

01078  
rej. 1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS — DIVISION DE POSGRADO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
ESTUDIOS SUPERIORES

MAURICE MERLEAU - PONTY

LA FILOSOFIA DEL QUIASMO

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRIA EN FILOSOFIA

PRESENTADA POR: MARIO TEODORO RAMIREZ COBIAN

DIRIGIDA POR: Dr. CESAREO MORALES

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

MEXICO, D.F., 1985.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ABREVIATURAS.

A.D. Les aventures de la dialectique.

E.P. Eloge de la Philosophie

H.T. Humanisme et terreur.

P.M. La prose du monde.

P.P. Phénoménologie de la perception.

R.C. Résumés de cours.

S. Signes.

S.N.S Sens et non sens.

S.C. Structure du comportement.

V.I. Le visible et l'invisible.

# INTRODUCCION. LA PERCEPCION FILOSOFICA.



"Las cuestiones que trataba Merleau-Ponty me producían el sentimiento de que me habitaban antes de descubrirlas. Y él mismo tenía una manera singular de interrogar. Parecía inventar su pensamiento mientras hablaba, -- más que instruirnos en lo que ya sabía. Era un espectáculo extraño y sorprendente. Por primera vez encontraba un maestro (aunque -- fuese de temperamento demasiado rebelde para confesármelo) en ese profesor que sabía sustraerse a la posición de la maestría".

Claude Lefort. "¿Soy un filósofo?"

No hay más que anticipaciones, Vor-habe. La filosofía como problemas - concéntricos. Pero así es.

Merleau-Ponty.

La lectura filosófica es un diálogo, un intercambio, un torbellino incluso: "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" (S., 195) Esta paradoja es lo que siempre se quiere superar, en lugar de constatarlo, comprenderla y hacerla productiva. Pronto se plantea una falsa alternativa según la cual o bien se sostiene el acceso directo y transparente al otro (el análisis objetivo) o bien se concluye la imposibilidad de tal acceso prescribiéndose como única labor posible una meditación personal disfrazada de crítica. Entre estos dos extremos —que se suponen mutuamente al ser ambos solamente la mala abstracción de una experiencia— se encuentra lo que puede llamarse perfectamente percepción de una filosofía: un medio o un campo de confusión donde las identidades del filósofo del que se habla y del que habla se vuelven indiscernibles. Estudiar una filosofía es ya filosofar, toda reflexión filosófica consiste intrínsecamente en la realización de un diálogo, en la iniciación de un campo de pensamiento común, en la producción de un entrelazo o de un quiasmo de ideas. Sólo aprehendemos el pensamiento de otro ejerciendo y desarrollando nuestro pensamiento, pero sólo ejercemos nuestro pensamiento prolongando el de los otros y dialogando con ellos.

Si una filosofía es algo a percibir, si la relación con ella se la concibe en los términos de la experiencia perceptiva, quiere decir que la unidad de esa filosofía, su identidad, su naturaleza o su verdad no es algo "dado", no es una suma de proposicio-

nes e ideas positivas que podrían encerrarse en un cuadro mínimo de definiciones conceptuales. La concepción de una historia "objetiva" de la filosofía es limitada porque supone que una obra de pensamiento es una "cosa", es decir, algo plenamente determinado y completamente determinable, un "ser en sí" ya dado. Transporta la noción de "ser objetivo", que es equivocada en todas partes, al ámbito de las obras de pensamiento. No es una concepción equivocada porque efectúa una transposición ilegítima sino porque lo que transpone es una concepción del ser en general inadecuada. Hay que pensar mejor esta transposición a partir de las estructuras de la experiencia perceptiva, modelo de la relación sujeto-objeto inconcebible como oposición o subordinación: se trata siempre de una relación de compenetración, complementación, sobreposición; el sujeto percipiente —el cuerpo, la mirada, el tacto—, y lo percibido —lo visible, lo tangible, lo sensible en general—, no son extraños uno para el otro, proyectan entre sí sus caracteres de tal manera que resulta imposible concebir un "objeto" puro, un ser independiente de la experiencia perceptivo-corporal, tanto como un "sujeto" puro, una pura conciencia desituada y libre de toda inherencia en el seno del mundo. Es necesario incluso traspasar los mismos términos "sujeto" y "objeto" y su consustancial relación dicotómica, para colocarnos en un plano distinto que es el sistema o la estructura de sus relaciones, la que por su parte no debe ser concebida como una esfera de ser monolítica y homogénea sino como un plano de diferenciación, multiplicidad y variación continua. De acuerdo a este esquema se propone pensar la relación entre el filósofo lector y la obra filosófica. Hay que retornar a una experiencia cuasi sensible de la propia idealidad filosófica.

Percibimos una filosofía, es decir, sólo accedemos a ella desde una determinada perspectiva. El análisis objetivo supone que el acceso a las obras de pensamiento no plantea otros problemas que el de ciertos obstáculos eventualmente rebasables. Pero si se acepta que el acceder, la relación misma no es un vacío, que hay un espesor de la intermediación que ha de ser agregado al resultado de nuestra comprensión, entonces el obstáculo es ineludible e insuperable, y nuestra propia "visión" pasa a la cuenta de lo que aprendemos. Hay una objetividad propia de la dificultad y ella se convierte en lo más valioso y productivo que puede haber en la investigación de una filosofía y de cualquier obra de pensamiento. No hay acceso absoluto a un pensamiento filosófico por dos razones recíprocas: ninguna filosofía está terminada y cerrada sobre sí misma y nuestro propio pensamiento no nos es dado de manera transparente, sólo pensamos algo desde cierta ubicación, desde cierto lugar. Suponer el carácter no problemático del pensamiento investigado es correlativo de suponer la unidad para sí y no problemática del pensamiento investigador; es quedarse en los dos polos de la experiencia (sujeto-objeto, interrogador-interrogado) que justamente sólo son efectos secundarios de un proceso fundamental. Es olvidarse de la relación, del devenir mismo, que es lo que se expresa en un estudio y en una reflexión. Aun el objetivismo que cree proporcionar la "verdad" de una filosofía estudiada, lo que hace es aprovechar esa situación para filtrar una determinada concepción filosófica. En lugar de un enfrentamiento polarizado y precisamente definido entre el pensamiento investigado y el investigador lo que tenemos es un sistema de interacción, un proceso vivo e indeterminado, una relativización y algo

asi como una "buena ambigüedad".

Una filosofía no es un "objeto", una concepción filosófica clásica no es un dato inerte del pasado. Porque una obra de pensamiento es la expresión de un obrar que ha emergido en un momento histórico, ella jamás puede reducirse a ser una cosa o un mero "resultado". Creer que una filosofía es una suma de saberes y verdades, de problemas y soluciones, es reificar aquello que ante todo ha surgido como una interrogante total en el campo de una historia vertical. Antes que otra cosa una filosofía es una institución, la expresión y la inscripción de una cierta perspectiva o un cierto sentido en el campo del Ser y la historia. Como toda expresión sólo existirá gracias a su relación y comunicación con otras. Reducir una filosofía a mero resultado de una sociedad exterior y una historia es destruir de antemano todo lo que ella posee de esencial, a saber: - la apertura de un nuevo campo de pensamiento, el inicio de una nueva forma de interrogar y responder, pruebas que una concepción filosófica lanza para ser reconocida. Logrado este reconocimiento, aquello que en principio era un movimiento conquistador y tambaleante viene a ser reintegrado al curso objetivo de la historia de los "hechos" de pensamiento. Pero una filosofía es en su momento y para siempre la explosión inesperada de una interrogación, la súbita emergencia de una duda; es por esto que ella viene a plantear más problemas de los que resuelve, o más bien no puede ser creación de soluciones sin ser al mismo tiempo creación de nuevos problemas. En lugar de un mero saber o una lista positiva de cuestiones, una filosofía es la insistencia de una misma pregunta o de una misma forma de interrogar no necesariamente formulada que abre un nuevo campo histórico de interrogaciones y respuestas: gracias a esa filosofía

habrá ahora algo que pensar y también gracias a ella algo que refutar. Refutando una filosofía hemos aprendido algo que sólo ella nos lo ha permitido. Una filosofía es mejor un comienzo y un instrumento, un arma incluso. No el punto final de un proceso pasado y exterior, tampoco una cosa ya definida, sino el inicio fulgurante de una historia, la puesta en marcha de un proceso de comunicación, la disposición de un nuevo instrumento para pensar. ¿Cómo aceptar entonces que una filosofía sea algo terminado y claro por sí mismo?

Hay que reconocer, por ejemplo, dos Descartes indiscernibles: uno, aquél que vivió en tal fecha y tal lugar y que dejó escritos tales pensamientos, otro aquél que vive en los "cartesianos" y en los "no cartesianos": la filosofía de Descartes sólo se la encuentra en esta oscilación, que no anula, sin embargo, los dos momentos, ellos son del todo dependientes pero son irreductibles entre sí. El espesor histórico que intermedia entre Descartes y nosotros no nos esconde la unidad de su pensamiento, al contrario. Una obra filosófica es historizada no por las ganas de hacerle una mala jugada, es porque esa filosofía en tanto praxis expresiva ya se encuentra conformada desde su mismo interior según la historicidad, porque ya es un obrar historizante. La relatividad, la discordancia, la pluralidad de significaciones de una filosofía no le vienen como añadidos del exterior —que habría que ir eliminando para llegar a la esencia "Descartes"—, le vienen de su propia naturaleza. porque ella, aun sin proponérselo, ya lo exigía y llamaba. Si nos resulta difícil coincidir con un filósofo, captarlo por entero en su fuente y localizar, por ejemplo, la "elección fundamental" de Descartes, "es tal vez porque el propio Descartes, en ningún momento, coincidió con Descartes" (S., 161).

No reconocer a la problematicidad como una "propiedad" intrínseca de la obra de pensamiento es quedarse en un mal relativismo, contentarse con sufrir la relatividad en lugar de comprenderla y actuarla. La "relatividad" viene inscrita ya en el mismo "objeto" - de nuestra investigación. Si nuestras perspectivas sobre una filosofía son relativas y han de serlo, es porque la propia obra que estudiamos no ha dejado de ser también una perspectiva relativa, esto es, incompleta y abierta. El buen relativismo no supone que haya al fin una esencia que llegaremos a poseer o que siempre se nos escapará. La única esencia es lo problemático, "las filosofías en su integridad son cuestión". (V.I., 253)

En la medida que la acción filosófica tiene por cometido esencial llevar la experiencia muda a la expresión de su propio sentido,<sup>1</sup> el discurso filosófico es ese discurso que no tiene, literalmente, fundamento, o de otra manera, él sólo está "fundado" en el porvenir de pensamiento que anticipa y comienza a recoger, en el ámbito de la comunicación filosófica al que propone una nueva palabra, una nueva figura. La profundidad de una filosofía está hacia adelante. Su totalidad y sentido se encuentra en la superficie de contacto; su unidad es de estilo. Una obra de pensamiento es primeramente una cierta forma de comportamiento de las palabras y el discurso entero que sólo apuntan a un significado como a un acertijo. La totalidad de una filosofía no es objetiva, no es una unidad frente a nosotros: un pensamiento nos es accesible en la medida que ya estábamos en él o ya estaba él en nosotros, acompañándonos lateralmente, proyectándose retrospectivamente en nosotros mismos y modificando y reorganizando lo que "ya sabíamos", recomponiéndose él mismo en función de nuestras in

terrogantes y nuestras dudas. La lectura filosófica es antes que una relación exterior entre dos, una sobreposición, una promiscuidad o una mutua usurpación de ideas e intenciones, un intercambio. Comprendo una filosofía cuando a través de ella logro despertar en mí preguntas e ideas inéditas para mí mismo, o cuando hago surgir en ella mediante mi acción unas cuestiones y unas significaciones que nadie hubiera esperado que pudiera contenerlas. Sólo lo aprehendo el sentido de una filosofía a partir de una determinada perspectiva que asumo, pero es esa filosofía quien me ha ayudado a definir tal perspectiva y a asumirla. Cuando un filósofo habla de otro para criticarlo lo cita por debajo y lo utiliza sin mencionarlo, cita y "fusila", reproduce y desarrolla de una sola vez a todos los filósofos con quienes está de acuerdo y con quienes no. Tal es el torbellino de la intersubjetividad filosófica, al mismo tiempo amor y violencia, pleito y juego colectivos; ella no consiste en una armonía de sujetos racionales (al estilo del racionalismo clásico) ni en un conflicto entre conciencias individuales (como en Sartre). Es lo Otro: no el "otro-Yo", la otra conciencia que me absuelve o alivia, sino lo Otro de los yos, lo Otro de las conciencias, lo que no es una de ellas ni la suma de todas, aquello que ellas producían sin proponérselo, un campo prepersonal o impersonal que las hace a todas relativas, a todas problematizadas, a todas conectadas. La intersubjetividad no es el conjunto de egos, es un campo intensivo de multiplicidades en variación continua. El "autor" es el mito complementario de la obra cerrada y terminada.<sup>2</sup> Nunca ha habido autor, lo que hay son ciertos goznes en un juego de espejos; cada pensamiento lleva ya el de los otros. Es por esto que una verdadera filosofía es como una

obra de arte, como una lengua incluso: un ser abierto que da más de sí, que puede suscitar más pensamientos de los que contiene, - que guarda un sentido más allá de su circunscripción y contexto histórico particular, e incluso "que no tiene sentido más que -- fuera de este contexto". (V.I., 244)<sup>3</sup>

Una filosofía, una obra de pensamiento es una cierta - articulación o estructura, la organización de algo pensado y algo impensado.<sup>4</sup> El ser y la unidad de una filosofía es su destino, que no es lo que debe ser o lo que va a ser sino lo que no es, lo que no puede ser, la sombra que ella proyecta y que le -- compone. Es lo no pensado por ella pero que se suma a su cuenta y que se vuelve tan relevante como lo mismo pensado. Nuestra percepción es -- los órdenes percepción de cosas porque es -- también y a -- vez percepción de una articulación imperceptible, de un fondo indiferenciado del que ella se destacan y que comporta e interesa a la percepción tanto como lo directamente perceptible. No hay lo percibido sin lo no percibido, lo que vemos es una cierta articulación de visibilidad e invisibilidad, no entidades visibles aisladas que luego se unirían a través de una vinculación nocional de la conciencia. Lo dado originariamente es - una cierta configuración, un sentido de lo visible que no es sin nosotros pero que no es nuestra creación, ese sentido es por la mirada, es decir, por nuestro ser y nuestra participación sensible. Lo visible y lo invisible se compenetran, ninguno es sin - el otro, es decir que lo invisible no existe de manera absoluta: ni viene dado a la manera realista como una ley oculta que contuviera todo el secreto de lo visible, ni es tampoco un agregado - del pensamiento. Igualmente en la relación entre lo pensado y lo impensado: es evidente que lo impensado no viene dado positiva--

mente con una filosofía, pero no es tampoco algo que nuestra reflexión se contentara con añadir desde el exterior y a voluntad. Como lo invisible de lo visible sólo podemos "verlo" a través de lo mismo pensado, no puede ser objeto de una visión separada o de una observación analítica y directa. Frente a esto impensado, frente a esta articulación de lo dicho, no hay dilema entre la interpretación objetiva y la arbitraria, puesto que no es un ser positivo y dado "y no podemos serle fiel y rencontrarlo más que pensándolo de nuevo" (S., 196).

Lo impensado es un componente estructural de una filosofía. No es un contenido general, no es lo negativo como clase complementaria, todo lo que ella no pensó; no es una mera posibilidad lógica, lo que pudo haber pensado; tampoco es un contenido simplemente oculto, lo que ella pensaba por debajo o por detrás. Lo impensado es lo que una filosofía dió lugar a pensar, las zonas que su operación permitió alumbrar, las cosas que no habían sido dichas, los pensamientos que nadie había pensado y que sólo ahora es posible circunscribir. Es inconsciente, pero no como un contenido situado en un trasfondo, en la espalda de un pensamiento, sino frente a él, en el campo de su articulación y proyección; es inconsciente porque no es objeto o concepto sino aquello por lo cual son posibles los objetos y los conceptos, es la constelación donde se lee su porvenir.<sup>5</sup> Lo impensado pertenece sólo a ese pensamiento determinado y no se le define más que a partir de él. No es una entidad positiva ni una pura ausencia, su trazo es indibujable sin nuestra participación, sin nuestra interrogación, pero no lo producimos a voluntad. Es que, en fin, desde que lo "negativo" cuenta como una dimensión componente de

una filosofía, ya no hay manera de precisar en ella lo que dice y lo que no dice; lo mismo "pensado" adquiere una suerte de ingravidez, su localidad e identidad se tornan problemáticas, indeterminables.

Una obra filosófica nunca está cerrada sobre sí misma y en ningún momento tenemos un acceso absoluto a ella, su unidad -- tanto como nuestra perspectiva son temporales, transitivas; la relación es una amalgama de tiempos. Para comprender una filosofía hay que re-efectuar el pensamiento que la sostiene, necesitamos -- una "poesía de la historia de la filosofía", una participación en el pensamiento operante.<sup>6</sup> No hay punto final en la comprensión -- de un pensamiento filosófico; cada filosofía es insuperable y no existe la "Filosofía", el Sistema hegeliano donde todas las filosofías irreductibles y dispares encontrarían su verdad parcial, -- su justo lugar. No hay más que filosofías y la filosofía es aquello que se da completamente en cada una, aquello que cada vez debemos reencontrar y repensar. Comprender una filosofía no consiste entonces en localizar algo ya dado y hecho. El sentido de una filosofía sólo se dibuja para una mirada filosófica que escudriña e interroga, que pone a mover sus propios aparatos teóricos y expresivos, que reasume por su cuenta lo impensado de una filosofía estudiada y que sólo puede apuntar a las resupuestas porque renuncia a poseerlas. Una filosofía no es un cúmulo de saberes a ser -- memorizados o analizados por sí mismos, es un saber para ser olvidado, un instrumento para pensar otras cosas, un medio a través -- del cual relaborar una articulación de ideas y producir un pensa-

miento. Una filosofía es lo que enseña a pensar.

Concebir la unidad de una filosofía como "unidad de percepción" pone en cuestión las concepciones y los supuestos más dominantes acerca de la historia de la filosofía, la misma idea de una "historia de la filosofía" se vuelve problemática, tanto como su correlato y supuesto, la idea de una filosofía pura o ahistórica. De lo que se trata es de mostrar "que hay un absoluto, una filosofía, que es inmanente a la historia de la  $\phi$ , y que no es sin embargo reabsorción de todas las filosofías en una sola, ni tampoco eclecticismo y escepticismo" (V.I., 242) Ha de haber también una percepción de la historia de la filosofía que nos permita comprender como es la relación entre las distintas filosofías. "¿Cómo íbamos nosotros a ver a través de los filósofos una sola filosofía?", se preguntaba Merleau-Ponty en la introducción a un texto de historia de la filosofía, al que prefería llamar "catálogo" de filosofías, pues por más cuestionable que fuera resultaba más vivo y verdadero que el Sistema terminado de la verdad única que sólo lo puede salvar a todas las filosofías porque las coge en lo que "eran", sin comprender que ellas eran lo que eran y lo que no eran: acción del pensar que no es tanto la posesión de ciertos objetos - cuanto la circunscripción de un dominio y una tarea para el pensamiento. El verdadero acceso a lo intemporal de una filosofía no es su entrada, previa purificación y simplificación, al Panteón o al Museo del Sistema: "ellas permanecen con sus verdades y sus locuras, como empresas totales, o ellas no permanecen de ninguna manera" (E.P., 175) Las verdaderas filosofías son "indestructibles", el pensamiento que las "supera" no las agota, precisamente

porque las razones que él encuentra para superarlas no puede no deberles nada. Ninguna filosofía puede presumir contener a todas las otras, ninguna puede ahorrarnos nuestra propia lectura, nuestro propio riesgo. Pero el ser de la filosofía no se diluye en una pluralidad empírica, "la filosofía toda entera está, en ciertos momentos, en cada una. Para retomar la famosa frase, su centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna" (E.P., 175). Hay mutuo rebasamiento entre las distintas filosofías, ellas se trascienden entre sí y no hay reducción de la pluralidad a un plano único, pero "en este escalonamiento en profundidad, ellas se renvían cuando menos una a otra, se trata al menos del mismo Ser" (V.I., 239). Es en ese Ser que cada una de las filosofías se propone expresar y pensar donde ellas se encuentran, es su inherencia a un Mundo Abierto lo que ellas tienen de común. Por esto mismo, no hay otra manera de comprender la unidad de las filosofías más que volviendo a pensar ese Ser y ese Mundo. En el ejercicio filosófico un pensamiento empieza a reencontrar a las otras filosofías, "a reencontrar toda la filosofía como sin quererlo" (E.P., 291)

De la misma manera hay que pensar la relación entre la filosofía con el exterior y con la historia social en general. Se vuelve innecesario elegir entre una historia que determina y posee a priori la verdad de una filosofía o una conciencia filosófica que es la verdadera poseedora de las claves de la historia social y personal. La alternativa es imaginaria. El intento de explicación socio-histórica que se propone sustituir el estudio interno de las filosofías sólo es válido, "refiriéndose a una historia de la cual se cree conocer con evidencia su sentido y su curso". (E.P., 176) Este curso teleológico es una tesis filosófica, idea directriz incuestionada; de tal manera que "lo que se opone al estudio interno de las

las filosofías, no es nunca la explicación socio-histórica, es siempre otra filosofía oculta en ella" (E.P., 176). No hay verdad no filosófica sobre la filosofía, no porque ella sea un discurso necesariamente cierto y autónomo, cerrado sobre sí mismo, si no precisamente por lo contrario: porque las ideas y las concepciones filosóficas comienzan a tomar vida en el exterior, porque no hay acción humana, práctica o teórica, que no sea ya simbólica o expresiva, que no implique significación filosófica. Esto es, toda acción humana, desde lo más natural y elemental del cuerpo, conlleva producción de sentido, y por lo mismo, ninguna acción hay que tenga un sentido único y claro, ninguna hay que pueda pasar como clave de las demás. Es por esto que también son equivocadas las concepciones que suponen una "interioridad" pura del pensamiento; tales concepciones no están dispuestas por su parte a reconocer otra interioridad que la del pensamiento. No ven que no existe un puro exterior, que aún la "vida económica" posee su propia interioridad, su propio sentido. Concepciones opuestas que se reducen una a otra: reducir la filosofía al exterior implica suponer que ella es efectivamente interior, y quienes suponen esto de partida lo hacen porque poseen a su vez una falsa concepción de lo exterior. Ambas concepciones deben ser superadas mediante una correcta teoría de la significación que tome a la idea filosófica como es, es decir, "jamás separada de sus condiciones históricas, y jamás reductible a sus orígenes" (E.P., 178). Como decíamos, una filosofía no es sólo un resultado sino un comienzo y un instrumento, el origen no es un pecado ni una virtud, "y es el conjunto en su madurez lo que debe ser juzgado, según las visiones y aproximaciones que nos da de la experiencia" (E.P., 170). El sentido de una filoso-

fía no está escrito antes o fuera de ella, pero tampoco se lee en una interioridad vacía, en un ámbito totalmente para sí. Ese sentido se revela cuanto tal filosofía-instrumento es usada; su sentido es su uso. Es su estilo de funcionamiento lo que conecta a una concepción filosófica con el resto de las formas prácticas y expresivas que conforman el mundo social. La filosofía es también una institución.<sup>7</sup> Al proponerse interrogar y expresar la vida, la filosofía no se conforma con sufrirla, la comprende interiormente, la -- transforma en su sentido y la abre a otros espacios y a otros tiempos; en esta acción la filosofía va más allá de lo que según las -- "condiciones" podría haberse esperado, ella sólo trasciende su -- tiempo captando en él un sentido trascendente.

Lo que Merleau-Ponty opone a la "historia de la filosofía" es, en general, otra idea de la historicidad. Para él, toda -- concepción histórica se encuentra atrapada ya en el supuesto progresista lineal o ya en el subjetivista-voluntarista. Reducir la historia al orden causal y exterior de las sucesiones temporales significa contentarse con una presunción de certeza y retroceder ante la comprensión de la acción histórica; significa, en fin, negarse a captar la historicidad históricamente, esto es, a través de una acción concreta y productiva del propio pensar. ¿Hasta que punto -- incluso el conocimiento histórico, el aparato histórico llamado -- historia de la filosofía actúa muchas veces como un mecanismo de -- inhibición o limitación de la actividad filosófica? Baste saber -- que toda praxis filosófica ya es internamente histórica. Lo que se opone a la historia horizontal --que es casi lo que ha acabado por entenderse por historia--, donde una filosofía es reducida a un -- "hecho" o momento de una linealidad temporal, es una concepción --

del Ser vertical, esto es, una posición de la pertenencia ontológica o la inscripción en el mundo de un pensamiento filosófico. - Lo que Merleau-Ponty propone es una visión estructural de la historia de la filosofía, esto es, no la filosofía como una série de planteamientos ubicados en una relación de antecendencia y consecuencia interna, sino "esta filosofía situada en el conjunto hie-rático del Ser y de la eternidad existencial, esto es, en un conjunto interrogativo" (V.I., 241): la filosofía como una dimensión del Ser y no como un "hecho en sí".

Si no se concibe a la filosofía como un "hecho de conciencia", como una "representación", —identificando por una mala abstracción su ser con su resultado—, entonces ella ya está dada entre los "hechos exteriores". La evidencia que sustenta a la teoría histórica de una clara delimitación entre una esfera exterior y una esfera interior queda desfundada, o al menos cuestionada. El pensamiento histórico pierde su evidencia cuando se lleva hasta lo último una crítica del dualismo exterior-interior, cuando se llega a pensar que algo es histórico no por remitir a unas condiciones - que así lo determinen, sino que es histórico por formar parte de esas condiciones, por ser ya fuera de sí (ek-sistente). Hay que pensar a lo histórico como el ámbito del intercambio, de la relativización universal, del devenir y las multiplicidades expresivas, no como la instauración de un nuevo orden o de una nueva legalidad. - Hay que arribar a la historicidad fundamental, al plano de la expresión y la comunicación generalizadas, a la disolución de las dicotomías, las entidades y las identidades. Más allá del tiempo ser-rial y exterior de la historia objetiva se revela la temporalidad funcionante, un tiempo de envoltura, dimensional y reversible. La estructura esencial de la historicidad se identifica con la estruc-

tura misma de nuestra experiencia perceptiva y nuestra acción expresiva; es la condición inmanente del Ser y del Pensar. Es decir que el corazón de la historia no está en el pasado ni en el porvenir sino en la estructura y la dimensión de nuestro presente. Es así que la filosofía es histórica, en cuanto operación, expresión y producción, en cuanto creación. La filosofía muerta, ahistórica, es la que quiere y cree ser representación verdadera, reflejo conceptual, pasiva reproducción de lo dado, imitación de ciencia, minuciosa acumulación de saber. Por el contrario: la filosofía como arte supremo, pues "el Ser es lo que exige de nosotros creación - para que tengamos experiencia de él". (V.I., 251)

\*

Como en otros grandes filósofos se presenta respecto a - Merleau-Ponty el problema de la evolución de sus ideas y concepciones. Se ha creído ver incluso una ruptura entre un primer Merleau-Ponty fenomenólogo y uno segundo ontólogo o metafísico. Ciertamente es en sus últimas obras donde se encuentra la exposición más -- precisa del sentido de su pensamiento. Esto no implica necesariamente que los planteamientos previos deban considerarse falsos o limitados. Tampoco valdría suponer una mera continuidad, pues existe una efectiva modificación de un momento a otro. Hay que ver entonces el proceso en que este pensamiento se desarrolló como el camino necesario para la determinación de su resultado. En la obra - de un filósofo el resultado es el camino mismo. Hay así recupera--

ción del pasado por el presente y anticipación del presente en el pasado. No se trata de decir que las nuevas ideas y perspectivas - se encontraban ya contenidas en el pasado, pero si éste no las contenía y autorizaba de modo expreso era porque no autorizaba ni contenía directamente ninguna y podía sin embargo preparar cualquiera. De todas maneras, una vez realizadas ciertas posibilidades ellas se dirigen al pasado y lo transfiguran, haciéndolo aparecer - como su pasado. Por esto, hay que aceptar a la vez que hay un umbral de la transformación de un pensamiento —de la ruptura— y que él no puede ser señalado positivamente, que él está esparcido; puede decirse entonces que una concepción filosófica siempre está cambiando, siempre es distinta (siempre son varias concepciones) y -- que ella permanece, que siempre es una — el momento del cambio es tan ilocalizable como los puntos de continuidad. De esta manera, - los dos grandes momentos del pensamiento de Merleau-Ponty — el fenomenológico y el ontológico— sólo pueden comprenderse en su sentido específico a partir de precisar su interdeterminación. Uno -- se explica por el otro pero sólo porque éste se explica por aquél. La filosofía fenomenológica de la percepción ha de ser comprendida desde la perspectiva ontológica, la cual a su vez se encuentra preparada en el original y heterodoxo enfoque de la fenomenología. Igualmente, al considerar la "filosofía del ser" no hay que olvidar la descripción de la experiencia perceptiva y la discusión de la posición del pensamiento como camino de acceso a ella. Se trata siempre de una doble modificación que impone precisiones y determinaciones a todo tratamiento del pensamiento del autor. ¿Qué implica de manera concreta este doble movimiento?. ¿qué significa una comprensión ontológica de la percepción y qué una fenomenológi-

ca del Ser? En función de estas interrelaciones no se pueden elaborar más que definiciones constructivas, progresivas, de cada término (fenomenología, percepción, quiasmo, ser, etc.), pues más -- que conceptos claros y distintos lo que tenemos son especies de -- goznes o ejes en una mutua y continua referencia, lo que tenemos es un campo de pensamiento, una cierta articulación y algo así como un vida, una lengua o una historia.

A partir del planteamiento de la experiencia perceptiva, Merleau-Ponty determina un nuevo proyecto ontológico y una nueva concepción del sentido de la filosofía que en principio puede caracterizarse por el intento de superar tanto la tradición racionalista-objetivista como la filosofía crítico-reflexiva (subjetivista). El problema radica en encontrar la sutil pero fundamental diferencia respecto a una filosofía moderna todavía subjetivista. La dificultad de establecer claramente tal diferencia proviene de que fácilmente se puede ver al pensamiento de Merleau-Ponty como una prolongación de la fenomenología husserliana (forma culminante de toda filosofía de la "conciencia"). Incluso es común interpretar su posición como un desarrollo consecuente del pensamiento de Husserl. Pero él mismo Merleau-Ponty ya se ubicaba en la línea donde comienza a dibujarse la sombra de la concepción fenomenológica clásica. En lugar de prolongación o ruptura es mejor hablar de posiciones llevadas a sus últimas consecuencias o simplemente a consecuencias no previstas. Esta posición herética emparenta la concepción de Merleau-Ponty con la de Heidegger. Sin embargo, el primero ya había visto que la relación entre fenomenología y ontología ha de ser comprendida como un movimiento concreto y no como un límite que define dos campos teóricos ajenos y opuestos entre sí -

entre los cuales hubiera que elegir. Esta discontinuidad ya sería característica de la propia fenomenología en su ambigüedad de ser a la vez estudio de las esencias y filosofía "que reubica las esencias en la existencia" (P.P., I); hay al mismo tiempo una fenomenología eidética y una fenomenología genética: la reducción a la conciencia inmanente no pone fin a la indagación filosófica, no descalifica una interrogación ontológica, precisamente porque no encuentra un "ser absoluto" sino la renovación de la posibilidad de la reducción, yendo ahora desde la conciencia y sus significaciones hacia una esfera y un horizonte problemáticos distintos. La contradicción no se elimina con una elección, hay que seguir el movimiento interno de una filosofía hasta encontrar el punto de transgresión de sus términos. Este movimiento hace innecesario elegir entre Husserl y Heidegger, pues como Merleau-Ponty apunta:

todo Sein und Zeit nace de una indicación de Husserl y no es en definitiva, más que una explicación del "natürlichen Weltbegriff" o del "Lebenswelt" que Husserl presentara, al final de su vida, como tema primordial de la fenomenología, de modo que la contradicción ya aparece, una vez más, en la filosofía del mismo Husserl (P.P., I-II)

Esta advertencia es lo que va a determinar el parentesco y la diferencia entre las posiciones filosóficas de Merleau-Ponty y Heidegger. A diferencia de la trágicamente abstracta, seria y poética filosofía del Ser del último, encontramos en Merleau-Ponty una concepción ontológica que se retiene más sobre el plano óptico y que no se reduce al puro pensar (la diferencia) sino busca más atrás, en la visión, en el tacto, el modelo para describir el Ser en su estado salvaje y silencioso. De esta manera, Merleau-Ponty hace una fenomenalización de lo que Heidegger hace una hermenéutica: --

mientras éste ve al Ser en el movimiento de revelación-ocultamiento como obra del Pensar, en Merleau-Ponty esta estructura del Ser se piensa en el plano de lo visible como lo que es "horizonte" o "lejanía", lo que no es ni ser (être) ni nada (néant) sino rien, ausencia relativa de lo invisible. Sólo esta modificación permite la recuperación de la voz filosófica, el rebasamiento del pensamiento silente, la reactivación productiva del misterio.

Lo que la ontología de Heidegger ha dado por supuesto es, en general, la mera negación de la "subjetividad", mientras que Merleau-Ponty no ha dejado de asumirla y, "ubicándola", de mostrar sus límites y su función en la constitución de una interrogación ontológica. La subjetividad es indeclinable, o al menos, no se la puede anular con declaraciones; el pensamiento de lo subjetivo es uno de esos sólidos que la filosofía debe aprender a digerir; una vez infectado por ciertas ideas, el pensamiento no puede desconocerlas, abandonarlas o acallarlas, tiene que "curarse" pensando e inventando algo mejor.<sup>8</sup> Sólo puede captarse el "interior del ser" a través de un "ser interior" —la subjetividad—, pero también sólo y cuando se evite postular y aislar a ésta como si fuera una evidencia última. En lugar de una reducción a la conciencia, o de una negación de toda subjetividad en provecho completo de un pensamiento del Ser, se trata de revelar su encarnamiento, su inherencia existencial, ontológica, su relación perceptiva; y correlativamente se trata de revelar, a partir del campo de la existencia sensible y carnal, la problematicidad y la concreción del Ser. Lo que se trata de revelar es el quiasmo.

NOTAS.Introducción: La percepción filosófica.

1. Cf. Edmund Husserl, Meditaciones cartesianas: "El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio". (p. 71) Merleau-Ponty convierte esta expresión en una consigna básica de su pensamiento.

2. "El autor, decía Vlány, es el pensador instantáneo de una obra que fue lenta y laboriosa, —y este pensador no se encuentra en ninguna parte". (E.P., 284)

3. Una obra filosófica es, pues, una obra abierta y la poética de Umberto Eco es generalizable en todos sus puntos. Más aún, él mismo Eco reconoce en la filosofía de Merleau-Ponty uno de los fundamentos de tal poética. "La obra permanece inagotable y abierta en cuanto 'ambigua', puesto que se ha sustituido un mundo ordenado de acuerdo con leyes universalmente reconocidas por un mundo fundado en la ambigüedad, tanto en el sentido negativo de una falta de centros de orientación como en el sentido positivo de una continua revisión de los valores y las certezas". U. Eco, Obra abierta, p. 80.

4. "Cuanto más grande es la obra de un pensador, lo que no corresponde de ningún modo al número y al volumen de sus obras escritas, tanto más rico es lo no pensado, es decir, lo que primero y sólo a través de su pensamiento sale a la superficie como lo aún no pensado". Heidegger, Der Satz vom Grund, pp. 123-124, citado por Merleau-Ponty en alemán, en E.P., 243.

5. Es clara la diferencia de la posición de Merleau-Ponty y la manera como se opone a las teorías hermenéuticas derivadas de ciertas concepciones estructuralistas, tipo la "lectura sintomal" de L. Althusser. De ninguna manera se puede considerar lo "impensado" como una noción absoluta y objetiva, es decir, como algo claramente independiente de la obra de un pensador y autosubsistente.

6. R.C., p. 160. "L'objectivité de l'histoire de la philosophie ne se trouve que dans l'exercice de la subjectivité. Le moyen de comprendre un système, c'est de lui poser les questions dont nous nous soucions nous-mêmes: c'est ainsi que les systèmes apparaissent avec leur différences, qu'ils attestent si nos questions sont identiques à celles que se posaient leurs auteurs". Merleau-Ponty, L'union de l'âme et du corps chez Malebranche. Biran et Bergson, p. 11.

7. "Cada filosofía es, también ella, una arquitectura de signos, ella se constituye luego en una estrecha relación con los otros modos de intercambio que forman la vida histórica y social". E.P., 66.

8. Continúa Merleau-Ponty acerca de Heidegger: "El mismo filósofo que hoy regresa a Parménides y quisiera ofrecernos nuestra relación con el Ser tal como se había dado antes de la conciencia de sí, debe justamente a la conciencia de sí su sentido y su gusto por la ontología primordial. La subjetividad es uno de esos pensamientos atrás de los cuales no se vuelve, incluso y sobre todo si se les rebasa". E.P., 231.

I. QUIASMO Y FILOSOFIA.

La noción de quiasmo es una clave para comprender las características específicas y fundamentales de la operación filosófica que Merleau-Ponty efectúa. Su filosofía puede ser considerada, -justamente, una filosofía del quiasmo, una lógica de las relaciones quiasmáticas.

El término "quiasmo" designa, en primer lugar, un tropo, una figura del discurso donde "la relación entre dos palabras se encuentra repetida pero invertida en el resto de la frase" (1). "Hay que ver para mirar y hay que mirar para ver". Lo que se expresa mediante esta figura es una unidad dual, diferencial, o, de otra manera, una dualidad unitaria, la composición única que producen dos sentidos inversos (una diferencia en la mismidad). La modificación de la posición de los términos cambia su significado y revela un sentido distinto respecto al primer momento de la frase. Así, el juego retórico pone en cuestión la univocidad y unilinealidad de la expresión, hace surgir con el movimiento de la inversión una posibilidad de sentido no prevista (conciencia del ser, ser de la conciencia; -esencia del tiempo, tiempo de la esencia; estado de la razón, razón del estado). El segundo momento no tiene la función de anular al primero, entrambos componen un sentido total que va más allá de lo que cada momento dice por su cuenta. Ese sentido total de la frase es la relación inversa misma, la relatividad y reflexividad de toda dirección, de toda significación. La dualidad de la frase no es dicotómica (se trata de los mismos términos), pero tampoco es una dualidad aparente (el cambio de posición es un cambio efectivo de significado): es una dualidad de correlación y reciprocidad plena; cada momento refleja al otro, dice su otro sentido. Hay interdependen

cia y compenetración entre los dos momentos, ninguno subsiste sin el otro, el sentido completo de cada uno sólo se precisa por su conjunción con el otro. El sentido total de la expresión se compone de dos sentidos diferentes, opuestos incluso, pero ese sentido total no se extrae, anulándolos, de sus componentes. Los momentos no son exteriores entre sí ni desaparecen en una unidad idéntica.

El quiasmo es un juego figural de los elementos expresivos (significantes) que revela nuevas posibilidades para el pensar. El sentido total de la frase quiasmática no se encuentra directamente dicho, pues es el sentido del juego y de la inversión, el juego de la desestabilización y relativización de todo sentido, de toda univocidad. El sentido del quiasmo no es una significación "representable", esto es, separable del juego de palabras en que se da; el "quiasmo" es ante todo una cierta "figuralidad", un "movimiento", un "devenir". Lo figural es lo que escapa a la función objetivadora-conceptualizadora del pensamiento, es aquello que el pensamiento no puede poseer, dominar bajo un concepto, es aquello que llama y motiva a una desazón, a una interrogación o a un viaje del pensar...<sup>2</sup>

La figura dice algo y enseña a pensar. La frase "hay que ver para mirar y hay que mirar para ver", expresa en el plano del contenido una relación quiasmática entre ver y mirar, esto es, entre la percepción y la atención. Hay condicionamiento recíproco y unidad diferencial. Si concebimos a la "visión" como el acto perceptivo en general, incluso como el funcionamiento espontáneo de los órganos, ella es una "condición" para la percepción atenta, para la mirada. Nada podríamos mirar si no vieramos. Pero la mirada no es un simple añadido complementario, de precisión, un mecanismo que se redujera a encontrar un objeto previamente existente; ella es una función acti-

va y creadora, concreta. La mirada efectúa una reorganización del campo visual dada al tomar tal o cual objeto como "figura" sobre un "fondo"; hace aparecer, de esta manera, al objeto. Nada vemos sin mirar. La mirada no es una función mental, espiritual, exterior al campo sensible y que constituyera su objeto a partir de una noción o idea previamente poseído por el sujeto; de esta manera no podríamos explicar cómo es que un nuevo objeto puede surgir para la conciencia perceptiva. Ciertamente el acto de la atención no es una simple consecuencia de ver, pero no hay ruptura entre ambos; la mirada recoge y precisa ciertas virtualidades preparadas en la visión y ésta, a su vez, permanece como un campo abierto respecto a las adquisiciones - que la mirada atenta va logrando. Entre ver y mirar no hay continuidad ni ruptura, hay compenetración y sobreposición: el mundo visible se estructura en función de nuestra mirada atenta; no habría ningún "mundo", nada que ver, sin la atención, el sujeto perceptor no se encuentra frente al mundo como un ser puramente pasivo y neutral, sin ningún compromiso ni interés por nada. Pero la atención no comienza a operar sino en el propio campo de lo visible, efectuando su recomposición, su transfiguración; no habría tampoco nada que ver si el sujeto perceptor sólo "viera" aquello de lo que previamente posee su clave o su noción.<sup>3</sup> Entre ver y mirar no hay relación de causalidad ni elemento privilegiado o condicionante, hay circularidad, apoyo mutuo y "acción a dos"; su diferencia permanece pero no como una diferencia absoluta, como la definición excluyente de dos procesos claramente idénticos; es gracias a la relación que cada proceso adquiere sentido, precisa su diferencia.

El sentido de la visión nunca es puramente natural y dado, pero tampoco llega a ser algo puramente mental o espiritual. No miramos todo lo que vemos: hay bastantes cosas que no nos interesan; pero tampoco vemos todo lo que miramos: por mayor que sea nuestra aten

-- ción y comprensión hay algo en lo visible que guarda nuevas posibilidades a nuestra percepción. El sentido de la visión es un sentido humano, histórico, pero el acto de la mirada atenta o concentrada sigue siendo un comportamiento corporal, sensible, contingente. Entre la dimensión natural y la dimensión espiritual no hay secuencia lineal homogeneizante ni exclusión heterogeneizante; lo que hay es el quiasmo naturaleza-espíritu, la naturalidad del espíritu, la espiritualidad de la naturaleza.

