posición» (*Einstellungnahme*), parece salirse del mundo; pero este «retroceso» no tiene otro objeto que desvelar, ver surgir la transcendencia del mundo: «ella distiende los hilos intencionales que nos unen al mundo para hacerlos aparecer» (17). Pero es justamente el sentido de la transcendencia el que trasciende todo sentido. Una descripción «transcendental» de la transcendencia es en rigor imposible. De aquí que, según Merleau-Ponty, «la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa» (18).

Se entiende así por qué Husserl no podía concebir la reducción como prefacio o preámbulo, sino a título de comienzo continuado. Para el fundador de la fenomenología la reducción «jamás cesó de ser una posibilidad enigmática sobre la que siempre volvió» (19). Ya hemos visto que la reducción se diferenciaba de la reflexión ingenua que se olvida de sus orígenes y cree situarse en un mundo claro y transparente, sin resquicios, sin sombras, sin opacidad. Es, por el contrario, reflexión que se discute a sí misma, que pone de relieve la tensión entre ella y la actitud natural «porque su esfuerzo de captación, de posesión, de interiorización, de inmanencia, no tiene sentido por definición más que desde el punto de vista de un término ya dado, y

---

(17) *Ibid.*, pág. VIII.

(18) *Ibid.*, pág. VIII.

(19) *Signos*, pág. 197.

que se oculta en su transparencia bajo la mirada que allí va a buscarlo» (20).

Toda la dificultad de la reducción está en que pretende remontarse a los orígenes, al dominio de nuestra «arqueología»: al elemento de una opinión primordial (Urdoxa), de una fe perceptiva anterior a toda tesis explícita, a toda posición. Pero por una razón de esencia, esa apertura originaria al mundo se resiste a ser transferida al dominio «trascendental» por un simple cambio de índice: no podemos transponer la actitud natural, afectada de una pasividad radical, a la esfera de la inmanencia constituyente, si no es modificándola y desvirtuándola.

A la imposibilidad de esta reflexión, que coincidirá de forma plenamente adecuada con la actitud natural y su abrirse al mundo de la vida, es a lo que se refería Husserl cuando afirmaba que toda reducción es inevitablemente eidética. La reflexión se sitúa siempre en un orden de posterioridad, llega «post festum», y en consecuencia se encuentra necesariamente en un orden de idealización o eidético: «Es lo que Husserl ponía francamente de manifiesto al afirmar que toda reducción trascendental es también reducción eidética, es decir: todo esfuerzo para comprender por dentro y desde sus orígenes el espectáculo del mundo exige que nos desentendamos del desarrollo efectivo de nuestras percepciones y de nuestra percepción del mundo, que nos contentemos con su esencia, que dejemos de confundirnos con el fluir concreto de nuestra vida para esbozar el aspecto general del mundo y sus articulaciones principales. Reflexionar no es coincidir con la corriente desde su manantial hasta sus últimas ramificaciones, es desprender de las cosas, de las percepciones, del mundo y de la percepción del mundo, sometién-dolos a una variación sistemática, algunos núcleos inteligibles que le ofrecen resistencia, discurrir de uno a otro de un modo que no desmiente la experiencia, pero que sólo nos da sus contornos universales y que, por tanto, deja intacto por principio el doble problema de la génesis del mundo existente y de la génesis de la idealización irreflexiva, y evoca y exige, por último, como fundamento suyo una sobrerreflexión que tome en serio los problemas últimos» (21).

Afirmar la necesidad de pasar por las esencias es reconocer la opacidad, la irrecuperabilidad de la experiencia perceptiva en una reflexión adecuada y completa. Y al mismo tiempo implica reconocer que aquella experiencia perceptiva no es un movimiento de constitución actual

---

(20) *Ibid.*, pág. 198.

(21) *Lo Visible y lo Invisible*. Barcelona, 1970, págs. 67-68.

y tética. Si, como cree el idealismo, la conciencia consistiera en un poder centrífugo de constitución (con lo que el mundo se convierte en algo constituido por la conciencia), si por consiguiente en la subjetividad coincidieran el pensamiento y el ser; en suma, si la existencia de la conciencia fuera idéntica a la conciencia de la existencia, la experiencia tendría que aparecer a la reflexión con una total transparencia. «Sería contradictorio afirmar a la vez que el mundo es constituido por mí, y que de esta operación constitutiva no puedo captar más que el dibujo y las estructuras esenciales» (22). En resumen, la reducción, cuyo objetivo es describir y esclarecer algo concreto como es lo irreflexivo originario, se ve obligada sin embargo a pasar del Faktum al Eidos, del hecho a la esencia, de lo concreto a lo ideal, del Dasein al Wesen.

#### 4. ESENCIA E INTENCIONALIDAD

A partir de aquí podemos referirnos al problema de la esencia en la fenomenología. Sin duda la fenomenología es ante todo, y así se auto-define, un estudio de las esencias. Desde los comienzos de su indagación filosófica, Husserl había establecido, frente al psicologismo, la irreductibilidad de la *Wessenschau* a todo conocimiento empírico. Sólo mediante la intuición eidética podía ponerse de relieve el verdadero sentido de la intencionalidad. Esta no puede consistir en una propiedad de los actos psíquicos, si se considera a éstos como actos naturales, sucesos intramundanos: cosas entre cosas. En principio, la intencionalidad se sitúa en otro plano: en el plano de las significaciones y en el de la idealidad en sentido amplio. La esencia, en cuanto término de una intencionalidad, se presenta no tanto en calidad de un «algo» determinado cuanto como límite de una variación. La intuición eidética establece la imposibilidad de conexión de ciertos contenidos tras someter a éstos al libre juego de la variación imaginaria. Pero lo que no hay que perder de vista es que esta constatación, justamente porque es eidética, más que un «hecho de conciencia» es «conciencia de un hecho». La especificidad irreductible de la intuición eidética se manifiesta, según la fórmula afortunada de Tran-Duc-Thao, en la irreductibilidad de la conciencia de la imposibilidad a la imposibilidad de la conciencia.

Pero finalmente ha de verse que con ello no se hace de las esencias el objeto o el fin de la fenomenología, sino más bien su medio. El mé-

---

(22) *Phénoménologie de la Perception*, págs. 430-1; cfr. *Signos*, pág. 217.

todo eidético fenomenológico se propone en última instancia volver a la facticidad, a la experiencia; en suma, situar las esencias en la existencia. Es preciso entender la esencia como un intermediario que hay que superar en la dialéctica del conocimiento: dialéctica del conocimiento cuyo telos infinito es la adecuación con lo individual, esto es, con la realidad en sentido estricto (23).

La propia dialéctica de la fenomenología se abre, pues, congruentemente a un existencialismo (24). Desde este punto de vista, critica Merleau-Ponty la opinión, tan frecuente, de que Husserl separa las esencias de las existencias, opinión en la que suele fundarse la crítica a su presunto platonismo. Ya hemos visto que no hay en la fenomenología nada de esa hipóstasis de las esencias. Si puede hablarse de esencias separadas ello es sólo en la medida en que lo están en el lenguaje. El lenguaje, en efecto, en cuanto elemento de las significaciones, es en sí mismo un campo trascendental y eidético, por lo que puede afirmarse, como lo hace Murali apoyándose, por otra parte, de manera expresa en Merleau-Ponty, que «un pensamiento que se mueve únicamente en el nivel del lenguaje está necesariamente en la actitud de la reducción fenomenológica, está bien plantado en el mundo eidético de las significaciones, de las vivencias puras» (25). Y sin duda no hay que considerar un simple azar el que las *Investigaciones Lógicas*, que, aun sin mencionar la reducción, avanzan ya de forma decidida y decisiva en el terreno de la fenomenología, concedan un lugar tan privilegiado al lenguaje y al problema de las significaciones.

En suma, la separación de las esencias no tiene un sentido ontológico, sino lógico-dialéctico; estando tal función lógico-dialéctica encarnada por el lenguaje: «Las esencias separadas son las del lenguaje» (26).

Y el estudio del lenguaje y de las significaciones nos conduce por su propia dialéctica interna a la vida antepredicativa, a la esfera de la presencia originaria de las cosas en la experiencia, en la cual tienen su raíz, su «Fundierung», todas aquellas significaciones o idealidades. «Es la función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, no es más que aparente, puesto que por ellas reposan todavía sobre la vida antepredicativa de la conciencia. En el silencio de la conciencia originaria se ve aparecer no sólo lo que quieren decir las palabras, sino también lo que quieren decir las cosas, el

---

(23) A. DE MURALI, *op. cit.*, pág. 422.

(24) *Ibid.*, pág. 452.

(25) *Ibid.*, pág. 138.

(26) *Phénoménologie de la Perception*, pág. X.

núcleo de significación primaria alrededor del cual se organizan los actos de denominación y expresión» (27).

La noción de intencionalidad, que, según suele decirse, es fundamental en la fenomenología, no puede comprenderse en último término más que a partir de la reducción. Pues sólo mediante la «desconexión» o puesta entre paréntesis del mundo trascendente puede hacérsenos presente el modo en que éste se constituye ante la conciencia, o bien el modo en que la conciencia se refiere a la realidad. Por otra parte, la reducción es lo que permite fundamentar la posibilidad de diferentes formas de intencionalidad, irreductibles entre sí: en el campo puro descriptivo, cuyo acceso abre la reducción trascendental, cada ser es respetado, por así decirlo, en su peculiar modo de darse, en su específica «Gegebenheitsweise».