El término "quiasmo" designa también una estructura visual, el llamado "quiasmo óptico": la unidad en un objeto único de las dos imágenes monoculares. Tenemos dos ojos, por lo tanto, dos imágenes de un mismo objeto; la relación entre ambas imágenes en el objeto único al cual se consagran, es el caso típico de una relación quiasmática: dos que hacen uno por sobreposición, entrecruzamiento. El objeto único no es el resultado de una unión mecánica y fáctica de las dos imágenes, él trasciende sus condiciones o supuestas causas, él posee cualidades totalmente distintivas y novedosas. Hay una diferencia de naturaleza entre la "imagen monocular" y el "objeto único" -- (binocular), no hay en la imagen por separado antecedentes de la solidez y realidad que alcanza el objeto único, el resultado de la -- unión va más allá de sus premisas, las sustituye. No hay homogeneidad ontológica entre las imágenes monoculares y la cosa percibida con los dos ojos, aquellas son fantasmas o pre-seres y ésta es lo real, la cosa, "ellas se desvanecen cuando pasamos a la visión normal y entran en la cosa como en su verdad plena" (V.I., - 22). El objeto único de la visión no es un producto que se sigue automáticamente de la mera conformación de las retinas y de su -- funcionamiento fisiológico, puesto que la diplopia puede darse a

un sujeto normal; basta un momento de desatención y errancia de la percepción para que el campo visual se distorsione. Pero, a su vez, porque la diplopia no es constante, no es un acto que se haga a -- voluntad, la unidad de las imágenes monoculares no espera la vinculación expresa del sujeto, la unidad del objeto no es producto de una significación o un juicio que viniera a agregarse a las dos imágenes. El objeto único no es el resultado de una reunificación activa o una síntesis espiritual, no es el correlato ideal de una intencionalidad categorial. No hay objeto único sin intencionalidad, pero la intencionalidad de la visión binocular es motriz, corporal: "se pasa de la diplopia al objeto único, no por medio de una inspección del espíritu, sino cuando los dos ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y son utilizados como un solo órgano por una mirada única". (P.P., 268-269) Es el cuerpo sinérgico, vivo y actuante, quien realiza la reunión y no el cuerpo objetivo o el sujeto epistemológico; la mirada no es ni un acto físico ni un acto espiritual, la síntesis del objeto único no es física ni metafísica, es la sinopsis previa de lo físico y lo metafísico, del cuerpo y y el alma.

El quiasmo es, pues, una dualidad perfecta, el ser de un par en cuanto tal, una relación productiva entre dos, la potencia de un entrelazo, la fuerza de una composición: dos que hacen uno, uno que es dos. Lo producido es a la vez irreductible a sus componentes y sin embargo inseparable de ellos; no es una totalidad o una unidad a priori, una significación agregada a los dos elementos --esto supondría que tales elementos se encuentran previamente dados como autosuficientes, cuando sólo existen en y por la relación. Por lo mismo lo que ellos hacen sólo se encuentra en su relación e

interrelación; el quiasmo es una "máquina abstracta", una manera de ser puramente relacional. La dualidad quiasmática es todo lo contrario de una relación dicotómica, pues no hay contradicción o exclusión entre los componentes de la dualidad; los dos componentes son lo mismo, sólo que esta misimidad es algo. La mutua referencia entre los dos no absuelve su diferencia, al contrario, la promueve y la precisa. "Partir de esto: no hay identidad ni no identidad, o no coincidencia, hay dentro y fuera girando uno en torno al otro" -- (V.I., 317) La distinción entre los dos componentes de una dualidad no es numérica, no se trata de dos entes, de dos seres que poseyeran identidad propia. Como la derecha y la izquierda, que no son simples contenidos o partes de una espacialidad de relación, positiva y dada, se trata de partes totales, expresivas, "de recortes en un espacio englobante, topológico". (V.I., 270) La distinción es formal y no numérica, y, por esto, se trata de una distinción real, de una verdadera distinción.<sup>4</sup> La dualidad "es fragmentación del ser, es posibilidad de la separación", "es advenimiento de la diferencia (sobre un fondo de semejanza, luego, sobre el -- fondo del  $\delta\mu\omicron\upsilon \tilde{\eta}\nu \pi\alpha\nu\tau\alpha$ ". (V.I., 270) Si cada parte es total, diferencia completa, su relación con la otra no puede ser entendida según un esquema de conexiones efectivas, de lazos objetivamente determinables, la relación es de sobreposición, de encabalgamiento, "debe ser comprendida como el lazo de lo cóncavo y lo convexo, de la bóveda sólida y del hueco que ella forma" (V.I., -- 286) Es por esto que el quiasmo no debe confundirse con una correlación de interdependencia funcional, con un mecanismo regido -- por una regularidad necesaria, ha de ser pensado como encuentro contingente, como agenciamiento,<sup>5</sup> como "coincidencia". La conve-

niencia quiasmática es como la conveniencia de la luna y la laguna en un paisaje nocturno: sin solución de eficacia causal están hechas una para otra, nada sería la luna sin ese espejo líquido que la refleja, nada sería la laguna sin esa luz que la despierta. El quiasmo no es, pues, un dualismo puro ni un monismo puro, es un monismo dualista (un ser que se diferencia) y un dualismo monista (una diferencia solidaria), y es, sobre todo, este doble movimiento, esta doble inversión, esta repetición.

El modelo fundamental de una relación quiasmática lo constituye nuestra experiencia perceptiva. La lógica del quiasmo es la lógica de la percepción, la lógica de la visión y de lo visible, la lógica del ser sensible. Si el quiasmo no había sido pensado es porque nunca se había pensado de manera radical y consecuente a la percepción, porque el pensar no se había comprometido con lo percibido, con lo que vemos, con lo que "hay". Si la filosofía quiere seguir siendo comprensión del ser ha de volver a la percepción, ha de volver a este acceso y a esta relación concreta e indiscutible que tenemos con el ser en el campo de nuestra vida corporal y sensible; ha de comprometerse a pensar ese acceso y esa relación en cuanto tales, es decir, como quiasmo.

La percepción es la relación quiasmática misma, es el campo relativo, ambiguo y paradójico por excelencia. La dicotomía clásica sujeto-objeto (o cuerpo-alma) se modifica de una manera total si la pensamos en el campo del ser sensible: entre el sujeto sensible y el mundo sensible no hay relación de exterioridad, causalidad o reducción, entre el percipiente y lo percibido, entre el vidente y lo visible, hay sobreposición, mutua incorporación o doble referencia: "Lo visible alrededor de nosotros parece reposar en sí mismo.

Es como si nuestra visión se formara en su corazón, o como si hubiera entre él y nosotros un intercambio tan íntimo como el que - hay entre el mar y la playa". (V.I., 172) Este intercambio que mi experiencia me muestra a cada momento no puede ser reducido a una identificación, pues de esta manera desaparecería la visión, no habría más un vidente y algo visible. Y sin embargo vidente y visible nada son por separado, no preexisten a su relación, a su encuentro y comunicación. Lo visible no es un "ser objetivo" previamente determinado que viniera a ofrecerse a un vidente vacío dado por su cuenta; ambos se definen solamente en el juego especular de sus relaciones, son uno para el otro, uno gracias al otro. Lo que hay son "cosas que ni siquiera podríamos imaginar verlas 'totalmente desnudas', porque la mirada misma las envuelve, las viste con su carne" (V.I., 173). Lo que hay es, igualmente, un vidente que sólo puede acceder a lo visible porque se encuentra entramado en el mismo ser al que se abre, porque él es también visible y forma parte del ser que se reflexiona en él y en el que él se reflexiona.<sup>6</sup> Pero el vidente no es un ser visible entre otros, puesto que sólo por él es posible esa reflexividad que es condición de la visión. Inversamente, lo visible no es una "creación" del sujeto, ya que él sigue siendo un ser visible entre otros. No hay causalidad del vidente a lo visible o de lo visible al vidente, precisamente por ser ambos plenamente complementarios y plenamente diferentes: su complementación es la razón de su diferencia, su diferencia la razón de su complementación.

Sólo hay el vidente por lo visible, sólo hay lo visible por el vidente: la dualidad es irresoluble e insuperable. La experiencia perceptiva es intrínsecamente problemática, contradictoria,

paradójica: la percepción es una experiencia privada del ser. Lo visible es para el vidente, pero para un vidente particular, concreto, singular: "veo las cosas mismas y esta visión es mía". Estoy cierto de que mi percepción me coloca ante las cosas mismas, tengo fe en la existencia del mundo, esto es, una creencia irreflexiva y personal en el ser. He aquí el dilema que la percepción comprendida de esta manera plantea al pensamiento: bien la experiencia perceptiva es privada, subjetiva, personal, pero no es una apertura a las cosas mismas sino a "representaciones" o "reproducciones" de ellas que se encuentran dentro del "sujeto"; o bien la percepción es efectivamente apertura a las cosas pero no es una experiencia privada, es una experiencia general cuyo sujeto no puede ser el yo empírico y sensorial sino un sujeto general, es decir, un sujeto pensante. Cualquiera de las dos alternativas termina por contravenir y anular el sentido concreto de nuestra experiencia. Es necesario comprender cómo la privacidad y la apertura no se contradicen de manera absoluta, cómo, más bien, se requieren y apoyan mutuamente. Toda apertura al mundo se da en el ámbito de una experiencia privada y toda vida privada aparece en el escenario del mundo y alcanza al ser por el interior. Hay quiasmo privacidad-apertura. El perspectivismo de mi percepción no implica una degradación del ser verdadero de la cosa, por lo contrario, es la condición para que haya "cosas", esto es, realidades que se encuentran más allá de mí. Privacidad no significa que la percepción sea aprehensión de aspectos o partes de las cosas ("representaciones" que se remitirían a una interioridad psíquica), sino aprehensión de la cosa entera a través de uno de sus aspectos o perfiles; lo que percibo no son aspectos de una cosa sino una cosa bajo uno u otro de sus aspectos.<sup>7</sup> La privacidad asegura que mi acceso a las co-

-sas es efectivo, es decir, que se trata de la aprehensión de algo que está "fuera de mí": la parcialidad de mi visión significa que la cosa ofrece otras caras, otros aspectos, que ella no se agota en mi experiencia. Una cosa dada en la simultaneidad de todos sus perfiles y relaciones no sería una cosa real sino "ideal". No hay acceso al ser que sea puro y absoluto, que no tenga que pasar por este angostamiento del mundo que se da en torno a mi posición corporal y singular.<sup>8</sup> Y esto no es una prohibición o una limitación de hecho: en el momento que desapareciera todo punto de vista, toda perspectiva, desaparecería también "aquello" a lo cual acceder. Privacidad y apertura no son dos procesos simplemente contradictorios, o dos momentos reductibles a una identidad: son el anverso y el reverso de una misma forma de ser que es la de nuestra experiencia perceptiva. He ahí el dilema.

No hay que elegir entre ambos polos de la contradicción, no hay que "resolver" el dilema, hay que pensar la paradoja como tal, tomar a lo paradójico como el objeto propio de un pensar radical. Tal es el tema y el sentido de una filosofía del quiasmo. Es por esto que ella funciona como una navaja de doble filo: contra toda posición filosófica que busque resolver y acabar con el problema; contra el realismo, por una parte, que elige la apertura y privilegia al objeto, contra el idealismo, por otra, que se queda con la privacidad y la transforma en realidad subjetiva. Y también contra la dicotomía, la ambivalencia, la "dialéctica", que es el pensamiento fracasado de la dualidad, la aventura de un pensar todavía incapaz de abandonar sus supuestos y sus límites. Una filosofía del quiasmo no es, pues, de ninguna manera, un pensamiento ecléctico que se contente con unir lo que una posición no dice con lo que dice su contraria; trata más bien de pensar lo que ninguna...

de las posiciones dice y que permanece como lo impensado para ambas, esto es, lo que queda entre ellas, la línea divisoria que las separa y las comunica a la vez. Una filosofía del quiasmo realiza una crítica inmanente, comprensiva; cada posición parte de un "dato" de la experiencia perceptiva, la deformación que efectúa y el equívoco que comete se encuentran de alguna manera "fundados" o -- "justificados": la propia percepción es problemática, ella "induce" al error. Es por esto que toda posición filosófica sigue siendo verdadera en cuanto es manifestación y parte integrante del -- "problema", en cuanto prolongación y exacerbación del dilema original. La filosofía del quiasmo pasa necesariamente por la crítica a las posiciones filosóficas dadas; sólo por el ejercicio y el juego inmanente de esta crítica puede destilarse y revelarse lo que se intenta pensar: el quiasmo, la condición latente de toda posición, el secreto no dicho que se dibuja a la sombra de todo pensamiento.<sup>9</sup> El quiasmo es lo que no había sido pensado por el pensamiento, pero que únicamente es localizable a partir del campo propio del pensar, como marginalidad, trascendencia o ausencia circunscrita. --- Pues el ocultamiento del quiasmo perceptivo ha sido la condición negativa de posibilidad del pensamiento, ha sido la condición de -- su objetividad y verdad, de su coherencia y certeza. La reconstrucción del quiasmo pasa por una desconstrucción de la coherencia y de la verdad, pasa por el desasimiento del pensar.<sup>10</sup>

El realismo elige la posición del "objeto", afirma su exterioridad e independencia respecto al sujeto y su acto perceptivo.<sup>11</sup> Se propone así explicar analítica y causalmente a la percepción considerándola como un hecho más en el universo de las relaciones objetivas. El realismo se aparece desde un principio como una fi--

lososofía ingenua y acrítica: olvida que el privilegio que concede - al objeto no es más que una adhesión dogmática a la "creencia" en las cosas que la fe perceptiva nos proporciona primero. Al intentar superar y explicar a la percepción en función de un ser objetivo, exterior y previo, se pasa por alto que ha sido la propia percepción la que primordialmente nos ha dado acceso a él. El objetivismo es la ilusión natural de la fe perceptiva: nuestra percepción se consagra a un ser exterior y concluye en él, el "objeto" es el telos en el que nuestra experiencia se afirma y se niega. El realismo parte de ese punto final y se propone recorrer el camino inverso; posesionado de esa objetividad 'en sí', desacredita y desvirtúa a la percepción: ella no nos da acceso al "ser", éste existe previamente y es desde él, más bien, que pueden explicarse la percepción y la corporalidad. El realismo realiza un trastocamiento, supone una ilusión retrospectiva: lo que es primero, nuestro acceso perceptivo al ser, es puesto como resultado o efecto, como realidad secundaria o incluso como irrealdad (psicológica, antropológica), como parcela del universo objetivo. La explicación realista de la percepción (empirista, objetivista-causal) resulta tan incongruente como natural es su persistencia. La fuerza del realismo radica en que se aparece como la actitud más consecuente con la fe perceptiva, precisamente porque la misma percepción induce inicialmente a la creencia realista. Veo las cosas y estoy en ellas, accedo a ellas y las domino bajo mi mirada, ¿cómo dudar de que --- hay ser y de que este ser es independiente de mí si soy yo mismo - quien confirma cotidianamente esto? El realismo es verdadero como experiencia y falso como tesis, como argumento, pues sólo se convierte en tesis a condición de renegar de la fe perceptiva y de e-

-liminar el cúmulo oscuro de referencias privadas, subjetivas, vitales, que ella conlleva necesariamente y sin las cuales la afirmación perceptiva del ser no tiene ningún sentido. Mientras percibo puedo decir que hay ser y que él está más allá de mí, pero en cuanto sostengo a nivel del pensamiento que este ser es independiente de toda percepción caigo necesariamente en contradicción (¿de dónde obtengo entonces la certeza de que hay ser?). El realismo termina por amplificar la oscuridad inicial en lugar de reducirla.

Lo que el realismo olvida, y de ahí su ingenuidad, es -- que el mundo es siempre mundo experienciado, percibido, que es necesario agregar a mi pensamiento del mundo un segundo pensamiento acerca de mi experiencia del mundo, acerca de la manera como el mundo se da. Lo que falta es precisamente la actitud crítica, la actitud reflexiva; es aquí que aparece la verdad y la necesidad -- del idealismo.<sup>12</sup> Su operación consiste en poner en suspenso toda tesis o creencia acerca del mundo y en efectuar una reducción radical al campo de la conciencia inmanente, al campo del cogitare: acá desaparece toda contradicción, exterioridad o relación de causalidad, el pensamiento y lo pensado por él son plenamente correlativos, perfectamente reductibles entre sí. La percepción es un acto espiritual y el sujeto de la percepción es una "conciencia"; el idealismo opera una transformación completa: hace del ver y del tocar actos de pensamiento, y de lo visto y lo tocado, cogitata, contenidos del pensamiento. Todo queda resuelto en el universo de la conciencia.<sup>13</sup> El conocimiento es a cualquier nivel un acto constituyente, único por el cual el objeto adquiere carácter de tal; la visión no es de ninguna manera un acto causado, ni siquiera es un acto corporal, es desde el comienzo y por esencia "inspección del es

píritu", actividad intelectual, y el objeto percibido, un tipo específico de significación, de norma o legislación espiritual. Todas las paradojas, ambigüedades y contradicciones de la fe perceptiva quedan superadas cuando, a través del acto re-flexivo, se "descubre" a la conciencia pura en tanto ser extra-empírico como la -- fuente absoluta de todo sentido y toda significación. Contra el -- realismo, el pensamiento idealista afirma a la vez la irreductibilidad de la conciencia al mundo objetivo y la reductibilidad del mundo objetivo a una realidad nocional referida a la actividad de la conciencia.<sup>14</sup>

La filosofía reflexiva define, pues, de manera puramente relativa y negativa nuestra experiencia perceptiva concreta, como simple estadio de no-saber, esto es, como falsa apariencia de una verdadera realidad que es la de la conciencia pura y su actividad constituyente. Poco importa para el idealismo que nunca logre encontrar en mi experiencia vivida esas "verdades" que él descubre. Siempre me parece que sus conclusiones resultan demasiado abstractas y esquemáticas, simplistas: las cosas son más de lo que sé de ellas, mis actos perceptivos guardan un horizonte de elementos indeterminados que no poseo, mi conciencia perceptiva no es conciencia de sí a sí, no me "conozco", no porque me desconozca (según el pensamiento realista) sino porque solamente me conozco en referencia a mi acción corporal y al mundo que vivo.<sup>15</sup> La filosofía reflexiva sólo puede resolver los problemas de la experiencia perceptiva a condición de suplantarla, de sustituirla por una experiencia ideal, construida, artificial. El idealismo no capta la diferencia radical entre nuestro contacto mudo y vivido con el ser y nuestro contacto consciente y discursivo, subtiende simplemente éste a aquél considerándolo como su verdadera significación. La reducción

reflexiva de lo dado a sus condiciones de posibilidad da cuenta de estas condiciones pero no de lo "dado" mismo, no de la efectividad y actualidad de la percepción; no se ve que esta "reducción" es algo, que es un procedimiento que se ha efectuado en un cierto momento y que entre lo reducido y el reducto no puede anularse toda diferencia, porque entonces no se sabría simple y llanamente por qué fue necesario efectuar la reducción. Si es cierto que el mundo sólo tiene sentido por mi "conciencia", es cierto que antes de reflexionar el mundo ya tenía sentido para mí, ¿era esta experiencia -- simplemente equivocada?, ¿puedo negarle toda verdad y realidad? Para poder llegar a la conclusión de que el mundo es construido o -- constituido por la conciencia, el pensamiento reflexivo debió suponer en el punto de partida una experiencia primordial del mundo, una dación primaria del mundo. Entre el punto de partida y el punto de llegada no puede haber total identificación, no puede anularse el movimiento que fue de un momento a otro. Y sin embargo, esto es lo que la reflexión olvida, porque ella ignora o traslapa, en general, su propia situación, su propia facticidad; precisamente lo -- que olvida es que es re-flexión, re-torno, re-conquista, esto es, que ha debido partir de un "estadio irreflexivo" previo respecto -- al cual se distanció para poder pensarlo, no puede entonces convertirlo en nada, hacer como si nunca hubiera existido, y no puede -- tampoco convertir en nada su propia acción, la transformación que ella produce. Entre la experiencia perceptiva inmediata y su traducción y explicitación teórico-discursiva no hay continuidad o identidad, anulación del movimiento y la diferencia; hay un cambio, un paso de nivel, un "salto". Una reflexión verdaderamente crítica ha de comprender la situación total --el paso de lo irreflexivo a lo reflexivo y de lo reflexivo a lo irreflexivo--, ha de enfren--

tarse al hecho indiscutible de una experiencia irreflexiva del mundo y del sentido, al fenómeno cuestionable de una vida encarnada y práctica de la conciencia previa a todo saber de sí, y ha de evitar convertir su posición en un valor, en un fin, su proceder en una ordenación, en una imposición, en autoritarismo. <sup>16</sup>

Ni el realismo ni el idealismo logran captar adecuadamente nuestra experiencia perceptiva del mundo. Y esto porque ninguno se ha planteado como problema la diferencia radical entre percibir y pensar, porque ambos prejuzgan, de una u otra manera, que el pensamiento contiene en sí la verdad y el sentido último de toda experiencia. Es así que el error más profundo de cada posición no estriba en la elección de uno de los componentes de la dualidad, sino en la transformación de su sentido original que tal elección conlleva. El ser que percibimos no es un "ser objetivo", una realidad de composición analítica y de eficacia causal, un ser "material"; el sujeto de la percepción no es una "conciencia", un ser para-sí, un espectador desituado. "Ser Objetivo" y "Ser Subjetivo", en tanto entidades idénticas y determinadas, sólo existen como productos postremos, como recursos necesarios que hacen posible la empresa ordenadora del pensar; ellos no tienen que ver con los elementos de nuestra experiencia concreta, vivida. Es por esto que igualmente inadecuada resulta una filosofía "dialéctica", ambivalente, esto es, un pensamiento que radicaliza la polaridad y la exclusión y que piensa las relaciones en términos de correlatividad e interdependencia. -- Se cree que nuestra experiencia del mundo sólo es posible si se definen al Ser y a la Conciencia como totalmente excluyentes, exteriores, sin relaciones reales entre sí: el "ser" es ensimismidad, positividad plena, ser macizo y lleno, la "conciencia" es pura negati

vidad, vacío, nada o nadificación.<sup>17</sup> El ser no causa a la conciencia, puesto que ella es un no-ser, y por lo mismo tampoco es ella causa del ser. Pero ambos se requieren de un modo total: el ser sólo se revela por el acto nadificador de la conciencia, la conciencia sólo se sostiene en referencia a ese ser que revela; los opuestos se complementan pero no llegan nunca a intercambiarse, a disolverse, la polaridad se mantiene. Vemos lo inadecuado de este esquema si lo -- confrontamos con nuestra experiencia perceptiva: mientras pensamos en una "visión pura", confundiendo el "ver" con el "pensamiento de ver", parece cierto que la visión es un acto nadificador de la conciencia que revela un ser en sí, pero si retomamos nuestra experiencia efectiva de la visión nada hay en ella que autorice a suponer -- tal relación. Ver no es nadificar, es estar lanzado a una trascen-- dencia que se complica a la distancia. Entre el vidente y lo vi-- sible no hay una relación de contradicción, inmediata o frontal, "las cosas atraen mi mirada, mi mirada acaricia a las cosas, ella abraza sus entornos y sus relieves, entre ambas atisbamos una com-- plicidad" (V.I., 107) En tanto vidente no soy una pura nada y lo visible a que accedo no es un ser puro, si lo despojara de las -- propiedades negativas (relaciones, niveles, horizontes) que según eso provienen de mi acto nadificador, simplemente, nada vería. Si somos consecuentes con la idea de un Para-sí hundido en el Ser hay que considerar tales propiedades como atributos o expresiones del ser y no como añadidos desde fuera. El Ser es ya contextura, es-- tructura, pluralidad, y la conciencia es "algo", pliegue o hueco, dimensionalidad, esto es, corporalidad sintiente. Lo que tenemos es una mutua reflexividad, una relativización generalizada, la "reversibilidad" como sentido de nuestra experiencia. Es-- to es lo que escapa a una filosofía del ser puro y la nada pura,

porque estos términos son "idealizaciones", abstracciones o construcciones del análisis reflexivo, y, sobre todo, porque no se cuestionan tales caracteres, se da por supuesto su validez y posibilidad, se prejuzga que traducen bien lo que hay.

Una filosofía que cuestiona y rechaza las oposiciones, las dicotomías, ¿no es, pues, una "filosofía dialéctica"? La dialéctica parece ser ese pensamiento capaz de pensar la ambigüedad y la relatividad ser-nada, sujeto-objeto, la diferencia y el movimiento de la experiencia al pensar, el proceso y el devenir. La dialéctica admite las acciones recíprocas, las interacciones, critica las expresiones aisladas y descontextualizadas, concibe al movimiento del sí al otro como cambio interno e incluso como anulación; propone que sea pensado no un momento del ser sino el proceso y la totalidad de los momentos, reconoce, por tanto, que no hay visión de un ser puro y simultáneo sino ser en perspectiva. La dialéctica quiere ser una filosofía que no prejuzga sino que sigue al movimiento, que no concibe al pensamiento como reflejo terminal y exterior sino que lo introduce en el corazón de lo existente. Así, el pensamiento no puede desconocer ya su propia posición, no puede jactarse de una identidad de derecho entre el contenido latente de la experiencia pensada y el contenido manifiesto del pensar, se acepta hasta la posibilidad de la contradicción, y ésta es concebida como condición necesaria del movimiento. Todas estas características son también las de una filosofía del quiasmo. Sin embargo, subsiste una resistencia a la dialéctica: las características mencionadas nunca han existido en estado puro en la historia de la filosofía; la dialéctica es válida mientras es actuada, en el momento que se hace tesis o doctrina se niega a sí misma, vuelve a la ambivalencia, a la exclusión o

identificación de los opuestos, a la "no filosofía".<sup>18</sup> La dialéctica sólo ha podido formularse como teoría a costa de desnaturalizarse; al hacerse una "Filosofía" (un sistema, una respuesta) se obliga a interpretar el movimiento y a postular una ley de lo real (la "negación" es positivizada), los conceptos que propone para pensar el movimiento —mediación, superación, etc.— terminan por remplazarlo para darnos sólo una imagen del movimiento, un movimiento de conceptos. La dialéctica es desde el comienzo "mala dialéctica", y la "buena dialéctica", la "hiperdialéctica" será ya otro pensamiento, otro procedimiento: más allá del positivismo y del negativismo, pero más allá también de la "síntesis", es decir, de las "soluciones en el concepto" que el filósofo adelanta e introduce para poder contemplar a gusto la configuración del mundo bajo su mirada.

El quiasmo perceptivo sólo es alcanzable por un pensamiento que comprende su propia diferencia, su distancia y relación con aquello que quiere pensar, esto es, por un pensamiento potenciado capaz de pensar lo impensado, por una palabra filosófica capaz de expresar el silencio constitutivo de la percepción. Si la reflexión ha de dejar de ser esa artimaña a través de la cual se anula la trascendencia y la problematicidad del mundo, es preciso que localice el secreto de nuestra aprehensión perceptiva del mundo, y que emplee la palabra, el logos, para decir este lazo prelógico, vivido, para decir lo "no dicho", lo "no decible". Ha de evitar, pues, conformarse con reproducir las significaciones prestables y las definiciones dadas, ha de buscar hundirse en el mundo —en lugar de dominarlo, descender en él en lugar de remitirse a su mera condición lógica de posibilidad. Es preciso que la reflexión —se rebase a sí misma, que se supere y que se haga sobrerreflexión, "sobrepensamiento": esto significa que es el propio pensamiento

y el propio discurso lo que primero está en cuestión, que el "re-- greso a sí mismo" de la reflexión no es suficiente ni último y que ha de ser completado con un nuevo "salir de sí", con una relocali- zación carnal y mundana de la conciencia, el pensar y la palabra. Sobrerreflexión quiere decir crítica interior del propio pensar, u na nueva concepción de su sentido y de su práctica, una nueva figu ra del pensamiento. La filosofía sólo puede pensar lo que es la -- percepción si es capaz de transformarse a sí misma, de modificar - su posición y función, de efectuar un movimiento interior que le - permita romper su propio cerco y abrirse a aquello que le permane- cía de derecho exterior y diferente. Entre percepción y filosofía no hay reducción identificadora, simple relación de continuidad, - pero tampoco hay necesariamente una contradicción insuperable, una ruptura insalvable: sólo el pensamiento que se concibe y practica como representación cerrada y universal, como dogmatismo de su fun- ción y despotismo del concepto, es incapaz de abrirse a algo dis- tinto de sí mismo. Lo que hay es, exactamente, el quiasmo percep- ción-filosofía, percibir-pensar: la anticipación del pensamiento - en la percepción, la subsistencia de la percepción en el pensamien- to. La percepción filosófica y el pensamiento perceptivo.

¿Cuál es la actitud y el procedimiento de un pensamiento del quiasmo perceptivo, de un pensamiento perceptivo? No la afirma- ción acrítica del ser, tampoco su negación subjetivo-reflexiva, me- nos una combinación de afirmación y negación; exactamente el quias- mo de la interrogación. El modo de existencia de la propia percep- ción y de lo percibido mismo es la interrogación; su fórmula no es "hay ser" ni "no hay ser" sino "¿qué es lo que hay?", — la única manera que tiene la filosofía para captar a la percepción es inte- rrogando, interrogando a lo que es de por sí interrogación: "la --

filosofía, es la fe perceptiva interrogándose sobre sí misma". - (V.I., 139) La interrogación filosófica no expresa un simple estadio transitorio de ignorancia ni un escepticismo generalizado, como la interrogación perceptiva sólo se efectúa a partir de un contacto y una comunidad previa entre el interrogador y lo interrogado, la posibilidad de la interrogación expresa ya una primera relación con lo que hay. Con nuestra vida perceptiva, con nuestros sentidos, con nuestro poder de oír y hablar, tenemos un contacto primigenio con el ser que no puede ser entendido como pura conformidad o pura disconformidad. Lo que tenemos con nuestros sentidos son "medidores para el ser, dimensiones que podemos aplicarle, pero no una relación de adecuación o de inmanencia" (V.I., 140) Nuestra existencia concreta es una interrogante continua que al mismo tiempo excluye cualquier absolutismo y asegura nuestra pertenencia al mundo, nuestro movimiento en el seno del ser: "nosotros mismos somos una sola cuestión continuada, una empresa perpetua de relevamiento de nosotros mismos sobre las constelaciones del mundo, y de las cosas sobre nuestras dimensiones" (V.I., 140) Nuestro ser está cifrado como pregunta y es en ella que se funda todo preguntar. Nuestras preguntas concretas, perceptivas (¿dónde estoy?, ¿qué horas son?, ¿qué hay ahí?), no consisten en poner en duda o negar al ser, suponen que hay algo y que este "algo" es de manera problemática.

Hay un ser de la pregunta, una ontología de la interrogación. El preguntar tiene su fin en sí mismo, sólo alcanza un resultado de manera oblicua, en el ejercicio inmanente de su práctica. - La "respuesta" no extermina al preguntar como si este hubiera sido un mero estadio de no-ser, un vacío que ella llenó totalmente y eliminó. La interrogante permanece. El conocimiento de algo nunca es suficiente, porque no agota nuestra experiencia de ese algo, porque

forma parte de esta experiencia y se forma en ella. Nuestra experiencia es inagotable, inexpresable en una proposición última y definitiva, no porque haya de principio un ser inefable o una condena al desacierto de toda expresión, sino porque es propio del movimiento de nuestra existencia la reintegración de toda expresión a la experiencia y al ser, y, de esta manera, la reduplicación y profundización de su dificultad. El preguntar es insuperable y la pregunta es, tiene una inscripción ontológica. Hay un ser del problema y el ser es lo problemático. Si la pregunta es irresoluble, las respuestas no son, por su parte, "falsas": son expresiones, determinaciones o actualizaciones del problema, ampliación y renovación de lo problemático, es decir, del Ser.

La interrogación filosófica es radical, esto es, sólo -- puede ser interrogación por algo si es a la vez auto-interrogación, pregunta por sí misma, por lo que es preguntar y lo que es responder. Toda interrogación filosófica es doble, repetida; por ejemplo, la pregunta por la "significación" del ser no es filosófica si no se añade la pregunta por el "ser" de la significación, por "el lugar de la significación en el ser" (V.I., 160). Es por esto que la interrogación filosófica no puede reducirse a una localización de la significación, la idea o la esencia; que sólo se dan como tales a un "sujeto" interrogador que permanece incuestionado. La contemplación pura de esencias presupone una "experiencia salvaje" de -- los seres y los acontecimientos. "La esencia es ciertamente dependiente" (V.I., 147), y la filosofía que es un preguntar radical ha -- de comprender aquello diferente de la esencia, aquello de lo cual se dice la esencia, aquello para y por lo cual hay la esencia. La filosofía no puede contentarse con subsumir o anular lo inesencial. La esencia no es lo primero, no es la respuesta a la pregunta filosófica, no tendría sentido sino es en y por nuestra experiencia, -

es a ella a quien pertenece "el poder ontológico último". (V.I., -- 148) No se trata de sostener que la esencia se funda en la experiencia según un proceso de inducción y abstracción, tesis que no llega a ser un verdadero cuestionamiento del esencialismo, lo que se sostiene es que hay una experiencia de la esencia, que la esencia vale en cuanto está acompañada de una posibilidad o un poder de experienciación. Es decir que no hay visión pura y positiva de la esencia. Antes que espectador de esencias soy un "campo de experiencia", el cual no se compone de entes definidos y definitivos sino de seres - indeterminados, intercomunicantes y variantes. Para pasar de esa experiencia al ámbito de la esencia se requiere de una variación, la confrontación de una multiplicidad consigo misma; la esencia queda como lo in-variante, no posee una realidad positiva propia ya que se alimenta de ese poder de variación que es el poder de nuestra experiencia concreta. La esencia pura y completa implicaría la anulación de toda diferencia y distancia entre ella y nuestros actos cognoscitivos, el absurdo de una identidad plena y vacía. La esencia - no puede ser sin esa variación, sin esa mezcla con y esa referencia a algo previo; toda esencia, toda idea es ideación, es inseparable de un proceso existencial en el que se forma y respecto al cual tiene sentido, "detrás de la idea hay la unidad, la simultaneidad de todas las duraciones reales y posibles, la cohesión de un extremo a otro de un solo Ser". (V.I., 150) Nuestra experiencia perceptiva es la -- misma experiencia del Ser, y es en ella que se funda todo ser ideal y todo ser posible, lo ideal es una variante y una variación - de lo real y no al contrario; el ser es lo primero. En cuanto soy inherente al ser, mi experiencia me capacita para determinar lo inesencial, incluso para precisar lo que no es inessential, pero no para llegar a poseer la esencia, pues en ese momento dejaría de ser -



a lo inmediato, un pensamiento de la coincidencia pura, una intuición vital; a la identificación con lo "ideal" no se opone una identificación con lo "real", sino la crítica a la incoherencia filosófica de la noción de identificación: "si la coincidencia se ha perdido, no es por azar, si el Ser está oculto, esto mismo es un carácter del Ser y ningún develamiento nos los hará comprender".

(V.I., 162) Es esencial al Ser ser-a-distancia, ser en perspectiva o en horizonte. La opacidad y el error, adjudicados por la metafísica clásica a la subjetividad, pertenecen al propio "ser", poseen un registro ontológico.<sup>20</sup> El ser se encuentra contaminado desde un principio, no existe como inmediatez pura, nada hay que pueda borrar nuestro acceso a él y este ha de ser sumado a su cuenta. Igualmente la filosofía que quiere el acceso al Ser no puede olvidarse de sí, no puede eliminar lo que ella produce y lo que se produce por la relación; el encuentro del filósofo con el Ser "no es la relación frontal del espectador y del espectáculo, es como una complicidad, una relación oblicua y clandestina" (E.P., 22). Lo "originario" que la filosofía quiere pensar no es una capa específica y positiva de realidad localizada en cierto lugar o en cierto tiempo (el pasado), lo originario, lo vivido y mudo de nuestra experiencia, sólo es en y por la distancia que el pensamiento y la palabra delimitan.<sup>21</sup> Pensar de este modo excluye que se trate sólo de imponer límites a la posibilidad de la coincidencia o de la verdad, la "parcialidad" es el ser mismo de la coincidencia (siendo parciales es como coincidimos, es como accedemos al ser), no hay correspondencia sin diferencia, la distancia es a la vez apertura a la cosa misma y entra en su definición, la relación expresa una separación y la separación una relación. No hay coincidencia pura ni contradicción total, verdad absoluta o error inexpugnable, lo que

hay es una "no-coincidencia privativa, una coincidencia de lejos, una separación, y algo así como un 'buen error'" (V.I., 166)

Porque la coincidencia ha de ser incompleta y porque es esencial al Ser la distancia y la opacidad, el lenguaje deja de aparecerse como un obstáculo o una pantalla entre el ser y nosotros; al contrario, él es la mejor prueba del tipo de nuestra relación con el ser, el único y mejor medio de la tarea filosófica. Al captar en sí mismo la necesidad de hablar, la emergencia de la palabra desde el fondo de su experiencia silenciosa, "el filósofo sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que nacido de esa profundidad, el lenguaje no es una máscara sobre el ser, sino, cuando se le sabe coger con todas sus raíces y todo su follaje, el más válido testigo del ser" (V.I., 167). No el lenguaje aislado y terminado, no la palabra hecha, operada y hablada, sino el lenguaje productivo, la palabra, concreta, operante y hablante, esto es, el movimiento de envoltura y referencia de la significación a la expresión, del sentido a los actos, del lenguaje al no-lenguaje, al pre-lenguaje y al post-lenguaje. Este lenguaje abierto, emergente en nuestro ser sensible parlante y en nuestra comprensión perceptiva de los significados, es miembro del Ser, dimensión ontológica, y es el tema universal de la filosofía. Ciertamente la interrogación filosófica no se satisface con una aclaración y precisión de los "significados" de las palabras, pero lo que ella busca no puede estar en otro lugar que en el lenguaje mismo. Lo que hace al filosofar es ante todo una transformación del lenguaje, una transcendencia de la palabra dada mediante la presa del movimiento vivo y concreto de la palabra expresiva. La ambigüedad y la problemati-

cidad del lenguaje no son defectos que habría que expurgar para localizar una palabra diamantina que pondría fin a toda cuestión; las múltiples referencias, "el tráfico oculto de la metáfora", la opacidad y los juegos, son la vida misma del lenguaje y la manera como él capta y expresa a la vida. Es cierto que la filosofía no puede confundirse con el mero discurso, con el trabajo de la palabra sobre la palabra, porque tematiza este juego y se compromete a comprenderlo y no sólo a ejercerlo. No obstante, el pensamiento filosófico ya no puede concebirse en una relación de exterioridad o indiferencia respecto a la palabra.<sup>22</sup> La "idea" filosófica es inseparable de la operación lingüística que la caracteriza y la porta; la filosofía es inseparable de una reflexión del lenguaje y sobre el lenguaje, sólo comprende a la experiencia perceptiva si abre la dimensión práctica, operante y carnal —perceptiva— del significado y la idea, si deja de pensar a estos como ciertos "seres" plenos y positivos ofrecidos a un ojo espiritual. La significación filosófica sólo puede ser indirecta, no poseída, no representada, sino aludida, asediada, expresada: "la esencia en estado viviente y activo es siempre un cierto punto de fuga indicado por el arreglo de las palabras, su 'otro lado', inaccesible, salvo para quien acepta vivir de principio y siempre en ellas" (V.I., 159).

El pensamiento filosófico sólo puede pensar "algo" comenzando por ubicar su propia posición en cuanto pensar; "el pensamiento comporta una cuasi-localidad a describir". (V.I., 275) Si asumimos que hay un "ser" del pensar, queda clausurada la noción metafísica de una verdad de sobrevuelo, de un pensamiento que es dueño único y legítimo de la verdad del ser en el modo de una invariante conceptual o lingüística. Si el pensamiento es la verdad del ser lo es de un -

modo distinto, no por ser opuesto a lo sensible, por estar exento de carnalidad, de localidad y temporalidad, por la posibilidad de liberarse de una experiencia que luego considerará bastarda, sino por ser siempre coexistente a lo sensible, colateral a la experiencia, por portar en sí a lo "no pensado" y por ser necesariamente in completo. "En la noche del pensamiento mora un resplandor de Ser". (S., 21). Esta explosión del ser en el pensar es lo que hace a su relatividad y, sólo de esta manera, a su verdad y efectividad. La acción del pensar se encuentra "comprendida en el empuje del Ser" (S., 21). Hay algo porque hay alguien que lo piensa o lo capta, por que hay este abismo del yo, sólo que este abismo no es un mero vacío, posee sus bordes, sus entornos, su circunscripción y espesor. Antes que una relación de intencionalidad —piedra de toque de la fenomenología husserliana—, el pensamiento es comprendido como participación o segregación, como dimensión ontológica. El ámbito del pensamiento no es el del no-tiempo, es solamente el otro lado del tiempo, el otro lado del ser sensible y pasivo. Pensar no es negar lo sensible y su contextura temporal, es desarrollar, llevar más allá algo que se encuentra esbozado en la Sensibilidad. Lo insensible no es el dato aislado y mudo sino este movimiento de doble incorporación y mutua referencia entre el cuerpo y las cosas, lo sensible es también generalidad o idealidad, pensamiento en ciernes. El pensar, por su cuenta, no es concebible fuera de los actos en que se expresa y determina, él no existe sino en el encarnamiento actual y virtual de la palabra, lo que hace a su propia visibilidad.