Hay una intencionalidad explícita o expresa, a saber, la intencionalidad propia de los actos posicionales, judicativos o voluntarios. Tal es la intencionalidad de la que hablaba Husserl cuando la concebía como una constitución teleológica, como una imposición de sentido o Sinngebung, que articula en una forma y anima (beseelt) el contenido hilético de las intenciones. Intencionalidad idealistamente concebida, en la medida en que contempla la conciencia como una forma vacía o incluso un no-ser absoluto ante el que correlativamente se presenta el contenido, que aquella forma ordena, como un ser opaco, como una «capa hilética» de sensaciones sin profundidad.

Pero hay otra forma de intencionalidad, que precede y fundamenta a la anterior, que es la intencionalidad operante (fungierende Intentionalität), intencionalidad latente, «más antigua que la intencionalidad de los actos humanos» (28). Es la que puede hacer que existan para nosotros «seres que no están colocados en el ser por la actividad centrífuga de la conciencia, significados que ella no confiere espontáneamente a los contenidos, contenidos que participan oblicuamente de un sentido, que lo indican sin encontrarse con él» (29). Esta intencionalidad no es ya, pues, una actividad sintética del espíritu o de la conciencia acósmica: es más bien el movimiento por el que el sujeto se ve envuelto y como atrapado en el mundo sensible y carnal.

En el desvelamiento de esta intencionalidad, por así decirlo, secreta o arqueológica, la fenomenología cobra el carácter de fenomenología genética. Se trata de establecer la formación, la genealogía del sentido que habita y anima los actos más primarios y elementales del sujeto.

(27) *Ibid.*, pág. X.

(28) *Signos*, pág. 202.

(29) *Ibid.*, pág. 202.

## 5. EL PROBLEMA DEL SENTIDO

El sentido no se encuentra, pues, sólo ni primordialmente, al término de un acto intelectual: la fenomenología busca el sentido hasta en los gestos aparentemente más insignificantes. Como hilo conductor para su indagación asume el principio de que todo tiene un sentido (idea o lema que es también el de Freud, para el descubrimiento de lo inconsciente; y tal es uno de los puntos de contacto esenciales entre fenomenología y psicoanálisis).

Esto hace que en rigor no haya accidentes o simples azares en la vida humana, pues aunque el ser del sentido se funda sobre una capa de no-sentido primera (téngase en cuenta que la contingencia es un leit-motiv en toda la obra merleau-pontiana), ello es que aquel (el sentido) sólo se cumple en propiedad si recupera o integra de alguna manera como elemento significativo el no-sentido. El «polvo de los hechos» entra en una cierta estructura, el azar, los accidentes adquieren una significación al ocupar un lugar en el movimiento general y totalizante de la racionalidad: «no hay accidente puro en la existencia ni en la coexistencia, ya que la una y la otra se asimilan los azares para hacer de ellos la razón». Y leemos poco más adelante una fórmula, que no puede dejar de recordarnos a otra, bien conocida, de Sartre: «Estamos condenados al sentido y no podemos ni hacer ni decir nada que no tome un nombre en la historia» (30).

La racionalidad, la verdad a que la fenomenología se abre está ya en cierto modo prefigurada en la experiencia natural. La filosofía de la conciencia ha de poner de relieve en el curso del análisis constitutivo las «retro-referencias» de éste al mundo preconstituido y al ser natural. Lo trascendental no es sólo el campo de la inmanencia o de la conciencia (como parecen apuntar la mayoría de los textos de Husserl), «lo que pasa es que el campo trascendental ha dejado de ser el de nuestros pensamientos para convertirse en el de toda la experiencia». La fenomenología, si ha de ser fiel a su proyecto inicial de absoluta radicalidad, a su empeño en abarcarlo todo desde sus orígenes, tiene que hacerse cuestión de sí misma; más precisamente: ha de preguntarse acerca de la motivación del paso de las actitudes naturales a esa actitud en cierto modo artificial que es la actitud fenomenológica, esto es, no ya una actitud entre las demás, sino «la inteligencia de todas las actitudes». Podríamos decir quizá que la reducción es el grado cero de la actitud, en la medida en que ésta implica una cierta toma de posición

---

(30) *Phénoménologie de la Perception*, págs. XIV-XV.

(Stellungnahme) y es justamente esto lo que hay que neutralizar. La fenomenología, pues, al preguntarse por sí misma, por su propio sentido y por la legitimidad de su proyecto, se ve obligada a desdoblarse en una fenomenología de la fenomenología. Pero este intento de fundamentarse a sí misma no es nada parecido a cerrar un círculo. Por el contrario, es precisamente la fenomenología de la fenomenología, la reflexión de la reflexión, lo que hace problemática «una fenomenología integral o encerrada en sí misma o que se basta a sí misma» (31).

En este sentido se comprende que la profundización en la fenomenología muestre la incompletitud de ésta y que finalmente «el objeto remoto de la fenomenología como filosofía de la conciencia consiste en comprender su relación con la no-fenomenología» (32). Lo constituido trascendente, el mundo como lo dado previamente, no puede incluirse totalmente en la inmanencia de lo constituyente. A veces Husserl pretende dar cuenta o poner en claro la transcendencia del mundo a partir de la conciencia transcendental. Y esta presunción no es otra cosa que el idealismo fenomenológico: idealismo que transforma el mundo en sentido, la existencia en significación. Si por el contrario se insiste, como lo hace Merleau-Ponty, en la incompletitud de la fenomenología, en la referencia última de la fenomenología a la no fenomenología, es su dimensión profundamente realista lo que se pone de relieve.

Es que, como toda filosofía al fin y al cabo, su objetivo no es otro que el de transferir «al orden de los símbolos y de la verdad proferida» todo aquello que acontece al filósofo en su vida y en su época: «La filosofía está en todas partes, hasta en los "hechos", y ninguna parte de sus dominios está preservada del contagio de la vida» (33).

La fenomenología, según Merleau-Ponty, encuentra la clave de la verdad y de la racionalidad —la clave del sentido— no ya en el interior de un Espíritu absoluto, o en el mundo en el sentido «realista», sino en el curso mismo de la experiencia a través de la cual la subjetividad rompe su mundo momentáneo y privado, y lo engrana, lo articula con una sucesión temporal y con otras subjetividades. El mundo y la verdad en general, en sentido fenomenológico, no es un en-sí, al que en rigor la subjetividad no podría tener acceso; es más bien aquello que confiere congruencia o concordancia, por una parte a lo que me aparece en experiencias sucesivas, y por otra parte a lo que me aparece con lo que aparece a los demás. «El mundo fenomenológico es, no el

---

(31) *Signos*, pág. 215.

(32) *Ibid.*, pág. 216.

(33) *Ibid.*, pág. 159.



ser puro, sino el sentido que transparece en la intersección de mis experiencias, y en la intersección de mis experiencias y las de otro, por el engranaje de las unas sobre las otras, es pues inseparable de la subjetividad y la intersubjetividad, que hacen su unidad por la continuación de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, de las experiencias de otro en la mía» (34). Pero es claro que esta doble concordancia, aunque no dudosa en último término, se presenta siempre en el curso de su hacerse, como un perpetuo equilibrio inestable, siempre por rehacer.

## II. NIVELES DE LA REFLEXION TRANSCENDENTAL

En la exposición anterior se ha propuesto una interpretación de los principios del pensamiento de Merleau-Ponty en términos tendentes a hacer ver la peculiaridad de su fenomenología —como proyecto teórico y como práctica metodológica—. Y la transposición del idealismo fenomenológico en fenomenología existencial, como leit-motiv de aquella peculiaridad, ha podido caracterizarse como un esfuerzo coherente de crítica interna de la fenomenología. La obra de Merleau-Ponty tiene, sin duda, el valor de esta ejemplaridad: constituir el ensayo más lúcido de una autocrítica de la fenomenología.

Al plantear en lo que sigue, como hilo conductor de la exégesis de ese pensamiento, la tematización explícita de lo trascendental, el objetivo primero es hacer ver el funcionamiento de aquel proyecto teórico y metodológico en su dimensión más fundamental. Es significativo, en efecto, a este respecto, el recurso de Merleau-Ponty a ese género de reflexión, la reflexión trascendental, como instancia decisiva y fundante de la teoría y la práctica del método fenomenológico.

Pero la exposición sistemática del problema trascendental tiene asimismo interés para nuestro propósito, en la medida en que hace ver la problemática, la aporética de la fenomenología de Merleau-Ponty. Problematicidad que motiva, veremos, una cierta ruptura, una crisis interna en las vicisitudes de este pensamiento abierto y «ambiguo». Problematicidad que exige, por nuestra parte, en la determinación interpretativa de esta filosofía trascendental, marginar la linealidad de un discurso unívocamente coherente, e incorporar, más bien, la «dialéctica» de un pensamiento que se cuestiona a sí mismo, hasta en sus límites y sus presupuestos. Precisaremos esa dialéctica a través de tres

---

(34) *Phénoménologie de la Perception*, pág. XV.

niveles o grados de profundización: la apertura de la dimensión trascendental como tal, en tanto exigencia inevitable del pensamiento, la interpretación de lo trascendental como el campo de presencia en el sentido de la fenomenología de la percepción, y finalmente, la determinación de lo trascendental en el marco de una ontología hermenéutica.

### 1. DE LA SIGNIFICACIÓN A LA ESTRUCTURA

La génesis y la motivación del pensamiento trascendental como tal, sin especificar su dirección positivamente en un sentido o en otro, es, quizás, la enseñanza más relevante, desde nuestra perspectiva hermenéutica, que cabe derivar de *La Estructura del Comportamiento*. En efecto, tras examinar en el tercer capítulo de esta su primera obra, la irreductibilidad recíproca entre el orden físico, el orden vital y el orden humano, tras considerar «el nacimiento de un comportamiento en el mundo físico y en un organismo» —investigación que lleva a cabo Merleau-Ponty adoptando el punto de vista de lo que llama el «espectador extranjero», es decir, el punto de vista que prescinde de todo lo que se puede saber del hombre por la introspección, por la «vía corta» de la reflexión, y que se limita a «desarrollar lo que estaba implicado en la representación científica de su comportamiento» (35)—, se impone como necesario estudiar a su vez cómo se relacionan aquellos tres órdenes con la conciencia.

En el curso de aquel análisis, que se atenía a seguir el hilo conductor del análisis científico y sus implicaciones, se estableció que «lo que llamamos la naturaleza es ya conciencia de la naturaleza, lo que llamamos vida es ya conciencia de la vida, lo que llamamos psiquismo es todavía un objeto ante la conciencia» (36). Ahora bien, esta idealidad de la forma física, del organismo y de lo psíquico, ¿no conduce a la concepción de la conciencia como el medio general de las ideas, medio que sólo sería accesible en rigor a una reflexión incondicionada, tal como la practica el idealismo cartesiano y el idealismo crítico?

«Nosotros considerábamos al principio la conciencia como una región del ser y como un tipo peculiar de comportamiento. En el análisis se la encuentra supuesta por todas partes como lugar de las ideas y por todas partes ligada como integración de la existencia. ¿Cuál es, pues, la relación entre la conciencia como medio universal y la concien-

(35) *La Structure du Comportement*, pág. 199.

(36) *Ibid.*, pág. 199.

cia enraizada en las dialécticas subordinadas? El punto de vista del «espectador extranjero» ¿debe abandonarse como ilegítimo en provecho de una reflexión incondicionada?» (37).

Tal es, pues, la cuestión que va a plantear Merleau-Ponty en el cuarto capítulo de la obra citada, capítulo que presenta, en la primera parte de su enunciación, una resonancia clásica: «Las relaciones del alma y el cuerpo y el problema de la conciencia reflexiva». Y sus primeras páginas precisamente siguen el hilo de una descripción histórica de las «soluciones clásicas».

Es cierto que la descripción pura de la conciencia perceptiva ingenua no legitima uso alguno de metáforas realistas. Lo percibido tal como es vivido en la experiencia pre-reflexiva y precientífica se capta como algo indivisiblemente «en-sí» y «para-mí», es decir, algo que al mismo tiempo que dotado de un interior o una riqueza inagotable, irrecuperable en el momento de la percepción, se ofrece sin embargo como dado en persona. A este nivel, si es que puede hablarse de realismo, en cualquier caso hay que diferenciarlo claramente de un realismo en el sentido de tesis filosófica. «Por hablar en el lenguaje kantiano, el realismo de la conciencia ingenua es un realismo empírico —la seguridad de una experiencia externa que no duda salir de los “estados de conciencia” y acceder a objetos sólidos— y no un realismo trascendental que pondría en tesis filosófica estos objetos como las causas no aprehensibles de “representaciones” que serían lo único dado» (38).

Se comprende igualmente que en la conciencia ingenua no esté tematizado el cuerpo como la mediación del ego con la realidad: «La mediación corporal se me escapa normalmente» (39). Los órganos corporales no son todavía captados como ciertas realidades fisiológicas, ni el cuerpo propio en general como una masa material, extensa, inerte.

En general puede afirmarse que en la actitud natural el cuerpo propio no es objeto de ninguna aprehensión: es más bien vivido como cierto espacio expresivo. Es así como hay que entender lo que quiere decir un niño cuando dice, por ejemplo, que su pensamiento está en la garganta. Es que la conciencia del cuerpo propio que tiene un niño no está aún modificada por «representaciones» científicas, y en consecuencia a él le es posible referirse a su garganta no como un órgano que ocupa una posición determinada dentro de un espacio cuantitativo,

---

(37) *Ibid.*, pág. 199.

(38) *Ibid.*, pág. 203.

(39) *Ibid.*, pág. 203.

sino como «región privilegiada de un espacio cualitativo en que mis intenciones significativas se despliegan en palabras» (40).

En suma, el sujeto de la percepción espontánea e ingenua «vive en un universo de experiencia, en un medio neutro en relación a distinciones sustanciales entre el organismo, el pensamiento y la extensión, en un comercio directo con los seres, las cosas y su propio cuerpo. El ego como el centro de donde irradian sus intenciones, el cuerpo que las porta, los seres y las cosas a las que se dirigen, no son confundidas: pero no son más que tres sectores de un campo único» (41).

Esta espontaneidad de la vida pre-reflexiva de la conciencia ingenua está constantemente sometida al riesgo de romperse. Es lo que ocurre cuando, por alguna circunstancia, por ejemplo una enfermedad, el cuerpo propio deja de ser el vehículo funcional de las intenciones del sujeto, y pasa a convertirse en un obstáculo, en una cierta resistencia. El cuerpo abandona entonces aquel anonimato funcional, aquel olvido eficaz en que estaba sumido, para convertirse en una cierta cosa, en un objeto que «hace pantalla entre nosotros y las cosas»: el cuerpo se diferencia en cuerpo fenoménico y cuerpo real; el mundo correlativamente se desdobra en «el mundo real, tal como es fuera de mi cuerpo y el mundo tal como es para mí, numéricamente distinto del primero» (42).

Es el momento en que la descripción y su presentación de la «unidad viva de una experiencia» parece obligada a dejar paso al análisis y a la explicación científicas, y su distinción de tres órdenes de acontecimientos exteriores entre sí, los acontecimientos de la naturaleza, los acontecimientos orgánicos y los del pensamiento. En otras palabras, nos vemos conducidos a un realismo en el sentido de tesis filosófica, aunque sea una tesis filosófica sostenida sobre todo por los científicos.

Este realismo de lo sensible pretende explicar —y no ya describir— lo percibido estableciendo que la causa de éste es la realidad exterior. El problema que se presenta en este planteamiento es que, después de haber introducido una diferenciación entre los dos planos, entre lo percibido y lo real, entre lo subjetivo y lo objetivo, se ve obligado sin embargo a intentar «mantener entre lo percibido y lo real, a falta de una identidad numérica, una identidad específica» (43). Dificultad a la que pretende responder toda aquella «mitología explicativa» de los

---

(40) *Ibid.*, pág. 203.

(41) *Ibid.*, pág. 204.

(42) *Ibid.*, pág. 205.

(43) *Ibid.*, pág. 205.

simulacros epicúreos, de las especies intencionales, en fin, por emplear los términos de Descartes, de «todas esas pequeñas imágenes revoloteando en el aire» que intentan explicar en forma causalista la presencia ideal de la cosa al sujeto.

El realismo causalista se ve en la alternativa de concebir la percepción o bien como una especie de imitación o mimesis de las cosas sensibles, o bien como actualización de esquemas fisiológicos por impresiones sensoriales que tienen el carácter de ocasiones adecuadas. Ahora bien, la primera explicación no puede dar cuenta de la variación perspectivista de las cosas percibidas, y en cuanto a la segunda, es «la constancia de las cosas percibidas bajo su aspecto perspectivo variable lo que va a convertirse en un problema» (44).

Las dificultades de la actitud realista no se superan cuando éste es desarrollado por el pseudocartesianismo de los psicólogos y los sabios; y no pueden superarse porque es que lo percibido y sus estructuras tienen una autonomía, son irreductibles a reacciones físicas y fisiológicas. Y por otra parte en todos los análisis reales hay en último término una referencia al mundo percibido» (45).

Sin duda hay en Descartes —no en el de la Dióptrica pero sí en el de las Meditaciones— un movimiento profundo que, en la medida en que se atiende metódicamente a la experiencia humana en su interioridad, supera aquel realismo e inaugura así el pensamiento trascendental moderno. El *cógito* nos abre el acceso al dominio indudable de las significaciones y proporciona en general un método de análisis reflexivo: «por ejemplo, en lo que concierne a la percepción, analizar el pensamiento de percibir y el sentido de lo percibido» (64). Sin embargo, el mismo Descartes no dejó de ver que este método reflexivo, si bien permite superar las dificultades inherentes al realismo, no nos proporciona más que la esencia o estructura inteligible de las cosas. Se le escapa en cambio el índice existencial, que no puede venir dado por la percepción en tanto que intelección o inspección del espíritu, sino más bien por la sensación. Precisamente esta resistencia de Descartes a asimilar o reducir la experiencia al pensamiento, la sensación al juicio, el contacto con la cosa a la intelección, en fin, su duda respecto a si era posible llevar hasta el final el curso de una filosofía reflexiva, es algo que, como ha observado Geraets, «no ha cesado de atraer a Merleau-

---

(44) *Ibid.*, pág. 209.