Entre la experiencia perceptiva y el pensamiento filosófico no hay oposición ni identificación, exterioridad o reducción

inmanente, hay encabalgamiento recíproco, sobreposición; no hay la palabra y la idea, lo sensible y el sentido, sino la reversibilidad, la mutua referencia, la complementariedad de los incompatibles, el quiasmo. "La idea de quiasmo, es decir: toda relación con el ser es simultáneamente tomar y ser tomado, el tomar está tomado, él está inscrito e inscrito en el mismo ser que toma" (V.I., 319) La filosofía por su parte es la prueba simultánea y generalizada del quiasmo, ella no es un saber sinubicación, absoluto, no puede ser aprehensión total y activa, posesión intelectual, "puesto que lo que ella quiere coger es una desposesión —Ella no está sobre la vida, sobrevolándolo. Ella está debajo". (V.I., 319) Como el lenguaje literario, el filosófico no se instala en lo puro invisible, en el concepto, está en los dos lados, frecuente y comunica ambas dimensiones. La filosofía sólo puede pensar el quiasmo general de nuestra experiencia del ser — el entrelazo perceptivo del sujeto y del mundo— si es capaz de dar cuenta de su propio quiasmo. La propia filosofía no queda exenta de la relatividad y ambigüedad que se propone pensar. El pensamiento es un medio para acceder al Ser, no el lugar donde la interrogación filosófica encuentra reposo. La verdad del ser no está en el concepto, la esencia no pone fin a la búsqueda filosófica, el significado no hace sucumbir a la expresividad. Pensar es hacer del pensamiento un medio vivo para pensar "otra cosa", para apuntar a algo distinto. El "objeto" del pensamiento no está -- frente a frente del pensador, lo que se piensa es un punto de fuga que las palabras y las ideas configuran, una trascendencia que ellas preparan pero que no poseen. La filosofía sigue siendo utópica y trágica, puesto que lo que quiere lo quiere en su distan--

cia y diferencia y porque ella lleva su contrario dentro de sí misma. Lo que piensa la filosofía no es algo que ella posea, no es una "representación", es lo que se piensa en o a través de ella. Lo que piensa en la filosofía cuando ella se hace sobrerreflexión y pensamiento interrogativo no es el "Yo" y sus conceptos, el propio pensamiento, sino el entrelazo, el quiasmo, esto es, la percepción y el ser, lo Visible. Es así que la filosofía es verdadera, renunciando a poseer la cosa, a dominar, haciendo la experiencia de un desasimiento y una pasividad; interrogando, no para llegar después a afirmar o negar algo, sino para que se despierte a través de las preguntas la latencia de las cosas, - las voces del silencio, el sentido de lo que hay.

## NOTAS.

I. Quiasmo y filosofía.

1. O. Ducrot-T. Todorov, Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje, p. 320.

2. "La figura-forma es la presencia del no-lenguaje en el lenguaje. Es algo de otra índole que se aloja en el discurso y le confiere expresividad. Ni la palabra ni la materia del lenguaje son las que permiten que el lenguaje participe de lo sensible, será su figura la que le lleve a igualarse a él". Jean-François Lyotard, Discurso, figura, p. 64. Si bien Lyotard presenta en este libro una crítica a Merleau-Ponty, no es menos cierto que la problemática de éste constituye uno de los ejes fundamentales de inspiración de aquél, -- es por esto que debajo de las contradicciones nos interesa captar la doble referencia y articulación entre ambos autores, así lo hacemos a lo largo de nuestra exposición.

3. Ni la explicación empirista ni la intelectualista son capaces de comprender el acto de la atención como tal, su carácter aporético esencial: "En el primer caso la consciencia es demasiado pobre, y en el segundo caso demasiado rica para que algún fenómeno pueda solicitarla. El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber lo que buscamos, sin lo cual no lo buscaríamos, y el intelectualismo no ve que tenemos necesidad de ignorar lo que buscamos, sin lo cual tampoco lo buscaríamos". P.P.. 37.

4. La distinción real no es distinción numérica, la distinción numérica no es distinción real. La distinción real es formal, intensiva, cualitativa, expresa una diferencia de naturaleza que no puede ser pensada de forma extensiva, empírica o gradual. Las distinciones numéricas no tienen alcance ontológico, corresponden a la estructura de necesidades, expectativas y opiniones de los individuos, o al nivel de realidad objetiva en cuanto ámbito determinado por la inteligencia analítica y constructiva. Cf. Gilles Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión, pp. 23-24. La teoría de la distinción es, según Deleuze, una de las claves para comprender la diferencia del spinozismo con la filosofía cartesiana ("no hay varias sustancias-individuos de un sólo Atributo" y "hay una sola Sustancia para

todos los atributos": los atributos se distinguen formal y no numéricamente, la infinitud de lo Absoluto no es la de lo innumerable si no la de lo anumerable). Y es también la manera de superar la consabida interpretación del spinozismo como una filosofía de la sustancia monolítica e indiferenciada.

5. La noción de agenciamiento ha sido introducida por Gilles Deleuze, de acuerdo al siguiente sentido: "Nous, nous disons -- que la notion d'agencement peut remplacer celle de comportement, et que, par rapport à cette notion, la distinction nature-culture n'est plus pertinente. Un comportement, d'une certaine manière, c'est de encore un contour. Tandis qu'un agencement, c'est d'abord ce qui -- fait tenir ensemble des éléments très hétérogènes, un son, une couleur, un geste, une position, etc., des natures et des artifices: -- c'est un problème de 'consistance' qui précède les comportements. La consistance, c'est une relation très spéciale, encore plus physique que logique ou mathématique. Comment les choses prennent-elles de -- la consistance? Entre des choses très différentes, il peut y avoir -- une continuité intensive". Gilles Deleuze, "Entretien 1980", en *L'Arc*, No. 49, p. 101. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que a pesar de las relaciones posibles, el pensamiento de Deleuze se estructura más allá de toda reflexión fenomenológico-subjetiva, en un plano más cercano a una interrogación ontológico-cosmológica en su sentido más -- clásico (estoicismo, epicureísmo, spinozismo, bergsonismo, etc.) --

6. El quiasmo es esta unidad y diferencia simultánea entre el vidente y lo visible: "el que ve sólo puede poseer lo visible si está poseído por él, si es visible, si por principio, según lo prescrito por la articulación de la mirada y las cosas, él es un ser visible, capaz, por una singular inflexión, de verlas, siendo una de ellas" (V.I., 178).

7. "Yo capto en un aspecto perspectivo, del que sé que -- sólo es uno de sus aspectos posibles, la cosa misma que los trascien de". S.C., p. 202. La percepción es vivida como un acceso sin "intermediarios" a las cosas mismas, nada más extraño para nuestra experiencia concreta que la idea de un universo dado que causaría eficazmente en nosotros unas representaciones distintas de él. La opinión de que lo que percibimos son "aspectos de las cosas" es el equívoco fundamental de todo intento de explicación objetivista-positivista de la percepción: como siempre, las teorías no se proponen dar cuenta de

lo que vemos ("una cosa bajo uno u otro aspecto) sino de justificar cierto tipo de estrategias epistemológico-políticas.

8. La dialéctica entre apertura y perspectiva es retomada por Paul Ricoeur para fundamentar el desarrollo de una antropología radical de la finitud. Cf. Finitud y culpabilidad.

9. De esta manera, una filosofía que se propone profundizar y precisar en la comprensión de nuestra experiencia perceptiva, se efectúa a través de una doble e íntima articulación entre la descripción fenomenológica y el análisis histórico-crítico. No hay exclusión o separación entre ambos momentos, el segundo es a su manera fenomenología y el primero sólo procede sobre la base del otro. Es así que encontramos en Merleau-Ponty una distintiva concepción acerca de la práctica filosófica, esto es, acerca de la relación entre la filosofía y su historia. La descripción si quiere ser completa y adecuada ha de describir junto con nuestra experiencia de hecho, las opiniones, interpretaciones y tomas de posición teórica respecto a esa experiencia. Inversamente, la crítica de tales concepciones no puede ser exterior, ha de dar cuenta de sus derechos relativos, de las motivaciones que aún sus equivocos encuentran en la propia experiencia perceptiva.

10. "La verdad no se encuentra en el orden del conocimiento, reside en su desorden, como un acontecimiento. (...) La verdad, sin embargo, sobreviene (a-venit) como algo que no ocupa su plaza; se haya esencialmente desplazada; como tal, prometida a la elisión: no hay sitio para ella, ni pre- vista ni pre-oida". Lyotard, Op. cit., 147.

11. "Realismo" e "Idealismo", "Empirismo" y "Racionalismo", etc., no designan entonces unas "corrientes" o "doctrinas" filosóficas tal y como se han dado de hecho en la historia de la filosofía, tales términos caracterizan estructuralmente (EPISTEMES, según el sentido dado por Foucault) una Configuración de posiciones, supuestos, definiciones, concepciones verdaderas o erróneas, acerca de la experiencia perceptiva y del mundo percibido, igualmente acerca de las relaciones entre la percepción y las demás funciones espirituales (imaginación, entendimiento, etc.) Estas configuraciones epistémicas no son pues algo dado sino algo que sólo se determina como efecto de la crítica y la interrogación filosófica. Ahora bien, en la medida que esta crítica se efectúa en el horizonte de la comprensión

fenomenológica de la percepción, no peca necesariamente de una simple construcción arbitraria y a gusto del "crítico". La operación crítica muestra al mismo tiempo la necesidad de la posición crítica.

12. La acción reflexiva del "idealismo", "en un sens il s'impose, il est la vérité même" (V.I., 52) Cf. J.-P. Siméon, "Merleau-Ponty et l'idéalisme". Es decir que la verdad es la revelación propia del pensamiento idealista. Es por esto que una crítica del idealismo es en lo más profundo una crítica a la noción de verdad, es to es, al sentido como pura autopresentación del pensar.

13. Tal es la posición inaugural de la filosofía reflexiva que se refiere obviamente al pensamiento cartesiano. En cierta manera, toda la filosofía de Merleau-Ponty puede entenderse en la perspectiva de una desconstrucción, de una inversión radical e integral del cartesianismo.

14. Dentro de la episteme de la reflexión idealista encontramos el elenco de los filósofos racionalistas clásicos, el criticismo y el idealismo alemán, y la fenomenología clásica (Husserl).

15. Si el realismo era verdadero como experiencia y falso como teoría, el idealismo es, a su vez, verdadero como teoría y falso como experiencia.

16. De esta manera, la concepción de Merleau-Ponty se liga lateralmente a las dos posiciones que se derivan de una crítica al racionalismo idealista de la filosofía occidental: la afirmación vitalista (Nietzsche, Bergson) y la crítica socio-histórica (marxismo occidental y toda la vertiente de la Escuela de Frankfurt). Sobre es to último, señala Merleau-Ponty: "La experiencia del caos, lo mismo en el plano especulativo que en el otro, nos invita a comprender al racionalismo en una perspectiva histórica a la cual él pretendía escapar por principio, a buscar una filosofía que nos haga comprender el surgimiento de la razón en un mundo que ella no ha hecho y preparar la infraestructura vital sin la cual razón y libertad se vacían y descomponen". P.P.. 69.

17. Esta es la filosofía de Jean Paul Sartre, especialmente la metafísica expuesta en El Ser y la Nada. La relación entre Sartre y Merleau-Ponty tiene que ver no solamente con la comunidad, diferencia y confrontación entre dos concepciones teóricas, se amplía a todo el espectro de la vida, las relaciones personales y las posiciones cotidianas sobre circunstancias y realidades sociales y polí-

ticas. En sus coincidencias y divergencias, en sus acuerdos y conflictos, podemos encontrar elementos para caracterizar una especie de modelo de lo que es una relación filosófica, incluso de lo que es un pleito filosófico. Aun el desagrado y el rencor adquieren una forma sublimada que permite se superen sus rasgos negativos e improductivos, inexpressivos en esencia en tanto pasiones tristes. Sin que deban abolir sus diferencias, estos filósofos, como los teólogos del cuento de Borges, rencuentran en un "más allá" de todo, su complitud, su afecto, esa forma suprema y esencial de la amistad en que consiste la labor filosófica.

18. "Las soluciones dialécticas = o bien la 'mala dialéctica' que identifica los opuestos, que es no-filosofía, — o bien la dialéctica 'embalsamada', que ya no es dialéctica". V.I., -- 219. Digamos, pues, que el propio sentido de la idea de dialéctica es "ambivalente": bien es esa forma límite, la posibilidad superior a que el pensamiento clásico puede arribar, como filosofía nihilista que se disuelve en los meros juegos de palabras y la condescendencia indiscriminada a toda opinión, o bien es ese pensamiento concreto, esa forma requerida de un pensar renaciente, crítico y afirmativo a la vez, pensamiento plural y creador. En cierta manera, la filosofía del quiasmo se la juega ante todo como alternativa al pensamiento -- "dialéctico" — como filosofía de la síntesis en el concepto, de la subjetividad abstracta como dominio, de las "soluciones" arregladas, esto es, del racionalismo a ultranza. La disputa y la diferencia entre la filosofía del quiasmo y la dialéctica está presente a lo largo de todo este trabajo.

19. Merleau-Ponty mismo ha presentado una reflexión acerca de la relación de su pensamiento con el de E. Husserl, su eje de inspiración fundamental. Cf. "Le philosophe et son ombre", también R.C.

20. Según J. Duchêne, Merleau-Ponty instaure una "epistemología trágica", su fenomenología "attribue désormais un sens humain et subjectif à la vérité — elle retrace leur généalogie, critique — la Vérité purement en soi sans pourtant la réduire à son seul aspect humain ou subjectif — et un sens ontologique à l'erreur, à la finitude et à l'illusion — sans oublier leur sens humain. L'obscurité du monde ne doit donc plus être imputée à la seule ignorance du sujet; c'est aussi l'Être qui a 'une épaisseur ou une opacité'. Comme la tragédie grecque Merleau-Ponty nous reconduit au-delà de la morale: la philosophie doit désormais comprendre comment l'ouverture du sujet au monde et du monde au sujet n'exclut pas une occultation, --

comment "la même raison me rend capable d'illusion et de vérité". - "La structure de la phénoménalisation dans la 'Phénoménologie de la Perception' de Merleau-Ponty", p. 375.

21. "La interrogation n'est pas autre chose que cette articulation du mouvement de position de la division originaire dans le mouvement de sa perte, articulation autour de l'impossibilité -- essentiel, pour sa division, de se tenir en elle-même (et l'ancrage de la pensée de survol n'est nulle part ailleurs qu'en ce moment de perte de soi de l'origine)". Marcel Gauchet, "Le lieu de la pensée", en L'Arc, 46, p. 27.

22. "De là — et Merleau-Ponty nous a aussi rendu proche — cette possibilité — que le philosophe cherche un compromis en maintenant son discours manifeste (afin qu'il ne trahisse pas trop le discours latent ou clandestin) en position interrogative: interroger, — rechercher, c'est s'exclure des privilèges du langage affirmatif, -- c'est-à-dire établi, parler au-delà de la parole, l'ouvrir et la tenir en suspense"... Maurice Blanchot, "Le 'discours philosophique'", en L'Arc, 46, p.3. — En cierta manera, toda la apuesta de Merleau-Ponty gira en torno a la articulación del Ser y la Palabra, de lo Visible y lo Invisible, del Estilo y el Sentido, y esta apuesta se juega tanto en el plano de los planteamientos teóricos como en el -- del ejercicio de la filosofía como cierta invención y exploración de la palabra, como cierta forma de escritura, de literatura.

## II. EL QUIASMO ONTOLOGICO.

## 1. La subjetividad corporal.

El cuerpo es el "sujeto" de la percepción, el "sujeto" del mundo sensible, es el partenaire sintiente de la Sensibilidad. El -- problema de su naturaleza o de su ser precipita todas las dificultades que cercan al pensamiento objetivo y reflexivo; la "filosofía -- del cuerpo" se plantea como la manera de llevar a cabo una subver-- sión generalizada de todo el pensamiento clásico, de sus alternati-- vas, dicotomías y soluciones. Pensar al cuerpo y pensar a partir de él es así el camino para la articulación de una nueva concepción ontológica. Tal es la tarea de Merleau-Ponty.

El ser del cuerpo es irreductible al ser "en sí" objetivo o al ser "para sí" subjetivo. La ambigüedad es su característica --- primaria, y se trata de pensar rigurosamente la ambigüedad de este ser, el ser de esta ambigüedad. Para la metafísica clásica (realis-- ta o idealista) el cuerpo solamente podía ser pensado en los térmi-- nos en que se concibe la existencia de las cosas, según una relación de partes extra partes, esto es, según un principio de exterioridad y causalidad. No hay manera de encajar en tal concepción los rasgos específicos y originales del cuerpo vivido, del cuerpo como totali-- dad viviente activa y abierta. Más aún, lo que será puesto en cues-- tión es todo el pensamiento "objetivo", el modelo entero del "obje-- to", de la entidad y la identidad. Cuando se muestra la incapacidad del objetivismo para pensar el ser del cuerpo pareciera que todavía se le puede reservar a esta concepción un campo legítimo, el del ser extra-corporal; sin embargo, la descripción fenomenológica tiene que ir más allá de la simple oposición cuerpo humano-seres objetivos, -- puesto que lo que se va establecer bajo el nombre de la "motricidad intencional corporal" es el ser del cuerpo como apertura, como movi--

miento de exteriorización. La reflexión sobre el cuerpo no se reduce a una teoría particular sobre el cuerpo como cuerpo humano, a una filosofía psicológica o antropológica, ella prepara y configura un pensamiento y un contenido más abstracto: una filosofía de lo Sensible-en-sí, de la Corporalidad o de la Carne (chair). La "filosofía del cuerpo" es a la vez el límite intrínseco de una filosofía de la "conciencia" y la apertura a una filosofía de la trascendencia, a una filosofía del ser; es a la vez fenomenología de la existencia (en tanto humana) y paso a una Ontología de lo Existente en general. De un momento a otro hay un paso, una modificación o una ampliación de la perspectiva teórica: "la chair n'est pas un autre nom pour le --- corps, nous passons de l'individu à l'indivis"<sup>2</sup>. Así como el fenomenólogo se veía obligado a seguir el ser del cuerpo que consiste en a apuntar a lo-que-no-es-él y que lo constituye, igualmente el ontólogo tenía que volver a pensar desde el cuerpo lo que está más allá de él, las cosas, las relaciones, el mundo y el espíritu. La filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty no se cierra sobre sí misma de la misma manera como el ser del cuerpo no se cierra sobre sí mismo; el pensamiento que encuentra el ser expansivo del cuerpo, se expande también él.

La unidad del cuerpo no es objetiva, mero resultado de una acción causal exterior. En tanto totalidad viviente y práctica, el cuerpo se precede a sus "partes": las supuestas causas o razones exteriores de la acción corporal —las cualidades sensibles, las determinaciones espaciales de lo percibido— son mejor expresiones de la manera como el cuerpo activo "se pone ante los estímulos y se refiere a ellos" (P.P., 89).

Toda la teoría clásica del "reflejo" que opera con el supuesto de un reflejante inerte, ajeno y exterior a lo reflejado, se pone en cuestión. Lo que no había sido pensado es la corporalidad como praxis intencional. El cuerpo no po-

sce, estrictamente, un ser, él es un devenir que se relaciona con fuerzas e intensidades y no con estímulos o cosas; él no es un -- "no ser" o un "ser menor" que todo se lo debiera lo exterior, y -- lo exterior, por su parte, no es una masa informe y plena de obje-- tividad. El ser del cuerpo es el movimiento, la exteriorización, el intercambio o el Ineinander cuerpo-cosas: el simbolismo origi-- nal -- las cosas expresando al cuerpo y él expresando a las cosas. El cuerpo y su medio forman una totalidad o un sistema de interac-- tuación abierta y continua, una "estructura de comportamiento" i-- rreductible por igual al cuerpo en tanto compuesto orgánico o al medio exterior en tanto contexto físico-geográfico. El ser del -- cuerpo es su actividad, su capacidad para estructurar un mundo, -- para reorganizar lo dado en función de una especie de "proyecto -- interior"<sup>3</sup>. La unidad del cuerpo es algo más que la suma coordina-- da de sus partes, esa unidad es algo por sí misma, unidad de fun-- cionamiento, unidad de sentido o de significación.

Es por esto que cuerpo y alma son inseparables; la "conciencia" es su cuerpo porque el cuerpo no es más una realidad exterior.<sup>4</sup> La filo-- sofía idealista se preocupaba por purificar a la conciencia de to-- do encarnamiento porque daba igualmente por supuesta la concep-- ción mecanicista y objetivista del cuerpo: siempre será cierto -- que a un cuerpo concebido como amasijo de órganos y funciones cie-- gas no podrá hacersele relacionar una conciencia, y que ese cuer-- po, como la materia en general, sólo puede ser concebido como ob-- jeto para la conciencia (como "signifiación", como cogitatum) y no en o con ella. Pero si no se da por aceptada esa concepción -- del cuerpo, si pensamos en el cuerpo viviente y existencial, en-- tonces quedan impugnadas juntas la posición realista y la respues

ta idealista. En nuestra experiencia perceptiva concreta nuestro -- cuerpo "no es aprehendido como una masa material e inerte o como un instrumento exterior, sino como la envoltura viviente de nuestras acciones" (S.C., 203). No hay exterioridad sino una comunicación inmanente, una relación de acuerdo cuasi-mágica; es innecesario establecer las relaciones porque las distinciones no son vividas como entidades sustanciales separadas. A la vez que el cuerpo es cuerpo vivido, subjetivo, la conciencia es alma encarnada, corporalizada, y el mundo, por su parte, un medio de comportamiento, un campo virtual de acciones y significaciones.

La reflexión sobre ciertos fenómenos de patología perceptual como el del "miembro fantasma" permiten comprender la relación de lo somático y lo psíquico, la unidad y comunidad de lo exterior y lo interior. El miembro que un enfermo sigue sintiendo sin poseerlo ya no es resultado de estímulos prevaecientes, efecto de una causalidad objetiva, ni tampoco se trata de un contenido de conciencia, de una cogitatio. No puede ser explicado según bases fisiológicas, como la presencia efectiva de una representación, ni según bases psicológicas, como la representación de una ausencia efectiva; "en los dos casos, no salimos de las categorías del mundo objetivo donde no hay mediación entre la presencia y la ausencia". -- (P.P., 96) El "miembro fantasma" es presente-ausente o ausente-presente. Tal fenómeno sólo puede ser comprendido en la perspectiva de la corporalidad como ser-en-el-mundo (*être-au-monde*); normalmente el sujeto para ponerse en ruta no requiere una percepción neta y articulada de su cuerpo, "le es suficiente tenerlo 'a su disposición' como una potencia indivisa" (P.P., 96): lo que va a proporcionar y determinar el "significado" de un órgano es la posibilidad de efectuar con él ciertas acciones y operaciones, su "campo prácti

cd'. El ser o la realidad del órgano es virtual, es su potencia; es el mundo con sus objetos manejables y su configuración específica - lo que define la función y el ser de cada órgano, es el mundo ahí que permanece circundante el que se resiste a la carencia y que el enfermo expresa al seguir contando con el órgano amputado. El ser - de un "brazo" es inseparable de su correlato que es la disposición y articulación de las cosas que se acoplan a su movimiento; la unidad general del cuerpo remite al mundo y se hace en él, en la configuración significativa del medio existente. El "ser-en-el-mundo" es una estructura de relaciones (cuerpo-cosas), una realidad abstracta: abstracta sin ser mental o conceptual, real sin ser empírica u objetiva;<sup>5</sup> presubjetivo y preobjetivo, el "ser-en-el-mundo" es el Plano de consistencia:<sup>6</sup> subjetividad de lo objetivo, objetividad de lo subjetivo, immanencia de lo trascendente, trascendencia de lo inmanente; es el quiasmo primordial.

El ser del cuerpo es su referencialidad, su poder es su "esencia". La unidad del cuerpo no es el resultado de un agregado - de componentes sino la efectividad de un poder-en-el-mundo. La unidad propia del cuerpo no puede ser pensada sino a través de la unidad cuerpo-mundo. El cuerpo es un ser espacial, pero su espacialidad no es objetiva, es una espacialidad vivida y por esto no responde a las relaciones de exterioridad y yuxtaposición con las que se concibe la espacialidad de las cosas físicas. La espacialidad del cuerpo es de envoltura o implicación: "mi cuerpo entero no es para mí una reunión de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo en una posesión indivisa y conozco la posición de cada uno de mis miembros por un esquema corporal en el cual todos ellos se encuentran envueltos" (P.P., 114).

Este esqueleto o esquema corporal posee una consistencia del todo original: no es el resultado de un proceso mecánico de asociaciones empíricas, mero resumen de nuestras experiencias pasadas, ni es tampoco una noción o imagen formada por la conciencia pensante. El esquema corporal es una Gestalt en sentido activo y positivo: no basta con decir que es una "percepción global" de la postura -- del cuerpo, es más aún un el esquema de un dinamismo, la estructura de la integración activa de las partes del cuerpo en razón de su valor para los proyectos práctico-existenciales, es el esquema de un movimiento referencial en un campo fenoménico. Hay unidad de envoltura del cuerpo vivo, sus "partes" no son entes o sustancias autodefinidas y autosubsistentes, ellas se envuelven entre sí envolviéndose con las "partes" del mundo, las que a su vez se envuelven también entre sí al quedar comprendidas por la corporalidad. Entre el espacio corporal y el espacio exterior no hay ya exclusión, relación jerárquica: el espacio exterior no preexiste al espacio corpóreo ya que el cuerpo es el tercer elemento de toda estructura espacial (toda estructura punto-horizonte supone la posición del cuerpo). Decir que el espacio exterior se conoce antes o con más evidencia que el espacio corpóreo es una concepción equivocada sólo por no explicarse, es necesario preguntar por qué es esto posible. Ocurre que el espacio corpóreo no se "conoce" porque es innecesario hacerlo, tenemos un acceso espontáneo e inmediato a él y existir es confundirse con el ser espacial. El espacio corpóreo es lo que se conoce en y a través del mundo, es un conocimiento -- que se hace o vive, practognosia. La relación entre ambos espacios es de intercambio o mutua fundación; cada uno sólo se determina -- gracias a la mediación del otro, gracias a su pasaje por o al otro. Estos intercambios son posibles desde el momento que surge --

con nuestro cuerpo una espacialidad de situación y no sólo de posición; el cuerpo no está en el espacio como los presuntos seres objetivos, es al espacio, es espacial, espacializante, el espacio -- se vive en él, emerge una "interioridad" del espacio, un espacio dimensional antes que cuantitativo, espacio cualitativo de implicación y expresión, espacio simbólico o semiótico.

El secreto de la espacialidad del cuerpo es la acción, -- El espacio corpóreo es originalmente espacio motriz, es el movimiento del cuerpo lo que subtiende a la espacialidad corporal y le proporciona sus rasgos originales. Lo que caracteriza al movimiento del cuerpo, y que escapa por igual al pensamiento realista e idealista, es que se dé "una anticipación o una aprehensión del resultado, asegurada por el cuerpo mismo como potencia motriz, un 'proyecto motor' (Bewegungsentwurf), una 'intencionalidad motriz'". (P.P., 128) El movimiento corporal es irreductible a la noción de movimiento objetivo, al movimiento como desplazamiento actual y efectivo; todo movimiento corporal se efectúa en un "contexto virtual" que viene dado por la capacidad de anticipación, de movimientos posibles no realizados, y es esto lo que proporciona una unidad global del movimiento, una significación o intencionalidad que no es exterior al propio movimiento, que no es una toma de conciencia.<sup>7</sup> El movimiento corporal no puede ser comprendido adecuadamente sin la noción de intencionalidad, de otra manera volvemos al naturalismo objetivista, pero la intencionalidad corporal es del todo distinta de la intencionalidad de la conciencia; no es un acto --- constituyente, tético, es una intencionalidad operante, latente, "interior al Ser" (V.I., 298)

No hay motricidad sin percepción, no hay percepción sin motricidad; percibir y actuar son dos fenómenos plenamente insepa-

rables: "Wahrnehmen y Sich bewegen emergen uno del otro. Especie de reflexión por Ek-stasis, tienen la misma tela" (V.I., 308). Es la acción corporal la que configura la consistencia del mundo, lo que percibo es una serie de posibilidades de acciones de mi cuerpo (acercamientos, distanciamientos, operaciones manuales y táctiles, utilizaciones y funcionalizaciones, etc.). En cuanto el cuerpo está abierto al mundo, se convierte en un sistema general de equivalencias, y el esquema corporal no significa "solamente una experiencia de mi cuerpo, sino aun más una experiencia de mi cuerpo en el mundo" (P.P., 165) Correlativamente, los objetos del mundo se convierten en potencias voluminosas, el marco geográfico se transforma en medio general del comportamiento, en sistema de significación: los lugares del espacio ya no se definen como posiciones objetivas determinadas por la posición objetiva del cuerpo, sino como símbolos que recogen y expresan el movimiento variable de nuestras intenciones y nuestros gestos. El cuerpo se revela así como el fundamento y clave de todo espacio y todo ser expresivo, como el movimiento "que proyecta fuera las significaciones dándoles un lugar, que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo -- nuestras manos, bajo nuestros ojos" (P.P., 171) Esta expresividad es originaria: las significaciones se dan como adheridas a los contenidos mismos y no como formas impuestas por una conciencia pensante. El idealismo que coloca un sujeto pensante frente a la experiencia, puede combatir la concepción ingenua de que las cosas portan su sentido, a costa de anular la multiplicidad constitutiva de esa experiencia y de clausurar la contingencia del sentido. Si se sostiene que la diversidad de la experiencia y sus significaciones son irreducibles a una "unidad categorial" -----

no es porque haya una disgregación fatal que ponga coto a la unificación, sino precisamente porque lo propio de la experiencia corporal en tanto motricidad intencional es la apertura de una zona de comunicación a través de la cual todas las funciones superan su aislamiento, se entrelazan en una mutua relación expresiva; de tal manera que lo que habría que hacer desde fuera o después ya ha sido hecho antes y desde dentro. Esta unidad que se precede a sus partes es el secreto de la experiencia corporal; - la inmanencia entre la experiencia y el sentido, la posibilidad de que las cosas se pongan a existir como pensamiento y los pensamientos como cosas.<sup>8</sup> Es así que hay sentido y que este sentido no es absoluto, no deja de jugarse con la contingencia, con el sin-sentido.

La filosofía de Merleau-Ponty es filosofía de la ek-sistencia: lo que se opone a los análisis realistas e intelectualistas de la experiencia corporal es el análisis existencial; según éste toda relación perceptiva o intelectual se la comprende en la remisión a una posición más fundamental que es la de la existencia, la de una vida concreta expresiva atareada en un "aprendizaje". Pero esta filosofía no acaba en un "existencialismo"; si es cierto que sólo se comprende a la percepción y al pensamiento como existencia, es cierto también, con Merleau-Ponty, que percibir, pensar y existir son una misma cosa y se confunden; si la percepción se comprende por la existencia es porque la existencia se comprende como estructura perceptiva, del mismo modo que el espacio es existencial sólo porque la existencia es espacial. Tenemos así un sólo problema, el de la existencia, natural o humana, exterior o interior, impersonal o personal. La filosofía de la existencia de Mer-

leau-Ponty no se identifica con una filosofía del hombre (con una filosofía del proyecto, de la "enseñanza"); la existencia no es -- el predicado propio de una conciencia autora. Si no se quiere postular un residuo de nada con el que se identificaría a la existencia "para sí", entonces el camino de regreso ya es el mismo que el de ida y la reducción a la existencia es una reducción eidética, ontológica y no antropológica. Se puede regresar a sí porque cuando se estaba fuera ya se estaba dentro. La mejor comprensión de la subjetividad no quiere su purificación; se trata de ver en el cuerpo el lugar de un desasimiento radical a través del cual se abre un acceso al mundo. Desde ahora las cosas se transforman, no sólo son, a su modo, también existen. La filosofía de la existencia es en verdad filosofía de la coexistencia y éste es el primer sentido de la noción de carne: la plena y total correlatividad del sujeto y el mundo, la negación al mismo tiempo de una exterioridad y una interioridad puras<sup>9</sup>.

En cuanto somos cuerpos en el mundo ya no somos un flujo de Erlebnis individuales, "somos un campo de ser". Lo que hay que reconocer tras las descripciones de la experiencia perceptiva y del ser corporal es que lo negativo, lo subjetivo es algo, no vacío u hoyo de no ser, sino, más bien, relieve o pliegue, dimensión ontológica. Si hay una ontología de la conciencia entonces el problema de la conciencia es inmediatamente el del inconsciente. La reducción de la conciencia a la experiencia perceptiva significa pasar al ámbito de lo inconsciente: no quiere decir paso a una otra conciencia más profunda, más interior, quiere decir paso a la dimensión de lo no consciente, de lo que no es conciencia, quiere decir paso al "Ser". La conciencia, "las vivencias subjetivas cuentan en el mundo, son parte de la Weltlichkeit del espíritu, están inscritas en el registro del Ser" (V.I., 239). No

hay interioridad subjetiva ni como "conciencia" ni como "incons--  
ciente"; si en general no hay "representaciones", si esta noción  
es filosóficamente equivocada, entonces tampoco hay "representa--  
ciones inconscientes", y lo que está en cuestión es también cual-  
quier interpretación realista o idealista del inconsciente, ya co-  
mo realidad material exterior ya como realidad espiritual inte--  
rior.<sup>10</sup>

"El cuerpo que tiene sentidos es también un cuerpo que de-  
sea y la estesiología se prolonga en una teoría del cuerpo libidinal"  
(R.C., 178). La libido es también intencional, "no es una entele--  
quia del sexo" (R.C., 178) Si se han rechazado los postulados - - -  
realistas que conciben la unidad y el ser del cuerpo como resulta-  
do de procesos exteriores, falta ahora determinar en que sentido  
puede sostenerse que la sexualidad constituye una esfera condicio-  
nante de la corporalidad y la existencia. El gran valor de Freud  
radica en superar las teorías del causalismo biológico: la sexua-  
lidad cumple una función no considerada como "instinto" sino como  
erogenicidad. Esta superación del naturalismo, ¿debe ser empujada  
hacia el psicologismo?, ¿la sexualidad será ahora un mecanismo au-  
tomático y causal de significaciones subyacentes, de "representa-  
ciones inconscientes"? Lo que está en cuestión es esta necesidad  
que tiene cualquier explicación científica del comportamiento de  
presuponer que toda experiencia ha de pasar por unas representa--  
ciones, y que hay manera de delimitar el representante y lo repre-  
sentado. Todo pensamiento de la representación es incapaz de pen-  
sar las relaciones de implicación o intercambio, se vé obligado  
a fabricar esa región mitológica de lo "psíquico", o más exacta--  
mente de lo "intrapsíquico"<sup>11</sup>. De lo que se trata es de pensar lo -

que no es personal ni impersonal sino prepersonal, esto es, la intersección y sobreposición entre lo exterior y lo interior, un inconsciente ontológico y no psicológico. De lo que se trata es de pensar al comportamiento sexual, y a la afectividad en general, como un modo propio de relación con el mundo, de intencionalidad; es decir a la vez que la intencionalidad no se reduce a la correlación sujeto-objeto, a relaciones de constitución ideal de las que una conciencia pura sería responsable y autora. La verdadera intencionalidad no tiene que ver con esto y no es la definición esencial de la conciencia sino la del "Ser-en-el-mundo"; relación intencional no quiere decir más que la capacidad y la posibilidad del cuerpo de estar abierto a algo, relacionado con un ser que constituye pero que no lo comprendería sino es por su participación en él. Pensar de este modo franquea a la filosofía de la conciencia por dos lados: ya no existe una conciencia única que sería como la verdad última de toda relación con el mundo, hay múltiples modos de relación y estos no pasan por ninguna traducción en representaciones, por lo tanto no hay más "conciencia" puesto que esta traducción y esa unicidad era lo que la definía. El error del freudismo, como todo pensamiento objetivo, es que se ha contentado con -- criticar a la conciencia, suponiéndola. La conciencia que se ha -- criticado es la conciencia de la sabiduría occidental; y el cartesianismo invertido no es todavía un anti-cartesianismo. A la esfera de la vida despierta cartesiana, purificada de fantasmas y sueños, el freudismo la ha doblado con la "otra escena" del deseo y el sueño, purificada de ser. Es otra manera de realizar el programa cartesiano.

12

La sexualidad aparece como causa de la vida o de la existencia mientras se la ubica en el cuerpo objetivo, situada en el -

cuerpo fenoménico y viviente se hace patente que no hay relación exterior, que la totalidad del cuerpo se encuentra subterfugado por un esquema sexual y que la sexualidad es siempre un diálogo, una pregunta muda y permanente, una transformación y concretización de las fuerzas del cuerpo entero. La percepción erótica no es un comportamiento fragmentario y localizado, se encuentra esparcida en la totalidad de la vida corporal, precisamente porque ésta no es una "unidad" que se hace en sí sino una unidad que se hace en la apertura al mundo. La experiencia erótica no pasa por representaciones, "no es una cogitatio que apunta a un cogitatum; a través de un cuerpo ella apunta a otro cuerpo, ella se hace en el mundo y no -- en una consciencia" (P.P., 183) Si el cuerpo es cuerpo-afectivo, se descubre a la vida sexual como una intencionalidad original, que es lo mismo decir que se comprende la significación vital y erótica de la percepción y de lo percibido. Como logro o como -- fracaso el comportamiento sexual se encuentra entramado con la vida perceptiva; la sexualidad nada dice por sí misma ni como "naturaleza" ni como psique. Si la historia sexual tiene una función -- privilegiada en la vida de un hombre, es porque él ha proyectado -- en ella toda una manera de ser respecto al mundo, esto es, respecto al tiempo y respecto a los otros. Esa "proyección" no sería posible si la sexualidad misma no estuviera desde un comienzo envuelta con la existencia y la totalidad de la vida. La relación entre la sexualidad y la existencia es de expresividad mutua, no hay manera de establecer una jerarquía compuesta por una serie significativa y una serie significada. No hay en la existencia en general unidades de comportamiento predadas que luego se relacionarían según un proceso de causalidad o de organización exterior; el prin--

cipio de la existencia es el principio de indeterminación, hay un devenir universal y un intercambio continuo de todos los aspectos y de todas las experiencias. La lógica de la experiencia corporal o de la existencia no es la lógica del sujeto-predicado, la lógica de la inherencia sustancia-propiedades. La existencia no puede tener atributos exteriores o contingentes, meras propiedades; cualquier cosa que ella sea, espacial, temporal, sexual, lo es de un modo entero y total, ella asume sus "atributos" y hace de ellos dimensiones expresivas de su ser propio. No hay de--terminación, ningún aspecto de la existencia puede pasar como --signo unívoco o causa de los otros o cualquier puede hacerlo; el plano de su relación es especular o todo remite a todo y lo originario no es esto o aquello sino la posibilidad de producir diferencias y de adherirse a ciertos "aspectos" que se convierten en --emblemas de los otros y vehículos de acceso y relación con el mundo. Esos aspectos diferenciados no pueden luego fungir como entida--des en sí, claras y positivas; son dimensiones que portan todo lo que hay tras y alrededor de la existencia. El carácter intencional de la sexualidad quiere decir que nada hay en la experiencia cor--poral que pueda definirse por sí mismo y que la significación de --la vida nunca está salvada de la contingencia, que es necesariamen--te múltiple, equívoca, ambigua (problemática).

Si la experiencia inconsciente puede ser interpretada co--mo experiencia perceptiva es porque ésta es ya la primigenia y po--sitiva experiencia inconsciente, porque en lo más originario la --percepción no se distingue del sueño y un campo de visibilidad es como una escena onírica. El inconsciente es el Sentir mismo, --

"puesto que el sentir no es posesión intelectual de 'lo que' es - sentido, sino desposesión de nosotros mismos en su provecho, abertura a lo que no tenemos necesidad de pensar para reconocer"(RC,179).

El plano del inconsciente es el plano de la carne, de lo Sensible, de la Sensibilidad. Sentir no es pensar; el sentir es apertura y - conoce al mundo por participación y no por contemplación, conocemos el mundo sensible siendo en él. No hay exterioridad entre el - sintiente y lo sensible; la sensación no es una realidad en sí, no es un dato aislado y amorfo, toda sensación se da en un contexto - relacional y esta contextualización es expresión del compromiso - del cuerpo sensorial y motriz con el mundo. No hay el "dato sensorial", una superficie plena e inmóvil que está enfrente del sujeto, porque el presunto dato se da un cuerpo, a un ser entrenado y preparado para interrogar al mundo y para comprender todo elemento del mundo sensible como tal. Cada "cualidad sensorial" es el correlato de ciertas posibilidades motrices, de ciertas conductas corporales: "rojo" es una cierta manera de modular nuestro cuerpo, un precipitado virtual de vivencias motrices y afectivas. Si hay esta inmediatez de la sensación y su sentido es porque el sujeto del -- sentir no es una cosa inerte, porque él es a su vez sensible. Los colores son inseparables de su significación y ésta no es un agregado puesto por un sujeto posesionado de sí mismo: si el gris es - símbolo de la tristeza es porque de alguna manera la tristeza es - símbolo del gris; lo que tenemos entre sintiente y sensible es un mutuo apresamiento, una especie de relación sacramental, una comu-  
nión: lo sensible se ofrece al sintiente sólo porque el sintiente se abandona a lo sensible, "lo sensible me devuelve lo que le he - prestado, pero es de él que yo lo había tomado". (P.P., 248) Cuando contemplo el azul del cielo no lo poseo en pensamiento, como un obje-

to frente a mí y completo, "yo me abandono en él, me hundo en este misterio, él 'se piensa en mí', soy el cielo mismo que se reúne, se recoge y se pone a existir para mí, mi conciencia está atascada en este azul ilimitado" (P.P., 248). Si es cierto que no hay visión sin pensamiento (sin un acto de atención significativa), es cierto que no basta pensar para ver; en todo caso habría dos especies de pensamiento de naturaleza inconfundible. El pensamiento puro es un sí mismo en la certeza, la claridad y la inmanencia ideal, sólo piensa algo en cuanto lo asimila, constituye y transforma en contenido de pensamiento. Por su parte, "la visión es un pensamiento condicionado, ella nace con 'la ocasión' de lo que sucede en el cuerpo, es 'excitada' a pensar por él" (O.E., 210), el sí mismo del vidente-visible lo es por confusión, narcicismo infantil, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido, del cuerpo a la carne. Ver a diferencia de pensar es estar abierto a una trascendencia, es ser elidido de principio, no poder ser presencia de sí a sí mismo. Si el ver es pensamiento lo es en un sentido bastante paradójico, pues es "esta clase de pensamiento que no tiene necesidad de pensar para poseer el Wesen" (V.I., 301)

Es propio del sentir, de la sensación, el anonimato y la pluralidad, su carácter de estratificación prehistórica originaria, su precedencia respecto al sujeto único e idéntico. Todo acto sensible recoge una estela de pasividad, no es propiamente un acto en el sentido de una disposición voluntaria, un acontecimiento sensible no es personal o subjetivo, con él se expresa aun visto desde

el interior una situación dada: "veo el azul porque soy sensible a los colores". Percibir es entonces resumir unas condiciones previas, es continuar una historia ya iniciada; esa dimensión sensible, ese "pensamiento" dado es más viejo que "yo", "alguien" ha comenzado a percibir, a ver y a sentir por mí, debe decirse más bien que On perçu, que se percibe en mí y no que yo percibo. El sentir es más semejante al soñar que al pensar despierto, "toda sensación comporta un germen de sueño o de despersonalización" (P.P., 249) Así como el soñador se abandona a sí mismo para hacer posible su sueño, asimismo el vidente se entrega a lo visible y sólo de esta manera se hace posible esto visible. El sentir es el ser impersonal que -- fluye en el corazón mismo del sujeto, la pertenencia y la comunicación con lo dado quedan aseguradas, pero también queda emplazada toda unidad del sujeto consigo, toda transparencia.