(45) *Ibid.*, págs. 207-8.

(46) *Ibid.*, pág. 211.

Ponty» (47). Y ello independientemente de que no pudiera seguir a Descartes cuando éste pone en Dios la integración de la intelección y la sensación.

Otra de las «soluciones clásicas» que examina Merleau-Ponty es el criticismo kantiano. Este recoge en cierta medida la concepción cartesiana, pero desarrollándola congruentemente hacia un idealismo transcendental. Puesto que el conocimiento no es un contacto ciego con la cosa, sino un acto del sujeto por el que éste en cierto modo «se desliga de la cosa para aprehender su sentido» y constituye su objeto, puesto que es menos un acontecimiento que «una toma de posesión de los acontecimientos», puesto que en fin, y esto nos parece esencial, «la única manera para una cosa de actuar sobre un espíritu es ofrecerle un sentido» (48), el criticismo kantiano se ve conducido así a la idea de un pensamiento constituyente. Este idealismo adopta la forma de una fenomenología en el sentido de «un inventario de la conciencia como medio del universo» y recoge así las evidencias de la actitud ingenua que señalábamos anteriormente. Pues efectivamente el fenómeno comporta las dos capas descriptivas de la cosa, su transcendencia y al mismo tiempo su relación al sujeto.

La crítica de Kant al naturalismo sigue dos etapas: en un primer momento, aunque se sustrae la forma general de la conciencia a cualquier derivación de acontecimientos físicos o psíquicos, se admite sin embargo un cierto condicionamiento por parte del cuerpo y de la naturaleza sobre el sujeto para poder dar cuenta de la pasividad y del contenido empírico del acto cognoscitivo; pero en un segundo momento, que es el que corresponde a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, la afección, lo positivo, lo dado, la materia, queda totalmente absorbido en la espontaneidad constituyente de la intelección y la forma; en suma, se elimina todo hiato entre la Estética y la Analítica, y «la materia del conocimiento deviene una noción límite».

El criticismo se resuelve así en una teoría intelectualista de la percepción, en una identificación de ésta con el juicio. Para L. Brushtic, representante de esa forma de criticismo que Merleau-Ponty conoció bien, el problema del sujeto normal y de la percepción sensible sólo se plantea en el nivel del pensamiento confuso: y la confusión pasa a la translúcida claridad en cuanto nos atenemos a «la dialéctica del sujeto epistemológico y el objeto científico» (49).

(47) T. GERAETS, *Vers une Nouvelle Philosophie Transcendentale*, La Haya, 1971, página 86.

(48) *La Structure du Comportement*, pág. 215.

(49) *Ibíd.*, pág. 217.

En este momento se pregunta Merleau-Ponty, abiertamente, hasta qué punto los análisis efectuados en los capítulos anteriores del libro que comentamos —en que, como hemos dicho, se adoptaba una postura claramente antifisiologista, antipsicologista y antinaturalista— se comprometen en la orientación criticista resumida. En cualquier caso, sí parecen conducir a la actitud trascendental, «es decir, a una filosofía que trata toda realidad concebible como un objeto de conciencia» (50). En particular apunta en aquella dirección trascendental la concepción de lo físico, de lo vital y de lo psíquico como tres planos de significación, como tres grados de integración, más que como tres estratos de seres o de sustancias. Pero ¿puede seguirse al criticismo cuando éste trata todo ser como idealidad —incluido el cuerpo propio— y llega finalmente a la idea de una conciencia absoluta «para la que el cuerpo, la existencia individual, no son más que objetos, la muerte está desprovista de sentido» y cuya relación con el mundo sólo puede expresar lo vivido como una fase de confusión?

«De una manera general parece que aceptábamos la idea crítica» (51). Efectivamente, Merleau-Ponty sigue al criticismo en su respuesta a todo tipo de pensamiento causal y al objetivismo, ya sea en su modalidad psicologista, sociologista o historicista. Ahora bien, si la negación consecuente del naturalismo conduce a la actitud trascendental, hay que observar que no es el criticismo la única filosofía trascendental posible. En el kantismo —si bien esto no es totalmente cierto si se tiene en cuenta la «Crítica del Juicio»— el hilo conductor del análisis trascendental es la idealidad y la significación. Por el contrario, la dirección en que apunta el estudio merleaupontiano de los comportamientos y de la conciencia arranca de la idea de la estructura, esto es, «la unión de una idea y una existencia indiscernibles, el arreglo contingente por el cual los materiales se ponen a tener un sentido ante nosotros, la inteligibilidad en el estado naciente» (52). Este concepto expresa la ambigüedad de la naturaleza corporal y permite hablar de una «verdad del dualismo»: efectivamente la integración del cuerpo y el alma es un proceso temporal, sometido en cada momento al riesgo de un desequilibrio: «Nuestros análisis nos conducían a la idealidad del cuerpo, pero se trataba de una idea que se prefiere e incluso se hace en el azar de la existencia» (53).

---

(50) *Ibid.*, pág. 218.

(51) *Ibid.*, pág. 222.

(52) *Ibid.*, pág. 223.

(53) *Ibid.*, pág. 227.

La conciencia transcendental del criticismo es puramente contemplativa: ella no se ve implicada en los procesos del comportamiento, de la percepción o de la integración del cuerpo y el alma. Ella es en cierto modo intemporal, pues el tiempo no es «el tiempo de su constitución, sino un tiempo que ella constituye» (54).

Ahora bien, el paso de la noción de significación y de verdad a la noción de estructura y existencia ¿consiste simplemente en retornar desde el punto de vista de la reflexión criticista, esto es, desde el punto de vista de la conciencia de sí al punto de vista de espectador extranjero, esto es, la perspectiva que había presidido explícitamente los análisis de los tres primeros capítulos de la obra? Hay que contestar negativamente, porque, como señala Geraets, «la estructura de que aquí se trata es la de la génesis del sujeto mismo y es de hecho la idea de una génesis de la conciencia o del espíritu lo que separa a Merleau-Ponty del criticismo» (55).

Una vía para poner de relieve la aporía en que se encuentre el pensamiento criticista, a saber, la aporía de la irreductibilidad de la estructura a la significación, de la existencia a la idea, es interrogar la experiencia perceptiva de forma que se explicita o revele el notable dualismo que en ella se presenta. Efectivamente, por un lado, la percepción, por su ecceidad y perspectivismo, parece estar encerrada en un mundo privado, individual; por otro lado, sin embargo, ella es también apertura a significaciones intersubjetivas que «superan» lo meramente vivido y abren el acceso a lo conocido. El propósito del criticismo es anular la especificidad del primer plano, el plano de «la conciencia como flujo de acontecimientos individuales, de estructuras concretas y resistentes», reduciéndolo al plano de la conciencia como lugar de las significaciones intersubjetivas. Pero esta reducción implica una limitación de la filosofía transcendental, de tal manera que ésta no es capaz de dar cuenta de la pasividad y el dualismo que están sin embargo presentes de alguna manera en los fenómenos. No es que Merleau-Ponty piense que se puede explicar la experiencia de la pasividad por una pasividad efectiva, como hace el realismo; pero sí hay que comprender la motivación del realismo: «el realismo es un error como filosofía porque transpone en tesis dogmática una experiencia que deforma o hace imposible por eso mismo. Pero es un error motivado, se apoya en un fenómeno auténtico, que la filosofía tiene por función explicitar» (56).

(54) *Ibid.*, pág. 222. Cfr. GERAETS, *op. cit.*, pag. 96.

(55) GERAETS, *op. cit.*, pág. 97.

(56) *La Structure du Comportement*, pág. 233.



Por otra parte, el criticismo tiene que dejar fuera de su consideración algo sin embargo tan típico de la experiencia perceptiva como es la posibilidad de error, el caso en que «lo vivido aparece revestido de una significación que estalla, por así decirlo, en el curso de la experiencia ulterior y no se verifica por síntesis concordantes». Si la conciencia, según pretende el idealismo criticista, está más allá de todo condicionamiento físico, psíquico o social, ¿cómo comprender este coeficiente de subjetividad?

Al insistir en la distinción entre estructura efectiva y significación ideal, distinción necesaria tanto en la realidad percibida como en la misma conciencia, Merleau-Ponty señala la necesidad de transformar el sentido de la filosofía trascendental de tal manera que ésta pueda integrar hasta el fenómeno de lo real y admita así que hay una verdad del naturalismo y del realismo. La conciencia no puede definirse exclusivamente por su significación ideal, esto es, por la pura conciencia de sí transparente: es preciso articular esa significación en el movimiento que la sobrepasa y que es su existencia, su estructura efectiva. Se puede contestar que un condicionamiento económico o social, o una inercia fisiológica, pueden convertirse en objetos de la conciencia trascendental, pero «la conciencia trascendental, la plena conciencia de sí no está completamente hecha, está por hacer, es decir, por realizar en la existencia» (57).

En realidad, lo que se pone en cuestión en las últimas, densas páginas de *La Estructura del Comportamiento* es que haya una conciencia trascendental; pues lo que se define como tal, a saber, una pura dialéctica del sujeto y del objeto, la reducción del espesor sensible de la cosa a una red de significaciones, la anulación de un complejo traumático o de una situación de clase sufrida mediante la lucidez de un punto de vista contemplador, todo esto que el criticismo presenta como la explicitación de una condición de posibilidad eterna ¿no es en realidad la aparición de una nueva estructura de conciencia? (58).

En particular, la pretensión de separar la conciencia del tiempo, para aprehender a éste como significación ideal, ¿no es entrar en un sueño lúcido en el que en efecto toda opacidad ha desaparecido, pero es porque se ha prescindido de la existencia efectiva? Merleau-Ponty esboza aquí una crítica del idealismo trascendental kantiano en términos antropológicos: el paso reflexivo a la conciencia intelectual pue-

---

(57) *Ibid.*, pág. 238.

(58) *Ibid.*, págs. 239-240.

de ser el signo de un quietismo, de una moral purista, de una ignorancia de la muerte y de la contingencia.

Y, sin embargo, la negación de la conciencia trascendental no implica sin más la imposibilidad de una filosofía trascendental. ¿Cómo habría que replantear ésta de manera que integre «hasta el fenómeno de lo real» y que respete en su especificidad y originalidad a la experiencia perceptiva? Tal es la interrogación que queda en suspenso al término de *La Estructura del Comportamiento*.

## 2. EL CAMPO TRANSCENDENTAL COMO CAMPO DE PRESENCIA

Si es cierto que, como afirma T. Geraets, la sombra de Husserl planea sobre todo el final de *La Estructura del Comportamiento* (59) y que todas las referencias que esta obra hace al fundador de la fenomenología son de carácter positivo, de todas formas hay que admitir que Merleau-Ponty, en su primera obra sistemática, no ha llegado aún a profundizar en el sentido de lo trascendental en la fenomenología (60).

La asimilación explícita y la profundización del método fenomenológico en *Fenomenología de la Percepción* determina un nuevo nivel de reflexión trascendental, caracterizable como una reflexión sobre la dimensión constituyente del campo de presencia o campo de fenómenos. Las últimas páginas de la introducción a esa obra, tras mostrar los prejuicios objetivistas del naturalismo y el intelectualismo, abren finalmente el acceso a lo que se llama el campo fenoménico o fenomenal (*champ phenomenal*). A éste no se llega por una introspección mediante la cual la superación del prejuicio del mundo objetivo nos encierre en «un mundo interior tenebroso».

El campo de los fenómenos que constituye la percepción (o más bien que se constituye en la percepción) no es un mundo interior, sino el lugar de una tensión entre la inherencia vital e histórica de una experiencia, y su intención de racionalidad e intersubjetividad: «El primer acto filosófico sería, pues, volver al mundo vivido más acá del mundo objetivo, pues es en él donde podremos comprender el derecho, así como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisio-

(59) Cfr. GERAETS, *op. cit.*, pág. 85.

(60) A este respecto es de destacar, como señala el mismo Geraets, la importancia que debió tener en orden a un replanteamiento del sentido de la fenomenología por parte de nuestro autor, la lectura de un número especial de la *Revue Internationale de Philosophie*, dedicado a Husserl, en 1939. Téngase en cuenta que *La Estructura del Comportamiento* fue terminada en 1938. Particularmente debió llamar su atención el importante texto de Husserl sobre la *Ursprung der Geometrie*, así como el artículo de Fink «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls».

mía concreta, a los organismos su manera propia de tratar al mundo, a la subjetividad su inherencia histórica, reencontrar los fenómenos, la capa de experiencia viva a través de la cual el otro y las cosas nos son dadas en primer lugar, el sistema «Yo-Otro-las cosas» en estado naciente, despertar la percepción y desbaratar la astucia por la cual ella se deja olvidar como hecho y como percepción en provecho del objeto que nos entrega y de la tradición racional que funda» (61).

En este sentido, parece necesario arrancar de una psicología de lo vivido que establezca la originariedad de los fenómenos con relación al mundo objetivo. Ahora bien, la psicología se presenta en principio como una ciencia «regional», esto es, que se limita a explorar un sector del ser; con lo cual vuelve a quedar encerrada en el objetivismo: al describir la capa de lo vivido como una sucesión de «hechos de conciencia», de acontecimientos interiores, «sobreentiende el mundo objetivo como cuadro lógico de todas sus descripciones y medio de su pensamiento» (62).

Hay, sin embargo, un concepto por el que la psicología misma puede romper este psicologismo: es el concepto de Gestalt. Efectivamente, una reflexión coherente y radical de la Gestalt (que no siempre ha llevado a cabo la misma psicología de la Gestalt) debe establecer la irreductibilidad del sentido, de la configuración, de la estructura, a las sensaciones y «datos» opacos, a los «hechos psíquicos». Esto quiere decir, en suma, que la psicología —la psicología intencional-descriptiva, no la psicología mecanicista-explicativa— se ve llevada por sus propios pasos, en tanto sea fiel a sí misma y respete la peculiaridad de aquello que estudia, esto es, el campo de los fenómenos y de la conciencia, a una actitud trascendental: «Una psicología es siempre llevada al problema de la constitución del mundo» (63). La reflexión psicológica se sobrepasa a sí misma por su propio movimiento, el campo fenomenal se convierte en campo trascendental. Pero ¿en qué consiste este paso?

La «perspectiva ordinaria» de la filosofía trascendental entiende ese paso en la forma siguiente: la conciencia deja de ser una región particular del ser para convertirse en el foco constituyente, universal, de todo ser. El mundo vivido no es ya un dato opaco que afecta a la conciencia, sino una trama de significaciones y de noemas que el sujeto constituye. A la reducción fenomenológica que prescinde del mundo objetivo y se atiene al mundo vivido sigue la reducción transcen-

---

(61) *Phénoménologie de la Perception*, pág. 69.

(62) *Ibid.*, pág. 72.

(63) *Ibid.*, pág. 73.

dental, que, más acá del campo de los fenómenos, debe colocarnos en el punto de vista absoluto de un Ego meditante. Este paso de lo naturalizado a lo naturante, de lo constituido a lo constituyente, en fin, esta pretensión de una perfecta adecuación de lo reflexionado a lo reflexionante, es lo que parece asumir de forma expresa el programa de la fenomenología trascendental, tal como se presenta en la mayoría de los textos de Husserl (64).

Y, sin embargo, el campo fenoménico ofrece a ese intento de tematización directa y total una dificultad de principio: es que la Gestalt que aparece en aquél no es una idea, no es un objeto para la conciencia, sino la tensión de una significación y una existencia; no es una condición de posibilidad de la aparición del mundo, sino la aparición misma del mundo. «El reconocimiento de los fenómenos como orden original condena el empirismo como explicación del orden y de la razón por el encuentro de los hechos y por los azares de la naturaleza, pero guarda a la razón y al orden mismo el carácter de la facticidad. Si una conciencia constituyente universal fuera posible, la opacidad del hecho desaparecería» (65). De ahí que la fenomenología pueda llevar a cabo una filosofía trascendental sin caer en el idealismo, en la medida en que para ella —al menos tal como la entiende Merleau-Ponty— lo trascendental no reside en un sujeto constituyente, sino en el mismo campo fenomenal, una vez que éste deja de ser considerado como simple experiencia vivida, y pasa a ser estudiado en su calidad de origen de toda transcendencia. La fenomenología es la única filosofía que habla de un campo trascendental: «Esta expresión significa que la reflexión no tiene jamás bajo su mirada el mundo entero y la pluralidad de las mónadas desplegadas y objetivadas y que no dispone nunca más que de una visión parcial y de una potencia limitada. Es también por ello por lo que la fenomenología es una fenomenología, es decir, estudia la aparición del ser a la conciencia, en lugar de suponer su posibilidad dada por adelantado» (66).

La filosofía se hace trascendental, esto es, radical, no instalándose mediante una reflexión acabada en una conciencia completa y adecuada de sí mismo, sino en la medida en que reflexiona sobre aquella reflexión y hace ver que la presunción de ésta de abarcar totalmente la experiencia irreflexiva es necesariamente una presunción fallida, pues

---

(64) *Ibid.*, pág. 73.

(65) *Ibid.*, pág. 74.

(66) *Ibid.*, pág. 74.

la reflexión tiene que integrarse de alguna manera en aquella experiencia; es, pues, «un cambio de estructura de nuestra existencia» (67).

En suma, el verdadero trascendental no es la conciencia inmanente, no es en general «el conjunto de operaciones constitutivas por las que un mundo transparente, sin sombras ni opacidad, se desplegaría ante un espectador imparcial, sino la vida ambigua en que se hace la *Ursprung* de las transcendencias, que por una contradicción fundamental me pone en comunicación con ellas y sobre este fondo hace posible el conocimiento» (68).

A este respecto, Merleau-Ponty observa que la posición de Husserl no siempre ha sido coherente; pues éste, a pesar de subrayar —sobre todo en su última época— la necesidad de comenzar por en retorno a lo vivido, a la *Lebenswelt*, entiende, no obstante, que en una segunda reducción las estructuras de esa experiencia, con el elemento de oscuridad, anonimato, ambigüedad que comportan, son instaladas en un flujo trascendental transparente donde la constitución está «purificada» de todas aquellas «sombras». «Es manifiesto, sin embargo, que de las dos cosas siguientes sólo una es posible: o bien la constitución hace el mundo transparente, y entonces no se ve por qué la reflexión tendría necesidad de pasar por el mundo vivido, o bien retiene algo de él y es que (la constitución) no despeja jamás al mundo de su opacidad» (69).