Ahora bien, ese otro sujeto, arqueológico, subtendido al sujeto personal y consciente no es lo mismo que este: pues en principio no es uno sino una multiplicidad (el vidente, el tangente); más que un universal abstracto es un impersonal constituido por series de individualidades prepersonales y de singularidades prehumanas:<sup>13</sup> "Por la sensación yo capto al margen de mi vida personal y de mis actos propios una vida de conciencia dada del cual emergen, la vida de mis ojos, de mis manos, de mis oídos que son otros tantos Yo naturales" (P.P., 250). No hay sentido único o sentido común, reabsorción de la pluralidad y la diferencia en favor de un entendimiento sintético. Los sentidos son intencionales, cada uno es apertura de un medio de coexistencia, de un espacio propio, hay con cada sentido un mundo sensible completo, --- una "estructura de ser" original y específica. No hay un espacio único ni un mundo único, pero los diversos sentidos comu-

nican, hay "comunidad intersensorial", mutua expresividad: cada mundo sensible es "un conjunto organizado, que está cerrado, pero que, extrañamente, es representativo de todo lo demás, posee sus símbolos, sus equivalentes para todo lo que no es él (V.I., 277). No es necesario realizar una síntesis o una unificación de los sentidos precisamente porque ellos no se dan originariamente como separados, porque su diversidad no es numérica; un sentido no es una unidad o un mecanismo sustancial en sí e idéntico, cada cualidad sensorial particular sólo se autodefine por el juego de sus relaciones con las otras. Es la percepción sintestésica y no la analítica lo que constituye la regla de nuestra experiencia sensible; no hay cualidades visuales o cualidades táctiles puras, los valores sensoriales se intercambian y devienen entre sí: "se ve la rigidez y la fragilidad del vidrio y, cuando él se quiebra con un sonido cristalino, este sonido es transportado por el vidrio visible" (P.P., 265). Los sentidos se comunican en la medida que todos ellos se abren y se refieren a la cosa, es afuera donde se encuentran; lo visible y lo tangible se dicen de una misma cosa, de un mismo mundo, que no es uno en el sentido de la identidad ni muchos en el sentido de la cantidad, sino generalidad y comunicación preobjetiva, pluralidad intensiva. Entre lo visible y lo tangible no hay separación ni identidad, hay superposición o quiasmo, "lo visible no es un cero de tangible, lo tangible no es un cero de visibilidad" (V.I., 178). Los distintos aspectos sensoriales de la cosa se sobreponen y encabalgan mutua y espontáneamente sin necesidad de una síntesis inteligente, de la misma manera como los aspectos sensoriales (los sentidos) del cuerpo son inmediatamente expresivos entre sí sin requerir una vinculación nocional. Hay plena reciprocidad: la unidad del cuerpo está --

cifrada en la trascendencia, es una unidad que se hace en la apertura y la relación con las cosas; correlativamente, la unidad de las cosas pasa por el cuerpo, los distintos aspectos sensoriales se comunican a través de él, de él que no es más que este estar fuera de sí. Lo exterior y lo interior no son dos "mundos" distintos sino dos caras, dos lados, dos mitades de un mismo mundo. Todo es carne: mi cuerpo "es la textura común de todos los objetos" (P.P., 272): "extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el cual en consecuencia podemos 'frecuentar' ese mundo, 'comprenderlo' y encontrarle una significación" (P.P., 274)

¿Por qué comprendemos lo visible, cómo es que podemos unirnos a las cosas y alcanzarlas? "¿Qué es esta preposesión de lo visible, este arte de interrogarlo según sus vías, esta exégesis inspirada?" (V.I., 175). Comprendo lo visible porque soy, en tanto vidente, parte de lo visible, es así que puedo tocarlo en su centro con la mirada, coincidir con él allá en su lejanía. Es la reflexividad del propio vidente lo que permite comprender el misterio de la visión y de la percepción en general. El caso típico de reflexividad se encuentra en la palpación táctil, "donde el interrogante y el interrogado están más cerca, y de la que, después de tocarla del ojo es una variante importante (V.I., 175). La reflexividad visual sigue el ritmo de la táctil: esto quiere decir pensar a la visión como acontecimiento intracarnal, como metáfora táctil o tacto glorioso, y ya no como "visión paorámica" de un espíritu puro; quiere decir recobrar el espesor, la carnosidad del ser, esto es, la opacidad del vidente, la profundidad de lo visible. El tangente accede a lo tangible porque él es tangente, la mano puede tocarse en el

momento que toca, por este recruzamiento en ella del tangente y de lo tangible, "sus movimientos propios se incorporan al universo que interrogan" (V.I., 176), se convierten en trazos del mundo, en caracteres o sentidos de las mismas cosas; ambos sistemas se aplican uno sobre el otro, "como las dos mitades de una naranja" (Ibid).

El intercambio se produce y tocar deja de ser un acceso exterior a las "apariencias" de las cosas para convertirse en una manera de introducirse a ellas, a su ser mismo. Hay propagación de esta reflexividad: ver es "palpar con la mirada", la visión está inscrita en el tipo de ser que nos revela, para ver es preciso que él que mira no sea ajeno a lo visible, es preciso que la distancia de lo visible sea sinónimo de su cercanía, y al revés. Desde que pensamos a partir de esta reflexividad, de esta reversibilidad continua, ya no hay necesidad de hablar de un "sujeto" y un "objeto", "veo las cosas y soy visto por ellas", "se forma una Visibilidad, una Tangibilidad en sí, que no pertenece de derecho ni al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho" (V.I., 183). Esto es la Carne: la doble prolongación de las cosas en mi cuerpo y de mi cuerpo en las cosas, el parentesco y la mutua usurpación entre el vidente y lo visible que abre la zona del "ser sensible" como ser de membrana o de superficie, estratificado, variante, móvil.

La "conciencia" queda metida en el mundo; la identidad del cuerpo como vidente-visible es inminente, de hecho no me veo viendo ni me toco tocando, en el momento que voy a hacerlo mis sentidos vuelven a abrirse a algo y es esto lo que es propio del cuerpo como ser carnal prototípico: es a la vez el "punto" insituable donde se recoge y se abre la carne de las cosas y del mundo. El vidente es "una presencia a sí que es ausencia de sí" (V.I., 303)

y esto es la condición para que las cosas se inscriban en él y él en las cosas. El vidente-visible (el cuerpo reflexivo) no es algo "psíquico" (empírico o trascendental), "sino una perspectiva, o mejor: el mundo mismo con una cierta deformación coherente" (V.I., 315) No hay auto-percepción como una realidad cumplida, que daría el lugar de un espíritu puro, la auto-visión queda emplazada, diferida: el verme viendo es un invisible de derecho para mí como acontecimiento actual y efectivo, y esta negatividad es condición de lo visible, se incorpora y manifiesta en lo que veo.<sup>14</sup> El problema de la conciencia se convierte en el problema del ser sin restricción: "El Ser es el 'lugar' donde los 'modos de conciencia' se inscriben como estructuraciones del Ser (...), y donde las articulaciones del Ser son modos de conciencia". (V.I., 307)

## 2. El ser sensible.

### a) La lejanía.

El retorno a la Ontología será inútil en tanto no se rebase la "filosofía objetiva", mientras no se efectúe la desconstrucción de la ontología objetivista de los "cartesianos", es decir, - de toda la tradición filosófica dominante en la modernidad. El pensamiento moderno había dado un gran paso al concebir al universo como infinito, pero su noción era positiva, infinito pensado o representado, dominado. El verdadero infinito ha de ser otra cosa, - lo que nos trasciende, "infinito de Offenheit y no de Unendlichkeit - Infinito del Lebenswelt y no infinito de idealización" (V.I., - 233). Infinito que es efectiva transcendencia, apertura real, distanciamiento, no coincidencia. Es por esto que no puede hacerse ontología directa, pues es esencial al Ser ser-a-distancia, ser indirecto ("Mi método indirecto, el ser en los entes, - dice Merleau-Ponty - es lo único que es conforme al Ser"). Es esencial al Ser darse en una experiencia que no lo imposibilita y que por el contrario hace a su ser mismo. El Ser es a distancia, no es simplemente lo que se encuentra al término de esta distancia, no hay más -- que tal distancia, el Ser es el distanciamiento, la lejanía, el horizonte mismo. Toda la metafísica tradicional es el olvido de esta lejanía, no hay en su aparato conceptual elementos para pensar un ser de lontananza; "la metafísica es una ontología ingenua, es una sublimación del ente" (V.I., 240). Siempre es un olvido de lo que separa y une, de lo que abre y cierra, de lo que hay entre; su padecimiento se llama, desde una filosofía del quiasmo, es-

trabismo: ve el objeto sin ver el sujeto, ve el sujeto sin ver el objeto, no ve el entrelazo, el entrecruzamiento, el campo del hay puro.

La ontología sólo es posible como ontología del ser sensible, pues "lo sensible es precisamente ese medium donde puede haber el Ser sin que haya de ser puesto"(V.I., 267), esto es, sin que haya de ser constituido por una conciencia representante. El Ser es el ser percibido: no hay argumento contra la primacía de la percepción precisamente porque lo que se percibe es un ser anterior y exterior, un ser trascendente, precisamente porque el Ser en tanto que trascendencia es lo que se percibe. El ser percibido es el modelo ontológico siempre que no se cometa el error de concebir a la percepción como una representación o redoblamiento del ser en una interioridad psíquica. La condición de una filosofía de lo sensible es una crítica generalizada de la Vorstellung: la percepción no es reflejo, es apertura, <sup>15</sup>primario y fundamental acceso al Ser. Que tal acceso no sea absoluto no es lo que desmiente a la percepción, es lo que desmiente toda ilusión objetivista; si la percepción no logra colocarnos en el Ser nadie más lo hará. Es que la percepción no es un acto en el mismo rango que otro: es la condición y efectividad de toda relación con el Ser y el Mundo. No tenemos otra verdad más efectiva que la que nos proporciona la percepción. La opacidad es ontológica, la ontología ha de serlo también de lo Verborgen, de lo oculto. El relativismo que implica la percepción no es un mal que haya que contentarse con sufrir, es una condición ontológica, una condición del ser mismo. Lejos de condenarnos a un subjetivismo total, a un perspectivismo sólo sufrido, una ontología del ser percibido nos permite comprender el valor de verdad de toda subjetividad, su inherencia, nos permite comprender la inscrip

ción ontológica de toda perspectiva.<sup>16</sup> No hay el error puro. El sueño de una visión objetiva del ser, de una visión sin sujeto, no es más que la transposición de la ilusión teológica: tal sujeto accede a un ser puro porque se imagina en todos los lugares; pero el sujeto humano no es Dios, al menos será verdad que no lo fue desde el principio y esto basta para validar una concepción ontológica relativista. La concepción del ser y la concepción de la verdad se modifican: la idea de la verdad como representación y correspondencia no es falsa, pierde sentido. La verdad es expresión, el Ser en tero es expresivo.

La ontología del ser sensible se propone ser una filosofía rigurosa de la "Estructura", un "estructuralismo ontológico".<sup>17</sup> Esto significa, en principio, que la estructura no es simplemente el producto de una construcción mental o teórica, un mecanismo solamente epistemológico. ¿Cómo puede haber estructura en el mundo? Sólo si el pensamiento filosófico se coloca en ese plano originario que es el campo del ser sensible o carnal. La realidad que es estructura es la realidad sensible, y lo es porque lo sensible es originariamente, dual, no es puro "en sí" cerrado sobre sí, sino campo o mundo abierto al cuerpo y por el cuerpo. El ser del cual hay que partir es este ser a distancia, esta trascendencia efectiva que lleva la marca de la presencia del cuerpo al mundo. No hay ser puro, sino un ser distanciado, circundante; el punto de partida no puede ser más que el campo de las relaciones cuerpo-mundo, -cuerpos-cosas. Es ahí donde surge la estructura originaria que es condición de toda estructura y de todo pensamiento estructural.<sup>18</sup> El mundo percibido es estructural y las estructuras de lo percibido, la armadura o articulación de lo visible, son originarias en cuan-

to no son el resultado de una ley natural ni son tampoco "proyecciones" de la conciencia. Se podría argumentar que en todo caso esas estructuras son proyecciones del cuerpo; hay que aceptar, sin embargo, la diferencia radical entre las características de ambas proyecciones. Las del cuerpo no pecan de meras proyecciones, porque él mismo es sensible y nada de lo que haga es ajeno al mundo sensible. Las estructuras sensibles son presubjetivas, anteceden por igual al sujeto constituyente y al constituido, surgen con el primer contacto, con la primera apertura del cuerpo al mundo. Pensar rigurosamente la estructura quiere decir pensarla como Carne, esto es, como originaria confusión de lo sensible y lo inteligible.

Para Merleau-Ponty la ontología sólo puede ser ontología de la Carne, es decir, sólo puede ser crítica respecto a una filosofía del Ser sin más. La única ontología necesaria y posible es una ontología "negativa", como filosofía indirecta del Ser o como filosofía del Ser indirecto. Si se toma a la percepción como la experiencia ontológica fundamental lo constitutivo del Ser es su distancia, su trascendencia. De lo que se trata es de pensar esa distancia no a la manera criticista, que conduce a expurgar toda consideración del ser en la reducción del ser al fenómeno y del fenómeno al hecho de conciencia. Pensar positivamente la distancia es pensarla como Carne, como lo Sensible en tanto modalidad del Ser. Esa distancia no es plenamente ser ni plenamente no ser: es el ser de lo negativo, es la diferencia que sin ser empírica o sensible es condición de lo sensible, es el ser de lo sensible. Lo sensible no es intermediario para llegar al Ser; el ser mismo es originariamente carne, sensibilidad; es necesario para el Ser ser sensible, es necesario para la ontología encontrar al Ser en los se-

res y disolver las oposiciones Ser-ente y ser-apariencia. La ontología es una fenomenología radical, en el sentido de que ni busca al ser debajo de las apariencias ni disuelve al ser en nombre de las apariencias. Lo propio del ser es el manifestarse, el aparecerse, el expresarse, y el ser es el ser mismo de esta aparición.<sup>20</sup> La apariencia no es el ser, pero el ser sólo puede ser el ser de la apariencia, lo que la hace ser: la articulación, la estructura de las apariencias.

"Carne" se define así de manera relativa: es aquello que no es ser puro ni nada pura, que no es materia o espíritu, cosa o idea, particular o universal, objeto o sujeto.<sup>21</sup> Es lo que hay primordialmente: la comunicación, la frecuentación, la deshicencia. - El punto clave radica en cuestionar la pseudoevidencia teológica de que "le néant n'est rien"<sup>22</sup>, la creencia en el "vacío ontológico". Ella es el supuesto que tanto en los sistemas metafísicos clásicos como en las filosofías humanistas abre el espacio de la representación, en y desde el cual se organiza la estructura dicotómica del mundo, la distribución de las identidades y las jerarquías. Tal creencia es lo que da lugar a la vez a una concepción de un sujeto deslocalizado y a una concepción de objetos unívocamente localizados; a la negativización de la conciencia y a la positivización de las cosas. En el plano de nuestra experiencia perceptiva se fundamenta la recusación de la creencia en el vacío ontológico: hay un ser de lo negativo que es condición inmanente y carácter esencial de lo percibido: esto es, lo imperecible, lo invisible.<sup>23</sup> Si hay un ser de lo negativo, si hay "dans l'être même un porte-à-faux" (R.C., 128), esto es, si hay inexistencia del vacío ontológico no hay más un ser de positividad plena y plana, no hay tampoco un no-ser como pura ausencia o posibilidad, hay un extraño ser que rehuye su pro-

pia definición, un ser que se resiste a la objetivación, a la identidad y al lugar, un ser que es menos y más que ser: pre-ser o hiper-ser, cuasi-incorpóreo, cuasi-onírico o cuasi-ideal. El no-ser puede ser si la "conciencia" es antes que pensamiento para-sí, -- cuerpo, visión, sensibilidad, es decir, si se encuentra comprometida o engranada al mundo. Inversamente, puede el no-ser ser si el mundo es inicialmente fisonomía, dimensión, configuración, y no materia o corpúsculos; esto es, si el mundo se da antes que a una conciencia a un ser que es del mundo, que es motricidad antes que reflexión. Esta doble incorporación es la Carne: aquello por lo -- cual no hay el vacío ontológico. El sujeto es opaco y el ser es -- profundo; no es plenitud sino abismo: todo cuenta, hay hasta una "solidez del mito", es decir, "un imaginario operante, que forma parte de nuestra institución, y que es indispensable para la definición del Ser mismo" (V.I., 118). Incluso la "falsa apariencia" no es anulada o destruida: una apariencia es falsa sólo porque otra es verdadera; nada se pierde, ninguna apariencia es totalmente falsa si es cierto que el sujeto percipiente es un cuerpo, si es un ser dado al mundo de tal manera que nada de ambos les es mutuamente extraño. Las apariencias son todas verdaderas si se las piensa en el sistema fluyente en el que unas se remiten a otras, en el -- que se soldan solidariamente en función del cuerpo motriz.<sup>24</sup> De ahí la definición de Merleau-Ponty de la carne: "no como hecho o suma de hechos, sino como lugar de una inscripción de verdad: lo falso tachado, nu anulado" (V.I., 173). Hay una dimensión necesariamente problemática del ser desde que la subjetividad está adherida a él; hay una justificación o un fundamento ontológico del error. Una -- falsa apariencia es corregida, esto es, sustituida por otra; la ver--

dad es conquistada, es una inscripción en el Ser. El error no se desvanece en una interioridad psíquica, ha tenido su razón, ha sido o fue; aprendemos mediante el error a comprender el mundo de la misma manera que viendo el mundo comprendemos la presencia y posición de nuestro cuerpo.

La Carne es ahí donde el Ser es ser de indistinción, ser indiviso, campo de los entrelazos, confusión y comunicación de todos los seres, zona de contactos. Es el lugar de la ramificación o de la multiplicidad ontológica, del intercambio universal: "se puede decir que percibimos las cosas mismas, que nosotros somos el mundo que se piensa, — o que el mundo está en el corazón de nuestra carne" (V.I., 279) Una vez establecida y reconocida esta relación cuerpo-mundo no hay más exterioridad o dicotomía, hay correspondencia o igualdad del fuera y del dentro, multiplicidad. Si el cuerpo es esencialmente dual, diferenciado y diferido, lo es por el simple hecho de ser y pertenecer al mundo, igualmente el mundo es dual y diferenciado, visible-invisible, ser de profundidad y escalonado, porque no se da a una conciencia sino a un cuerpo. Si no hay el vacío ontológico lo que se da no es sólo un conjunto de entes atómicos, cualidades plenamente positivas e indescifrables, lo que se da — y necesariamente ha de darse para que algo se dé— es también la contextura, el espesor de lo sensible, su configuración estructural, y ésta se da, porque se da a un cuerpo, a un ser que está hundido en el mundo, que es motricidad e intencionalidad funcionante.

#### b) Spatium.

El Ser es articulación, estructura, esto es, la espacialidad es ontológica, no es una construcción del sujeto pensante. -

Pero el espacio no es "en sí", no es una realidad objetiva. Hemos de encontrar una tercera forma de considerar la espacialidad más allá del "espacio espacializado" — concebido como el medio en el que están las cosas— y del "espacio espacializante" —entendido — como el sistema unitario de los actos de vinculación que realiza un espíritu constituyente. Esta es la espacialidad fenoménica o — perceptiva, el espacio de la corporalidad o de la carne; un espacio espontáneamente activo que no es ajeno al cuerpo y que no es, sin embargo, una forma a priori a la manera kantiana. Esta espacialidad concreta, inadscribible a lo objetivo o a lo subjetivo, permite ampliar la comprensión de la Carne: si la espacialidad es carnal es porque el ser espacial es un rasgo intrínseco y original de lo carnal, porque el ser de lo sensible atañe indistintamente — al ser de la cosa como a su posición, su lugar y sus relaciones. — El Ser es espacial, es decir, el ser es la espacialidad. El espacio no es una forma objetiva ni subjetiva; lo que se encuentra en cuestión primordialmente es la relación de exterioridad entre la "materia" y la "forma", la alternativa entre un espacio de multiplicidad y un espacio unitario y abstracto. La consistencia propia del espacio fenoménico es la relación interior, immanente, entre la forma y contenido; en él "el ser es sinónimo de ser situado".

(P.P., 291) y no podemos "disociar el ser del ser orientado" (P.P., 293). Esa tercera espacialidad no es un dato absoluto ni una forma relativa, es "un absoluto en lo relativo" (P.P., 287), un espacio que no se desliza sobre las apariencias, que se ancla en ellas y se hace solidario con ellas, pero que, sin embargo, no viene dado a la manera realista; él está "fijado en ellas, pero no por ellas"<sup>25</sup>.

El ser-espacial implica de manera inmediata el ser-orientado en tanto modalidad fundamental y originaria. Pero la orientación espacial no es una estructura dada objetivamente; no hay puntos o niveles espaciales absolutos o en sí. El carácter orientado del espacio se nos aparece como "dato" porque las operaciones que lo hacen posible se dan por adquiridas y no se muestran en la experiencia habitual. No se trata, empero, de sostener que las relaciones espaciales se reduzcan a un sistema de coordenadas establecidas por el sujeto. Hay ciertamente un nivel espacial primario que es condición de toda experiencia particular, pero este nivel no se define en función de la posición que el cuerpo ocupa objetivamente, al contrario, el propio cuerpo considerado como conjunto real de datos sensoriales recibe su orientación del mismo nivel general de la experiencia. Es el cuerpo como agente, el cuerpo virtual, como "sistema de acciones posibles", el que juega un papel esencial en la determinación de un nivel espacial: este se aparece como "una cierta posesión del mundo por mi cuerpo, como una cierta presa de mi cuerpo por el mundo" (P.P., 289) Hay espacio orientado o adaptación del individuo a una nueva situación espacial, no mediante un proceso de asociación de experiencias o a través de un acto judicativo, sino en cuanto el cuerpo virtual llega a sentir y habitar tal espacio, en cuanto lo toma como medio posible para la realización de ciertos proyectos. En esta medida el espectáculo se "orienta", adquiere sentido; sólo lo hace en tanto el sujeto se comprometa con el mundo, cuando él mismo es dotado "de l'épaisseur d'un ici".<sup>26</sup> Es así que la orientación es inherente al ser, que la espacialidad no es un agregado contingente al ser de las cosas ni el sujeto indiferente a la formación de las direcciones: el objeto

percibido no es "un ser-para-el-sujeto-pensante, sino un ser-para-la-mirada que lo rencuentra bajo un cierto nivel y no lo reconocería de otra manera" (P.P., 292). La estructura espacial se da al sujeto pensante; toda percepción y acción sobre el mundo se aparecen como la conclusión de un pacto previo realizado entre un sujeto impersonal y el mundo en general. La historia y la existencia personales se aparecen como la consecución de una prehistoria y una tradición prepersonal de las que utilizan los resultados adquiridos. Hay un sujeto previo, un espíritu cautivo o "natural", que es mi cuerpo "como sistema de 'funciones' anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general" (P.P., 294) Este sujeto dado efectúa una toma de posición en favor del ser que será para siempre. Cada experiencia particular supone una cierta orientación espacial, como ésta no es en sí y sólo se da a un sujeto fáctico, es, luego, contingente; inversamente, la propia vida y el mismo sentido existencial del sujeto le van en la exterioridad de las relaciones espaciales.

Aún más que la orientación, la experiencia de la profundidad permite ahondar y abundar en los rasgos de la espacialidad fenoménica. La "profundidad" es el tema por excelencia de una ontología que se aleja de toda concepción plana y amorfa del Ser, es también la forma espacial del quiasmo, el mejor ejemplo de entrelazo o sobreposición.<sup>27</sup> Si el ser es trascendencia, lo oculto pasa a su cuenta; hay profundidad porque hay un punto desde donde el sujeto percibe. La profundidad no es un obstáculo para acceder a las cosas, al contrario, "es el medio que tienen las cosas para permanecer netas, para permanecer cosas, no reduciéndose a lo que yo miro actualmente" (V.I., 272). Sin la profundidad no habría mundo o ser;

el mostrarse-ocultarse de las cosas entre sí es lo que asegura su realidad, un ser sin profundidad no sería tal. Hay profundidad, -- las cosas tienen otras caras y pueden apuntar a otras miradas, tienen más realidad de la que me ofrecen o, más bien, sólo ofreciéndose de lado y parcialmente es que me aseguran su realidad, su ser inagotable. La experiencia de la profundidad no es incompleta, no hay nada que agregar, nada que suponer o imaginar, puesto que aquello que habría que agregar ya viene dado.<sup>28</sup> Hay percepción de la profundidad en cuanto tal, ella es un rasgo ontológico, es incluso el modelo ontológico por excelencia: "la estructura del campo visual, con sus cercanías, sus lejanías, su horizonte, es indispensable para que haya trascendencia, el modelo de toda trascendencia". -- (V.I., 284) Frente a la oposición materia-forma, frente a las relaciones de exterioridad, frente al espacio euclidiano, modelo de la concepción ontológica clásica del Ens realissimum, el espacio de la profundidad es un "espacio topológico": "medio donde se circunscriben relaciones de vecindad, de envoltura"... (V.I., 264). -- El espacio de la profundidad es un espacio expresivo, de implicación o envoltura, afectivo o intensivo y no simbólico o de representación. Es el espacio salvaje, vivido desde dentro.

El espacio de la profundidad es la dimensión donde las cosas y los elementos de las cosas se envuelven y se implican entre sí. La unidad de la profundidad supone una semisíntesis temporal --no hay "síntesis" a la manera clásica porque no hay "unidades discretas" que ligar sino transiciones o viajes que efectuar.<sup>29</sup> Decir que veo un objeto a distancia quiere decir que lo tengo ya o que lo tengo todavía, "él es en el porvenir o en el pasado al mismo tiempo que en el espacio" (P.P., 306). El espacio de la profun-

didad es un espacio de contracción, espacio-tiempo de implicación; articulación de la dimensión aquí-allá-más allá con la dimensión pasado-presente-futuro. La simultaneidad espacial no es más que un encogimiento de las relaciones de sucesión; hay un tiempo de lo visible, un transcurso anticipado o una vibración en la inmovilidad simultánea de la presencia. Este espacio-tiempo de la profundidad es la condición de toda individualización en el seno del ser sensible; pero él mismo no es extensión, es la implexión pura, "el espesor de un medio sin cosa", la condición imperceptible de lo perceptible pero que no puede ser más que percibida.<sup>30</sup> El quiasmo espacio-tiempo es la clave ontológica: toda simultaneidad no es más que un tiempo contraído o virtual, y toda sucesión, como veremos, no será, en principio, más que una simultaneidad dilatada, una hinchazón del presente.

Espacio intensivo o expresivo significa que la percepción del espacio es inseparable de la "percepción de cosas", y que ésta, por su parte, no es una serie de actos aislados dirigidos a objetos también aislados. Lo que tenemos es un flujo de experiencias que se remiten unas a otras y la unidad de un ser no es la de una suma de aspectos o la de una ley que los organiza, es una unidad inmediata y afectiva, no propiamente percibida, un sentido latente y difuso que encontramos con una evidencia específica sin tener necesidad de definirla: "casi no percibimos ningún objeto, como no vemos los ojos de un rostro familiar, sino su mirada y su expresión" (P.P., 325). El espacio perceptivo -- no es tematizable precisamente porque es la expresión de nuestra pertenencia total al mundo; no lo podemos comprender frente-a-frente, "Yo no le veo según su envoltura exterior, lo veo desde dentro, estoy englobado por él. Después de todo, el mundo está a mi alrede-

dor, no frente a mí" (O.E., 213). Es por esto que no puede concebirse al espacio como uno y único; una vez relacionada la experiencia de la espacialidad a nuestra fijación en el mundo, hay tantos "espacios" como modalidades de esta fijación: todas ellas —el espacio onírico, el esquizofrénico, el estético, el primitivo, el nocturno o el infantil— tendrán en principio el mismo derecho al reconocimiento de su validez ontológica. Esto implica subvertir el dominio de la concepción de un espacio objetivo, claro, "este honesto espacio donde todos los objetos tienen la misma importancia" (P.P., 332) El pensamiento objetivo puede desautorizar las modalidades afectivas del espacio porque supone comprenderlas mejor de lo que ellas se comprenden. Pero al dudar del testimonio del soñador, del loco, o incluso del de la percepción, el pensamiento objetivo se ve incapacitado él mismo para afirmar su propia evidencia. Para nivelar todas las experiencias a un solo mundo, todas las modalidades de la experiencia a una sola conciencia universal, se requeriría suponer la presencia en todas las experiencias particulares de una "conciencia vigilante" que poseería previamente la verdad de las apariencias, con criterios para considerarlas como tales. Pero no es tal el caso. No hay en las experiencias mítica, infantil o perceptiva una distinción entre lo aparente y lo real, una "conciencia objetiva"; no existirían tales experiencias si el sujeto pudiera distinguir la modalidad del espacio que él agrega del espacio objetivo dado. Para saber que quieren decir estos espacios no tenemos otro camino que despertar en nosotros esta experiencia originaria del espacio que tenemos con nuestra vida carnal y sensible, en la que se nos muestra esa ambigüedad y concreción que es carácter universal de la espacialidad.

Por otra parte, el reconocimiento de esta diversidad de espacios

no ha de implicar la pulverización de la experiencia y del Ser, el asentimiento a un relativismo psicologista o antropologista. Ninguna de las modalidades del espacio mencionadas está encerrada en sí misma, ninguna es un islote de subjetividad, el "mundo" sigue presente en el sueño o en la locura. Hay un espacio común o, como decíamos de los sentidos, una comunidad de los espacios, una comunicación transversal entre ellos. Hay que admitir, pues, que nunca la experiencia humana se desentiende del mundo, e, inversamente, que nunca el mundo o el espacio se despliegan totalmente frente al sujeto. El espacio objetivo no se encuentra en el origen o en la base de nuestra experiencia sino en la teleología de la conciencia cognoscente.

c) West.

El modelo del cuerpo ha permitido arribar a una filosofía ontológica. La descripción del cuerpo, en tanto descripción de un ser virtual, se aparecía como virtual descripción del ser extra-corporal, anticipación de la Carne de las cosas. Esto es superación - simultánea del pensamiento de la oposición o de la identificación entre cuerpo y cosas; relativización de la relación pasivo-activo. Hay una pasividad originaria del "sujeto", única que permite su posibilidad de acceso al ser, pero hay una "espontaneidad" de la cosa, única que permite su accesibilidad. Cuerpo y cosas forman un sistema ajerárquico; la cosa es el otro lado de una misma corporeidad, la otra face de la Carne. Hay sinonimia entre la percepción exterior y la percepción de mi cuerpo: reversibilidad. El esquema corporal se ensancha y es también el "esquema" del mundo y de las cosas. Sólo desde esta perspectiva puede restablecerse la efectividad y primacía de lo "real". Toda la tradición filosófica (reflexiva y objetiva) ha consistido en remplazar "la existencia

absoluta del objeto por el pensamiento de un objeto absoluto" (PP, - 236), motivado por la búsqueda de lo cierto e indubitable el pensamiento ha terminado por destruir la estructura interna de la cosa - su vida, su concreción y realidad. En el plano de nuestra experiencia sensible las cosas se resisten a los caracteres con los que el saber las califica, se resisten a ser cosas. En el plano de lo sensible ellas son menos objetos determinados e inertes que cierta forma (Gestalt) de comportamiento o fisonomía, menos seres extensos -- que intensos, más fuerza figural que composición corpuscular. Nuestra experiencia perceptiva de las cosas se parece más a la experiencia mágica o a la onírica; nosotros las vemos y ellas nos responden, nos hablan y nos llaman.

El prejuicio objetivista se sustenta en el hecho de que las cosas se nos aparecen primariamente como poseedoras de ciertas constancias, de ciertos caracteres o propiedades "estables". Negar esto sería un contrasentido; sin embargo, es necesario comprender - como es que tal constancia o estabilidad no es "en sí", ni tampoco una decisión de una conciencia constituyente. Ella es expresión de la experiencia corpórea: la variación fenoménica no es un dato exterior al sujeto percipiente porque él es al mundo; las distintas perspectivas que hacen al ser de la cosa son expresiones de las maneras de relacionarse del cuerpo con el mundo. Nada de las cosas puede serle extraño al cuerpo sintiente. Las invariantes (el tamaño y la forma constante) son correlatos de aquella variación, - son correlato del movimiento del cuerpo vivido: el mundo percibido "es el conjunto de caminos de mi cuerpo y no una multitud de individuos espacio-temporales" (VI, 300). La magnitud o la forma constante de las cosas viene dada gracias a la posición, la magnitud y la presa de la mirada en el mundo. Las magnitudes "aparentes", aque---

llas que no nos dan la magnitud "real" del objeto, sólo aparecen en tanto éste no se sitúa de manera rigurosa en el sistema que -- forman los fenómenos y mi cuerpo; la magnitud constante o "normal" es aquella que se encuentra en la cohesión o buen encuentro de -- las distintas perspectivas de la cosa y las distintas posibilidades de la experiencia corporal. Hay una verdad en la experiencia perceptiva común cuando nos asegura una constancia o permanencia de la cosa, sólo que esta constancia no es objetiva; el tamaño, - por ejemplo, no es medible numéricamente, su "medida" es medición de las posibilidades y funciones motrices, de la posición y alcance del cuerpo; es una medida intensiva, cualitativa.

Las llamadas cualidades sensoriales tampoco existen objetivamente o como contenidos de un acto judicativo. El color es una manera de ser y de expresarse de la cosa antes que una pura - realidad física; su constancia es inseparable de la organización entera del campo visual y de la participación de la mirada. El color es un sentido expresivo y no una cualidad meramente sensorial. El negro de un objeto es constante, pero con una presencia no visible, se aparece como "una potencia tenebrosa que irradia del objeto, incluso cuando está cubierto de reflejos, y ese negro no es visible más que en el sentido que lo es la negrura moral". (P.P., 352)

Reducir el ser del color a las llamadas "regiones coloreadas" que mencionan los físicos es ignorar una serie de formas de coloridad que no pueden ser comprendidas en cuanto experiencias si se aceptan los postulados realistas. Por ejemplo, la distinción entre el color propio del objeto y la iluminación no puede ser entendida - como un procedimiento significacional que operara sobre una materia sensible muda e inerte, la distinción se da originariamente,

es un fenómeno de estructura. La constancia de un color no lo es independientemente de las variaciones de luminosidad, porque estas variaciones no son un defecto del mundo sensible sino la expresión del ser y el poder mismo de las cosas. El mundo de la luz, que sólo los pintores han estudiado y comprendido, el mundo de los reflejos, las sombras, los brillos, etc., no es un mundo de "objetos", ellos no se "ven" pero sin ellos no se podría ver, las cosas sin reflejos perderían su vida y expresión. Con el juego de la luz se da una especie de pre-organización del campo visual al que la mirada sabe responder; la iluminación ya es una especie de "visión" que conduce y dirige a la mirada, es el "otro lado", el complemento inverso, la contra-percepción necesaria de toda percepción. La luz ve antes y la mirada la alcanza; hay una "presintesis" de la iluminación que anticipa y llama a la mirada. Hay una lógica originaria del espectáculo visible que no es creada por la mirada, pero al que ella sabe responder de un modo imperioso y preciso. Sin solución de eficacia causal el mundo visible y la mirada están hechos uno para otra. Hay una lógica general del mundo sensible (logos endiathetos) que sólo puede ser aprehendida por el cuerpo, que no existe sin él pero que él no produce: "No somos nosotros quienes percibimos, es la cosa misma que se percibe allá". (V.I., 239)

Los colores percibidos no son objetos, cualidades físicas constantes, datos sensoriales puros o entidades conceptuales, son elementos, radios de mundo, dimensiones. El color es inseparable de la textura propia de la cosa y del contexto general del campo visible. "El azul de un tapiz no sería el mismo azul si él no fuera un azul lanoso" (P.P., 361), y aquel rojo es lo que --

es por la manera o el estilo propio como se relaciona con otros rojos a su alrededor, con los que forma constelación, o con los otros colores a los que domina o lo dominan, a los que atrae o lo atraen, los rechaza o lo rechazan. El color "es un cierto -- nudo en la trama de lo simultáneo y de lo sucesivo. Es una concreción de visibilidad, no es un átomo" (V.I., 174). Todas --- las cosas rojas se relacionan no porque participen de una misma cualidad o porque queden subsumidas bajo un solo concepto, sino porque son dimensiones de una misma manera de ser; irradiaciones y conjunciones en la variación sensible y no debajo de ella, arquitectura y tensión de las "apariencias". El color es aspecto o momento de una Generalidad preobjetiva y presubjetiva, generalidad sensible dispersa que se concentra en cada punto donde se manifiesta. Esta comunicación en superficie, esta comunicación en el plano puro de los "efectos", --es decir, la posibilidad de relaciones no "causales", no materiales, entre los seres--, es lo que hace del mundo sensible la matriz originaria de toda expresividad, de toda relación semiótica.<sup>31</sup> Lo propio de lo sensible

es de ser representativo del todo no por relación signo significación o por inmanencia de las partes unas a otras y respecto al todo, sino porque cada parte es arrancada al todo, viene con sus raíces, usurpa el todo, transgrede las fronteras de las otras. (V.I., 271)

El mundo sensible es el inicio a la expresión, y en tanto expresión pura que no llama a ningún medio en particular y los sostiene a todos, es a la vez el "contenido" primario, la "materia" de toda expresión; "el λόγος ἐνδιαθετος que llama al λόγος προφορικός".

La unidad entera de la cosa es preobjetiva y presubjetiva. La cosa percibida no es propiamente una "cosa", esto es, una realidad exterior, una sustancia en sí o una materia inerte:

Las cosas son estructuras, contexturas, las estrellas de nuestra vida: no frente a nosotros, talladas como los espectáculos perspectivas, sino gravitando a nuestro alrededor. (V.I., 273)

La cosa es elemento o radio de mundo, su ser es plenamente diferencial y diacrítico; "algo" que se determina en una constelación de visibilidad e invisibilidad, de visibilidad y tangibilidad, etc. -- la unidad de la cosa es Gestalt, arquitectura y figuralidad intersensorial; no es un sustrato, una X vacía, un sujeto de inherencia. La unidad de la cosa es un sentido autóctono que emana del mundo -- sensible mismo. El Wesen de la cosa es un ser activo, no se reduce al conjunto de las cualidades que la componen, pero tampoco existe por arriba o por detrás de ellas, es el "alma" de las cualidades, -- el estilo propio de su integración y articulación, su manera propia de existir y comportarse. La esencia de la silla no es un ser "en sí", un conjunto inerte de partes, tampoco un ser "para sí", una idea abstracta, es una sinopsis, una configuración viviente, lo que en ella "sillea", lo que hace de ella una silla y no otra cosa.<sup>32</sup> Un sentido inhipostasiable, irrepresentable, un sentido que hay que ver, al que sólo podemos acceder mediante nuestra comunicación corporal y sensorial con el mundo. Los aspectos o cualidades de la cosa han de ser comprendidos como "atributos" (en el sentido spinozista) y no como "propiedades", como "elementos" que expresan el ser entero de la cosa y no como representaciones externas y contingentes. De esta manera, no va más una relación de exterioridad entre cosa y propiedades, entre sustancia y predicados, no hay más sustan

cialismo; pasamos de una fenomenología del ser antepredicativo a una ontología del ser no-predicativo, a una ontología del west de la cosa, del esenciar de la esencia.<sup>33</sup>

La cosa es al mismo tiempo absoluta y relativa; absoluta, en cuanto ninguna descripción de su referencia a las operaciones de la subjetividad termina por aboler su persistente distancia y extrañamiento; relativa, porque su unidad es inacabada y abierta. Es en el plano de la corporalidad sensible donde es posible comprender como es que hay un "en sí-para nosotros", como es que hay un ser que nos es a la vez accesible y trascendente, rehuyente. La cosa es polo de atracción y polo de repulsión de nuestra vida corporal: es a lo que nos abrimos, lo que nos responde, y lo que nunca se nos ofrece completamente, un misterio que permanece irresoluble. El núcleo de la realidad radica precisamente en esto: "una cosa es cosa porque, cualquier cosa que ella nos diga, nos lo dice por la organización misma de sus aspectos sensibles" (P.P. 373) El sentido de la cosa se constituye ante nuestros ojos, ante nuestras manos, no es algo que ponemos o proponemos. Lo real es la unidad inmediata y total del sentido y la existencia, el sentido plenamente encarnado, diluido, esparcido, inseparable de ninguna manera de la multiplicidad concreta en que se manifiesta. Por ende, inagotable e irrepresentable en última instancia, ofrecido y negado, develado y ocultado. Ese sentido es percibido como tal gracias a nuestro cuerpo, él que es capaz de abrirse a unas cosas de las cuales no posee previamente su clave, pero de las que, sin embargo, porta su "proyecto". El cuerpo es este ser que "se abre a un Otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí mismo" (P.P., 376).

Que la cosa es real quiere decir que ella es parte de un mundo originariamente dado, esto es, de un mundo que igualmente --

captamos perceptivamente. El mundo natural "es la típica de las relaciones intersensoriales" (P.P., 377); su unidad es como la de la cosa, no el resultado de un conjunto de relaciones invariables ni un concepto del pensamiento, un ser de representación; no es un dato, una fórmula o una ley; una unidad a posteriori o a priori. Es unidad de estilo, inanalizable, no se comprende a partir de sus menores componentes, y sin embargo no es una totalidad cerrada y definida. El mundo no es directamente perceptible porque es la condición de toda percepción, o es percibido como imperceptible; su constancia y permanencia se diluye si queremos tematizarla, objetivarla en algún tipo de relación. La unidad del mundo no es constructiva y sintética sino transitiva, temporal, móvil; cada perspectiva particular se liga a las otras y todas se implican, explican y explican entre sí. No es que haya que añadir a la perspectiva actual una "representación" de las perspectivas no dadas, hay articulación y pregnancia de lo invisible en lo visible, de lo posible en lo actual: "todos los paisajes están ya presentes en el encadenamiento concordante y la infinidad abierta de sus perspectivas". (P.P., 380). Hay copresencia y coexistencia de todas las perspectivas, ellas forman entre sí una única "ola temporal, un instante del mundo"; la unidad del mundo está dada por una "síntesis" temporal, presuntiva o anticipada, virtual; el tiempo es la condición de la unidad del mundo, el tiempo es "la medida del ser". El mundo es indefectiblemente real e inacabado, inacabado por ser real, real por ser inacabado; no hay contradicción, tal es la manera problemática de su ser. La realidad acabada del mundo dada en una síntesis efectiva presupondría un sujeto acósmico, intemporal, sin punto de vista, todos los lugares y todos los tiempos serían reales, es decir, ninguno lo sería. La realidad inacabada del mundo es expre--

sión de nuestro compromiso completo y total con él. Nuestra existencia está cifrada en la trascendencia, el mundo es el escenario de nuestra vida, vemos en él nuestro pasado y nuestro futuro, y ellos, a su vez, serán aprehendidos por nosotros como zonas donde el mundo se recoge y simboliza.

Es por esta immanencia entre nuestra vida corporal y las cosas, entre nuestra existencia y el mundo, por lo que nuestra certeza de lo real es necesariamente relativa; la distinción entre lo real y lo no-real no es absoluta, ambos remiten a una misma condición y lejos de definirse como opuestos, ellos se apoyan y se determinan mutuamente. No hay privilegio de lo real para definir en función de él a lo irreal, como su mera negación. Aprendemos de la alucinación y de la ilusión, aprendemos de lo "imaginario"; la experiencia alucinatoria no es una prueba contra la percepción, por el contrario: es lo que nos permite comprender el sentido fundamental de la propia experiencia perceptiva. Ambas, alucinación y percepción se aparecen como modalidades de una función primordial que es la disposición que nuestro ser corporal hace de un medio con una cierta estructura definida, gracias a la cual nosotros nos podemos situar, "ora en pleno mundo, ora al margen del mundo" . (P.P., 394) Si la alucinación es posible es porque la misma estructura de la experiencia perceptiva puede permitirla; la ficción puede valer como realidad porque "en el sujeto normal la realidad misma queda afectada en una operación análoga" (P.P., 394). Es por estar -- sumergidos en el mundo por lo que podemos también retraernos de -- él, pues poseemos siempre, con nuestro ser corporal, una réplica del mundo que podemos independizar de él y manejar libremente. La propia percepción conlleva un elemento y una posibilidad de alucinación; sólo de esta manera podemos comprender a la alucinación --

en tanto que experiencia sin destruirla. Ella no puede ser explicada ni en función de unos contenidos sensoriales ni en función de una conciencia judicativa; quienes tienen experiencias alucinatorias pueden distinguirlas concretamente de sus experiencias perceptivas, pero al mismo tiempo no dejan de colocar en el mundo real lo que "ven". La alucinación no es un hecho sensorial —el resultado de ciertas disfunciones fisiológicas— ni un "juicio", el "objeto alucinado" no es un contenido de conciencia: ¿cómo puede explicarse de ninguna manera que el sujeto se equivoque respecto a un objeto que él construye? No hay modo de explicar la experiencia de la alucinación; de lo que se trata es de comprenderla. No de reducir la experiencia del sujeto que alucina a la nuestra, tampoco de coincidir o identificarnos con ella, sino de explicitar ambas experiencias, la de él y la nuestra, tal como cada una se indica en la otra, se trata de vivir el fenómeno y no de construirlo como hace el pensamiento objetivo (empirista o intelectualista). Esto quiere decir que la distinción entre alucinación y percepción es intrínseca y, por ende, problemática. Lo percibido porta su propia diferencia y especificidad: es lo inmediatamente abierto a una experiencia colectiva, en cuanto es percepción de cosas es percepción en ellas de otros sujetos perceptores virtuales que proporcionan al ser su "plenitud", su articulación interna, su asentamiento y trascendencia. — Por el contrario, en la experiencia alucinatoria se pierde — — — — — la estabilidad y profundidad de las cosas, ellas se aparecen a ligazones internas, desperdigadas; es el cuerpo del alucinado el que ha perdido su inserción en el sistemas de los fenómenos, los objetos ya no permanecen alrededor de él, no guardan sus distancias. El criterio de la percepción es, pues, lo "percibido" mismo y el de la alucinación, lo "alucinado" mismo; estos criterios no los po-

seemos más que en la propia experiencia. Es el mundo mismo, su estructura, lo que asegura sin necesidad de verificación consciente o de "educación crítica" la verdad o no verdad de la percepción. Apariencia y verdad no se oponen, la ilusión no se identifica con lo aparente y la verdad con lo real. Si queremos una verdadera distinción entre lo real y lo ilusorio hemos de ubicar a la verdad en el campo de las mismas "apariencias": una percepción verdadera es solamente una verdadera percepción, "la verdad de la percepción sólo puede leerse en ella misma" (P.P., 343). Por lo mismo no existe salvaguarda contra la alucinación y la ilusión; la visión correcta y la visión ilusoria no se distinguen como el pensamiento adecuado, absolutamente pleno, y el pensamiento inadecuado, lacunario. Mi percepción solamente puede ser tal si es relativa, esto es, si es incompleta y temporal, abierta. La percepción correcta significa solamente que mi cuerpo tiene sobre el espectáculo una aprehensión precisa, pero esto no quiere decir que sea una aprehensión total y definitiva. Considerar algo como real significa presumir que lo precisado hasta ahora va a mantenerse en ulteriores aproximaciones, significa confiar y creer en el mundo, esperar de él, "es comprometer de un solo golpe todo un porvenir de experiencias en un presente que nunca lo garantiza con exactitud" (P.P., 344) En la alucinación el objeto no se presta a la posibilidad de experiencias concordantes, la confianza en el mundo se ha perdido. Esta ruptura de lo real en la experiencia alucinatoria significa, en última instancia, una ruptura o un estrechamiento de la temporalidad abierta que caracteriza a la existencia y que subyace al mundo. La alucinación y la ilusión, en cuanto son posibles, nos muestran que el ser de lo real no viene dado de por sí, que en su estructura se encuentra comprometida nuestra existencia, que en su articulación más o menos sólida se agita

calladamente una vibración temporal, un movimiento absoluto. — esto es, que ya no consiste en el simple desplazamiento (relativo).

d) Aión.

El secreto último del Ser es el Tiempo; la temporalidad es la fábrica de lo que es. Los caracteres del ser y del tiempo son los mismos, siempre y que pueda ser pensado el ser del tiempo o el tiempo como ser. El error de toda concepción metafísica remite a un pensamiento equivocado acerca del tiempo: siempre se lo concibe como "no-ser", como "propiedad" de algo, no se ha pensado al tiempo por sí mismo y esto ha implicado negarse a captar lo que él es efectivamente. Pensar al tiempo por sí mismo sólo es posible en la perspectiva de una filosofía de lo Sensible o de la Carne: pues él es lo más evidentemente irreductible a las categorías del ser objetivo o del ser subjetivo. Se niega al tiempo cuando se le reduce a un tipo de realidad, ya exterior o ya interior. Desde una concepción fenomenológica (Husserl) ha quedado claro que no puede sostenerse sin contradicción que haya tiempo en el ser natural dado. Todo transcurrir y todo cambio temporal supone una determinada perspectiva o visión que reúne los distintos momentos y los liga, supone la existencia de un cierto lugar donde yo me ubico y veo desfilar las cosas ante mí, "no hay acontecimientos sin alguien a quien advienen y cuya perspectiva finita funda su individualidad" .(P.P.,470)

La adjudicación del tiempo al ser objetivo sólo puede sostenerse a condición de suponer un observador subrepticio que se encuentra presente en todos los momentos; la tesis realista recurre, como en otras ocasiones, de manera velada e ingenua al sujeto. No hay tiempo sino por la subjetividad. Sin embargo, hay una verdad del realismo

y de la fe perceptiva cuando se niegan a hacer del tiempo una mera propiedad o una construcción del sujeto, una realidad sólo psíquica. De esto, puede desprenderse que el error consistirá en trasladar simplemente la ubicación del tiempo del ser objetivo al ser subjetivo, sin cuestionar la misma "imagen" del tiempo que se maneja. En una perspectiva subjetivista, se cree dar cuenta del tiempo interior bajo la idea de una continuidad que viene del pasado, va al futuro y pasa por el presente; el tiempo sería la resultante de diversos átomos de temporalidad reunidos gracias a la actividad de la conciencia. Sin embargo, el pasado y el futuro no pueden ser explicados por la simple presencia de recuerdos o expectativas: algo es aprehendido como pasado a partir de un sentido del pasado que es -- presente; el reconocimiento del pasado como tal no se sigue de la mera existencia de un cierto dato, de cierto "algo" conservado (fisiológica o psicológicamente). lo mismo vale para el futuro. El -- tiempo como unidad o Gestalt se precede a las partes o secciones -- temporales: es la condición para que un momento X pueda definirse y adquirir individualidad.

No obstante, se sigue destruyendo al tiempo si se conciben las dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) como objetos constituidos por una conciencia pura. De esta manera el tiempo aparece todo desplegado y ya hecho, se prescribe comprender algo -- que es constitutivo de nuestra aprehensión concreta del tiempo: el tránsito, el pasaje, el devenir. La noción de tiempo es inseparable del sentimiento de algo que se rehace y deshace continuamente. No puede haber tiempo sin subjetividad, pero hacer del tiempo un objeto de la conciencia, un objeto del saber, es inmovilizarlo, esto es, imposibilitarlo. El tiempo es más bien una modalidad fundamental de nuestro ser, hay que captarlo en el modo de la experiencia concreta,

en la existencia o en el "campo de presencia". Acá, las dimensiones temporales se entremezclan, se ligan y se co-fundan; el tiempo que vivo es un tiempo de envoltura y no de yuxtaposición, las dimensiones temporales se alejan a la vez que se acercan entre sí. La imagen que Husserl presentaba del tiempo, como una multiplicidad de -- intencionalidad de retención y protención, vale como una imagen, co-- mo una representación. Esa imagen parece llamar a una "síntesis de identificación", a una "constitución" del tiempo. Un instante A -- en el pasado es retenido como A' en el presente, ¿qué es lo que los une? Para la fenomenología clásica A es constituido idealmente a -- través de la conjunción de los distintos perfiles en que se va suce-- diendo. Pero esta intencionalidad constituyente sólo es posible gra-- cias una intencionalidad previa, operante, que el mismo fenómeno -- temporal lleva consigo y por la cual los distintos perfiles o momen-- tos se encuentran ya poseídos de una unidad primordial, "natural" y "espontánea". Los distintos perfiles no han de ser comprendidos co-- mo distintas manifestaciones de un mismo ser (identidad ideal); el fenómeno temporal ha de ser comprendido como una única manifesta-- ción que se va diferenciando. Lo que aprehendo no es una parte y -- luego otra, sino un sólo fenómeno de flujo: un fluir único, un movi-- miento que coincide consigo mismo en todos sus momentos; no es nece-- sario, por esto, ninguna "síntesis de identificación". la unidad se da mediante una "síntesis" pasiva o transitiva en cuanto cada una de las partes sale de las otras y "no es más que un aspecto del es-- tallido o de la deshicencia total" (P.P., 480). Sin embargo, esta in-- sistencia en el carácter fluyente del tiempo no significa la desin-- tegración absoluta de la individualidad y la diferencia de los mo-- mentos. El presente que va al pasado no se destruye simplemente, -- porque este ir al pasado de algo presente es el correlato y la con--

secuencia necesaria de algo que primero maduraba del futuro al presente. El acercarse del futuro anticipado en el presente es sinónimo de su devenir pasado; el hacerse y el deshacerse en el tiempo son complementarios y simultáneos. El tiempo es y no es pura continuidad: los distintos momentos se fundan en el pasaje del tiempo a través de nuestro presente, que es la perspectiva por la cual hay tiempo. Pero así como nuestra perspectiva corporal no constituye a las cosas, así el presente es segregación y sistema de equivalencias, punto donde pasado y futuro se acuerdan y recobran. La diferencia entre los tempora no es objetiva, analítica; un instante C y un instante D no son realmente dos cosas distintas sino una diferenciación, el pasaje de una a otro: "C deviene D porque C no había sido nunca otra cosa que la anticipación de D como presente y de su propio pasaje al pasado" (P.P., 481). Cada tempora es lo que -- es por lo que se abre y comunica con los otros; cada uno "es tratado o apuntado como otra cosa distinta" (P.P., 482), cada dimensión es, pues, simultáneamente, las otras: el pasado es presente y futuro; el futuro, presente y pasado; el presente, pasado y futuro. Este apuntar de una dimensión a las otras es previo a la conciencia tética del tiempo y no se explica por ella, es la intencionalidad "fungierende", originaria, es la "mirada" que hay en el corazón del tiempo. Esto significa no que el tiempo es para alguien, sino que el tiempo es alguien; no que el tiempo es subjetivo sino que el tiempo es sujeto, la subjetividad misma. Lo no temporal, la eternidad no se localiza en una síntesis ideal, intemporal, ella se encuentra en el presente, en el fluir mismo, donde todo pasa -- salvo el pasar mismo: "ser al presente, es ser para siempre y ser para nunca". (P.P., 483)

En lugar de la dicotomía entre la objetividad o la subjetividad del tiempo, tenemos el ser del tiempo como una dualidad --

perfecta, como la originaria afección de sí por sí o la apertura -  
 fundamental del sí al otro. Un tiempo-Aión y un tiempo-Krónos: el  
 tiempo como impulso indiviso, como institución o "sistema de equi-  
 valencias", "le temps mythique", estructural, unitario y eterno; y  
 el tiempo como multiplicidad sucesiva, como intratemporalidad o se-  
rie de acontecimientos, el tiempo empírico o cotidiano. Hay reci-  
 procity y mutua expresividad entre ambos "tiempos": cada aconteci-  
 miento singular simboliza la totalidad del tiempo y ésta no es más  
 que el pasaje continuo, el intercambio y la relativización de todos  
 los momentos. Es esta unidad en la diferencia y esta diferencia en  
 la unidad lo que caracteriza a la temporalidad y hace de ella el -  
 fundamento de toda relación semiótica: como posibilidad primera de  
 un desdoblamiento en el ser, gracias a lo cual "algo" va a ponerse  
 en lugar de otra cosa y referirse a ella de un modo directo (como  
 el momento presente está en el lugar del pasado sólo a condición -  
 de ser el presente de aquel pasado, su complemento y su sustituto,  
 su símbolo.

No existe, pues, identificación o exclusión entre pasado  
 y presente, presente y futuro, etc., lo que hay es la sobreposición,  
 el encabalgamiento, la transgresión intencional, el quiasmo de las  
 dimensiones temporales. Este tiempo estructural, "simultáneo", con-  
 dición del tiempo serial, es el tempo de la Carne, de lo Visible.  
 Es en nuestra apertura sensible al ser donde se abre la posibilidad  
 de una sinopsis del tiempo; es en el encarnamiento de nuestra exis-  
 tencia y en su trascenderse hacia el mundo donde se funda un "tiem-  
 po único". Si la temporalización del espacio era la condición de la  
 unidad espacial, a su vez, la espacialización del tiempo, la conver-  
 sión del pasaje en paisaje, es la condición de la unidad temporal.

La síntesis anticipada de la diversidad temporal funda la realidad de lo sensible, pero esta vibración compleja de lo sensible funda para siempre la unidad del tiempo. Lo que "vemos" está abierto a un pasado y a un futuro y por esto existe, inversamente el pasado y el futuro poseen una inscripción en la Carne del mundo, son modalidades del Ser, y por esto, nuestra existencia, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento podrán alcanzar el sentido y la verdad.

\*

La filosofía de la Carne es el propósito de asumir de la manera más congruente y consecuente el proyecto ontológico que --- constituye esencialmente al pensar filosófico. Si entendemos por --- Ontología la empresa de un pensamiento comprometido rigurosamente en la aprehensión y comprensión del Ser, no ateniéndose a otra cosa más que a su propia autonomía y potencia como pensar, una filosofía de la Carne cumple adecuadamente tales --- requisitos. Ella es precisamente la asunción integral de lo que hay, de las "apariencias", de la multiplicidad y el devenir, no ya como defectos del Ser, ni siquiera como residuos postreros de una renuncia al -- Ser, sino precisamente como manifestación, prueba y potencia máxima del Ser. La Ontología efectiva es aquella que sabe evitar al -- mismo tiempo la renuncia a lo que hay y la renuncia al Ser, que -- rehuye por igual la inmediatez empírica, muda e inexpressiva, y la mediación conceptualizadora, cerrada y terminada. La filosofía de la Carne se dirige a la captación de la multiplicidad de niveles, estratos, ejes, dimensiones y articulaciones que constituyen lo -- que vemos y vivimos, es el pensamiento denodado de la profusión, - de la maravilla y el misterio de lo existente.

Una vez establecida la reversibilidad y reflexividad --- quiasmática entre lo objetivo y lo subjetivo o, más exactamente, - entre la carne de las cosas y la de nuestro cuerpo, queda superada desde entonces toda dicotomía, la dualidad es inmediatamente una - tetralidad: hay lo objetivo-exterior y lo subjetivo-interior, pero también lo objetivo-interior y lo subjetivo-exterior, y el cuatro es el principio de los "cuatrocientos", esto es, de la multiplicidad cósmica. No hay más unidades restringidas o regiones idénticas y limitadas, el Ser es una enorme composición de planos y niveles, de mundos y universos. Estamos más allá de toda noción monolítica y sustancial, de todo monoteísmo, por doquiera hay Dioses, cada uno con su propia máyuscula, con su propia caravana de creyentes y sus singulares ritos de celebración y adoración.

Pero el pluralismo radical que se desprende de una filosofía de la Carne no es una concesión al empirismo. La afirmación pluralista a que se arriba no debe ser comprendida fuera de su génesis configuradora en el campo de la dualidad quiasmática. Sólo ésta nos asegura entender ese pluralismo como multiplicidad intensiva, cualitativa, estructural, esto es, ontológica. Los "muchos" no son solamente los individuos aislados e idénticos, sino las dimensiones, los ejes, los sentidos. Afirmación del pluralismo no es mera negación de la Unidad, es afirmación de una Unidad problemática, abierta, virtual, elidida. Hay comunicación inter-estratos, -- pero no se trata de una comunicación extensiva, gradual, externa y causal, sino de una comunicación que sigue el ritmo de la comunicación intersensorial: interior, inmanente o intensiva, esto es, estructural. Desde que se ha introducido con todo vigor la noción de Forma (Gestalt) el pensamiento no puede ya dar marcha atrás. Según Merleau-Ponty una filosofía rigurosa de la forma sólo es posible -

en la medida que se abandona totalmente cualquier postulado realista, "en una filosofía que renunciara verdaderamente a la noción de sustancia, no podría haber más que un universo, que sería el universo de las formas" (S.C., 144). Todo intento de interpretar a las formas como entidades objetivas y sustanciales resulta inconsecuente y contradictorio. Los distintos niveles o planos de lo real —lo físico, lo vital, lo espiritual, lo social— constituyen sendas estructuras y su diferencia sólo puede ser comprendida a su vez -- como una "diferencia estructural", esto es, como una diferencia de relación y no de contenido. No cabe entonces suponer relaciones de causalidad entre las estructuras, las relaciones son "estructurales": de sobreposición, implicación y encabalgamiento recíproco. De esta manera las estructuras de cantidad, orden y significación que pasaban como propiedades unívoca y respectivamente predicables de la materia, la vida y el espíritu, vienen a ser comprendidas -- mejor como "formas universales" presentes en diversos grados en cada uno de los órdenes. Lo que distingue un orden de otro no es conjunto fijo y exclusivo de propiedades, sino la forma, el estilo -- específico en que se relacionan en él las distintas estructuras. -- Hay cantidad, orden y significación en lo físico, lo vital y lo humano. No hay aislamiento ni exterioridad entre las estructuras: las primarias quedan englobadas en las subsecuentes y éstas no --- constituyen una nueva "realidad" (una nueva sustancia) sino tan sólo un nuevo y especial orden de relación, una nueva forma de estructura y reestructuración. En la perspectiva de una filosofía de la Carne, de la Estructura, queda excluida tanto una visión compartimentalista como una visión monista de lo real. — ambas visiones tributarias de un pensamiento sustancialista y objetivista.

La condición y como el elemento explicativo, generador, de ese pluralismo estructural-intensivo es precisamente el devenir, la temporalidad, el movimiento. Es gracias a la motricidad -- corporal que surge un ser de articulación; al abrirse al mundo por obra de un movimiento virtual la subjetividad lo configura como su "mundo", constituyendo un "espacio de interrelaciones" que no pertenece de derecho ni al ser en sí ni al ser para sí, que es su propia invención y apuesta. Carne y Tiempo son mutuamente referentes, hay plena y completa incrustación entre ambos: la Carne es el ser del tiempo, su figura, el tiempo es la idea de la carne, su potencia, su creación. No hay más oposición entre el ser y el devenir, ni relación exterior contradictoria ni unidad sintética exterior; precisamente univocidad: el devenir no se dice de "algo" que deviene, "algo", "x" cosa se dice del Devenir y él está en la superficie y en la profundidad, en la piel y en el corazón de lo que existe.

Una ontología de la carne, de la Estructura y la pluralidad, de la apariencia y el devenir, es una Ontología semiótica, una filosofía de la expresión, es el efecto y la condición de un cuestionamiento radical de toda dicotomía sujeto-objeto, espíritu-naturaleza. Lo que hay es un ser de Articulación y Pluralidad donde todo remite a todo, donde todo es a la vez: pérdida irremediable y festiva de cualquier "original", de cualquier punto de referencia único e indiscutible; profusa multiplicación de los sentidos y las significaciones, recuperación victoriosa de las voces de las cosas, de la sonoridad de los paisajes y las figuras, del llamado del Cosmos.

## NOTAS.

II. El quiasmo ontológico.

1. Se trata de ir más allá de un saber sobre el cuerpo al - saber del cuerpo. "C'est l'analyse du corps qui, dans la Phénoménologie de la perception, requiert un nouveau statut du savoir. A convenir qu'il a un savoir du corps, et même, éparpillé en lui, un savoir des organes, de l'œil ou de la main, on doit renoncer au modèle de - la conscience comme transparence à soi, poursuivre jusque dans les - formes les plus déliées de la pensée les signes d'un attache au sensible et, au lieu de s'en délivrer par la fiction d'une affection -- transcendentales, se vouer à la description des paradoxes de l'existence dans le monde". Claude Lefort, Sur une colonne absente, p. 117.

2. J.-B. Pontalis, "Présence, entre les signes, absence", - L'Arc, p. 65; "...on a le sentiment que Merleau-Ponty no se satisfaisait plus entièrement d'une conception que fait du corps propre, du - corps mien, le lieu d'où tout part et d'où tout revient". Ibid. El cuerpo no es lo que ocupa el lugar de la conciencia o de la sustancia, es aquello por lo cual la unidad de la conciencia queda emplazada y - la plenitud de la sustancia desquebrajada. El pensamiento del cuerpo no es lo que permite corregir al pensamiento clásico, tampoco simplemente lo que permite abandonarlo, es lo que posibilita efectuar una subversión interior, desconstrucción y comprensión simultáneas, condición para una efectiva superación.

3. "No se puede asignar un momento en el que el mundo actúa sobre el organismo, puesto que el efecto de esta 'acción' expresa la ley interior del organismo (SC, 174). Una rigurosa concepción estructural del comportamiento pone necesariamente en cuestión todos los supuestos de la explicación clásica: ni se puede seguir hablando de estímulos y reacciones, es decir de exterioridad, ni tampoco, consecuentemente, - de relaciones de causalidad lineal; la misma descripción de los hechos "muestra que la suerte de una excitación está determinada por su relación con el conjunto del estado orgánico y con las excitaciones simultáneas o precedentes, y que entre el organismo y su medio las relaciones no son de causalidad lineal sino de causalidad circular". Op. cit., p. 13.

4. Cf. Op. cit., Cap. IV.

5. Con alguna modificación ésta es la misma fórmula de --- Proust que Deleuze cita (sin referencia) para definir los estadios - de virtualidad "réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits", Le bergsonisme, p. 99. Lo Real no se identifica con lo empírico-ac-- tual, con lo objetivo, lo real es la estructura figura-fondo, punto-horizonte; por su parte lo Ideal no se identifica con lo mental, con las generalizaciones conceptuales, con lo subjetivo -- las articulaciones, las formas, los intercambios, son ideales y son reales.

6. La verdadera oposición no está, pues, entre lo objetivo y lo subjetivo, sino entre dos formas o dos planos, dos regímenes de relación entre ambos elementos: el plano de organización que funciona según relaciones de ordenación jerárquica, divisiones invariables e interdependencias funcionales (lo objetivo es objetivo, lo subjetivo es subjetivo); y el plano de consistencia que se rige según relaciones e intercambios variables, diferencias formales, encuentros irreductibles, transgresiones y comunicaciones marginales (lo objetivo es subjetivo, lo subjetivo es objetivo, etc.) Sobre la diferencia entre los dos planos, cf. Gilles Deleuze y F. Guattari, Milles Plateaux, especialmente pp. 325-326.

7. La diferencia que existe entre los movimientos concretos y los movimientos abstractos, por ejemplo entre tocar y señalar, Greifen y Zeigen, permite ahondar en la comprensión de lo que es propio - del movimiento corporal. Los movimientos concretos son aquellos que se refieren a una situación y un contexto actuales, se realizan en - función de necesidades y se circunscriben al espacio corporal. Por el contrario, los movimientos abstractos suponen una apropiación del espacio exterior, una situación y un contexto virtuales y pueden ser efectuados de manera gratuita (mímica, simulación de acciones). Más - aún, presuponen y expresan la integración activa del tacto, la motricidad, la visión y el pensamiento.

8. Entre la acción corporal y la función simbólica no hay - exterioridad o causalidad: "la función simbólica reposa sobre la visión como sobre un suelo, no porque la visión sea su causa, sino porque ella es este don de la naturaleza que el Espíritu deberá utilizar más allá de toda esperanza, al cual deberá proporcionar un sentido radicalmente nuevo y del que, sin embargo, tendrá necesidad no solamente para encarnarse sino aun más para ser" (P.P., 147)

9. La existencia, el ser su ser fuera de sí, el tener su ser como una tarea, como algo inacabado, no es privativo del hombre, se dice de la corporalidad viviente, de la dimensión sensible en general. Pues el ser propio de aquello en lo que el existente tiene su ser se encuentra también abierto y referido a este existente. El cuerpo se abre al mundo y el mundo se abre al cuerpo. Del planteamiento consecuente de la existencia se sigue necesariamente el planteamiento de la coexistencia, pasamos de un esquema jerárquico y unilíneo (el hombre como punto de referencia) a un enfoque ajerárquico y multilineal, de reciprocidad (el ser descentrado de la Carne). Este movimiento es lo que permite comprender el paso de la fenomenología a la ontología, así como su necesidad y coherencia.

10. Las relaciones del pensamiento de Merleau-Ponty con el psicoanálisis son complejas y variables. Cf. André Green, "Du comportement à la Chair: itinéraire de Merleau-Ponty". Respecto al problema clave del inconsciente la posición de Merleau-Ponty no consiste en sumarse a la negación que de él hace la filosofía fenomenológica en general. Tampoco consiste, finalmente, en intentar corregir o adecuar esta noción a las exigencias propias de su filosofía. Lo que propone, de manera expresa en su última obra, es elaborar la concepción ontológica que la problemática del inconsciente requiere: -- "Una filosofía de la carne es la condición sin la cual el psicoanálisis permanece en antropología" (V.I., 321). En la medida que el psicoanálisis se reduce a mera técnica y olvida su significación filosófica, puede llegar a convertir su defensa de la especificidad del inconsciente en tanto instancia psíquica efecto de la represión, en una defensa del objetivismo ingenuo y quizás de la misma represión. "El inconsciente de represión sería luego una formación secundaria, contemporánea de la formación de un sistema percepción-conciencia, y el inconsciente primordial sería el dejar-ser, el sí inicial, la indivisión del sentir". R.C., 179.

11. "— Cuándo y cómo ha habido jamás una visión del interior? Hay, — y es otra cosa que guarda su valor— una vida cercana a sí, una abertura a sí mismo, pero que no se da en otro mundo sino en el mundo común, — y que no está necesariamente cerrada a los otros" (V.I., 36). La crítica de Merleau-Ponty a las cosificación del inconsciente y el planteamiento de su comprensión como instancia

intersubjetiva es el efecto de una preservación de la filosofía trascendental. Algunas de las observaciones e insistencias de Lacan estarían también por este lado. Sin embargo, hay una diferencia entre el enfoque de Merleau-Ponty y el del psicoanálisis lacaniano, que no es necesariamente una contradicción irresoluble. Pontalis ha señalado bien la diferencia: si para Merleau-Ponty "no hay un claro universo simbólico, si no se puede constituir al inconsciente como depósito de significantes, no es porque piense que yendo de la significación a la configuración podremos delimitar progresivamente el sentido — no encontraremos en efecto lo que las constituye— sino, sin duda, porque este poder simbólico que Freud localizó con el nombre de inconsciente en un dominio separado (del mismo modo que lo consideraba separado de la conciencia de sus pacientes), Merleau-Ponty lo ve obrando como el otro lado y no como la otra escena (Freud) de nuestra existencia". "Planteamiento del problema del inconsciente en Merleau-Ponty", en El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo, pp. 179-180.

12. La fenomenología es fenomenología desde sus inicios en cuanto cuestionamiento de todo psicologismo. Si en Husserl el anti-psicologismo se liga, como condición de posibilidad, a una filosofía de la objetividad científica y de la universalidad, en Merleau-Ponty se liga a una filosofía del mundo y la experiencia, de lo sensible y de la vida. Vivir al mundo es posible si no se renuevan los mitos de la interioridad que tienen siempre por función justificar el "egoísmo" y fabricar una vida en retirada.

13. Este campo impersonal es el verdadero campo trascendental, sólo él nos coloca más allá de la alternativa entre el retorno a los seres abstractos y universales de la metafísica y la permanencia en la reducción de la experiencia y el mundo a la Conciencia pura de la fenomenología clásica. Como lo expresa Gilles Deleuze: "lo que no es individual ni personal, por el contrario, son las emisiones de singularidades en tanto en cuanto se dan sobre una superficie inconsciente y realizan un principio móvil inmanente de autounificación por distribución nómada, radicalmente distinto de las distribuciones fijas y sedentarias como condiciones de la síntesis de la conciencia" (...) "No podemos aceptar la alternativa que compromete, a la vez, a la psicología, la cosmología y la teología: o bien singula

ridades ya puestas en individuos y personas, o bien el abismo indife-renciado. Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales y preindividuales, pisamos ya el -- campo trascendental". Lógica del Sentido, p. 136.

14. La desfenestración, el desbordamiento del sujeto hacia el mundo, se da en todos los planos, sus efectos múltiples afectan - la sólida totalidad de los conceptos filosóficos. "Elle ouvre un autre monde, un autre temps, un autre horizon. Avec l'abolition du concept d'infini — comme extrapolation du fini—, elle laisse advenir un rien, qui n'est ni présence (être) ni absence (néant) et qui porte en lui l'énigme même de l'horizon. La chambre une fois vide, le - philosophe ne peut plus se voir absolument voyant; il est défenestré, lui aussi; il par à l'aventure, s'éveille enfin aux tumults du monde, est arraché de sa rêverie et se trouve mis en demeure de comprendre, au lieu de refaire en pensée ce que sa retraite lui avait ôté. Mais il n'y a plus de chemin unique, de voie royale". Marc Richir, "La dé fenestration", en L'Arc, p. 35.

15. La crítica masiva a la noción de Representación es el elemento común en que distintas formas de pensamiento y acción convergen, en la Ontología de Heidegger, en el pensamiento estructural, en el arte abstracto, en la nuevas formas de conducta cultural y política (antiestatismos, etc.) La Representación es el signo de "la imagen del pensamiento", del espacio del pensar como redundancia y reproducción de las opiniones y prejuicios, de la Moral. Sus elementos son: "l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans l'objet". (Gilles Deleuze, Différence et répétition, pp. 179-180).

16. Este relativismo ontológico posee claras relaciones - con la filosofía de Nietzsche. En ambos autores, Merleau-Ponty y -- Nietzsche existe una afirmación y recuperación de la apariencia y el perspectivismo. Permanecen, no obstante, algunas diferencias: la filosofía del quiasmo es un pensamiento de la figuralidad y la sensibilidad, de la percepción como entrelazo; mientras que el pensamiento nietzscheano lo es de la fuerza y la voluntad, del impulso y el - poder. Más que una contradicción, es necesario plantear una especie de mutua corrección entre ambas posiciones: sólo la reflexión fenome-

nológica, aun considerada como pasaje provisional, asegura la eliminación de cualquier residuo dogmático de una "filosofía de la voluntad" (su sustancialización). Pero sólo con los elementos de una filosofía de la fuerza y el poder es posible evitar la recaída de una filosofía de la experiencia sensible en el "naturalismo" neutro o en el espiritualismo abstracto. De alguna manera, esta mutua relación se juega a lo largo de esta tesis.

17. Una exposición acerca de la disputa entre el estructuralismo ontológico y el epistemológico (metodológico) se encuentra en U. Eco, La estructura ausente. Todas las críticas presentadas ahí y en otros textos y autores (vertientes más o menos humanistas) sobre un estructuralismo objetivista y dogmático, son igualmente válidas en la perspectiva de una filosofía del quiasmo, no así las conclusiones operacionalistas y en última instancia sociologistas que extraen tales posiciones. Si el estructuralismo ontologista olvida dar cuenta del problema de la génesis de las estructuras —el pensamiento y el conocimiento humano—, el estructuralismo gnoseologista comete por su parte el mismo error: olvida la génesis de las estructuras teóricas o socio-culturales. Surge, efectivamente, una circularidad viciosa, cuya única manera de sobrepasarla es abriendo la dimensión de lo sensible o de la Carne como instancia completamente irreductible al ser en sí objetivo y al ser para sí subjetivo; como instancia genérica y genética de toda estructura.

18. La "estructuras perceptivas" son condiciones previas de las "estructuras objetivas", no pueden ser explicadas por ellas. Por ejemplo, los "esquemas fisiológicos" utilizados por la Gestalttheorie para dar cuenta del funcionamiento nervioso, son expresados en términos de la estructura figura-fondo (localización-sistema nervioso) que es la enseñanza básica de la experiencia perceptiva; "las propiedades del campo fenomenal no son expresables en un lenguaje que nada les debiera". S.C., 208.

19. Esta "ontología negativa" o trágica está incluida en el tercer tipo de formas de realización del deseo filosófico que Kollakowski caracteriza de la siguiente manera: 1) el intento de explicación de la realidad condicionada es una ilusión o un desvarío, lo condicionado no reclama ninguna explicación; tal es la posición común a las distintas formas de cientificismo, positivismo y empirismo. 2) El mundo condicionado requiere explicación y es explicable, tal es la forma de toda posición racionalista-idealista típica. 3) -

El mundo condicionado reclama insistentemente una explicación y es inexplicable: "nombrar lo autosuficiente y lo no relativo es un error, porque la palabra encierra la cosa dentro de lo condicionado". En esta posición comparten escalones con Merleau-Ponty, Nagardjuna, Plotino, el Pseudodionisio, Pascal, Kant, Jaspers y Wittgenstein. Cf. L. Kolakowski, La presencia del mito.

20. De acuerdo con Heidegger esta relación es originaria, incluso en un sentido histórico: "para los griegos, al ser pertenece el aparecer; o, dicho más rigurosamente... el ser tiene su esencialización en su simultáneo aparecer". Introducción a la metafísica, p. 141. "Ser ente implica: presentarse, aparecer manifestándose, ofrecerse, exponer algo. No ser, por el contrario, significa, apartarse de la aparición, de la presencia". Op. cit., p. 140.

21. La figura histórica de lo prerreflexivo es el arcano y salvaje pensamiento presocrático, la Carne como el quinto elemento: "La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla habría que usar el viejo término de 'elemento', en el sentido en el que se le empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que impone un estilo de ser donde quiera que él se encuentre. La carne es en ese sentido un 'elemento' del Ser". V.I., 184.

22. P.P., p. 55. Es esta diferencia lingüística que el francés permite, lo que Merleau-Ponty aprovecha para distinguir entre el no ser puro o néant (nada absoluta) y el no ser perceptivo o rien (nada relativa). Se puede decir así que lo invisible, la diferencia la profundidad es rien y no néant.

23. El "ser de lo negativo" no quiere decir que lo "negativo", la negación, tenga un ser propio distinto del Ser, quiere decir que "l'Être est aussi bien non-Être", que el no-ser es lo problemático, la diferencia o la figura. "C'est pourquoi le non-Être devrait plutôt s'écrire (non)-Être, o mieux encore ?-Être" (Gilles Deleuze, Différence et répétition, p. 89).

24. La duda escéptica o la duda metódica realizan una interpretación demasiado apresurada y artificial de nuestra experiencia sensible: le hacen confesar una culpabilidad que ellas mismas le han fabricado. No podría dudar de mi experiencia perceptiva e identificarla con la ilusión y la falsedad sin suponer una idea de la fal-

sedad y, por tanto, una experiencia previa de la verdad, una experiencia perceptiva verdadera. El racionalismo opone a la evidencia problemática del ser percibido la "evidencia" no menos problemática de un "ser en sí" concebido: finalmente, nunca se nos explica de donde se obtiene esta evidencia. La operación racionalista que descalifica nuestra experiencia sensible entera se revela como una maquinación tramposa. Cf. V.I., pp. 62-67.

25. Alphonse de Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty, p. 188.

26. Op. cit., p. 188.

27. "La mise en question de la profondeur suffit à subvertir radicalement l'espace de la pensée classique, et c'est sans doute autour d'elle que s'articule toute l'œuvre de Merleau-Ponty". - Marc Richir, "La défenestration", en L'Arc, 46, p. 40.

28. En las concepciones clásicas se cree poder explicar la percepción de la profundidad recurriendo a nociones como la de "magnitud aparente" o "convergencia visual", considerándolas ya como -- "signos" (en el intelectualismo) ofrecidos a la interpretación de la conciencia, o ya como "causas" (en el empirismo) que actúan sobre el ojo y producen la visión de la profundidad. El doble error radica en que, como en otras ocasiones, se supone lo que debería ser explicado: pues tanto la magnitud aparente como la convergencia visual son incomprendibles, nada significan, sin la previa aprehensión y comprensión de la profundidad como tal. Valen mejor como motivos de la profundidad, es decir, como elementos de una totalidad estructural indescomponible. El espacio de la profundidad no es analítico, extensivo, es intensivo, expresivo, global: "Convergencia, tamaño aparente y distancia se lee uno en otro, se simbolizan o se significan naturalmente uno al otro, son los elementos abstractos de una situación y son en ella sinónimos uno de otro, no porque el sujeto de la percepción plantee entre ellos relaciones objetivas, sino al contrario porque él no las plantea aparte y no tiene después necesidad de reunirlos expresamente". P.P., 302.

29. Una bella descripción de lo que es la unidad intrínseca de espacio y tiempo es la siguiente: "...Por la mañana el sol venía de la parte de atrás del hotel, descubríame las iluminadas playas hasta llegar a los primeros contrafuertes del mar y parecía como

si me mostrara una vertiente nueva de la cordillera, invitándome a emprender por el enroscado camino de sus rayos un viaje variado e inmóvil a través de los bellísimos rincones del accidentado paisaje de las horas". Marcel Proust, A la sombra de las muchachas en flor, p. 281.

30. "La profondeur originelle est bien l'espace tout entier, mais l'espace comme quantité intensive: le pur spatium". Gilles Deleuze, Différence et Répétition, p. 296.

31. Por relación semiótica entendemos, siguiendo un poco a L. Hjelmslev, una relación expresiva en su sentido más amplio y abstracto, esto es, no identificada o reducida al sistema lingüístico, caracterizada únicamente como "una jerarquía, cualquiera de cuyos componentes admite su análisis ulterior en clases definidas por relación mutua, de modo que cualquiera de estas clases admite su análisis en derivados definidos por mutación mutua". Prolegómenos a una teoría del lenguaje, p. 150. Esto es, una semiótica es un sistema de correlaciones entre dos planos, uno de los cuales -- funge como plano de expresión y el otro como plano de contenido; -- entre ambos planos existe plena y mutua dependencia y complementariedad. Es en este sentido que el mundo percibido puede considerarse como una semiótica.

32. Cf. V.I., 229.

33. Cf. Gilles Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión. El atributo constituye a la Esencia misma de la Sustancia, la determina y la expresa; existe inmanencia entre el atributo y la sustancia, no así entre la sustancia y la propiedad, ésta es -- inexpresiva e inesencial. La teoría del atributo se inscribe en una lógica general del sentido que Deleuze ha rastreado desde la filosofía estoica. El sentido o lo expresado no existe fuera de la expresión (de la proposición) pero no se identifica con ella ni con la cosa designada (lo que se expresa). El sentido es el atributo y éste no es sustantivo ni adjetivo, es el verbo, el acontecimiento; no es el árbol ni el "verde" sino el verdear. En tanto -- que formas dinámicas los atributos permiten pensar una superación de todo pensamiento sustancialista (basado en la división aristotélica sustancia-predicado). Cf. Ettore Panizon, "La semiótica estoica", Revista Polemos, no. 1; Gilles Deleuze, Lógica del sentido, -- pp. 34-35.

34. Otra manera de plantear esta diferencia es la siguiente: "Aión, qui est le temps indéfini de l'événement, la ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse à la fois de diviser ce qui arrive en un déjà-là et en un pas-encore-là, un trop tard et un trop-tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va a passer et vient de se passer. Et Chronos, au contraire, le temps de la mesure, que fixe les choses et les personnes, développe une forme et détermine un sujet". Gilles Deleuze-F. Guattari, Milles plateaux, p. 320. Cf. también de Gilles Deleuze, Lógica del sentido, pp. 207-214.