El colocar en el centro de lo trascendental la ambigüedad e incluso la contradicción (contradicción entre la inherencia subjetiva de lo vivido y su intención de transcendencia, de intersubjetividad, de fundación racional) no significa restringir el campo de los fenómenos a una capa de experiencias prelógicas o mágicas. Es que a la fenomenología directa, entendida como descripción ajustada a la experiencia vivida, debe seguir una «fenomenología de la fenomenología» (70), en que, al hilo de una revisión del problema del *cógitio*, la filosofía responda a su aspiración de radicalidad y señale «un *Logos* más fundamental que el del pensamiento objetivo».

Esta nueva filosofía del *cógitio* se establece inicialmente a partir de una crítica pormenorizada, minuciosa, de la interpretación idealista que de él hace el cartesianismo; una interpretación que llama eternitaria. Esta identifica el *cógitio* con el contacto directo de la conciencia consigo misma y margina, o bien califica de inesencial, la intención de trans-

(67) *Ibid.*, pág. 76.

(68) *Ibid.*, págs. 418-419.

(69) *Ibid.*, pág. 419, en nota.

(70) *Ibid.*, pág. 419.

ccendencia; o, más exactamente, reduce la efectiva transcendencia, el estar vocado al mundo, a simple intención. En fin, la concepción cartesiana del *cógito* es la sustantivación de un momento no-independiente (y ésta es quizás una definición válida del idealismo en general): olvida que el *cógito* tiene también una densidad óptica, y que por consiguiente no puede enfrentarse al ser como si fuera el constituyente universal de todo ser, pues también el *cógito* está envuelto en las cosas y en su movimiento. La necesidad de rectificar esa idea del *cógito* se hace perceptible por lo pronto en que «no se ve cómo el espíritu, reflexionando sobre sí mismo, podría en último análisis encontrar sentido alguno a la noción de receptibilidad» (71). Otra dificultad reside en que se muestra incapaz de toda intersubjetividad: «si la única experiencia del sujeto es la que obtengo coincidiendo con él, si el espíritu por definición se escapa al «espectador extranjero» y no puede ser reconocido más que interiormente, mi *cógito* es por principio único, no es «participable» por otro» (72). Ni tampoco es transferible. Desde el momento en que yo me veo como pura interioridad, el otro sólo puede ser pura exterioridad y no se ve cómo es posible que el cuerpo deje de ser un mecanismo: «si je n'ai pas de dehors les autres n'ont pas de dedans» (73). Finalmente, la concepción idealista del *cógito* oscurece la inherencia al acontecimiento y al tiempo de la subjetividad. Pasividad, intersubjetividad, temporalidad: he aquí los tres aspectos esenciales que una doctrina rigurosamente fenomenológica y transcendental del *cógito* ha de destacar.

La pasividad o afección está patente en aquellos actos o cogitaciones cuya esencia es apuntar a algo transcendente: las percepciones. En un acto perceptivo, por ejemplo el acto de ver, no es posible separar la cosa vista del pensamiento de ver. La percepción y lo percibido tienen la misma modalidad existencial, y en general no puede hablarse de una certeza absoluta de lo inmanente frente a una certeza relativa o presuntiva de lo transcendente, pues por un lado todo juicio sobre lo exterior (y recuérdese, como contraposición, la teoría cartesiana del error) está motivado por la configuración, por la textura misma de los fenómenos, y por otro lado no hay intimidad de la conciencia, la conciencia está en perpetua inadecuación consigo misma, no hay esfera o dominio en que la conciencia esté asegurada contra todo riesgo de incertidumbre. La percepción es una acción, una operación que sobrepasa siempre sus

---

(71) *Ibid.*, pág. 427.

(72) *Ibid.*, pág. 427.

(73) *Ibid.*, pág. 428.

premisas; a ella «le es esencial captarse en una especie de ambigüedad y oscuridad, puesto que no se posee y por el contrario se escapa en la cosa vista» (74).

Así pues, el *cógit*o, tal como se muestra en una reflexión que lo tipifica en los actos perceptivos, «no es la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente —la posesión del pensamiento claro por él mismo—, es el movimiento profundo de transcendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo». Pero Merleau-Ponty amplía también estas observaciones a los hechos psíquicos, a los hechos «interiores», por ejemplos los sentimientos. Es que nuestro contacto con nosotros mismos tiene lugar en el equívoco, ya que la existencia es un actuar o un hacer sólo aprehensible en una percepción inadecuada. Finalmente también el *cógit*o como acto del entendimiento se resiste a ser descrito en términos de pura inmanencia, pues las ideas y las significaciones necesitan fundarse en la intuición sensible.

Una teoría existencial del *cógit*o —decíamos— tiene que dar cuenta igualmente de la relación con el otro. A este respecto, Merleau-Ponty recoge un motivo husserliano de apariencia algo enigmática: la subjetividad trascendental es intersubjetividad. Efectivamente, lo trascendental es la capa ambigua del campo fenomenal en que se constituye la transcendencia. Ahora bien, esa transcendencia está hecha desde un medio por definición intersubjetivo, no sólo porque es común a varios sujetos, sino porque ya en su contenido mismo comporta una sedimentación cultural e histórica. Pero además la intersubjetividad tiene un carácter implícitamente trascendental en la medida en que la relación con el otro trae consigo el que la subjetividad se patentice, se revele: «La subjetividad trascendental es una subjetividad revelada, a saber, a ella misma y a otro, y a este título es una intersubjetividad» (75).

Así pues, la interrogación trascendental del *cógit*o descubre en éste el índice de pasividad de que está afectado, e igualmente el riesgo a que está expuesto de ser objetivado por otra subjetividad. Es transcendencia, es alteridad; es también, finalmente, tiempo.

Asumiendo de forma expresa la tesis heideggeriana, Merleau-Ponty encuentra la esencia concreta de la subjetividad en el tiempo: «Es necesario comprender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo» (76). La dificultad de San Agustín cuando pasa del vivir el tiempo

---

(74) *Ibid.*, pag. 432.

(75) *Ibid.*, pág. 415.

(76) *Ibid.*, pág. 483.

a una reflexión que intenta tematizarlo, proviene de que el tiempo tiene la textura de la subjetividad, no puede convertirse en objeto. Objetivar el tiempo implica ignorar su momento esencial. El tiempo no puede estar completamente desplegado como un objeto ante un sujeto, el cual tendría que ser en rigor intemporal: «Es esencial al tiempo hacerse y no ser, no ser nunca completamente constituido». De ahí la imposibilidad de aprehender este fenómeno (o más bien, condición de la fenomenalidad) en una conciencia tética: es que el tiempo no es un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser. Entramos en contacto con esta dimensión del propio ser en la experiencia original del campo de presencia (77). De los tres «éxtasis» de la temporalidad es el del presente el que tiene la primacía (78).

Es desde el presente desde donde arrancan las intencionalidades, retenciones y protenciones, en que se constituye la conciencia pretética del pasado y del futuro. Pero importa aclarar que ese presente del que parten aquellas intencionalidades no es el «ahora» instantáneo de un yo central, sino que tiene la estructura de un campo, exactamente de un campo perceptivo. El tiempo no es un sucederse de «ahoras-instantes» a lo largo de una línea: «El tiempo no es una línea, es una red de intencionalidades» (79). Y el centro de gravedad de esa red es el campo de presencia.

La doble serie de intencionalidades —retenciones y protenciones— que se constituyen desde el campo de presencia no son intencionalidades de acto, téticas, sino intencionalidades latentes. El pasado o el futuro no son aún, en este nivel, objetos de una identificación activa del entendimiento, sino *Abschattungen*, perspectivas que se constituyen en una síntesis pasiva. Por este carácter de síntesis pasiva —que es también por cierto una nota descriptiva esencial de la percepción— la dimensión temporal del cógito esclarece a éste como tensión entre lo constituyente y lo constituido, entre unidad y multiplicidad, entre individualidad y generalidad o anonimato. Síntesis pasiva, vale decir; «que lo múltiple es penetrado por nosotros y que sin embargo no somos nosotros quienes efectuamos su síntesis» (80). Es cierto que el sujeto no es autor del tiempo, pero tampoco le viene éste como un simple hecho que sufre, como una acción causal externa. La pasividad del tiempo es un investimento que afecta a un ser en situación, es una espontaneidad adquirida.

---

(77) *Ibid.*, pág. 476.

(78) *Ibid.*, pág. 485.

(79) *Ibid.*, pág. 477.

(80) *Ibid.*, pág. 488.



La subjetividad es, pues, temporalidad y la temporalidad tiene su raíz originaria en el campo de presencia. Ahora bien, el campo de presencia se determina como campo perceptivo, vale decir; la presencia, así determinada y conformada, envuelve y está envuelta en una presencia al mundo. Como dice Heidegger en una frase que Merleau-Ponty recuerda en la cabeza del capítulo sobre el tiempo, «*der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit*»; pero ¿qué es el sentido sino un movimiento orientado, teleológico, de transcendencia? «Bajo todas las acepciones de la palabra sentido, encontramos la misma noción fundamental de un ser orientado o polarizado hacia lo que no es, y así somos siempre llevados a una concepción del sujeto como ex-tasis y a una relación de transcendencia activa entre el sujeto y el mundo» (81). La temporalidad, y en consecuencia la subjetividad, es indisociable del mundo; la presencia a sí es presencia a lo otro. Con lo cual, sin embargo, no se cae en un empirismo que haga reducir el sujeto al mundo. Es que el mundo no es a su vez independiente del sujeto. Así, finalmente, una interrogación existencial del cógito lleva a situar la problemática trascendental, desde el motivo idealista de la conciencia pura y constituyente, al de la relación «dialéctica» del sujeto y el mundo: «El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que no es nada más que proyecto del mundo, y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que proyecta él mismo. El sujeto es ser en el mundo (*être au monde*) y el mundo permanece «subjetivo», puesto que su textura y sus articulaciones están dibujadas por el movimiento de transcendencia del sujeto. Descubriamos, pues, con el mundo como cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos, y suelo de todos los pensamientos, el medio de sobrepasar la alternativa del realismo y del idealismo, del azar y de la razón absoluta, del no-sentido y del sentido» (82).

De esta manera, la temporalidad permite explicitar en el cógito su doble dimensión de pasividad y transcendencia, evidenciándolo como «engagement» en el mundo. Pero además, y sobre todo a partir de la noción de presencia, la reflexión del tiempo aporta una aclaración decisiva de la intersubjetividad. Como hemos indicado anteriormente, la percepción del otro es en rigor imposible si se entiende la subjetividad como pura conciencia, como conciencia para-sí. Algo muy diferente ocurre cuando de lo que se trata es de la comunicación de dos temporalidades: «Pero dos temporalidades no se excluyen como dos conciencias, porque cada una no se sabe más que proyectándose en el presente

---

(81) *Ibid.*, pág. 491.

(82) *Ibid.*, págs. 491-2.

y porque ahí pueden enlazarse. Como mi presente se abre sobre un pasado que, sin embargo, ya no vivo ya y sobre un futuro que todavía no vivo, que no viviré quizás jamás, puede abrirse también sobre temporalidades que no vivo y tener un horizonte social, de manera que mi mundo se encuentre ampliado a la medida de mi historia colectiva que mi existencia privada recoge y asume. La solución de todos los problemas de transcendencia se encuentra en el espesor del presente pre-objetivo, en que encontramos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo» (83).

En suma —cabe concluir— la noción básica que articula y determina la reflexión transcendental merleupontiana en el estadio de su evolución marcado por la *Fenomenología de la Percepción* es la noción de presencia. Finalmente, el apartado que sigue tratará de esclarecer, en términos inevitablemente esquemáticos, en qué medida Merleau-Ponty habrá de modificar y ampliar aquel planteamiento, en función de una profundización del sentido general de su proyecto filosófico; profundización que puede caracterizarse como el paso de una fenomenología de la presencia a una ontología hermenéutica.

### 3. EN LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA PRESENCIA

A partir de 1945 —fecha de la publicación de la *Fenomenología de la Percepción*— la reflexión de Merleau-Ponty reviste una orientación claramente visible en el sentido de que deja de afrontar directa o explícitamente cuestiones de fundamentación metodológica u ontológica y se vuelve hacia problemas más concretos. Los principios relativos a una filosofía transcendental, que había establecido y desarrollado en sus dos primeras obras, especialmente en la segunda, se sitúan ahora, por así decirlo, al margen, aunque sin dejar de ser operantes: operantes en la configuración de una filosofía del hombre, concretada en una meditación sostenida y profunda de la política, de la sociedad, del lenguaje, del arte y de la cultura.

Pero en los últimos años de su vida Merleau-Ponty parece ver la necesidad de una revisión de los principios que animaban su primer pensamiento. Este giro empieza a ser ya perceptible en algunos de los cursos que desde 1952 impartía en el «College de France», pero se patentiza sobre todo en sus últimos escritos: un largo artículo sobre la pintura —*L'Oeil et L'Esprit*—, algunas páginas de *Signos* —especialmente el prefacio y el excepcional estudio sobre Husserl *El Filósofo*

(83) *Ibid.*, pág. 495.

y su *Sombra*— y finalmente la importante obra póstuma *Lo Visible y lo Invisible*, compuesta de una serie de notas de trabajo y de un texto que al parecer habría de ser la introducción de una investigación filosófica de carácter sistemático sobre el origen de la verdad.

Es de notar que, de acuerdo con la dirección expresamente ontológica que toma este pensamiento en su última etapa y de acuerdo igualmente con la exigencia de sobrepasar la fenomenología en tanto método de descripción positiva, Merleau-Ponty parece admitir ciertas ideas de Heidegger. Pero como ha señalado Sartre, más que de una influencia del filósofo de Friburgo sobre nuestro autor, habría que hablar de un entrecruzamiento de caminos. «Se ha pretendido que Merleau-Ponty se había acercado a Heidegger. Lo cual casi no ofrece dudas, mas debe entenderse. Mientras su infancia le fue garantizada, Merleau no tuvo necesidad de radicalizar su investigación. Cuando murió su madre y la infancia quedó con ella abolida, la ausencia y la presencia, el Ser y no el no-Ser, se deslizaron insensiblemente los unos dentro de los otros; Merleau, a través de la fenomenología y sin abandonarla jamás, deseó unirse a los imperativos de la ontología; lo que es ya no es, no es todavía, no será jamás: le corresponde al hombre dar el ser a los seres. Estas tareas se desprendieron de su vida, de su duelo; encontró en él la ocasión de releer a Heidegger, de comprenderlo mejor, pero sin sufrir su influencia: sus caminos se cruzaron y eso es todo» (84).

Otra instancia a tenerse en cuenta es su relectura de Freud. A este respecto es muy significativo el breve pero densísimo prefacio que aceptó escribir para *La Obra de Freud* de A. Hesnard en 1960. En estas páginas sugiere Merleau-Ponty que, una vez superadas las interpretaciones mecanicistas del psicoanálisis, ahora hay el peligro de caer en una tentación aparentemente opuesta: la de adaptar la aportación freudiana destacando en ella los motivos más obviamente convergentes con la problemática fenomenológica, especialmente la cuestión del sentido y lo simbólico. Cuando se observa cómo el psicoanálisis se integra y se armoniza con la fenomenología —incluso si se entiende a ésta menos como filosofía de la conciencia que como filosofía que «desciende a su propio subsuelo»—, ¿no cabe temer que aquél acabe sometiéndose a una formulación idealista y pierda así algo tan consustancial a él como es su problemática, incluso su resistencia a ser inscrito en un pensamiento? Y si en un plano más general, no ya el de la filosofía, sino el de la civilización, se asiste al fenómeno de que definitivamente el

---

(84) SARTRE, *Literatura y Arte*, Buenos Aires, 1965, pág. 206.

psicoanálisis es «muy bien aceptado» y ha perdido todo carácter enigmático, todo poder de escándalo, «uno acaba por preguntarse si no es esencial al psicoanálisis —digo a su existencia como terapéutica y como conocimiento verificable— el seguir siendo no ya una tentativa maldita y una ciencia secreta, sino al menos una paradoja y una interrogación. El psicoanálisis ha descubierto la infraestructura edípica de la ciencia, de la técnica, de la mentalidad occidental. ¿Qué quedaría si la esfinge domesticada tomara sabiamente su lugar dentro de una nueva filosofía de las luces» (85).

De aquí que Merleau-Ponty muestre su desconfianza de los intentos de «síntesis» entre fenomenología y psicoanálisis, como el que él mismo había propuesto en obras anteriores: «El acuerdo de la fenomenología y el psicoanálisis no debe entenderse como si la palabra “fenómeno” dijera con claridad lo que el psicoanálisis había dicho confusamente. Es, al contrario, por aquello que sobreentiende o revela en su límite —por su contenido latente o su inconsciente— que la fenomenología concuerda con el psicoanálisis» (86). Aquello que el psicoanálisis se propone revelar, lo que llama el ello y el superyo, es decir, la relación con nuestros orígenes y la relación con nuestros modelos, es en cierto modo algo «impensable» para la fenomenología, pues en rigor aquellas son «relaciones que una conciencia no puede sostener».

Si, de un lado, tanto la ontología hermenéutica de Heidegger como la profundización en nuestra arqueología, en nuestra protohistoria, de Freud, contribuyen a configurar un nuevo nivel de pensamiento transcendental en Merleau-Ponty, de otro lado hay que considerar dicho pensamiento también a través de aquello que critica o discute. Pensemos en que el texto central de *Lo Visible y lo Invisible* concede una parte importante a un trabajo de crítica. En concreto, crítica a la ciencia, a la filosofía reflexiva, a la filosofía de la negatividad (Sartre) y finalmente al positivismo fenomenológico fundado en la intuición de las esencias.

Es notable el vigor polémico con que Merleau-Ponty se opone al intelectualismo del «kosmotheoros» y su ontología objetivista. Esta pretende disolver las sombras «subjetivas» del mundo percibido y llevar a una presunta claridad y univocidad «el campo ambiguo de horizontes y lejanías» a que se abre la fe perceptiva; pero en realidad la ciencia supone —aunque sea ésta una suposición tácita— precisamente ese mundo percibido originario del que pretende tener la clave. La inadecuación de la ideología objetivista es aún más aguda cuando se aplica

---

(85) Prefacio a *La Obra de Freud*, de A. Hesnard, pag. 12.