### III. El Quiasmo Semiótico.

## 1. Percepción y lenguaje.

El quiasmo percepción-expresión es, en cierta medida, una fórmula teórica central de la filosofía de Merleau-Ponty.<sup>1</sup> Entre la experiencia perceptiva y la experiencia expresiva, entre el comportamiento corporal y el comportamiento lingüístico o entre el mundo visible y el mundo del sentido, no hay, ciertamente, identificación, pero hay una relación que no es de oposición, subsunción o superación. Hay el quiasmo ver-hablar, percibir-expresar, ser-sentido; existe un elemento expresivo en la percepción y uno perceptivo en la expresión, hay a la vez un sentido del ser y un ser del sentido. No es de la misma manera que la percepción es expresiva y que la expresión es perceptiva, pero es la misma forma o el mismo sentido que se dice de una u otra manera. El quiasmo percepción-expresión significa que el sentido no se encuentra ausente del ser sensible, que hay una idealidad en el mundo percibido que no le es totalmente exterior, y significa, por otra parte, que el propio sentido no se encuentra nunca exento de sensibilidad. Implica una doble reversión: la percepción no es pura, no es una experiencia naturalista, amorfa y muda; el lenguaje no es puro, el sentido no se encierra en él y no es total idealidad. El lenguaje es percepción y la percepción es lenguaje, no se oponen, no se identifican, pero tienen una forma común, hay comunidad formal entre ambos. Hay a la vez un ser glorioso de la corporalidad y un ser carnal de la idealidad; hay una arqueología del sentido que nos remite al mundo sensible, y hay una estructura de lo sensible que anticipa y configura al sentido y la idea. Es desde esta interrelación, desde estos entrecruzamientos, que la filosofía de lo sensible de Merleau-Ponty determina su diferencia, precisa su posición, pero -

es desde ahí también que se enfoca y comprende la naturaleza del lenguaje y con él todo el espectro del ser "espiritual". Existe igualmente relación de sobreposición entre la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty y su filosofía de la percepción. Sólo una filosofía de la expresión permite profundizar en las consecuencias de una filosofía rigurosa de lo sensible; inversamente, sólo desde la perspectiva de ésta puede aprehenderse la posición ontológica propia del lenguaje. Filosofía de la percepción y filosofía de la expresión se entrecruzan y sobreponen, cada ámbito teórico es incomprendible sin su referencia al otro, su relación es de mutua fundación, y es de esta manera que pueden distinguirse. El lenguaje es irreductible a la percepción precisamente porque ella no es cierto tipo de comportamiento cerrado sobre sí al cual algo pudiera reducirse. Nada se reduce a la percepción porque la percepción no se reduce a nada. Igualmente, la percepción no está regida o determinada por el lenguaje porque las estructuras de la expresión y el sentido ya han comenzado a configurarse en su campo.<sup>2</sup> Si hay un lenguaje del ser es porque hay un ser del lenguaje, porque hay una inscripción o una localidad del lenguaje en la carne del mundo, porque hay un "espíritu salvaje" que comienza a vibrar no como cosa o en las cosas, sino entre ellas, en las intersecciones del mundo visible: un espíritu que no es subjetivo ni objetivo, natural ni humano, que no tiene ningún tipo de realidad ni de sustancialidad.

Del ser sensible al lenguaje hay un paso, un cambio de nivel, una diferencia, pero no una ruptura o un abismo; o es un abismo, pero es a través de él que se comunican, es una ruptura que es a la vez un puente, un "acontecimiento" que produce efectos y transformaciones específicas en cada dimensión. Es necesario que -

podamos localizar la forma adecuada de pensar la relación, el movimiento, el pasaje de una a otra. La expresividad no es ajena al ser sensible en cuanto se le conciba no como una masa de datos sensoriales exteriores sino como Gestalt o articulación. El "objeto" de la visión no son entidades visibles numéricamente definidas, primaria y necesariamente es una cierta estructura, una configuración o composición de algo visible y algo invisible. Lo dado originariamente es la estructura visible-invisible; no un ser masivo y pleno, sino un campo relacional, una armazón o constelación. Entre lo visible y lo invisible la relación es quiasmática, de compenetración. No hay uno sin el otro, y cada cual no es una forma de ser plenamente definida y cualificada sino una dimensión que no podría definirse sin su relación con la otra. Hay lo visible gracias a lo invisible, y al revés. Lo visible no es pura presencia, positividad maciza; lo invisible no es ausencia pura, negatividad total, es lo invisible de lo visible. No es un invisible de hecho, algo que podría llegar a desocultarse y desaparecer como tal, es invisible como condición permanente de lo visible — no vería las cosas sino es porque a la vez que se muestran se ocultan entre sí. Tampoco es un invisible absoluto, el simple contrario de lo visible, una forma de ser propia (o de "no ser") que subsistiría más allá —por fuera o por arriba— de lo visible. Lo invisible está dado originariamente,

él es el Nichturpräsentierbar que me es presentado como tal en el mundo — no se le puede ver y todo esfuerzo por verlo, lo hace desaparecer, pero él está en la línea de lo visible, él es su foco virtual, se inscribe en él (en filigrana) — (V.I., 269)

Toda visibilidad comporta en su ser mismo una no-visibilidad<sup>3</sup>. Cada ser sensible vive de sus relaciones y diferencias —invisibles— con

los demás y son ellas las que dan su posición, su valor y su ser. - Lo sensible es dimensionalidad y no átomo. La relación entre lo perceptible y lo imperceptible, entre las cosas y las ideas ya no podrá plantearse como una relación jerárquica, de exclusión y subordinación. Lo que hay es el encabalgamiento, la anticipación y la retrospección, el doble movimiento, la doble referencia.

Hay una idealidad o un sentido inherente a lo sensible, - "una idea que no es lo contrario de lo sensible, que es su doblez y su profundidad" (V.I., 195) Las "ideas sensibles" — como -- las ideas estéticas, las ideas de la pintura, de la música, etc.— no constituyen una segunda realidad, una capa sobreañadida a lo sensible. No existen sin, ni fuera del ser sensible, nos serían incognoscibles e inaccesibles si no tuvieramos un cuerpo y una sensibilidad. No se trata de sostener que la idea se identifica con la cosa, pues estas nociones han quedado totalmente relativizadas. No hay - que hablar, exactamente, de "ideas sensibles", sino de ideas de lo sensible, que son a lo sensible, ni exteriores ni interiores, no -- las vemos pero están ahí, agazapadas entre las luces o los sonidos, tampoco podríamos "no verlas", es decir, pensarlas. No tenemos otra manera de llegar a ellas más que a través de nuestra vida corporal y perceptiva, pues no consisten en una ausencia pura, que sólo serían posibles por un pensamiento, consisten en una ausencia o negatividad circunscrita, y por esto las poseemos tanto como ellas nos poseen. Esta idealidad es nada sin el ser sensible en que mora, pero este ser sensible es nada sin esa idealidad "que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones" (V.I., 199) Una idealidad así es la expresividad natural de los seres, la espontaneidad propia del silencio.

Este primer surgimiento de la idealidad será, de alguna manera, de una vez y para siempre. La idealidad "segunda", las ideas del pensamiento y las significaciones del lenguaje, no llegarán a ser totalmente distintas a las ideas sensibles. Nuestras concepciones acerca del lenguaje y del pensamiento se modifican necesariamente. No se puede pensar ahora al mundo del espíritu como una esfera enteramente autónoma, de contornos claros y precisos. De cualquier modo que tengamos que entender esa idealidad 'pura', "ella ya fluye en las articulaciones del cuerpo estesiológico, en los contornos de las cosas sensibles" (V.I., 200), ella es la culminación de un proceso más antiguo que comenzó a abrirse paso por vías y horizontes salvajes y oscuros. No obstante, puesto que no hay exterioridad entre las ideas sensibles y las ideas del lenguaje, su relación no puede concebirse como una relación de causalidad, precisamente porque su diferencia no es absoluta, sustancial y numérica, sino dimensional, formal. La idealidad pura no se encuentra exenta de las estructuras de horizonte, posee también su propia profundidad y opacidad, su propia carne. En lugar de hablar de dos clases de idealidad, de dos tipos de sentido, hay que hablar mejor de una sola idealidad que efectúa un movimiento, un viaje, un "cambio de piel", "es como si la visibilidad que anima al mundo sensible emigrara, no fuera de todo cuerpo, sino a un cuerpo menos pesado, más transparente, como si cambiara de carne, abandonando la del cuerpo por la del lenguaje" (V.I., 200) No hay ruptura o distinción absoluta.

Hay un paso, una discontinuidad, pero es el mismo sentido el que pasa, el que "discontinúa". La idealidad del lenguaje es también inseparable e indispensible de lo sensible. Si seguido se piensa

que hay una diferencia radical entre el sentido lingüístico y el -- sentido sensible es porque se parte de la imagen reducida y "hecha" del lenguaje, de la palabra hablada, y se pasa por alto la dimensión hablante, concreta, de la palabra. El sentido sensible es un modelo para el lenguaje en esto: el sentido, la significación no será exterior a lo sensible, esto es, a los signos, a la palabra; como lo invivisible de lo visible no constituye una segunda realidad. El lenguaje no es un medio exterior y habría que explicar la potencia de la razón y de las ideas puras a partir de la contextura interna y el - funcionamiento carnal y práctico de la palabra.

Entre el sentido sensible y el sentido lingüístico hay sobreposición, reversibilidad, no causalidad. Se hace posible pensar una génesis del lenguaje. En cierta medida, si se explicitara completamente la composición estructural del cuerpo humano, su arma--zón ontológica y la manera de su funcionamiento sensorial, se podría aprehender ya en la estructura de su mundo mudo una prefiguración de de las estructuras del lenguaje y de la significación en general. Es así que se permite plantear y comprender el problema del "origen" del lenguaje. Esta génesis sensible del sentido es posible porque - no se confunde con una génesis empírica u objetiva y porque tampoco se repliega en una génesis subjetiva o autogénesis espiritual. El cuerpo y la sensibilidad que se proponen como "fuentes" del sentido no son el cuerpo objetivo ni la sensibilidad fisiológica, es el cuerpo y la sensibilidad abiertos a la trascendencia. Sólo en el ámbito de lo sensible es posible pensar una relación con el sentido - que no consista ni en una pura continuidad ni en una pura disconti--nuidad. La diferencia entre lo sensible y el lenguaje, hemos dicho, es intrínseca o formal; no es numérica, en cuanto no se trata al fin de "dos" senu

tidos distintos, sino de un solo sentido que tiene dos caras, dos momentos o dos dimensiones. Hay un sentido "anterior" al sentido -- lingüístico, pero que no le es totalmente exterior; hay una trascendencia que no es absoluta, una inmanencia que no es total; es desde "dentro" del lenguaje que tenemos que localizar lo que le es exterior, lo que le es irreductible: una dimensión de silencio, de cosas no dichas ni decibles, que hacen a la misma composición y posibilidad del lenguaje. La anterioridad no es temporal, la génesis no es cronológica, se trata de una anterioridad eterna, insuperable, de una reversibilidad permanente, siempre retomable. En el paso del mundo mudo de la percepción al mundo parlante de la expresión no -- hay destrucción, superación o conservación. Hay sobreposición, mutua fundación entre ambas dimensiones. Fundante y fundado intercambian sus roles, no poseen cada uno una identidad definida; el fundante no contiene la razón total de lo fundado, pero éste no subsiste en una esfera propia respecto al fundante. El mundo sensible anticipa al mundo de la palabra, pero sólo el lenguaje revela la expresividad total de lo sensible al conducirla a su máxima potencia. Lo sensible invade al lenguaje -- el acto lingüístico es un acto -- sensible, "comprender una frase no es otra cosa que acogerla plenamente en su ser sonoro" (V.I., 203) --, pero recíprocamente "todo el paisaje es invadido por las palabras" (Ibid.), las significaciones cubren las cosas y los acontecimientos. Las palabras no expresan otra cosa que lo que ya el silencio (no) expresaba. O hay un sentido previo al lenguaje o el lenguaje no es, en el fondo, más que la expresión misma de las cosas; el lenguaje no lo es todo o no hay nada más que lenguaje: entre estas dos ideas "no hay inversión dialéctica, no tenemos que reunir las en una síntesis: ellas son

dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última". (V.I., - 204).

El lenguaje posee una potencia ontológica, él es dimensión y expresión del Ser. La palabra es expresión del ser (sensible) en tanto es primeramente expresión de sus propios elementos sensibles. Es el funcionamiento significativo de lo sensible lo que el lenguaje lleva a su máxima potencia. Sólo podemos aprehender este funcionamiento productivo y expresivo del lenguaje si nos colocamos en el plano de la palabra hablante, del funcionamiento existencial y práctico del lenguaje. Queda así recusada, en principio, la concepción de una filosofía del lenguaje en la perspectiva de elaborar una "Gramática universal" o una eidética del lenguaje a la manera, por ejemplo, en que la planteaba el primer Husserl y toda una corriente del pensamiento contemporáneo.<sup>4</sup> No se trata de buscar unos "universales lingüísticos" que se extenderían sobre los fenómenos concretos del habla y de las lenguas existentes; se trata de elaborar una filosofía inmanente del lenguaje que localice en él su propia verdad y no sustituya o subordine la operación lingüística a una operación del espíritu. No se trata de explicar el funcionamiento de la expresión lingüística por otra cosa. El "hecho" es que tengo una comprensión del sentido y de los pensamientos en y con las palabras y los signos. La filosofía no puede sustraerse a la necesidad de partir de esta doble metamorfosis que caracteriza al lenguaje y por la cual las palabras pierden su peso y exterioridad para sublimarse en pensamiento y éste, por su parte, renuncia a su invisibilidad e interioridad para encarnarse en las palabras.<sup>5</sup> No se trata, pues, de realizar una explicación exterior al lenguaje, de hacer una filosofía que construya su objeto y pretenda rivalizar con él; se trata de acuñar esta evidencia de la palabra viva, de --

constatarla y profundizarla y no de contentarse con ignorarla o con sufrirla. El misterio del lenguaje, su indiscutible eficacia expresiva y su insuperable problematicidad y variabilidad, no desaparece ante la interrogación filosófica, al contrario, sólo por esta interrogación se revela y precisa ese misterio, sólo a quien interroga puede el lenguaje mostrar sus evidencias y sus poderes. La única interrogación filosófica fecunda es la que se coloca en el plano inamente y concreto de los actos expresivos, la que acepta el reto de vivir la vida relativa y variable, sublime y cotidiana, de las palabras. La que se compromete tanto con la mecánica como con el juego de los signos.

Si la distinción entre el filósofo y el científico respecto al tratamiento del lenguaje no es la oposición entre una visión de las esencias y universales lingüísticos y una visión de la realidad concreta de la lengua y la expresión, tampoco va a ser la oposición entre una reflexión sobre la experiencia "subjetiva" de la expresión y una teoría objetiva sobre las estructuras de la "lengua". Se ha interpretado la posición fenomenológica sobre el lenguaje como la insistencia en un "retorno al sujeto hablante". El problema no estriba solamente en clarificar ambos aspectos (el objetivo y el subjetivo) sino en profundizar sobre sus relaciones concretas. Esta dicotomía se encuentra ya presente en el propio estudio científico, cuando el objeto de la lingüística se define mediante un mecanismo de exclusión que expurga toda la dimensión del habla y de lo diacrónico, en la presuposición de que tales realidades "inmediatas" son reductibles a, y explicables por la dimensión de la lengua y de lo sincrónico.<sup>6</sup> Pero toda dicotomía, en cuanto es sólo supuesta, no es más que la manifestación velada de una incapacidad congénita del

pensamiento teórico. La reflexión sobre la experiencia de la palabra no puede dejar intacta la manera de comprender el ser objetivo de la lengua, la descripción del habla ha de poseer un alcance ontológico; igualmente la comprensión de las características propias de la operación lingüística ha de aportarnos algo nuevo para la comprensión de la naturaleza del pensamiento. La filosofía del lenguaje no consiste ni en doblar a la ciencia del lenguaje ni en seleccionar un "objeto" como propio. El retorno a la subjetividad lingüística, al "sujeto parlante", no significa retorno a una cierta entidad (psíquica o individual) específica, significa retorno y revelación del campo de la praxis lingüística, de la manera como se habla y se oye, se comunica y se comprende. Es en la perspectiva misma de la experiencia de la expresión que los problemas de la universalidad y del sentido y de la realidad del lenguaje han de ser planteados y repensados.

Entre la significación y la expresión, entre la lengua y el habla, no hay oposición sino compenetración: la significación es la forma de un comportamiento; la totalidad, el ser entero de la lengua se encuentra en el mismo movimiento y en el "sistema" propio del habla. No se trata solamente de excluir las dicotomías que el pensamiento teórico se ve en la necesidad de producir, tampoco de hacer una mera inversión de las jerarquías y una sustitución del elemento privilegiado. De lo que se trata es de transformar la dicotomía en una dualidad, de pensar la relación entre ambas dimensiones como una relación de envolvimiento, sobreposición y mutua referencia. Las concepciones clásicas suponen siempre una relación de exterioridad entre la significación y la palabra, entre el sentido y el vocablo; de alguna manera siempre se concibe a la expresión y

a los signos como instrumentos subordinados a un contenido o pensamiento que existiría por sí mismo. La significación es entendida como una capa añadida a la expresión verbal, la utilización de los vocablos estaría posibilitada por la posesión de "imágenes verbales" contenidas en la memoria del sujeto. Por el contrario, según Merleau-Ponty, hay que partir de que el vocablo tiene sentido, que él es en sí mismo sentido, y que "la palabra, para quien habla, no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo hace existir", todavía más: "quien escucha recibe el pensamiento de la palabra misma" (P. P., 207) Es decir que la expresión nos permite una comprensión que va más allá de lo que ya "sabíamos", de lo ya "dado". Lo que se pone en cuestión es, otra vez, cualquier recurso al supuesto de una "representación", de una pro-posición expresa de significados o relaciones que se hiciera en el momento de la expresión concreta. No hay imagen verbal, los vocablos persisten en mí no en calidad de definiciones conceptuales archivadas en la memoria, sino como una cierta "esencia general", un "estilo sonoro" que sólo es "pensable" en cuanto es actuado, esto es, pronunciado. La significación no se encuentra antes o después de los sonidos que la vehículan, se encuentra en ellos. El pensamiento, como la significación de una obra musical o pictórica, no mora fuera de los signos y los elementos expresivos concretos. Está en ellos: no en la simple contextura material de los signos, sino en su configuración, en la modalidad característica como se comportan, en su manera propia de organizarse y presentarse. El contenido expresado no se identifica con los elementos expresivos, pero tampoco con ninguna otra cosa trascendente a ellos. La comprensión de lo que el otro dice o piensa es posible -- por esto, porque no tengo, en el acto de la comunicación, que inter

narme en unos pensamientos que estarían metidos en el otro, pues "no es con unas 'representaciones' o con un pensamiento que yo comunico primero, sino con un sujeto hablante, con un cierto estilo y con el mundo al que él apunta" (P.P., 214). Si comunicarme y acceder al otro no consiste en introducirme a unos pensamientos, mi propio acto no es la operación de mi pensamiento, "sino una modulación sincrónica de mi propia existencia, una transformación de mi ser" (P.P., 214). La comunicación y el sentido se juegan enteramente en el plano de los actos, de los gestos, de la palabra actuante.<sup>7</sup>

Una filosofía inmanente del sentido se atiene a la realidad concreta y práctica de la expresión. El lenguaje se aparece, inicialmente, como cierto comportamiento corporal, cierta producción sonora, como un gesto: "una contracción de la garganta, una emisión de aire silbante entre la lengua y los dientes, una cierta manera de usar nuestro cuerpo se deja investir repentinamente de un sentido figurado y lo significa fuera de nosotros". (P.P., 226) - - -

"La palabra es un gesto y su significación un mundo" (P.P., 214)

No se trata simplemente de reducir el lenguaje al gesto, se trata de ampliar la comprensión de lo que es el gesto; no hay relación de exterioridad entre el acto gestual y el acto lingüístico, hay una anticipación del lenguaje en la gestualidad y ésta alcanza su forma libre y superior en el lenguaje. El sentido de un gesto no es exterior al mismo acto gestual, no es el resultado de una operación de pensamiento que lo determina a través de una asociación por semejanza y comparación entre lo que se ve en el otro y lo que se sabe de sí mismo. No hay un acto especial, secundario, en la producción o en la comprensión de un gesto, el sentido es percibido inmanentemen

te, "yo leo la cólera en el gesto, el gesto no me hace pensar en la cólera, es la cólera misma" (P.P., 215) Sin embargo, - tal sentido no viene "dado", no es "en sí", nada sería si no es por que es comprendido o asumido por el espectador; es un sentido que sólo existe intersubjetivamente, o aún más, intercorporalmente: el acto comprensivo no se efectúa entre "conciencias cognoscentes" sino entre cuerpos vivientes y parlantes. La unidad significativa de un gesto, como la unidad de la cosa percibida, no es el resultado - de la suma analítica de sus componentes físicos, está dada con la propia vivencia de nuestro cuerpo como ser capaz de gestualidad; no es, por lo mismo, una unidad cerrada sobre sí, ella se confunde con la "estructura del mundo" que el gesto diseña y al que apunta. El sentido de un gesto como el sentido de un comportamiento corporal - está en el mundo, en la configuración y fisonomía que el acto precipita en él.

Si "el gesto lingüístico como todos los otros, dibuja él mismo su sentido", se hace necesario comprender porque pareciera que no es así, porque pareciera que entre el signo verbal y su significación existe un vínculo fortuito, convencional o arbitrario, - que lo opondría al vínculo supuestamente natural entre el gesto corporal y su significación. No es cierto que el lenguaje sea totalmente convencional, como no es cierto que los gestos sean completamente naturales. Es la división entre lo natural y lo artificial (lo cultural) lo que se pone también en cuestión. El lenguaje se aparece como arbitrario cuando se considera únicamente el sentido conceptual y abstracto de las palabras, no mientras nos situamos en el -- plano del lenguaje operante y viviente; en el plano del sentido emocional y gestual de las palabras: acá, desaparece la arbitrariedad, las palabras, vocales o fonemas, "son otras tantas maneras de cantar

el mundo" y de capturar y expresar la esencia más íntima de los objetos. El sentido del vocablo no remite al mero objeto designado ni tampoco al estadio subjetivo manifestado sino a la esencia emocional del objeto. En la expresión concreta hay correspondencia entre el vocablo y el objeto, pero no en función de una relación de semejanza objetiva (como se cree en la teoría ingenua de las onomatopeyas); la proximidad viene asegurada por el hecho de que el sujeto hablante se propone decir y expresar unos objetos que él no ha encontrado como ya predados y distantes, sino que ellos sólo se han definido y precisado gracias a su compromiso y acción en tanto sujeto corporal y sensible<sup>8</sup>. Todo recurso fonético o gráfico, en tanto prolongación y aplicación de la corporalidad, posee una cierta "necesidad", una fundamentación y una referencia a la carne de las cosas y del mundo.

Por esto, la diversidad de las lenguas tampoco es un argumento contra la idea de la no arbitrariedad, al contrario. Los distintos sistemas lingüísticos (idiomas) sólo pueden definirse como meramente arbitrarios y convencionales en tanto se da por supuesto que todos ellos funcionan como manifestaciones particulares de un mismo Pensamiento universal, no mientras se ve en ellos "diversas maneras para el cuerpo de celebrar el mundo y finalmente de vivirlo" (P.P., 218). El sentido pleno de una lengua es intraducible a otra precisamente porque ninguna lengua se reduce a traducir y representar de tal o cual manera un pensamiento universal que subsistiría más allá de toda expresión y de todo sistema particular. Todavía más, los signos lingüísticos no son arbitrarios porque simplemente no existe una estela de comportamientos y signos naturales respecto a los cuales podrían definirse como tales. No hay signos arbitrarios porque no hay signos naturales. Las emociones y las for

mas de manifestarlas son contingentes respecto a los dispositivos - mecánicos y anatómicos de nuestro cuerpo. Cada cultura particular - consiste también en una determinada codificación y estilización de las - formas de manifestación de las emociones, incluso en una determina- da organización de las mismas emociones (el sentido de la "alegría" o de la "ira" varía de un pueblo a otro, no posee una identidad -- absoluta y universal). Si no existe una dimensión de sentido total- mente libre y humana es porque tampoco existe una dimensión de sen- tido meramente natural y mecánica. En el hombre es lo mismo decir que todo es fabricado o que todo es natural, ninguna conducta está extenta de cierto sentido biológico, pero ninguna hay que no desvíe ese sentido, que no rehuya su simplicidad y trascienda su circuns- cripción. La huida y el genio del equívoco pueden servir para defi- nir a la vida humana.

No existe, pues, relación de causalidad o de prioridad en- tre el lenguaje y el pensamiento: ni el lenguaje es un instrumento del pensamiento ni el pensamiento es un efecto del lenguaje. El sen- tido del vocablo, hemos dicho, no es exterior ni interior a él, no se encuentra en un lugar exterior al gesto lingüístico pero no se - reduce a la cualidad física o fonética del vocablo. Ciertas afasias, como la amnesia de los nombres de los colores, permiten comprender la re- lación efectiva entre el vocablo y su sentido. Lo que un enfermo - pierde no es tanto la capacidad de entender el significado nocional de un término cuanto la posibilidad de utilizarlo en una experien- cia concreta y actual. Es el contexto mismo de los campos cromáti- cos lo que se ve afectado como consecuencia de la enfermedad; es el mundo percibido el que se encuentra desgajado, desestructurado, ha perdido su consistencia, su organización "natural", desfallecen las

tensiones y los vectores que lo subtendían y proporcionaban al espectáculo una vida propia y a la significación una referencia sólida y efectiva. La afasia no consiste en un mero disfuncionamiento de la actividad articuladora sino de la misma actividad "categorial", aunque ésta se revela ahora no como una operación del pensamiento sino como una cierta manera de referirse al mundo y, correlativamente, como cierto estilo o configuración del propio mundo. La perturbación del "pensamiento" que se descubre en el fondo de la amnesia significa más aun una perturbación de la existencia entera del sujeto y de su manera de ser en el mundo. La afasia resulta inexplicable en función de la pura actividad articuladora o de la pura actividad categorial. Se hace patente lo que constituye la naturaleza propia del lenguaje: la palabra es por entero motricidad y por entero inteligencia, afecciones de un lado son concomitantes de afecciones del otro lado. Incluso hay casos de afecciones patológicas en las que no se puede detectar concretamente ningún disfuncionamiento, pero el lenguaje ha perdido su vida, para el sujeto enfermo queda reducido a un instrumento para informar, transmitir ideas o designar objetos, el lenguaje pierde su productividad, su creatividad, no es más manifestación y revelación del ser, no es forma y atmósfera de vida, deja de estar en esa mezcla y confusión con el mundo fenoménico para vivir la muerte de su aislamiento. --

Es, pues, este mundo, este "campo de experiencia" lo que constituye el significado de un vocablo. Existe, efectivamente, un "interior" de la palabra, "pero este interior no es un pensamiento cerrado sobre sí y consciente de sí" (P.P., 225), es un interior que se encuentra "fuera". Lo expresado por el lenguaje no son unos pensamientos o unas realidades objetivas, el signo lingüísti-

co no representa nada, "ne dit rien que lui-même", hace o produce algo y es lo que hace y produce; el gesto fonético realiza para -- quien habla y para quien escucha "una cierta estructuración de la experiencia, una cierta modulación de la existencia" (P.P., 225), un mundo circundante de sentido que precisa y amplía el mundo de sentido de la motricidad corporal. Sin embargo, el sentido de una palabra nunca se reduce al fenómeno gestual, el lenguaje va más allá del comportamiento corporal, pero sólo porque éste era ya poder inicial de trascendencia, inauguración permanente de una potencia a bierta de significar que podrá remontarse más allá de todo lo esperable.

Esta inmanencia entre la significación y la expresión, entre el pensamiento y el lenguaje, nos permitirá comprender igualmente el ser propio de la lengua, el sistema de signos. En principio no habría que concebirla en una relación de exterioridad respecto a la significación. La lengua no es un instrumento, no es un simple código. El poder significativo del sistema de signos sólo es captable de un modo completo y adecuado en el plano de la palabra hablante, en el plano del habla. La comprensión efectiva de la naturaleza y el poder del lenguaje no se logra si se da por asentada una relación dicotómica entre lengua y habla. No hay exclusión ni relación de causalidad: la lengua no es un medio para realizar una intención de significar que se encontraría previa y exteriormente posesionada de sí misma, inversamente "la palabra no realiza solamente las posibilidades inscritas en la lengua (...), ella modifica y sostiene a la lengua tanto como es llevada por ella" (R.C., 33).

9

Hay quiasmo lengua - habla. Se nos escapa la potencia signifi-

va y ontológica del lenguaje si no consideramos la dimensión del habla; pero no comprendemos la especificidad y la virtud propia del lenguaje si descuidamos la dimensión de la lengua. Su relación es tal que no pueden pensarse, al menos filosóficamente, de manera separada. Es que el habla no es una mera experiencia particular condicionada y regida por la lengua, precisamente porque la lengua no se reduce a ser un código, un sistema cerrado y definido, un conjunto de reglas inamovibles. El habla no es puro azar, la lengua no es pura regla; hay regla en el azar, hay azar en la regla.

No hay exterioridad: "de principio el punto de vista 'subjetivo' envuelve el punto de vista 'objetivo', la sincronía envuelve la diacronía" (E.P., 83). El logos no se encuentra de un lado sino en el intersticio que separa y une ambos lados. El pasado de la lengua resulta contingente respecto al presente sólo mientras olvidamos -- que todo pasado comenzó siendo presente; en cada momento la lengua es un sistema dotado de una lógica interna capaz de incorporar hechos que se presentaban inicialmente como fortuitos. Hay un "sistema" en la diacronía precisamente porque el "sistema sincrónico" nunca está dado de forma completa y cierta, presenta fisuras y focos abiertos, y es en ellos donde los acontecimientos brutos o imprevisibles pueden venir a insertarse. La historia de la lengua no es la historia de un desarrollo lógico, se encuentra hecha de demasiados azares como para satisfacer a una concepción racionalista, los conceptos varían de las formas más inesperadas sin respetar ningún -- principio de identidad y transparencia. Sin embargo esa historia no imposibilita el sentido y la comunicación; hay un poder de la lengua viva para sobreponerse a su pasado contingente, pues, al fin, -- si no hay ningún hecho lingüístico que sea totalmente necesario, --

tampoco hay ninguno que no se halle de alguna manera motivado, que no llegue a encontrar en el sistema interno dado razones para su -- incorporación y permanencia. Sólo mientras consideramos los elementos de la lengua de manera aislada es que aparece la discordancia y contradicción entre un momento de su desarrollo y otro, en la lengua como ser total, integral, no hay equívocos o disparidades, la mutación de cada elemento o aparato significante es solidaria de todos las demás mutaciones, y es por esto que el conjunto puede seguir siendo medio de comunicación. Hay un sentido en el devenir del lenguaje, el lenguaje es un "equilibrio en movimiento". El sistema sincrónico, por su parte, nunca está en acto, no es un "objeto", -- una realidad positiva y definitiva, inmutable y clara por sí misma, comporta siempre "cambios latentes o en incubación" (E.P., 89-90), formas sintácticas o semánticas ambiguas, inexactas o "bárbaras".

En ningún momento de su desarrollo una lengua es exacta, y por esto no hay lenguas más exactas que otras. No sólo resulta imposible descubrir los elementos comunes a varias lenguas, construir una gramática universal, incluso la gramática de una lengua particular es -- siempre algo aproximado. La lengua es, si, una totalidad, pero no una totalidad lógica donde cada elemento poseería una definición clara según un sistema preciso de correspondencias. Esta es la imagen abstracta (e irreal) de la lengua. La unidad y totalidad de la lengua es de coexistencia, unidad de estilo y no suma de partes; y es, como tal, esencialmente móvil y cambiante.

La totalidad de la lengua no consiste tanto en un sistema de unidades predefinidas cuanto un "conjunto de gestos lingüísticos convergentes donde cada uno será definido menos por una significa-

ción que por un valor de empleo" (E.P., 90) Por debajo del sistema preciso de la gramática oficial se ve transparecer otro sistema expresivo que lo sostiene, procede de un modo distinto que él y nos proporciona la clave del verdadero funcionamiento de la lengua. En este sistema subyacente la expresión no se halla ordenada biunívocamente a lo expresado (significante-significado), "cada uno de sus elementos no se precisa y no recibe la existencia lingüística que por lo que recibe de los otros y por la modulación que les imprime a los demás" (P.P., 41). En este caso sólo el todo posee sentido; las partes no son entidades sustanciales predefinidas, palabras o conceptos, sino morfemas, coeficientes, exponentes o "útiles" lingüísticos que no tienen una significación propia sino una cierta -<sup>10</sup> función o posición. Este sistema, esta disposición interna del sentido, es el fondo oscuro sobre el que se destaca la claridad manifiesta del lenguaje, la coordinación fija de signos con significados. El lenguaje se apoya en este proceso primordial de significación que no remite a otra cosa más que a la espontaneidad y al juego de los significantes. Los signos no constituyen ningún tipo de entidad positiva, estática y definida; lo que hace signo al signo es su posición, su función, la manera determinada como se relaciona con los demás, esto es, la forma en que es usado. Los signos no son más que "medios de diferenciación", su existencia es enteramente relativa, opositiva, diacrítica; de manera aislada nada son, nada significan, y cada uno expresa no tanto un sentido cuanto una separación de sentido entre él mismo y los otros. La lengua está hecha de "diferencias sin términos" o de términos que no son más que estas diferencias; y es esta actividad de diferenciación, que continuamente se repite y confirma por ella misma, la que "nos suministra de manera

irrecusable, el camino y los contornos de un universo de sentido".  
(P.M., 46-47)

La esencia de la lengua no está en el sistema de correspondencias, en una estructura lineal e inerte. El carácter estructural de la lengua en cuanto significa unidad y totalidad de estilo, no es una realidad en sí que subsista más allá de la praxis expresiva. Pero es "estructura", no se explica tampoco en función de actos voluntarios y conscientes de los sujetos. El aprendizaje de la lengua, por ejemplo, no consiste en un proceso consciente y analítico, en la sopesada adquisición de una serie de materiales morfológicos, sintácticos y léxicos, consiste más bien en la asimilación indirecta, práctica e inconsciente de un estilo de palabra, de la Gestalt lingüística, en la posesión por parte del hablante del principio de diferenciación que caracteriza concretamente a la lengua. El aprendizaje va del todo a la parte porque hay un precipitado del todo de la lengua en cada una de sus partes; lo que permite que el sujeto se introduzca hasta el corazón mismo de la lengua desde cualquier punto. Es por esto que se puede hablar tanto de una posesión de la lengua por el sujeto como de una posesión del sujeto por la lengua. No hay prioridad entre ambos momentos: la lengua se organiza en torno al acto expresivo del sujeto, pero el sujeto se organiza como su jeto en el entramado de la lengua; ninguno de los dos adquiere plena realidad sin entrar en este juego de intercambios y mutuas sobre posiciones.<sup>11</sup>

La forma originaria del significar que viene dada con la lengua como puro principio o estilo de diferenciación no consis--

te en proponer directamente los "significados", ella remite a la -- praxis expresiva que es un caso eminente de la "intencionalidad corporal", de la "transgresión intencional": forma de relación con el mundo o con "algo" que no pasa por representaciones e intermedios. De la misma manera que, a condición de que yo no reflexione, mi cuerpo y el uso que hago de él es para mí inmediatamente significativo de un paisaje a mi alrededor; la palabra que profiero o que oigo está preñada de un significado que se lee en el gesto lingüístico mismo. Toda acción corporal está abierta a un mundo y lo expresa de principio, lo alcanza sin tocarlo; el movimiento del cuerpo expresa una estructura del mundo que no necesita representar. Igualmente la expresión lingüística alcanza de manera perentoria los significados. Así como la unidad de la cosa percibida es presuntiva, supone una síntesis temporal, una anticipación del todo sobre las partes, así también el "significado" es una anticipación, un -- precipitado, el producto de una síntesis transitiva y abierta. Si finalmente los signos quieren decir algo no es porque cada uno sea vehículo de un significado que le pertenecería previamente; "es porque todos juntos aluden a una significación siempre diferida; cuando se les considera uno a uno, y hacia el cual yo me adelanto sin que ellos lo contengan nunca". (E.P., 92). El significado -- no se impone de manera mecánica, pero tampoco es un objeto constituido espiritualmente; la vida que los signos portan sólo puede ser recogida y revelada por un sujeto carnal, el significado no es "en sí", pero es el cuerpo en tanto se mueve, habla y escucha, quien es capaz de efectuar esta anticipación por la cual los elementos expresivos se soldan, se articulan y armonizan y se ponen a "decir" algo.

El significado no es una entidad determinada, la expresión nunca es total y directa, el acto expresivo no es una operación secundaria respecto al pensamiento: tales son las consecuencias de la concepción de la lengua de Merleau-Ponty. Los significados de las palabras no son representaciones conceptuales, definiciones nocionales, sino "ideas" —en el sentido kantiano—, unidades virtuales, "los polos de un cierto número de actos de expresión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta" (E.P., 95). La unidad del significado no está dada, no se encuentra asegurada en un cielo inteligible de las ideas; es inseparable de la serie concreta de los actos expresivos. El sentido no es "alguna cosa" sino un vacío determinado, "sólo aparece dado en la intersección y como en el intervalo de las palabras" (S., 53) No es un vacío puro, es una negatividad de referencia, es lo que no está en esas palabras pero que sólo puede no-estar en ellas y no en otras. Es por esto que la expresión no es total y no podría serlo a riesgo de no decir nada; todo lenguaje es necesariamente alusivo, es en cierta medida silencio. "La ausencia de signo puede ser un signo" y la expresión es "una operación del lenguaje sobre el lenguaje que de pronto se descentra hacia su sentido (S., 55). El sentido, pues, no está determinado por los significantes, pero el funcionamiento de la expresión y la virtud propia de los significantes consiste precisamente en dar lugar a un significado que los superará, a un sentido que será doble, triple, plural e inacabado.

El significado no existe antes del acto de la palabra, la operación expresiva no transmite un pensamiento hecho, es la forma en que se efectúa la toma de posesión y la misma producción de ese pensamiento, de significados que de otra manera permanecerían inaccesibles o no existirían. Quien

expresa no solamente lo hace para dar a conocer a otros un significado, para recrear en ellos ese vacío determinado, sino también para revelárselo a sí mismo. He aquí el problema más difícil, el que nos permite ahondar en la virtud propia de la lengua y de la acción expresiva: "yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya hablantes, les hago decir alguna cosa que ellos jamás habían dicho" (E.P., 98). El nuevo significado sólo aparece por la ejecución lingüística, en cuanto el deseo mudo de la intención significativa logra apropiarse de unos instrumentos lenguajeros preexistentes y los hace decir algo que sólo ellos pueden permitir aunque no pueda sostenerse que ya lo contenían. Es el uso que el sujeto hablante hace de las palabras lo que "termina por afectarlas de una significación nueva y propia de él" (Ibid.). El exceso de lo no dicho sobre lo ya dicho se localiza únicamente en la forma del funcionamiento concreto de la palabra, en el estilo de la expresión:<sup>12</sup> las consecuencias de las palabras, como las de la percepción, van más allá de sus premisas. Incluso el significado aprendido no subsiste fuera de la palabra, sólo sabemos una idea o todo un pensamiento cuando se ha instituido en nosotros el poder de organizar en torno a él discursos, este poder no se funda en que poseamos y contemplemos cara a cara ese pensamiento, sino en que hemos adquirido con él un cierto estilo de comportamiento, una "conducta" típica de pensamiento. Tal es el misterio y el milagro de la lengua, es capaz de expresar significados que sólo por ella adquieren existencia y que no son, - sin embargo, simple resultado causal de instrumentos ya dados. Para significar de nuevo hay que hacer cierto uso de la lengua, una especie de "deformación coherente" de los recursos establecidos, pero - una vez alcanzada la tarea expresiva el nuevo significado reorgani-

za tales recursos, les proporciona una nueva vida, y ese significado que al principio tanteaba para llegar a ser aparece ahora como "derivado" o inscrito en la mecánica de la lengua, queda así a disposición de otros sujetos hablantes, hay sedimentación, adquisición y acumulación, esto es, institución, son posibles la expresión y la comunicación, una cultura y una tradición histórica.

## 2. El intermundo, la Urhistorie.

La distinción entre el mundo sensible y el mundo del sentido no es absoluta porque la distinción entre el mundo subjetivo, "privado", y el mundo intersubjetivo, espacio de la verdad, a la que corresponde, tampoco es absoluta. Lo individual y lo colectivo se sobreponen, hay quiasmo yo-otro. La experiencia del otro está inscrita en la experiencia perceptiva fundamental; si el sentido está presente en lo percibido es porque la experiencia del otro es condición originaria de la percepción y de lo percibido. Si el mundo percibido no es un mundo objetivo, porque la intersubjetividad es una condición intrínseca de su estructura y realidad, entonces tampoco el mundo "social" o "cultural" puede interpretarse como una realidad objetiva o como una realidad de conciencia. La relación entre el mundo sensible y el mundo social no es imposible y no es absoluta. Por estar encabalgado sobre el mundo percibido el campo de las significaciones intersubjetivas no constituye una región autónoma y pura de pensamiento y verdad. De la misma manera que no hay Ser sin la serie de actos perceptivos que lo ligan, tampoco hay Verdad fuera del devenir de la acción expresiva y comunicativa que la porta y sostiene. Hay hasta una percepción de la idealidad y una historicidad de la verdad.

La experiencia del otro se aparece como una clave para la comprensión de la experiencia social y cultural en general, "el primero de los objetos culturales y por el cual existen los demás, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento" (P.P., 401). Para las concepciones realistas e idealistas la percepción del otro constituye una dificultad y un escándalo; el problema del otro es un proble-

ma típicamente occidental, esto es, irresoluble en la perspectiva -- de las nociones y categorías del pensamiento clásico. La explicación de la percepción del otro es imposible tanto a partir de una teoría de los datos sensoriales como a partir de una filosofía sintética. Incluso genéticamente la experiencia del otro es previa tanto a la captación de unidades sensoriales como a la toma de conciencia de sí; es al otro que un niño percibe primero. Hay que reconocer que el Otro se aparece como un a priori material, como una estructura in descomponible dada originariamente.<sup>13</sup> No hay "constitución del otro", el pensamiento reflexivo encuentra aquí su atolladero esencial, ¿cómo el yo "constituyente" puede constituir a un otro "yo" que será -- también constituyente? No hay solución a esta paradoja en la perspectiva de una filosofía de la conciencia; no hay manera de pensar el "pensamiento" del otro, porque este pensamiento que un yo piensa es él quien lo piensa y es a él y no al otro a quien se refiere. Y sin embargo, percibimos al Otro, la experiencia de él "es de principio 'estesiológica'" (E.P., 261): es en el plano del ser corporal y sensible que puede superarse la contradicción que se plantea al pensamiento teórico, pues el cuerpo es ese ser único que puede sentirse constituido en el momento que funge como constituyente, sólo él es capaz de vivir la contradictoriedad del otro como la definición de su presencia.