(86) *Ibid.*, pág. 12.

expresamente a la psicología; es que «nuestros conceptos fundamentales —el de psiquismo y el de psicología— son tan míticos como las clasificaciones de las llamadas sociedades arcaicas» (87), y más en general «las crisis de las psicologías tienen su explicación en razones de principio y no en un retraso de ciertas investigaciones particulares» (88).

La filosofía reflexiva es caracterizada genéricamente por Merleau-Ponty como la transición desde el estadio del espíritu «salvaje», desde la convicción «bárbara» en el ser «bruto», al orden de la verdad y de la significación. Transición que comporta un transponer el sujeto encarnado en sujeto trascendental, la realidad en idealidad. Sin duda el movimiento de esta filosofía tiene un núcleo convincente, es de alguna manera verdadero: «Lo que hará que la filosofía reflexiva sea siempre, no sólo una tentación, sino un camino que hay que recorrer, es que es verdadera en lo que niega: la relación exterior entre un mundo en sí y yo, concebida como un proceso del tipo de los que se producen dentro del mundo». Pero el telos del análisis reflexivo, la reflexión perfecta, adecuada, completa, que recupere íntegramente la vida irreflexiva y la fe perceptiva como momento fundamental de ésta, es inalcanzable por razones de principio. Efectivamente, para que ella fuera posible en ese sentido, sería necesario que se concibiera a sí misma como la reconstrucción regresiva de un proceso previo de constitución centrífuga. Ahora bien, eso implica desconocer o al menos deformar la experiencia de la pasividad ante la realidad, la transcendencia del mundo en cuanto tal. La reflexión idealista no da cuenta de la situación de facticidad desde la que parte, olvida que «el ojo del espíritu tiene un punto ciego» (89). Téngase en cuenta no obstante que lo que aquí se hace es una crítica de la hipóstasis o sustantivación de la reflexión, lo cual no quiere decir que se descalifique a ésta en beneficio de lo irreflexivo, de la capa vivida ingenua. Pero hay que 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» (90). A esta reflexión que toma conciencia de sí misma y de su situación inicial por una especie de reduplicación, la denomina Merleau-Ponty «sobre-reflexión». Esto quiere decir: en primer lugar, no marginar la filosofía como algo inesencial, como si la realidad fuera un texto cuya com-

---

(87) *Lo Visible y lo Invisible*, pág. 36.

(88) *Ibid.*, pág. 42.

(89) *Ibid.*, pág. 54.

(90) *Ibid.*, págs. 55-56.

preensión nos fuera dado directamente, sin necesidad de traducción filosófica; pero, en segundo lugar, tampoco puede sustantivarse la aclaración filosófica, pues la fuente de esta aclaración está en aquello mismo que quiere aclarar: «la filosofía es más y es menos que una traducción; es más porque sólo ella puede decirnos lo que quiere decir el texto, y es menos porque no se puede utilizar sin disponer del texto» (91).

En su crítica a la filosofía de la negatividad, lo que tiene Merleau-Ponty a la vista es *El Ser y la Nada* de Sartre. Este pensamiento reconoce el error idealista inmanente a los análisis reflexivos. El quiere dar cuenta, por el contrario, de la fe perceptiva en su originariedad, su apertura a la cosa, mostrar, en suma, la transcendencia en cuanto tal. Para lo cual purifica la conciencia de todo fantasma cosista y así «descubrirla como "nada", como "vacío" capaz de acoger la plenitud del mundo, o, necesiéndola más bien, para sostener su propia inanidad» (92). Ahora bien, si es cierto que de un lado este negativismo absoluto —que tiene como contrapartida rigurosa un absoluto positivismo—, en la medida en que describe el acceso a la realidad como idéntica a la conciencia de sí, en la medida en que hace converger el entrar en sí y el salir de sí —según la expresión hegeliana— es de alguna manera «lo que andábamos buscando», por otro lado, sin embargo, ofrece el aspecto de una filosofía de la identidad, de la que toda mediación ha quedado eliminada, pues «tanto si se considera lo vacío de la nada, como si se considera la plenitud absoluta del ser, desconoce el grosor, la profundidad, la pluralidad de planos, los trasmundos» (93). La negintuición sartriana ignora en primer lugar que la subjetividad no es pura conciencia para-sí, puesto que porta consigo una densidad óptica, que le viene dada ante todo por su corporeidad y que es un índice de opacidad, y en segundo lugar que el mundo no es el positivo y pleno ser en-sí, sino el espacio de una organización, de una diferenciación, de una profundidad.

Un leit-motiv de este denso, profundo, no siempre fácilmente describable texto de *Lo Visible y lo Invisible* es la idea de la filosofía como interrogación nunca acabada, siempre abierta. Y ello no es, creemos, ningún oscurantismo. Pues no es que formule preguntas sin respuesta, lo cual remite a una metafísica de lo «incognoscible», sino que es pregunta que no se cierra, interrogación que no cesa, ya que el objeto

---

(91) *Ibíd.*, pág. 57.

(92) *Ibíd.*, pág. 75.

(93) *Ibíd.*, pág. 93.

de la filosofía, si así puede decirse, es por su propia textura fuente inagotable de interpelaciones, «el objeto de la filosofía no colmará nunca el preguntar filosófico» (94).

Por otro lado, la pregunta por el sentido del ser, que está impiada de alguna manera en la fe perceptiva (y de manera concreta en esa pregunta inagotable que le hacemos al mundo —como dice P. Claudel en un texto notable que llamó la atención de Merleau-Ponty—, ¿dónde estoy?, ¿qué hora es?), es al mismo tiempo pregunta por sí misma. Y particularmente esa modalidad privilegiada de interrogación que es la interrogación filosófica tiene que volverse a sí misma y situarse, inscribirse en aquello que interroga.

Esta concepción del trabajo filosófico fundamental se desprende coherentemente de una crítica de las limitaciones inherentes al positivismo fenomenológico y la intuición de las esencias y de las significaciones, y permite enlazar con la idea de una ontología indirecta, esto es, hermenéutica. Importa subrayar que si la filosofía es interpretación, no por eso es pensamiento «subjetivo». Es, por el contrario, pensamiento ontológico, pues es el Ser mismo el que tiene el carácter de un texto, un tejido de presencia y ausencia, cuyo sentido no es separable de esa diferenciación, de ese desdoblamiento. En una palabra, «si el Ser se oculta es porque el estar oculto es un rasgo del Ser» (95).

G. D. Madison, cuyo notable estudio de la obra de Merleau-Ponty está quizás influenciado por la perspectiva en parte heideggeriana de la filosofía de la interpretación de P. Ricoeur, concreta el paso de la fenomenología a la ontología como la transición desde una filosofía intuicionista que pretende encontrar el Ser como algo dado «en carne y hueso» o «en persona», en una presencia directa y sin intermediarios, a una filosofía que ha despertado de ese sueño positivista y encuentra necesario configurarse metodológicamente como pensamiento indirecto, negativo, hermenéutico, una vez que ha separado las nociones de originariedad y de presencia: «La ontología de Merleau-Ponty es una "filosofía negativa" únicamente en este sentido de que para ella el último criterio de la evidencia no es, como insiste Husserl, que el "objeto" del saber filosófico esté presente "en persona", "en carne y hueso"; ella es "negativa" porque no es un "positivismo fenomenológico", que se acaba en una intuición eidética, en un ver. Puesto que el Ser es justamente lo invisible de lo visible, lo que está presente en todo visible, pero no es él mismo un visible, incluso escondido, no

---

(94) *Ibid.*, pág. 130.

(95) *Ibid.*, pág. 154.

puede ser el objeto de la conciencia más que “negativamente”, es decir, indirectamente. No puede ser visto, pero debe ser interpretado, descifrado; no es, pues, presente y no es aprehensible más que en su ausencia» (96).

En este sentido, no cabe duda de que la crítica del positivismo fenomenológico es, en parte al menos, una autocrítica. Y así, en algunas notas de trabajo de *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty contempla como un error el expreso inmanentismo de la *Fenomenología de la Percepción*, error que es consecuencia de sobreestimar la plenitud del texto percibido, de olvidar el carácter lacunar de éste. Y es congruente con esta idea, el abandono, o al menos una relativa postergación, de la posición «humanista». No se trata ya de hacer una antropología existencial: nuevo punto de convergencia, pues, con Heidegger. Para el último Merleau-Ponty interrogar nuestra experiencia primordial es interrogar una interrogación, de la cual no cabe excluir una referencia a algo definitivamente «otro», no coordinable propiamente a la experiencia. De lo que es ciertamente significativo el texto que citamos como conclusión: «Preguntamos a nuestra experiencia precisamente para saber cómo nos abre a lo que no es nosotros. Ni siquiera excluimos la posibilidad de hallar en ella un movimiento hacia lo que en modo alguno puede estarnos presente en persona, y esta ausencia irremediable figuraría entonces entre nuestras experiencias originarias» (97).

---

(96) G. MADISON, *La Phénoménologie de Merleau-Ponty*, París, 1973, págs. 208-9.

(97) *Lo Visible y lo Invisible*, pág. 199.