En el campo de la experiencia corporal se produce una -- "transgresión intencional" gracias a la cual los roles del yo y el otro se permutan y relativizan. El otro no se encuentra al término -- de una indagación objetiva sino en la misma emergencia del yo, co-- presente a él, anticipado en su propia experiencia; no puede ser un "objeto" para el yo porque el propio "yo" no es un "sujeto", un ser idéntico e íntegramente dado para sí mismo. El otro no es posterior,

él "naît par prélèvement sur moi ou par expansion de moi" (E.D., 64); ocupa un original y extraño lugar, no se encuentra ni en una exterioridad ni en una interioridad, aparece entre, con una presencia de asedio, no frente a mí sino circundante y como tras de mí, "él es como una réplica de mí mismo, un doble errante" (P.M., 186). El punto de partida no es el yo sino el sistema yo-otro, la mutua incorporación y la red indestructible de la doble referencia. Hay un parentesco primordial, una plena reciprocidad, yo y el otro somos: "como dos círculos casi concéntricos" (Ibid). No hay pensamiento del otro, pero hay una irrefutable visión de él porque el acto de ver es desde siempre la experiencia de un desasimiento, porque el sujeto - sensible es intrínsecamente dual, es a la vez un otro sí mismo. Si hay otro es porque la abertura perceptiva al mundo no es una posesión, no pretende el monopolio del ser, sólo funciona como un desposeimiento, como un "dejar ser"; lo que percibo es mio sólo en la medida que vale como medio universal del ser, mi experiencia del ser es la experiencia de un ser abierto que es para todos. El círculo -- que lo visible hace consigo mismo puede efectuarse en otras regiones; el ser de que tengo experiencia es un ser que tiene derecho y necesidad de otras perspectivas, de otras miradas. Gracias a la generalidad del sentir yo y el otro somos posibles, puesto que la reflexividad y la pluralidad sinérgica de mi sensibilidad no se cierra sobre sí misma, puede entonces darse lugar a una "sinergia colectiva", a una intersensibilidad o intercorporeidad. Porque lo sensible no pertenece a una conciencia sino que es un volverse de lo sensible hacia sí mismo, una adherencia carnal del sintiente al sensible, entonces toda experiencia es común, toda percepción es co-percepción, toda vida privada es pública. Es en la Carne del ser, en la milagrosa multiplicación de lo sensible donde hay lugar para el otro y para muchos otros. Veo al otro en la figura y la estructura de mi mundo -

visible, como veo en él una determinada perspectiva del mundo que no me es totalmente inaccesible, porque ambas, mi visión y la de él, se entrelazan y soldan mutuamente y de esta manera se refieren a un mismo mundo. La intersubjetividad es originaria, está dada como un articulación ontológica, como un "campo de ser", antes que como una pluralidad de conciencias una frente a otras. La intersubjetividad es la visibilidad anónima que nos habita a todos, nuestra comunidad - primigenia de seres carnales y sintientes.

Miro a otro. él ve que lo miro, veo que él ve, él ve que -- yo veo que él ve... El encuentro mudo de las miradas es una experiencia insoportable, es la experiencia de una disolución, de un combate sin titulares ni vencedores; no hay dos conciencias, dos sujetos uno frente al otro, hay dos miradas en la fascinación de la identidad que lleva a su máximo grado esta reflexividad especular que se inició con la visión y que esboza lo que el deseo realizará. La palabra viene a romper esta fascinación sin suprimirla del todo, hace menos insoportable la relación, sublima el encuentro proporcionándole un tamiz, un medio común que amortigua el desconcierto y la confusión. Pero la palabra sólo instaaura la diferenciación como el polo virtual de un esfuerzo continuado; hay también en el diálogo hablado una mutua invasión, una sobreposición de las significaciones del otro y de las mías. Accedo a él a través de sus palabras porque yo mismo soy capacidad de habla, igualmente como tengo percepción del otro en la percepción de mi cuerpo y mi campo de visión. Mi discurso se habla en el otro y el de él se habla en mí. "él me interpela y yo resueno, me envuelve y me habita hasta el punto que ya no sé -- que es lo mio y que es de él" (P.M., 28). La comunica - - -

ción es posible porque ambos, yo y el otro, comulgamos de una misma lengua, de un mismo sistema de palabra, que al igual que la corpora- lidad anónima en la vida perceptiva, nos enlaza íntimamente a todos y desde dentro, nos proporciona un medio general único por el cual podemos emerger y llegar a formarnos. Es decir que nuestra comunidad de sujetos hablantes no proviene de un poder exterior y objetivo ni consiste tampoco en una totalidad de conciencias individuales. De - la misma manera que el ser del otro lo encuentro originariamente en lo mismo que percibo, asimismo mi uso general de la palabra implica una relación primordial con ella que le proporciona un valor de di- mensión del ser participable para cualquiera. La comunidad en la pa- labra ya no consiste en una comunidad en el ser, como lo es en el - plano de nuestra vida corporal, sino en una comunidad en el hacer, una comunión entre distintas acciones cuya convergencia es frágil y solamente probable. Ingresamos al ámbito sutil de las voces, donde - el acuerdo sólo va a sostenerse en el fundamento que la propia insistencia de su empresa proporciona.

La significación de la palabra sólo se apoya en sí misma, lo propio de ella, —a diferencia de la significación de lo percibido— estriba en que no solamente revela ciertas relaciones entre términos dados sino que produce es- tos mismo términos, inventa a la vez el contenido y el "medio" que lo vehicula. El texto no dice su significado como el atardecer dice el suyo. La palabra no se contenta con señalar un sentido ya previa- mente determinado, lo hace existir; el desenvolvimiento de la pala- bra tiene el poder de lanzarnos, a mí y al otro, hacia una signifi- cación que ninguno poseía y que no es propiedad de ninguno o lo - es de ambos. Si el sentido no preexiste a la palabra, entonces ella no posee nunca uno sólo y todo uso vivo del lenguaje implica la re- velación de nuevos matices de sentido o de aspectos totalmente nove

dosos que parecen, no obstante, emerger de las palabras mismas. Hay un poder de trascendencia de la palabra, pero él no constituye una fuerza exterior porque es el propio poder del cuerpo en tanto sujeto hablante, en cuanto potencia de expresión. Percibo al otro y me percibo en él, estas mediaciones nos revelan además aspectos siempre nuevos del ser sensible que tenemos en común, igualmente hablo y soy hablado y el mundo del sentido se descubre y amplifica. La significación no se encuentra al término de una indagación minuciosa que lograra aprehender al fin "algo" ya hecho; captar una nueva significación es percibir una manera diferencial de usar la palabra, que al principio puede escapárseme, pero que nada obsta para que -- pueda arribar a comprenderla si es que yo soy también cierta potencia de palabra. Comprendemos al otro en su alteridad no porque él se comporte de la misma manera que nosotros, sino porque se comporta de una "cierta manera" ante un mundo, el sensible o el del sentido, que ya habría y requería para mí varias perspectivas y distintos estilos de expresión.

La comunidad en el lenguaje es una comunidad práctica, dada en la acción y por la acción; no hay manera de invocar nuestra comunidad de ser para asegurar nuestra comunicación precisamente -- porque este ser mudo de la percepción es lo que está en juego para la palabra, es el silencio que ella quiere expresar, el vacío que quiere llenar. Nuestra comunidad en la palabra no es el efecto de una serie de mecanismos objetivos ni es el resultado del asentimiento voluntario de varias conciencias. Es solamente la convergencia problemática de distintas formas singulares de enfocar el mundo y de actuar en él. La intersubjetividad lingüística no es una ley objetiva ni una predestinación espiritual; la racionalidad o el a--

cuerto de los espíritus no requiere que todos captemos la misma idea de la misma manera ni que las significaciones tengan una definición cerrada y única, solamente exige que cualquier experiencia - comporte puntos de anclaje para todas las ideas y que "las - 'ideas' tengan una configuración" (P.P., 198-199), una forma real. Esta doble exigencia es exactamente la de un "mundo", el mundo de la praxis intersubjetiva, y la de un "ser", el del signo, la voz o la letra. Ambas condiciones se remiten entre sí, pues todo uso de la palabra, empezando por el soliloquio, supone una relación con los otros; no hay en la palabra diferencia entre la individualidad y la generalidad.

La comunicación no consiste entonces en una interrelación de conciencias cada una dada primero a sí misma, es el "campo intensivo", el Uno primordial, la multiplicidad cualitativa de confusión sobre la que se va a destacar la multiplicidad numérica de las conciencias. Es el campo de la reversibilidad y de las relaciones jerárquicas, de los intercambios: al hablar y al escuchar somos al mismo tiempo activos y pasivos, porque yo y el otro en tanto sujetos hablantes estamos injertos en un esfuerzo de expresión más antiguo que nosotros y que continuamos. Nuestros pensamientos están empujados en las palabras y ellas forman una tierra de nadie y de todos, una "machine à penser". Al comunicarme no hablo de mis pensamientos sino que los hablo, no soy yo quien piensa o habla, es un Pensar y una Palabra general que se dice a través de mí y que sólo de este modo permite que "yo" me diga. Quienes hablan y escuchan no son unas mentes, unos seres que preservan en su identidad, sino unos seres -- que tienen cuerpo y lenguaje, esto es, que son tenidos por una corporalidad anónima y por un sistema de palabra general, que son diferentes porque son comunes, que son "diferencias" o "pliegues" que se forman simultáneamente en un mismo campo. El mundo comunicativo no -

es un agregado de conciencias paralelas, la comunicación no es una suma de actos expresivos aislados y atomizados, "los trazos se revuelven y pasan uno dentro de otro, forman una sola estela de 'duración pública'" (S, 28). El "mundo social" no es un mundo "colectivo" ni es un mundo "común", no es una agrupación de conciencias ni es una Gran Conciencia, puesto que a la vez el sistema de la palabra se precede a los individuos hablantes y, sin embargo, él de por sí no determina nada y no subsiste fuera de las maneras concretas como los sujetos viven y usan su lengua. La "sociedad" no es una totalidad de composición analítica ni una totalidad de unidad sintética, es siempre una empresa temporal y problemática, la aventura y hasta el riesgo de un devenir.

14

Si la significación sólo vive en el entrelazo de la comunicación es precisamente porque ella es inseparable de la palabra, del signo (significante). La actividad significativa no se efectúa fuera de una situación concreta y de un sistema de lenguaje establecido, y si aparenta funcionar así no es porque el significado prexista efectivamente en un cielo de las ideas o en una naturaleza en sí, sino porque es propio de la palabra el ser irreductible a la expresión de un esto, y de "darse de golpe como fragmento de un discurso universal, de anunciar un sistema de interpretación" (P.M.201) Si la significación no existe antes de la palabra quiere decir que sólo existe por la historia que la palabra inaugura y por el recogimiento y la condensación anticipada de un porvenir abierto. El sentido no se encuentra antes ni fuera de la expresión sino en el mundo social e histórico a que ella da lugar; el fundamento de la significación es siempre endeble porque no está "dado" sino "por darse". Correlativamente, así como la primera significación sólo es la ganancia de una apuesta al futuro o la fe en un desarrollo imprevisible, asimismo la

significación actual supone un recobramiento continuo y secreto del pasado; la recuperación de una historia que ya estaba toda "dada" -- desde su inicio, incluyendo este momento presente y más allá todavía. Es decir que toda iniciación está en un presente eterno o que todo presente es una reiniciación, un recomienzo. La significación no es, pues, el objeto de una constitución, el tema de una filosofía de la actividad de la conciencia, sino el efecto de una institución, esto es, de la inscripción carnal de una práctica, de la apertura de un mundo de actos sucesivos y convergentes, el tema de una filosofía -- del ser vertical y de la trascendencia.

Este movimiento circular de la significación, al mismo tiempo anticipación y retrocaptación, -- es la manifestación, el devenir de la verdad. Se trata de un verdadero devenir, donde el devenir no es una sucesión objetiva, fáctica y exterior respecto a lo que deviene, sino un devenir sí-mismo, un devenir verdad. Esto es, la verdad como el efecto o la invención de la palabra y de su cabal y comprometida comprensión del tiempo. De la misma manera que nuestro cuerpo -- es el vehículo para ser-en-el-mundo; nuestra palabra es el vehículo para "être-à-la-vérité" (P.P., 452). Sólo por la palabra aparece la posibilidad de la verdad, pues "la palabra instala en nosotros la idea de verdad como límite presuntivo de su esfuerzo" (P.P., 221). Así como el destino de nuestra subjetividad corporal es el Ser, la Verdad es el destino de nuestra palabra. No hay verdad más allá de la acción expresiva; es decir que todo pensamiento y toda expresión es verdadera y que la ciencia, esa lengua "bien hecha" sigue siendo expresión y remite todavía al campo de la praxis y la vida intersubjetiva. El fundamento de la verdad está en el acto expresivo; el movimiento temporal de la palabra funda la conciencia de la verdad, pues sólo la palabra es una forma de expresión que es capaz de sedimentar

se y de convertirse en una adquisición social. No hay verdad sin -- tradición, esto es, sin conservación, enlace y anticipación de los distintos momentos del conocimiento. Decir que algo es verdadero es decir que lo ha sido siempre y lo seguirá siendo, esto "implica -- que nosotros no arrogamos sobre el pasado como un derecho de posesión" (E. -- P., 37), implica en fin que igualamos pasado y presente como aspectos de un mundo único, lo que sólo es posible gracias a la palabra. -- Hablamos. hacemos un uso de la lengua que no consiste en una pura -- repetición de lo ya dicho ni en una ruptura total, en un mero olvido del pasado; todo uso vivo y actual del lenguaje se propone recapitular el pasado, recuperarlo, contenerlo en su sustancia, esto es, ofrecernos su verdad. Correlativamente, hablando comprometemos nuestra palabra a un porvenir que circunscribirá cada vez más su significación y su validez; nos anticipamos a lo que vendrá y decimos lo que debe ser, esto es, anunciamos su verdad. Esto no quiere decir -- que todo lenguaje sea verdadero en sí mismo, quiere decir solamente que él porta en lo más secreto de sí mismo una especie de proyecto de verdad, la posibilidad de la aparición de algo así como una conciencia de la verdad. Tampoco quiere decir que la palabra sea una -- mera condición instrumental, un medio para la "conservación y transmisión" del conocimiento, el archivo del saber. Quiere decir que la propia idea de verdad sólo emerge como el sentido y el efecto del -- movimiento inmanente de la palabra. No es que la verdad se apropie del lenguaje para poder resguardarse y mantenerse, es que la naturaleza específica del lenguaje consiste en ofrecer la posibilidad de resguardar y mantener "algo", de conservarlo y desarrollarlo, y es la forma superior de esta posibilidad aquello en que consiste la -- verdad: la unidad y convergencia entre distintos momentos, el decir

se todos de un mismo ser. La relación entre la verdad y la expresión, entre el conocimiento y el lenguaje, no es pues la relación entre u nos fenómenos dados previa y exteriormente; la verdad es la verdad de la palabra, el telos o destinación de todo acto expresivo auténtico, productivo y concreto. Por su parte la palabra es la iniciación y como la creación del mundo de la verdad.

No hay por tanto más verdad en sí, absoluta y eterna, independiente de toda mezcla con el mundo contingente y temporal de la acción y la vida expresiva. La idealidad de lo verdadero y la temporalidad de la palabra no se encuentran ahora en una relación contradictoria. Si la palabra realiza una localización, una temporalización, de un "sentido ideal" que no la poseía de suyo (Ilusserl), si hay un descenso de lo ideal a la densidad de la palabra, es porque hay también el movimiento inverso por el cual "el acto de la palabra funda aquí y ahora la idealidad de lo verdadero" (E.P., 109). No hay contradicción porque los que se relacionan no son unos términos que permanezcan extraños entre sí, sino unas dimensiones cuya polarización oculta y expresa a la vez una íntima e indestructible connivencia. Hay una efectividad de la mediación que subvierte y transfigura el límite de identidad de cada polo: la localidad y la temporalidad de la palabra no es objetiva, fáctica o natural, ella no se encuentra exenta del todo de la idealidad que va a ser posible. En lugar de una relación lineal o causal tenemos una circularidad o un circuito que puede servir para definir lo verdadero. La existencia ideal se funda en la palabra, en la escritura, en el "documento", pero no en él en tanto que realidad física y determinada, sino en el en tanto que institución, como el foco de un movimiento virtual o el punto de referencia de un horizonte histórico de posibilidades.<sup>16</sup> La palabra que hace posible el ser ideal de la verdad no es la palabra hablada, el lenguaje

convencional, repetitivo y gastado, es la palabra activa y productora, esencialmente abierta, esto es, la palabra trascendental.

Por su parte, el pensamiento puro, el entendimiento, que se aparece todavía, como el lugar de una coincidencia absoluta de sí consigo, como el último resguardo del cogito, es él también comprendido como poder de trascendencia, como una cierta potencia o una cierta práctica. La espontaneidad y permanencia del pensamiento no se debe a que él efectivamente subsista al margen de la palabra, por el contrario, la palabra es justamente el acto por el cual se eterniza en verdad. Ninguna idealidad subsiste antes de la palabra o sin ella, encontrar un "medio de expresión" no es para el pensamiento puro solamente en contrar la manera para darse a conocer, es más aún la única manera que tiene para llegar a ser y sostenerse en su ser: "lo que se llama idea está necesariamente ligado a un acto de expresión y le da su apariencia de autonomía" (P.P., 447). Ninguna idea, por ejemplo ninguna idea de la geometría subsiste de manera absoluta más allá de sus medios concretos de expresión. Ciertamente es que el tiempo de las ideas no se confunde con el tiempo natural en que los medios de expresión se producen o se destruyen; idea y expresión no están unidos permanentemente ni requieren hacerlo — sobre todo si la expresión ha sido lo más adecuada y feliz, pero si se desligan completamente la idea no podrá subsistir por mucho tiempo, las ideas también duran o pasan, "el cielo inteligible vira hacia otro color" (P.P., 447). No hay dependencia causal o correspondencias biunívocas entre la idea y la expresión, pero hay dobles efectos en cada una de las series, solidaridad y apoyo mutuo. No hay ninguna idea sin un sujeto hablante actual o virtual y un sistema de expresión siempre finito y determinado; el privilegio de la idea y de la razón es, en todo caso, el privilegio de la palabra respecto a otros sistemas de expres-

sión: sólo ella da lugar a un pensamiento que parece subsistir de manera autónoma y ser idéntico con una naturaleza o un ser en sí. Tal autonomía se funda en esta capacidad de la palabra de olvidarse y de superarse a sí misma, es la potencia de la palabra y no su negación. Sólo se capta a la idea en el ejercicio del acto expresivo, es un visible pero relativo, de referencia: no existe si no la producimos, si no la asumimos mediante una serie de actos concretos. La idea no se identifica simplemente con los materiales expresivos, es el sentido, la historicidad o el horizonte que estos materiales instauran y del cual ellos son su figura visible y como su infraestructura permanente.

El pensamiento o el conocimiento adquirido permanece gracias a la palabra como una dimensión del mismo campo de presencia actual. Lo intemporal del pensamiento no es lo atemporal, lo que está fuera del tiempo, al contrario, es lo adquirido en tanto que secreto y conquista suprema del devenir intratemporal, del pasaje concreto y -- continuo del tiempo. Todo acontecimiento, todo momento, constituye -- también una adquisición que es para siempre, que formará y conformará la realidad de un ser y la expresión de su verdad en la palabra. Si -- por el tiempo todos los momentos se eliminan y sustituyen entre sí, -- también es cierto que por él todos los momentos adquieren un lugar, -- una posición, un ser, que todos ellos se hacen y constituyen entre sí. Tal es el principio bárbaro de una filosofía del ser sensible: nada -- se destruye, el pasado es indestructible; lo que fue es, el pasado lo portamos o nos porta a nosotros y no necesitamos recordarlo cada vez porque lo somos. Esta continua reconvergencia de los dispares acontecimientos sucesivos es la potencia del tiempo y la virtud propia del lenguaje estriba en su capacidad para reintegrar y explotar tal potencia sublimándola y ofreciéndola en la forma de un objeto espiritual,

social y cultural. La palabra es a la verdad lo que el tiempo es al ser: su fábrica, su enigmático fundamento. "La eternidad no es un otro orden más allá del tiempo, es la atmósfera del tiempo (P.P., 451), y la idealidad no es un otro reino sino como el halo o la resonancia inaudible de los gestos y los signos, la estela invisible que dejan tras de sí y el camino al que apuntan.

Lo que va a distinguir a la palabra de la vida perceptiva es que aquélla, con el ideal de la verdad, va a operar una selección en el pasaje del tiempo, una especie de evaluación cuyo resultado proyecta como la distinción entre lo falso y lo verdadero. Si la verdad no es absoluta y sólo es correspondencia con el ser a través del funcionamiento de la expresión en la vida carnal y colectiva de los sujetos, entonces el error no es tampoco absoluto, mera ausencia de ser. La verdad es lo abierto y el triunfo de una empresa expresiva en el devenir del tiempo, el error es lo cerrado, lo que simplemente se contenta con permanecer como algo que fue y ya no es, lo que se disdiferencia en la bruma del tiempo; la verdad, por su parte, posee una fecundidad que la hace permanecer como algo que fue y sigue siendo, "como presente perpetuo siempre retomado en la prosecución del tiempo" (P.P., 451). La ciencia es entonces una conquista histórica y no el reflejo de una naturaleza en sí y dada, es un triunfo en y del tiempo, el logro de una unidad en y del devenir; un cierto sistema de expresión, que al igual -- que cualquier otro, es relativo y abierto, que sólo puede decir algo porque no lo dice todo, y donde lo expresado le es siempre inseparable.

Estos enfoques acerca de las relaciones entre lo ideal y lo temporal transforman todas nuestras concepciones sobre las re-

laciones entre el fundante y lo fundado; no hay causalidad, determinación relativista o presdestinación teleológica. La relación es de --

Fundierung:

El término fundante —el tiempo, lo irreflexivo, el hecho, el lenguaje, la percepción— es primero en el sentido de que lo fundado se da como una determinación o una explicación del fundante, lo que le impide reabsorberlo nunca, y sin embargo el fundante no es primero en sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través del fundado que el fundante se manifiesta (P.P., 451).

La relación es precisamente quiasmática; hay una especie de simultaneidad entre ambos momentos, un Urgegenwart que no tiene sitio entre el antes y el después. El presente es un esbozo de la eternidad y la eternidad es una sublimación del presente. Debajo del mundo objetivo y del mundo espiritual se revela un otro mundo, el mundo de la carne donde todo es a la vez, donde todo es simultáneo

Tal es el "campo trascendental", la Tierra que es el espacio sin fijación, el horizonte de los horizontes, que es condición de todo lo fijo y lo móvil; la Urhistorie que no se identifica con ningún momento porque es la condición de todo momento, "nuestra proto-historia de seres carnales copresentes a un mismo mundo" (E.P., 286). El campo trascendental es el campo de la promiscuidad, de la usurpación de límites, de las filiaciones paralelas, el campo del ser salvaje, la exuberante presencia del comienzo eterno. Ese campo donde la percepción es ya pensamiento y el pensamiento es todavía perceptivo, donde la palabra es configuración de verdad y la verdad cumplimiento de la palabra, donde la idealidad es histórica y la historia es ideal.

Hay un tiempo del ser, una historia del ser, pero también un ser de la historia; una historia de la idea y una idealidad de la historia; ontología histórica e historia ontológica. La perspectiva última de la filosofía de Merleau-Ponty remite a esta doble inscripción del ser y la temporalidad, del ser y la historicidad. El tema de la historia es el punto culminante de una filosofía de lo sensible o del quiasmo. Si esta reflexión no se presenta de un modo directo y sistemático es porque la historia es necesariamente oblicua y circunstancial, porque no es exterior o derivada respecto a las problemáticas fundamentales de esta filosofía: la percepción, el cuerpo, la palabra, el Ser; y también porque solamente una reflexión fragmentaria puede respetar y expresar las características de la historia en tanto acontecimiento. Se evita así hacer de la historia un "objeto", se evita hacer "filosofía de la historia". Si se piensa a partir de una inscripción ontológica de la historia se trasciende su resolución en antropología o en moral que es una manera de retroceder del pensamiento histórico, esto es, de convalidar él mismo los frenos de su alcance y la legitimidad de la posición contraria. Si el modelo para concebir a la historia es el Ser —esto es, el ser a distancia de la carne y el mundo percibido—, lo es sólo porque la historicidad era ya el modelo y como la infraestructura secreta de toda unidad ontológica. Igualmente puede la lengua ser modelo para concebir la historia a condición de recordar que ella no es más que la consagración de un proceso o la metáfora de un devenir. Todo esto implica que el pensamiento histórico que se destila de una filosofía del quiasmo se sitúa más allá de la oposición o separación entre lo histórico y lo no histórico, que ese pensamiento se toma en serio a sí mismo y obra en consecuencia.

El pensamiento histórico moderno logró su determinación como tal y el reconocimiento de su propósito sólo a condición de aceptar el supuesto subrepticio de la existencia de "algo" no histórico, de un punto de referencia respecto al cual se define el ámbito de lo histórico como una sucesión de hechos perfectamente transparente y claramente alcanzable. La historia se la define como una serie de circunstancias o predicaciones ("determinaciones") temporales de un ser material o espiritual ya dado, como el conjunto de relativos de una sustancia transtemporal y transhistórica —la naturaleza, la psicología, la economía. Esta concepción demasiado "empirista", demasiado "historicista" de la historia significó para el pensamiento histórico que se aceptaba la derrota antes de luchar. Su equivocación no consiste en ser radical sino en no serlo lo suficiente, en no aceptar disolverse como pensamiento "objetivo" y "particular", en no hacerse verdaderamente "universal", integral y total. Si queremos ser consecuentes hay que decir que todo es historia, esto es, que no puede haber exterioridad de la historia, que ella es interior o inmanente y que es desde siempre y para siempre. La historia es indeclinable e irrenunciable, por esto puede decirse que es en el presente o que está permanentemente en el primer día. No puede desplegarse frente a nosotros porque, como nuestro cuerpo o nuestra palabra, la somos y somos de ella antes de concebirla y analizarla. Si no hay nada que no sea histórico, si aún y sobre todo el mundo sensible es la puesta en escena de un drama temporal, entonces tampoco hay nada que sea pura y meramente histórico, contingente y relativo; si todo ser y todo sentido son históricos toda historia personal o pública es posibilidad de sentido, posibilidad de "algo". -

La pluralidad y contingencia de la historia no implica la prescrip-

ción del sentido, sino más bien la promoción de un sentido pluralista, abierto y concreto. Si localizamos a la historicidad como inmanente a la experiencia del ser, subtiendo el campo de lo que hay, también encontramos la experiencia del ser bajo todas las transiciones temporales, la indicación a la verdad en el ámbito desconcertante e imprevisible de las acciones cotidianas. Lo que tenemos no es, pues, una polvareda caótica de hechos y una estructura inteligible subyacente, un plano atomista de contingencia pura y otro plano formal de necesidad pura, sino una cierta articulación de los hechos - mismos, una "estructura" viva que no abola al azar; esto es, una contingencia en la necesidad y una necesidad en la contingencia. Debajo de la historia serial, empírica, localizamos una historia ontológica, el wesen de la historicidad. Si un acontecimiento es histórico no es porque se encuentre ligado a otros desde fuera, es porque cada acontecimiento, en cuanto irrupción y abertura temporal, es ya histórico en sí mismo, es la aparición misma de la historicidad. El acontecimiento no es sólo el componente de la historia sino más aún la estructura fundamental de lo histórico, la Urhistorie como unidad originaria y permanente del cuerpo y el sentido, de lo visible y lo invisible, del pasado y el futuro. Esta historia primordial, historicidad en profundidad o subterránea, no está hecha de cosas que pasan sino de puros pasajes, no consiste solamente en el despliegue lineal de un movimiento sino en la creación de un espacio de intercambios y relaciones, en la promoción de una red compleja y pluralista de movimientos y devenires. No es, pues, la historia de los acontecimientos sino la historia-acontecimiento, no es la historia del "hombre" sino del Ser. Historia latente o arqueológica que no la llevamos o hacemos sino que nos lleva y hace, historia como institución,

Urstiftung: mutua inscripción del espacio y del tiempo, tiempo espacializado y espacio temporalizado, sucesión hecha coexistencia, simultaneidad moviente; historia geográfica, geológica, dimensional antes que lineal.<sup>16</sup>

Esta concepción de la "historia ontológica" permite combatir toda imagen objetivista e idolátrica de la historia, toda hipóstasis de la realidad humana. La historia puede ser el efectivo centro de referencia de las reflexiones filosóficas si no se la concibe como una naturaleza simple, totalmente clara por sí misma, si se la concibe mejor como un campo problemático intrínseco, como el campo problemático por excelencia, "el lugar de nuestras interrogaciones y de nuestros asombros" (S., 55). Una concepción de la historia-acontecimiento, de la historia-sentido, se encuentra en el polo opuesto de toda concepción dogmática. La historia no tiene sentido, es el sentido mismo, y éste no supera la contingencia sino que la eleva a otro plano, le proporciona una figura, una cierta consistencia. Si el sentido es inmanente a la historia entonces es problemática en sí mismo, no es un "objeto" que podamos dominar bajo la mirada, no es una ley exterior ni una idea teleológica clara y precisa. La historia sólo es captable como interrogación y en la interrogación; la solidaridad de los problemas y las situaciones no autoriza a suponer una "resolución simultánea", una identidad omnipresente, una única respuesta. Hay historia porque hay conveniencia o mutua incrustación de distintas situaciones y acontecimientos, pero esta convergencia no puede ser objetivada y positivizada porque en ese momento se la imposibilita. Hay historia porque hay sentido y porque él no se encuentra escrito en ninguna parte; el acontecimiento no es una copia sino la fábrica del sentido, es indispensible de la contingencia. -

"No hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin ligazón, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas" (R.C., 46) Entre estos dos polos encontramos el irresistible sentido que la misma palabra historia conlleva: hay historia, es decir, hay acontecimiento, devenir, irrupción de lo inesperado; hay historia, es decir, hay unidad o amalgama, sentido o logos. Hay que asentir a la vez que hay sentido y que él es contingente, que nunca llega a adquirir la forma de una entidad positiva y determinada. La historia es menos la producción de un sentido que la eliminación del sinsentido, la historia no confiesa. Ciertamente, tenemos un destino, pero él no es un

"fatum" escrito anticipadamente sin nuestro conocimiento, sino la colisión, en el corazón mismo de la historia, de la contingencia y del acontecimiento, de lo eventual que es múltiple y lo actual que es único, y la necesidad en la cual nos encontramos, en la acción, de dar como realizado uno de los posibles, como ya presente uno de los futuros. (H.T., 158)

Esto quiere decir que estamos en la historia más allá de la legalidad necesaria y de la acción voluntaria. La historia no nos determina simplemente porque no es una realidad exterior a nosotros, y por esto mismo, tampoco la determinamos: no podemos proporcionar un sentido a unos acontecimientos sin que ellos mismos nos lo sugieran primero. No existe un sentido histórico independiente de nuestra participación, toda interpretación como toda elección históricas son subjetivas, pero a su vez, "toda subjetividad a través de sus fantasmas toca las cosas mismas y pretende a la verdad (H.T., 196); toda -- subjetividad es elemento o dimensión del ser histórico. No hay historia que sea indescifrable y todo sentido empieza ocupando un lugar en el mundo.

Si la historia no es una cierta secuencia exterior de hechos, es porque el pasado no es un puro espectáculo, algo ya terminado, ajeno y distanciado. Todo saber que me pone en contacto con el pasado me proporciona algún acceso a él, porque al fin ese pasado fue también un presente que poseyó su propia perspectiva del futuro. Recíprocamente el saber se encuentra inmerso en una transición histórica, no se constituye sobrevolando al tiempo. Si una interpretación del pasado es posible, si permite leer y comprender los hechos y proporcionarles una cierta unidad o una lógica, ¿qué sucede a la inversa? El propio pasado cuando era presente no vivía esa unidad o ese sentido como algo perfectamente claro sino solamente como uno de sus "probables", nunca existió del todo dado, era una unidad que se hacía en la vida sin ser dada a sus actores de manera directa y frontal. La interpretación histórica si quiere ser rigurosa ha de agregar al sentido que revela del pasado la contingencia con la que en su momento se le vivió. El sentido de la historia no consiste en el despliegue de una idea preclara; la unidad de los acontecimientos es contingente en su génesis, y en la medida que la historia continúa, esa génesis y esa contingencia se renuevan. El sentido del pasado no puede ser absoluto si nosotros que lo pensamos somos también históricos, esto es, si la unidad de nuestro presente y nuestro futuro, es para nosotros, en principio y para siempre, problemática. No tenemos la verdad absoluta del pasado ni la visión clara del futuro porque tampoco tenemos la verdad absoluta de nuestro presente, y en cuanto la historia pasa y a un presente sigue otro, la posibilidad de alcanzar cualquier verdad absoluta acerca de lo que somos y hacemos permanece continuamente empujada. Si somos históricos no poseemos más que verdades relativas, perspectivas parciales, pero sólo e-

llas nos aseguran que nos encontramos inmersos en la historia y no fuera de ella; antes que ser objetos frente a nosotros el pasado y el futuro son dimensiones de nuestro ser y nos envuelven. Nuestra -- inherencia histórica nos prohíbe cualquier absolutismo, y sólo de esta manera queda asegurada una comunicación interior y efectiva de nuestro momento con todos los tiempos. No tenemos ni podemos tener una visión objetiva de la historia, no poseemos una representación -- transparente de lo histórico si es que somos históricos; lo que tenemos es también una "percepción de la historia" que, como la percepción del ser o la percepción del significado, sólo puede alcanzar su "objeto" si comienza participando en él. Que hay una percepción histórica quiere decir que el sentido de la historia no está dado de manera objetiva ni es creado por la conciencia o el espíritu, quiere decir que ese sentido sólo se define de manera oblicua, como el límite inmanente y presuntivo de una serie de acciones concretas. Nuestro porvenir no nos es extraño, pero tampoco es el efecto de una decisión arbitraria,

el porvenir sólo es probable, pero no es como una zona de vacío donde construiríamos proyectos inmotivados; él se dibuja ante nosotros como el fin de la jornada comenzada; y este dibujo somos nosotros mismos" (H.T., 195).

Hay historia porque hay compenetración del acontecimiento y del saber, del objeto y del sujeto, tal era el espíritu original de la "dialéctica": "no hay más que un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y este devenir engloba el saber mismo" (A.D., 51) El error filosófico consiste en convertir esta compenetración en una "síntesis en la identidad", pues ella será siempre en provecho -- del saber o del pensar (Hegel). Es esta identidad, esta resolución, --

lo que Marx cuestionaba y no simplemente el nombre del elemento privilegiado.<sup>17</sup> No se trataba de determinar cual era el verdadero "sujeto" de la historia, si el hecho o la conciencia, si la materia o el espíritu, si la naturaleza o el hombre, se trataba de pensar cual es la verdadera forma de relación entre ambos términos. La racionalidad es immanente a la historia no quiere decir que la historia sea necesariamente racional, quiere decir que la razón es necesariamente histórica, esto es, equívoca e inacabada. Si la historia posee una significación filosófica es porque no hay filosofía que no sea histórica, y lo que hay que comprender es la intersección como tal, el intercambio, el devenir de los hechos en significaciones y de las significaciones en hechos: de las cosas en personas y de las personas en cosas. Este campo de intermediación es la canne de la historia, el mundo de la praxis, que no es una actividad técnica, material, ni tampoco una actividad espiritual de conocimiento, es el orden de la comunicación, del intercambio, de la frecuentación. Toda actividad es expresiva y lo que se expresa es una forma de relación con el mundo, una reformulación de lo dado. Porque la praxis es histórica no hay ningún hecho material que no implique un sentido espiritual, no hay ningún sentido que no pueda encontrar una morada entre las cosas. Si el ser de la historia es esta reversibilidad, este quiasmo y esta constitución simultánea de lo exterior y lo interior, no hay manera entonces de sostener ninguna tesis causalista, no hay un orden privilegiado.

La totalidad histórico-social es irreductible a alguna instancia particular precisamente por ser un proceso temporal. No tiene sentido hablar de una reducción a la economía si ella se encuentra reintegrada a la historia. La economía, como el ser corporal, no es nada en sí misma sino el proceso total de la vida social en cuanto

ésta se encuentra situada y tiene una forma visible. "Nunca hay causalidad económica pura, porque la economía no es un sistema cerrado y porque ella es parte de la existencia total y concreta de la sociedad" (P.P., 201). Hay sí una relación de motivación entre lo económico y lo histórico que es lo que proporciona el carácter determinado de un momento o un acontecimiento histórico. Ninguna acción social puede desenvolverse más allá de la vida económica, pero ninguna se refiere a ella de un modo unilineal, pues nunca llega a constituir una esfera precisa, un nivel aislado, un orden de realidad claro y transparente. No hay ninguna instancia última porque el mundo humano no es del orden atomista, no está constituido por "partes" aisladas que luego se unirían por obra de una ley, una Conciencia sabia o una Voluntad proyectante. En el mundo histórico como en el mundo perceptivo las "conclusiones" se antedatan a las "premisas", y las relaciones son de sobreposición e implicación y no de exterioridad y causalidad: "la concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se entresignifican en la Unidad del acontecimiento social como las partes del cuerpo se implican una a otra en la unidad de un gesto" (P.P., 202). Porque hay historia ningún fenómeno o instancia puede pasar como causa de las demás; esto significa que la temporalidad histórica no es una línea que sigue cierta dirección rigurosa, sino un movimiento cíclico o circular, un movimiento expansivo que va envolviendo pasado y porvenir, pasividad y actividad, aciertos y desaciertos, acontecimiento y sentido, realidad y conciencia de la realidad. Es por esto que no puede haber análisis último ni decisiones totalmente "fundamentadas", hay una carne de la historia, una zona de confluencia de los hechos y las significaciones que opera como un mundo intermediario, como un campo de inscripciones

e instituciones, es decir, de formas establecidas y polos de referencia. La función de este campo intermedio es ambigua, a la vez límite y condición de la acción, inercia y potencia de la vida social, resistencia y apoyo de todo acto. Nuestro ser histórico como nuestro ser corporal no nos predetermina a nada, no nos "dice" que debemos hacer, pero nada podemos hacer sin tomarlos en cuenta; no nos señalan hacia algo como más probable o menos probable, a lo sumo nos indican hacia algo como más improbable o menos improbable. La enseñanza de la historia es negativa, precisamente porque lo propio histórico no es una entidad positiva y determinada, sino una negatividad de referencia, una cierta ausencia circunscrita, un sentido o una significación que no localizamos o poseemos pero al que los distintos acontecimientos y actos no pueden no apuntar.—No es que apunten a él directa y necesariamente, es que pueden apuntar a alguno.

De la misma manera que la expresión es impensable a partir de la dicotomía entre la lengua y el habla, igualmente la acción histórica requiere para efectuarse de un "campo" dado, él que, sin embargo, no ha de permanecer exterior a la propia acción. Si la institución condiciona y sostiene a la acción, la acción mantiene y transfigura a la institución. Si las instituciones sociales condicionan a la acción actual es porque ellas no son, esencialmente, más que la condensación y el registro de una serie de acciones pasadas que a cada momento lanzaron un llamado al porvenir. No hay condiciones absolutas o insuperables, pero tampoco decisiones indiscutibles y verdaderas, porque las "condiciones" son de alguna manera decisiones anónimas y secretas, y las "decisiones" cierta reconfirmación sublimada de hechos, hábitos o cosas que llevaban una vida silenciosa y marginal. Lo histórico es el ámbito por excelencia de la relativización, de la comunicación y la expresión, de los devenires generalizados y de la multi-

plicación de los quiasmos. Es la forma concreta que adopta la fuerza de la temporalidad, su producto o creación: la inestabilidad permanente del presente, y por lo mismo, la posibilidad que siempre tenemos de ser históricos aquí y ahora. Es decir que nuestra historia no se encuentra únicamente hacia atrás o hacia adelante, se dibuja a nuestro alrededor, en lo que vemos y tocamos, en los que vemos y tocamos, en nuestra ejecución de la palabra, en nuestros rastreos -- cognoscitivos, en nuestras luchas y amores.

\*

La filosofía de Merleau-Ponty, hemos dicho, es una filosofía de la institución y no de la constitución. Remite a una teoría de la praxis carnal y no a una teoría de la actividad de la conciencia. Es así que pueden comprenderse los problemas del sentido y la expresión, y que pueden enfocarse las relaciones entre la experiencia social y la acción individual, entre el pasado y el presente, entre lo heredado y lo inventado, o, en fin, entre la memoria y el olvido. Una filosofía de la institución es la alternativa tanto al pensamiento objetivo causal como al activismo abstracto de la filosofía de la conciencia. Instituir a diferencia de constituir significa "fundar", "establecer", "sentar las bases", es decir, inaugurar un espacio histórico de desarrollos, de proyecciones y recreaciones. Se entiende por institución:

estos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, en relación a las cuales toda una serie de experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia, —o todavía los acontecimientos

que depositan en mí un sentido, no a título de sobrevivencia y de residuo, sino como llamada a un desarrollo, exigencia de un porvenir. (R.C., 61)

Por el contrario, constituir significa dominar y poseer lo que se produce y referirlo unilíneamente y de forma total a los actos y a las potencias del constituyente (la conciencia). El "objeto" instituido es abierto e indeterminado, da más de sí y es intrínsecamente trascendente respecto al sujeto y su acto productor; el objeto constituido es completo, cerrado e idéntico, no hay variación en él sino una permanencia inerte. Entre el sujeto constituyente y el objeto constituido no hay distancia, espesor, la relación es instantánea; el objeto una vez determinado queda en el pasado como un "recuerdo objetivo" o viene al presente como "recuerdo asumido"; en ningún caso adquiere una eficacia y una capacidad propias que le permita ser y seguir siendo por sí mismo. Para una filosofía de la constitución no hay historia, o lo hay pero es empobrecida y reducida a la serie de actos y nociones de la conciencia. Por el contrario, la institución es una iniciación que conforma un mundo autónomo y continuamente móvil; su esencia es el movimiento mismo, o más bien ella es la esencia del movimiento, no en el sentido de algo inmóvil sino precisamente en el sentido de un movimiento puro, total, simultáneo.

La praxis instituyente es más aún y en esencia una acción en y con el tiempo, es el trabajo y el juego de la temporalidad, su potencia y forma superior. Remite a algo más originario que la acción humana; va más allá y rompe con la dicotomía naturaleza-cultura. La propia naturaleza es el efecto de una institución. Esta es la de la temporalidad: cada instante temporal, en cuanto posee una fecundidad ilimitada, es ya institución, "justamente porque -- él es singular y pasa, no podrá jamás dejar de haber sido y por es-

to de ser universalmente". (S., 73-74). El mundo cultural -- no hace más que aprovechar y utilizar esa potencia de la temporalidad elevándola a sus máximas posibilidades. Los productos de la cultura poseen todavía más una fecundidad indefinida, "que siguen valiendo después de su aparición y que abren un campo de búsquedas donde ellos reviven perpetuamente" (S., 74). La institución -- no consiste en establecer una serie de condiciones y regulaciones -- que van a determinar todo hecho y toda acción posible, haciendo de ellos simples casos o efectos de una Estructura dada para siempre. Ni siquiera basta con decir que la institución orienta al porvenir o que define los términos generales de los problemas, su función -- consiste en originar una búsqueda o una elaboración indefinida. Lo que la institución "determina" es la apertura hacia lo indeterminado, lo que condiciona es el movimiento hacia lo incondicionado, lo que regula es una búsqueda hacia lo imprevisto, una transfiguración. La mayor garantía de la institución está en la creación de una tradición, es decir, en el poder de olvidar lo orígenes, que es la forma de dar al pasado "no una sobrevivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria" (S., 74). La verdadera memoria no está hecha de recuerdos -- sino de olvidos totales, es decir, de una recreación permanente: sólo una memoria plena, perfecta, posibilita un olvido efectivo, sólo un olvido total permite la efectiva permanencia de la memoria.

La institución es pues el quiasmo del Origen y del Fin, -- su intercambio y relativización, su multiplicación. El origen es el presente y el presente es el origen; justamente porque el presente es el futuro de una iniciación que se prolongaba hasta ahora, no -- puede decirse que es el efecto del pasado sino porque es también su motivación y como su razón. Paradójicamente puede decirse que el --

presente tiene su origen en el futuro o en sí mismo. Todo se conserva y todo se supera a la vez: nada hay que quede atrás, que se destruya, nada tampoco que no se transfigure, que no adquiera una nueva fisonomía. No hay nada nuevo bajo el sol y todo es nuevo cada amanecer: entre estas dos afirmaciones no tenemos que escoger, hay que comprenderlas como las dos caras de un mismo ser, como los dos aspectos de un quiasmo. Esta relación expresiva mutua es lo que hemos llamado una relación semiótica. La lengua como modelo de toda institución, como síntesis y símbolo de toda praxis -- instituyente, de toda carnalidad.

Sólo una teoría de la praxis expresiva y comunicativa -- nos permite pensar adecuadamente la vida histórica y política, la vida artística y la científica. No hay contradicción entre la Estructura general y común y el impulso singular de la acción individual:

en el acto de hablar, en su tono y su estilo, el sujeto atestigua su autonomía, puesto que nada le es más propio, y sin embargo él está en el mismo momento y sin contradicción dirigido hacia la comunidad lingüística y es tributario de la lengua. (E.P., 64)

La lengua es un sistema lo suficientemente abierto y móvil; en lugar de pensarla como una formación objetiva, como una estructura cerrada que controla y coordina una serie de elementos particulares y definidos, hay que comprenderla como una "máquina abstracta" que genera, integra y reintegra sus elementos. La lengua posee una lógica, pero esencial y necesariamente abierta y móvil; es una unidad que no se localiza aparte de sus componentes dados y posibles, ella incorpora y hace jugar de un sólo golpe lo pasado, lo actual y lo posible; es una Unidad Virtual, total e inacabada.

De la misma manera, los distintos fenómenos que conforman el mundo humano — las relaciones socio-políticas, la mitología y la religión, el intercambio y la vida económica, las prácticas artísticas y hasta las teorías científicas y filosóficas— pueden ser comprendidos como sendos sistemas simbólicos continuamente interrelacionados, traduciéndose unos a otros y atareados todos en la proliferación y ampliación de las significaciones.

### III. El quiasmo semiótico.

1. La reflexión sobre el fenómeno de la palabra ocupa una posición nodal, en el desarrollo del pensamiento filosófico de Merleau-Ponty, marca incluso los momentos característicos de ese desarrollo y permite articular su proceso. Se han distinguido tres períodos de esa reflexión a lo largo de su vida: El primer período, la obra inicial se caracteriza por ubicar al lenguaje como una modalidad específica del comportamiento perceptivo y corporal. El lenguaje queda comprendido en los marcos generales de una filosofía de la expresividad -- (principalmente en P.P.) El segundo período, la obra intermedia, amplía y particulariza la reflexión sobre la naturaleza y función propia del lenguaje llegando a concebirlo como una especie de paradigma teórico que permite enfocar y pensar una serie de fenómenos y -- problemas: el arte, el conocimiento, la verdad, la vida social (sobre todo los textos incluidos en S.). El tercer período, la obra final, se caracteriza por el intento de elaborar una reconstrucción -- sistemática de las formas expresivas y por elevar el paradigma del lenguaje hasta el ámbito de una interrogación ontológica. Cf. James M. Edie, "Was Merleau-Ponty a Structuralist", pp. 300-305. Sobre -- la relación ontología-semiología: M. Casalis, "Merleau-Ponty's philosophical itinerary: from Phenomenology to Onto-semiology".

2. Esta relación immanente y diferencial entre percepción y lenguaje se distingue bastante del relativismo sociologista sostenidos por algunos teóricos del arte como Pierre Francastel y Nicos Hadjiicolaou. Como todo relativismo, el sociologista comete un doble error: supone por una parte la existencia de una naturaleza -- en sí, inasequible, y por otra, el carácter completo y transparente, no problemático, de las entidades culturales (códigos lingüísticos y nociones ideológicas).

3. Lo invisible no es una negación en sentido lógico, "Se trata de una negación-referencia (cero de...) o distancia. Esta negación-referencia es común a todos los invisibles porque lo visible ha sido definido como dimensionalidad del Ser, o sea como universal, y, por lo tanto, todo lo que no forma parte de él está necesariamente envuelto en él y no es sino una modalidad de la misma trascendencia". Más arriba Merleau-Ponty ha presentado la siguiente clasificación de lo invisible (cuyas diferencias deben ser interpretadas formal y no numéricamente): "1. lo que no es actualmente visible, pero

podría serlo (aspectos ocultos o inactuales de las cosas, —cosas ocultas situadas en otra parte — 'Aquí' y 'en otra parte!'). 2. lo que relativo a lo visible, no podría sin embargo ser visto como cosa (los existenciales de lo visible, sus dimensiones, su contextura no figurativa). 3. lo que sólo existe táctil o ciestésicamente, etc. 4. los lékta, el Cogito". V.I., 311.

4. Por ejemplo la lingüística generativo-transformacional de Noam Chomsky en su insistencia de establecer las estructuras innatas de la competencia lingüística.

5. Cf. P.M., pp. 102-103.

6. Más que continuar o criticar a Saussure, Merleau-Ponty lo toma como una fuente de inspiración para desarrollar por su propia cuenta una reflexión filosófica no solamente sobre las características del enfoque estructural del lenguaje sino, aun más, sobre las consecuencias revolucionarias de la perspectiva saussuriana en todos los ámbitos del pensamiento. "Saussure tiene el inmenso mérito de cumplir el proceso que libera a la historia del historicismo y hace posible una nueva concepción de la razón". P.M., 34.

7. Sobre estos puntos resulta bastante clara la semejanza entre la concepción de Merleau-Ponty y la de L. Wittgenstein: "lo que hay que añadir a los signos muertos para lograr una proposición viva es algo inmaterial, con propiedades diferentes de todos los meros signos". "Pero si tuviéramos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su uso". Los cuadernos azul y marrón, p. 31. Cf. L.W. Fisher, Wittgenstein and Merleau-Ponty on language and critical reflection, y James L. Marsh, "The triumph of ambiguity: Merleau-Ponty and Wittgenstein".

8. No hay arbitrariedad entre el significante y el significado. La tesis clásica de la lingüística saussuriana debe ser criticada o matizada, pues, como lo muestra E. Benveniste, resulta contradictoria la idea de arbitrariedad con la definición misma de -- signo como una unidad autónoma. "Uno de los componentes del signo, la imagen acústica, constituye su significante; otro, el concepto, es el significado. Entre el significante y el significado el nexo no es arbitrario; al contrario, es necesario. El concepto ("significado") "bœuf" es por fuerza idéntico en mi conciencia al conjunto -- fónico ("significante") bœf. ¿Cómo iba a ser de otra manera? Los -- dos juntos han sido impresos en mi espíritu; juntos se evocan en toda circunstancia. Hay entre ellos simbiosis tan estrecha que el con

cepto 'bœuf' es como el alma de la imagen acústica bóf. El espíritu no contiene formas vacías, conceptos innominados". E. Benveniste, Problemas de lingüística general, t. I, p. 51. Lo que puede --- ser arbitraria es la relación del signo completo con la "cosa" designada. No obstante, según Merleau-Ponty, tampoco habría ahí arbitrariedad, ya que la propia "cosa" posee una funcionalidad semiótica, sólo que ésta no remite ya a la "estructura lingüística" sino al sistema que forman la corporalidad y el mundo sensible.

9. Esta relación quiasmática entre lengua y habla es uno de los motivos principales que caracterizan el proyecto de Semiótica crítica de Umberto Eco. La correlación que propone entre una teoría de los códigos (semántica) y una teoría de la producción de los signos (pragmática), o entre significación y comunicación, es desarrollada de una forma plena, intrínseca y específica. Va más allá de un postulado metodológico o filosófico y busca construirse como una teoría precisa y objetiva acerca del funcionamiento integral y concreto, experimentado y práctico de las funciones, estructuras y actos semióticos. En todo caso, el trabajo de Eco muestra lo limitado y equivocado que resulta suponer que una Teoría semiológica para ser científica ha de contentarse con estudiar la pura dimensión formal-estructural y renunciar a toda consideración de los procesos concretos de la significación y la comunicación. Cf. U. Eco, Tratado de semiótica general y Lector in fabula.

10. Cf. la obra clásica de Roman Jakobson.

11. "El lenguaje está organizado de tal forma que permite a cada locutor apropiarse la lengua entera designándose como yo". Benveniste, Op. cit., p. 183. "El lenguaje es pues la posibilidad de la subjetividad, por contener siempre las formas lingüísticas apropiadas a su expresión, y el discurso provoca la emergencia de la subjetividad, en virtud de que consiste en instancias discretas. El lenguaje propone en cierto modo formas vacías que cada locutor en ejercicio de discurso se apropia, y que refiere a su 'persona', definiendo al mismo tiempo él mismo como yo y una pareja como tú". -- Ibid., p. 184.

12. La noción de ESTILO es uno de los operadores teóricos básicos utilizados por Merleau-Ponty. Un estilo consiste en: a) una totalidad expresiva que se aprehende globalmente y que es irreductible a sus elementos componentes; b) el modo de usar ciertos elementos dados, incorporando en ellos unas deformaciones coherentes que

transfiguran y renuevan el sentido establecido. Un Estilo es la forma en que se actualiza la relación entre lo codificado y definido -- y lo nuevo e imprevisto; es, por eso, una tensión o un equilibrio. La noción de Estilo es utilizada como un "modelo" teórico para caracterizar distintos temas y fenómenos: el esquema corporal, la espacialidad percibida, el comportamiento de Otro, la unidad de la -- lengua, la unidad de una sociedad o de un objeto cultural (incluso por ejemplo una ciudad: como reconocer París por una de las esquinas de una de sus calles). Cf. una exposición sistemática de este -- asunto: P.CH. Santilli, The notion of style in Merleau-Ponty.

13. Cf. S.C., p. 186.

14. Sobre la concepción de lo "social" de Merleau-Ponty, cf. principalmente "La philosophie et la sociologie" y "De Mauss à Claude Lévi-Strauss".

15. La idealidad es historicidad. Es la historicidad compleja como unidad espiritual global donde presente, pasado y futuro son simultáneos y reversibles; es la institución como dialéctica -- entre la recuperación del pasado y la anticipación del porvenir. Es el origen como destino y el destino como origen. "La historicidad de una idea no es su inclusión en una serie de acontecimientos de localización temporal única, en la psique de un cierto hombre viviente en un punto del tiempo y del espacio, ella es la posición por él de una tarea que no es solamente suya, y que hace eco a fundaciones anteriores. El convoca como sus testigos todo el pasado y todo el porvenir de la cultura, y, para evocar toda esta historia posible, no hay necesidad de documentos: la historia tiene su punto de inserción en él mismo, en la carnalidad de su ser sensible o natural y de su ser activo y productivo. Le es suficiente pensar para saber que el pensamiento se hace, que este es cultura e historia". R.C., 163.

16. Quizás el humanismo y la filosofía de la conciencia -- (de la persona) sean inherentes a todo pensamiento histórico, de ahí que una filosofía de la estructura se relacione con más interés con la geografía que con la historia; "la geografía, -- o mejor: la Tierra como Ur-Arche pone en evidencia la Urhistorie carnal. De hecho se trata de captar el nexus, ni 'histórico' ni 'geográfico', de la historia y de la geología trascendental, a la vez espacio y a la vez tiempo, que yo habría encontrado con mi análisis de lo visi--

ble y de la carne, la Urstiftung simultánea del tiempo y del espacio que hace que haya un paisaje histórico y una inscripción casi geográfica de la historia". V.I., 312.

17. CF., E.P., pp. 56-67.

IV. CONCLUSION. EL CIELO Y EL INFIERNO O LOS LIMBOS DE LA  
METAFISICA.

La filosofía del quiasmo es, pues, "la resolución de guardar en la mano las dos puntas de la cadena" (A.D., 332): la objetividad y la subjetividad, el sentido y la expresión, la historia y la razón, el problema social y la libertad. Exigencia compleja que requiere un esfuerzo denodado y vigilante, un pensar ágil y sereno a la vez, comprometido y distante. El pensamiento del quiasmo es el propósito lúcido de vivir el desencanto sin rencor, la irresolución sin desesperanza, la ambigüedad sin escepticismo. Es la negación segura de cualquier absolutismo o esencialismo y la afirmación alegre de un relativismo general, de una contingencia radical. No se contenta, pues, con tachar el problema del absoluto o con tratar de su plantarlo, quiere ser consecuente hasta el fin, no dice que "todo es relativo" sino que "todo es absoluto". (H.T., 196). No vuelve una mirada rencorosa y nostálgica a un absoluto perdido, eleva una mirada confiada hacia las cosas y los acontecimientos y cree posible encontrar en ellos un sentido, una verdad, una coincidencia. No supone que haya algo dado de por sí, ni siquiera prejuzga que pueda darse, simplemente evita, y por la misma razón, afirmar una fatalidad al sinsentido y al desacierto. El absoluto se discute en lo relativo, la verdad se juega en la vida intersubjetiva, y el humanismo en la violencia y la historia. No hay lo absoluto no significa que todo sea relativo, significa que lo absoluto es relativo o que la relatividad es absoluta. La filosofía no se contenta con negar a Dios, y la acusación de ateísmo no alcanza a tocarla; su operación consiste más bien en desplazar o definir de otra manera a lo sagrado, no identificándolo con alguna cosa particular sino metiéndolo en la juntura de las cosas o de las palabras, en el entrelazo. -

La filosofía del quiasmo es también, y ante todo, profanación de lo sagrado y sacralización de lo profano; no destruye la diferencia, la hace jugar y la multiplica. En lugar de simplemente excluir se o negarse las estructuras de lo sobrenatural y lo natural se intercambian y entrecruzan: a la división en el conocimiento natural entre la idea y la percepción corresponden en la vida religiosa la división "entre la luz de la vida mística y el claro-oscuro de los textos revelados" (E.P., 211). Si lo natural se encuentra entrecruzado de relaciones sobrenaturales, "lo sobrenatural imita a su vez a la naturaleza (E.P., 211). Toda revelación requiere expresiones sensibles y la menor percepción es una "revelación natural". Fe y razón no se excluyen absolutamente, puesto que la fe, en el sentido de una creencia y una confianza en lo que no vemos, interviene ya en nuestra experiencia perceptiva más elemental y se extiende al ámbito de nuestro comercio con el mundo y nuestra acción en el tiempo.<sup>1</sup> Y el hombre religioso, por su parte, sólo espera todo de su fe a -- condición de incluir en ella y derivar de ahí su querer y su obrar, sus perplejidades y sus dudas. Si se puede descreer de lo que se -- tiene fe, es porque toda fe es posibilidad de duda, porque lo único que subyace a la fe más radical y obtusa es una incertidumbre total. Estos intercambios y rejuegos no son circunstanciales, buenos propósitos de pensador, remiten al sentido mismo de los hechos y de las ideas que se debaten. Ningún hombre, religioso o filósofo, ha enunciado jamás lo absolutamente absoluto, es siempre "lo absoluto en relación con él" (E.P., 13), y es esta relación la que es absoluta; la subjetividad no es dependiente sino recíproca, primigenia en algún sentido, y la filosofía es, en cuanto a su propia posibilidad, la rigurosa consecuencia de este reconocimiento.

La filosofía del quiasmo no es un relativismo impaciente, descontento, un perspectivismo de mala fe. No supone que el Ser se encuentre más allá de nuestros puntos de vista parciales, lo ve resplandecer en la consonancia abierta y la ligazón interna de las distintas perspectivas. La Verdad no está más allá de nuestras experiencias y expectativas personales sino en el movimiento por el -- cual las subjetividades entran en relación e instauran un mundo y -- un horizonte de significación. Nunca nos encontramos plenamente assentados en lo que es, pero tampoco nunca estamos de lleno en la -- ficción o la falsedad. La filosofía del quiasmo es todo lo contrario de cualquier forma de dogmatismo, pero también de cualquier forma de pensamiento ecléctico, escéptico o ambivalente. Su operación no consiste en sustituir el ser por la relatividad, la verdad por -- la opinión, la razón por los intereses (lo divino por lo humano), -- trata más bien de localizar la unidad y connivencia secreta de ambos polos, su mutua y necesaria doble referencia. No dice que cualquier perspectiva es verdadera, dice, y es muy distinto, que la verdad es en perspectiva o que la perspectiva es un elemento y como la condición de la verdad. De dos posiciones contrarias no dice que ambas sean válidas o que ninguna lo sea, dice que lo que vale e importa es todo lo que se mueve entre, las relaciones, los intercambios, "la reversibilidad que es verdad última" (V.I.. 204). No podemos -- renunciar al sentido ni a la contingencia, y debemos encontrar la -- manera de hacer pensables ambos a la vez. El pensamiento quiasmático es en todo momento doble, repetido, siempre tiene una segunda intención, cualquier cosa la piensa dos veces y todo camino lo recorrer de ida y vuelta, y en este movimiento incesante e interminable encuentra una suerte de reposo y de solaz. Su atención a la ambi--

güedad no significa retirada, condescendencia o claudicación: es -- el medio único a través del cual llega a establecer verdaderas certidumbres, esto es, concretas y eficaces, abiertas a una serie colectiva y continua de verificaciones y evaluaciones. Distancia crítica y proyecto de comprensión inseparables es lo que una filosofía del quiasmo opone por igual al dogmatismo y a la ambivalencia: formas exasperadas de una vida en retirada, abatida, ausente de sí misma y engañada. El dogmatismo no capta que bajo la quietud, pureza y aislamiento de los conceptos se desliza un desdén a la vida, una existencia quebrantada, una muerte lenta. La ambivalencia se niega a reconocer que la renuncia a las ideas y a la verdad es sólo subrepticia o hipócrita, que la incomprensión es una toma de posición, y que, al límite, sostener la fatuidad total de la existencia es todavía decir y pensar algo. El pensamiento ambivalente es un criptopensamiento, un criptodogmatismo, y su solución sólo consiste finalmente en acelerar la muerte, en remplazar la muerte lenta por una muerte rápida. Ambas posiciones olvidan que la vida es frágil y que esto no es un defecto sino un triunfo, la condición de su proliferación y creatividad. El sentido y la idea, que son figura y expresión de la vida, son frágiles como ella; no sirven para, ni dicen nada, si quien los posee se olvida de reanimarlos y entreverarlos con su existencia concreta, y, por el contrario, no faltan ni requieren ser puestos directamente "a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente" (S, 104), es decir, a quien -- decide vivir su vida sin decepción ni miedo.

La filosofía del quiasmo es, pues, el propósito de pensar el problema de la convivencia humana en el plano de la contingencia y del acontecimiento, de la concreción y del devenir, de la existencia

cia. No nos cansaremos de insistir que tal proyecto no significa una apuesta en contra del sentido y el valor y a favor de la nada. - Que hay la contingencia quiere decir que nuestras ideas no son el reflejo de un Ser absoluto ni la consecuencia irrevocable de un mecanismo natural, que ellas se forman en el espacio abierto de nuestra experiencia de las cosas y de nuestra relación con los otros. - Que hay la contingencia no significa que no haya lugar para la verdad y el valor, significa que el valor y la verdad son contingentes. No hay por esto temas que sean propios de la reflexión y la interrogación filosóficas, los eventos más cotidianos y triviales portan e importan una significación filosófica, y esto en la estructura misma de su consistencia y presencia. Es decir, no se trata de analizar y discutir los supuestos "contenidos ideológicos" que sustentan ciertas prácticas, lo que significaría seguir considerando al sentido como exterior al acontecimiento, al hecho como la mera ilustración de unas concepciones ya resueltas en el cielo de las ideas o en la cabeza del pensador. Que el evento porta su sentido no quiere decir que él tenga una significación filosófica o metafísica. quiere decir que el evento, el "hecho" en cuanto tal es el "hecho metafísico" por excelencia. Como sabemos, no hay negación de la metafísica que no termine por ser una sustitución o suplantación, y la actitud más consecuente no consiste en preservar para ella una región específica y determinada de seres o de funciones mentales y conceptuales, sino en disolverla como esfera separada y reencontrarla en todos los fenómenos de la experiencia cotidiana, en la naturaleza, la historia humana, la cultura, la verdad. Lo metafísico no es, y quizás nunca ha sido completamente, un tipo específico de ser (ser superior, extranatural, extratemporal) ni un tipo específico de no

ser (realidades mentales, conceptos, ideas), es un elemento del --- propio Ser en cuanto lo pensamos como ser dimensional y sin restric*ción*, como ser de composición y estructura... Lo metafísico está en el hombre, y

ya no puede ser referido a cierta cosa más allá de su ser empírico. — a Dios, a la Conciencia— es en su ser mismo, en sus amores, en sus penas, en su historia individual o colectiva que el hombre es metafísico, y la metafísica no es más, como decía Descartes, el asunto de algunas horas al mes; ella está presente, como lo pensaba Pascal, en el más mínimo movimiento del corazón. (S.A.S., 48)

Es gracias a que el mundo y nuestra vida son contingentes que poseen un sentido metafísico, esto es, un carácter irreductible a sus premisas, extraño y milagroso, desbordante, excesivo. Lo metafísico no es pues un cuerpo de entes separados o de ideas separadas, no es una significación que sólo se alcanza en el plano del pensamiento, por el contrario, su forma de ser más efectiva y auténtica es en "acto", metafísica implícita, vivida o latente, metafísica de asedio. Lo metafísico no es lo que está más allá de lo físico, es lo que está al otro lado, la figura invisible, la convergencia de un impulso temporal consigo mismo, lo interfísico. El misterio del Otro, agazapado, disperso y concentrado en esos gestos, esos movimientos, esa carne viviente, es más grande y más insondable que todos los misterios de la tradición metafísica y teológica. No obstante, el encuentro concreto del amor puede realizar una comunicación y una comunión que va más allá de todo lo previsible y esperable. Lo metafísico es inalcanzable si queremos poseerlo, dominarlo, "saberlo", pero es nuestro -- destino y nuestra atmósfera vital si aceptamos el reto de la existen

cia y la contingencia; entonces puede liberarse y fulgurar, en un -- acto sexual, en la embriaguez de un diálogo, en el éxtasis contempla -- tivo de una obra de arte, en el feliz encuentro de lo que un libro -- dice, en la solidaridad espontánea de una lucha social. Lo metafísico -- no es un ente, es el todo, pero el todo dividido, esparcido, lo -- metafísico es "cualquier cosa"<sup>2</sup>. Es el quiasmo: el sentido de la con -- tingencia y la contingencia del sentido.

Si la razón no es un dato ni un don, si no hay nada que -- sea plenamente necesario y positivo, nada que esté ya realizado, en -- tonces el destino de la existencia humana es la política<sup>3</sup>. La vida po -- lítica es el planteamiento concreto y riguroso del carácter contin -- gente de la existencia y la libertad humanas. Es decir que no exis -- ten soluciones únicas, valores definitivos o verdades indiscutibles -- respecto a la convivencia humana, que ella es problemática en sí mis -- ma y que la violencia no es un defecto de la historia sino la forma -- visible de esa contingencia que le subyace. No quiere decir que el -- mundo social sea la instancia del caos y el desorden, lo irreducti -- ble a ningún valor o proyecto racional; quiere decir que éstos han -- de ser construidos, elaborados y alcanzados en el plano imprevisible -- de la discusión, la confrontación de posiciones e intereses, la lu -- cha y el conflicto. Esto no va significar que todo proceso social -- sea racional y verdadero por sí mismo, que lo real sea racional, que -- todo esté justificado por el hecho de existir. El problema humano -- de la política sólo puede plantearse y enfocarse adecuadamente más -- allá de la alternativa entre el moralismo y el objetivismo, el dogma -- tismo y la "dialéctica". El moralista sostiene que la vida humana ha -- de regirse por valores universales e incuestionables, que ellos se -- construyen únicamente en la intimidad del corazón o del entendimien --

to y que sólo pueden ser evaluados con criterios inmanentes. Para el objetivista, por el contrario, las ideas y los valores deben ser ~~de-~~  
~~sechados y suplantados por el conocimiento de las leyes y tendencias~~ objetivas de la vida social. El primero supone que la inteligibili-  
dad sólo se encuentra en la cabeza del pensador, el segundo que ya -  
se encuentra en las cosas. Ninguno capta el ámbito de la praxis, del intercambio, de la relatividad.

La visión moralista de la historia, que socialmente adquie-  
re la forma del pensamiento conservador y liberal, se niega a recono-  
cer que las ideas y los valores que no se realizan ni traducen en he-  
chos, no cumplen otra función que la de proporcionar una justifica-  
ción a un estado de cosas dado, una legitimación de lo contrario que  
postulan.<sup>4</sup> Más aún, la pureza de los principios inamovibles sólo ha -  
podido mantenerse sobre el ejercicio directo o velado de la violen-  
cia y el crimen. El moralismo no es necesariamente lo contrario de  
la violencia, la violencia no será necesariamente lo contrario de la  
moralidad. Si la existencia humana es esencialmente problemática,  
temporal y abierta, suponer que existe a priori una congruencia en-  
tre las acciones y los propósitos, entre la conducta y los valores,  
es solamente una forma de mistificación. Puesto que la contradicción  
es posible y necesaria no podemos saber lo que una acción significa  
y vale más que remitiéndonos al plano de sus efectos prácticos, so-  
ciales, históricos. Hacer el análisis y la evaluación en función de  
las intenciones interiores y las ideas abstractas es capitular, negar  
le toda importancia a la realización de los valores, aceptar su fu-  
tilidad y reconocer implícitamente que su única función estriba en -  
justificar y mantener una vida empobrecida y engañada. Si vivimos --  
socialmente, el sentido de nuestros actos no depende sólo de noso--

tros, de nuestras intenciones y propósitos; y si queremos ser responsables de ellos hemos de asumir sus consecuencias, sus reveses, su forma-objetiva. Desde el momento que actuamos en un mundo intersubjetivo todo lo que hacemos comporta zonas oscuras e imprevistas, posee más de un sentido y puede llegar a convertirse en lo contrario de lo que queríamos. Nadie está necesariamente salvado, pero tampoco -- nadie necesariamente perdido.

Toda esa visión moralista-racionalista de la vida social es lo que el pensamiento dialéctico objetivo ha venido a someter a una crítica extensiva y radical.<sup>5</sup> En primer lugar, su alternativa consiste en cambiar los términos del problema: ya no se trata de saber si unos hechos incoordinados pueden ser sometidos a un principio de orden, tampoco se trata de discutir inmanentemente la validez de los principios. Si ellos son discutibles es porque no son absolutos, por tanto son históricos y la historia no es el reino del caos y la irracionalidad, puesto que ha sido capaz de producir esos sistemas cuya racionalidad es reconocida y que llamamos ciencias o teorías. Más -- aún, si el hombre es histórico, la racionalidad es inmanente a la -- vida histórico-social, y de lo que se trata no es de realizar unas -- ideas universales e imposibles, sino de retomar el rumbo propio de -- la historia y conducirlo a su término inmanente. Planteada así, esta concepción nos ofrecería una solución a todos los problemas: pero el caso es que la "acción objetiva" no ha podido abolir los reveses y -- en cierta manera esa racionalidad inmanente sólo se ha realizado bajo la forma de sistemas que monopolizan y organizan una irracionalidad y un terror permanentes. Si el moralismo olvidaba que las ideas y los valores son históricos, la dialéctica objetivista olvida por -- su parte que la historia sólo se capta bajo cierta perspectiva y --

que suponer que hay una "realidad en sí" de la historia y una función absoluta del conocimiento es otra manera de sostener el dogmatismo del moralista; es contentarse con oponer a la "moral interior" y a la moral de las religiones una moral exterior, una moral en la historia, tal y como la psicología de los instintos supone una moral en la biología. Si es cierto que no hay "hombre interior", si la subjetividad se encuentra entramada y comprometida con el mundo social concreto, es falso que el "hombre exterior" esté ya dado y que la subjetividad se agote en el plano de las relaciones objetivas. Si las decisiones para ser eficaces han de situarse en un contexto histórico-político concreto, y si la praxis para ser verdadera debe asumir el proceso objetivo, no deja de ser cierto que, puesto que son necesarias la decisión y la praxis, nunca se poseen cara a cara las claves totales del mundo social y que presumir la verdad sin conceder grados de falibilidad es otra manera de reproducir la irracionalidad y, al límite, de abrogarse un ejercicio implacable de la violencia.

Si a la fe interior no se le puede oponer una fe exterior, una fe en las cosas, tampoco se le puede oponer una fe en la voluntad, en la decisión pura y absoluta, en la Conciencia pura. La creencia en la espontaneidad del sujeto para negar lo dado e inventar a partir de sí mismo la acción, no es sino como el límite dramático a que conduce el pensamiento moralista cuando se confronta sinceramente con el mundo y los procesos objetivos. Su posición no logra ubicarse realmente más allá del objetivismo que critica, pues no se plantea comprender el significado de lo que el pensamiento dialéctico intuye y revela, lo da por descontado para asumirse en tanto que dialéctica subjetiva como el residuo esencial y siempre válido de -

toda "filosofía de la acción".<sup>6</sup> Lo que el pensamiento subjetivista-activista desconoce es que si bien no hay una "dialéctica" o una -- ley en los procesos; si bien su sentido sólo se dibuja para una sub<sup>u</sup>jetividad, sigue siendo cierto que la subjetividad no es menos rela<sup>u</sup>tiva que la historia, que ella comporta a su vez una ubicación, una situación, y que la opacidad le es constitutiva. Lo que esta concepción no logra admitir es que la contingencia no es un mero "dato" - que habría que agregar a una visión sistemática del mundo, que no es un "hecho" entre otros a ser dominado y vencido por la voluntad y su proyecto. La contingencia es fundamental y no se la abole por decreto. El mundo social y político persevera en su intransparencia, en su resistencia y ambigüedad, y la conciencia negativa termina en conciencia desilusionada o fracasada.

Si existe la política es porque nada está dicho ni escrito respecto al destino social-humano; porque a pesar de todos los reveses, o gracias a ellos, seguirá siendo cierto que la coexistencia y la vida en común es algo que debe ser inventado por los propios sujetos. La ambigüedad, la pluralidad, el enfrentamiento, la crítica, son consustanciales al fenómeno político. No hay vida social si se la imagina como un acuerdo total o si se la ve como un - desacuerdo total, si su legitimidad y sentido se le ubica como plenamente trascendente al proceso real o si se le supone como indiscu<sup>u</sup>tiblemente inmanente: ambas posiciones terminan por ser la negación acabada de la misma politicidad. La acción política está condenada si debajo de las polémicas y los enfrentamientos no se supone que - hay unas metas positivas a alcanzar o una verdad a realizar, tam-- bién si se supone que ya se posee la solución única y verdadera y - sólo se trata de aplicarla o imponerla a los demás. La vida social

muere si se anula la discusión y la lucha, pero muere también si esta lucha no logra sedimentarse y convertirse en una adquisición colectiva, si los enfrentamientos polarizados no son capaces de crear algo común, aun cuando cada polo entienda esto común a su manera y no vea en ello más que una forma de ganar tiempo y posiciones, aun incluso que así sea efectivamente.

No hay verdades absolutas, respuestas irreprochables, quizás no haya ninguna idea, ningún proyecto que merezca la pena de ser realizado; que justifique claramente el sacrificio y la entrega, y sin embargo no podemos dejar de actuar. No porque haya que empecinarse contra la fatalidad, no por dar pruebas de un espíritu heroico o para demostrar en la práctica que los absolutos no existen y que nada merece nada. Hay que actuar porque nuestra acción y nuestra libertad son nuestra única verdad cierta, nuestra única respuesta, nuestra felicidad y nuestro sacrificio, nuestro ser y nuestra posibilidad. La libertad no es un "bello ideal", tampoco una ficción que la inercia de las cosas golpea cada vez, menos una cualidad imata a nuestro ser espiritual, biológico o histórico — lo que es llanamente una contradicción en los términos. La libertad es nuestro ser propio, nuestra situación, este cuerpo, esta palabra, este mundo circundante. El problema de la libertad es siempre el problema de nuestra libertad concreta, una libertad prometida no es necesariamente preferible a una no libertad; la renuncia a vivir ahora en provecho de un futuro incólume y libre no es muy distinta al fin de cuentas a la renuncia a la libertad en favor de una vida conformista. Ya por exceso, ya por carencia, en los dos casos hay abdicación: cuando no asumimos nuestra libertad, cuando la asumimos de manera general. Siempre que se parta de dar por supuesta la con-

cepción realista y causal, ya de forma explícita o subrepticia, se llega a la negación de la libertad. El equívoco de la concepción -- ~~absolutista de la libertad radica en que ha tenido que hacer una~~ -- concesión al realismo: al definir la libertad como aquello que comienza ahí donde las relaciones objetivas terminan no se llega a otro resultado que a la postulación de una libertad abstracta: ninguna determinación puede haber sobre esta libertad, pero ninguna determinación puede haber de esta libertad.<sup>7</sup> De lo que se trata, para un pensamiento radical y concreto de la libertad, no es de afirmar la frente al realismo, de buscar negar o limitar el mundo objetivo para encontrarla como una posibilidad o como una condición absoluta, de lo que se trata es de transformar toda la concepción acerca de un mundo objetivo, causal y exterior, y junto con esto, toda noción acerca de las relaciones entre lo exterior y lo interior, entre la no libertad (la condición, la situación) y la libertad. Es aún insuficiente hablar de una "dialéctica" entre ambos momentos -- (Sartre) si no se pasa a una verdadera relativización de la polaridad, de otra manera sólo tendríamos una mutua dependencia, una relación exterior y dicotómica, pero no la comprensión del movimiento efectivo por el cual ambos momentos se engloban y se hacen solidarios. Sólo podemos pensar a la libertad si somos capaces de transformar nuestro pensamiento acerca de las relaciones entre lo actual y lo posible, lo dado y lo no dado, la historia y el proyecto. El pensamiento radical de la libertad ha de comenzar a plantearse ahí donde supuestamente se le negaba, ahí en la situación que se le opondría. Así como el pensamiento de lo concreto ha de comenzar por ser un pensamiento concreto, el pensamiento de la libertad ha de comenzar por ser un pensamiento libre.

Se diluye a la libertad cuando se la hace un poder abstracto e indeterminado, una potencia puramente negativa, el acto de un-no-ser-(la-"conciencia"). ~~Una vez que se afirma que la Nada es libertad,~~ — que ella sólo puede ser lo propio de un "ser" que es totalmente su "no-ser", su indeterminación—, cabe siempre el peligro que esa libertad sea nada. Es cierto que en el ser en sí, pleno y positivo no hay lugar para la libertad, pero cabe preguntarse si es de ese "ser" que tenemos experiencia, si no se le ha falsificado por obra de la propia reflexión que realiza retrospectivamente el propósito de una libertad pura y absoluta. Es verdad que la libertad no puede ser confundida con los actos de elección circunstanciales, con la noción bastarda de "libre arbitrio" —que se reduce a elegir entre determinaciones y que sólo funciona como una legitimación de la no libertad; pero se trata entonces de concebir a la libertad como una "elección fundamental"; como una condición de todo acto? De esta manera, sin embargo, la "opción libre" pierde igualmente significado, siendo elección de todo es elección de nada. Si las condiciones, situaciones u obstáculos no tienen sentido sino por la libertad, ¿hay que suponerlos como sus creaciones?, ¿que sentido tendría una libertad que sólo se las tuviera que ver con aquello que ella pone? El asunto estriba en cómo pensar la relación entre el obstáculo y la libertad: si se les concibe como exteriores y contradictorios implica suponer que hay obstáculos "en sí", que cualquier cosa es un obstáculo y que no hay libertad; pero no se ganará mucho si se les concibe luego como totalmente correlativos y reductibles, pues esto será en favor ahora de la pura libertad: los obstáculos sólo son para ella y por ella, es ella quien los pone, es ella quien los deshace y supera, nada hay que pueda competir con

esa libertad absoluta, nada hay que pueda seriamente oponérsele. --

Una libertad así termina por pasar desapercibida y se anula en el momento mismo que quiere ser total.

Es la noción de elección fundamental lo que resulta absurdo; la libertad concreta no puede ser un comienzo absoluto, sólo adquiere sentido en la medida que resume y continúa un movimiento que el mundo le propone, y puede hacerlo porque el sujeto de la libertad no ha comenzado por ser exterior al mundo, no ha aparecido en un momento donde ya había algo totalmente hecho para él, porque una especie de "pre-libertad" ha comenzado a configurarse con todo acto y toda función de ese sujeto. Si es válido decir que el sentido del mundo no es en sí, es inválido concebirlo simplemente como para o por la conciencia: los obstáculos no están dados, sólo se definen en función de mi libertad, de mi "proyecto", pero no en función de mi "conciencia" sino de mi "cuerpo": es para él que la "roca" se convierte en un obstáculo determinado, pues es él, al fin, quien va o no a ascenderla y no, obviamente, mi conciencia.

Debajo de mí como sujeto pensante, que puedo a mi gusto situarme en Sirio o en la superficie de la tierra, hay como un yo natural que no abandona su situación terrestre y que ensaya continuamente valoraciones absolutas.  
(P.P., 502)

Mi corporalidad es el medio o el campo de mi libertad. Poseer un cuerpo no es una limitación o una esclavitud sino porque es poseer también la posibilidad de actuar. Mi libertad es mi misma situación, puesto que "estar situado" no es estar determinado a algo o por algo, puesto que mi cuerpo y mi ser al mundo son desde el principio una manera de ser abierta que sólo puede conocerse a sí misma en el movimiento continuo de la trascendencia, y este movimiento es interior

al propio Ser y no una negación venida de fuera. Hay una libertad - previa, pero ella no se encuentra en un comienzo puro antes de toda ~~situación o haciéndole frente y produciéndola, esa libertad previa~~ está ya en toda situación y es la espontaneidad y el poder propio de mi ser corpóreo y sensible, de mi existencia concreta. La libertad - explícita sólo florece sobre esa situación, sobre ese campo, por eso nunca puede ser pura, ha de tomar en cuenta las adquisiciones y - afirmaciones que aquella "libertad sin sujeto" comenzó a realizar -- previamente y como al tanteo.

Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino - que se engrana sobre ella: nuestra situación, en tanto que vivimos, está abierta, lo que implica a la vez que ella llama a modos de resolución privilegiados y por sí misma es impotente para procurar alguno. (P.P., 505)

El lugar de la libertad es este intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual. Todo proyecto vital es a la vez individual y general, consciente y vivido, formulado e - informulado. Sólo puede diseñarse a partir de un contexto dado, en - un mundo y unas situaciones donde ya se han adelantado ciertas "elec - ciones anónimas", ciertos proyectos impersonales, ciertas decisiones tácticas y sordas. Entre la generalidad abstracta del mundo objetivo y la generalidad igualmente abstracta de la pura conciencia de sí se encuentra esta "estructura única que es el sujeto concreto" ( P.P., 514) El no se determina sino en función de aquella generalidad, es decir que el sujeto no es distinto de la manera propia y singular -- que tiene de ser al mundo y a los otros. La singularidad de la subje - tividad no queda escamoteada sólo si se la liga a las estructuras y determinaciones que le han sido como "preparadas": será en su manera

propia de vivirlas y asumirlas donde su libertad surgirá y se diseñará. La libertad no es un poder de negación que nos permitiera separarnos totalmente del mundo; sólo podemos escaparnos de una situación porque nos ligamos a otra ("En lugar de pensar en mi duelo, miro mis uñas, o desayuno, o me ocupo de política"). Mi libertad es el correlato de mi ser total al mundo, "no se encuentra atrás de mi ser, sino frente a mí, en las cosas" (P.P., 516). "Escogemos nuestro mundo y el mundo nos escoge" (P.P., 518), no tenemos que elegir entre una cosa y otra, lo que tenemos es una dualidad, un ser de dos caras: nuestra libertad es el otro nombre de nuestro ser al mundo, nuestro ser al mundo el otro nombre de nuestra libertad. Soy libre no a pesar de mis determinaciones, condicionamientos o motivaciones, sino gracias a ellos, a través de y con ellos: "Nada me determina desde fuera, no porque nada me solicite, sino al contrario porque estoy desde el principio fuera de mí y abierto al mundo" (P.P., 520).

\* \*

Por su propia naturaleza la filosofía es incansablemente un doble juego o un doble discurso: al hablar de algo habla de sí misma y la autoexposición de su concepto compromete una visión de las cosas y del mundo. La definición de filosofía está siempre en cuestión y cuando ella comienza a dilucidarse comienza también a hacer luz sobre el mundo y el ser. Es indistinto así decir que no hay nada exterior para la filosofía o que ella es sin interior. La filosofía comienza y se encuentra "partout et nulle part", anticipada en el empuje del ser, implicada y latente en las cosas y las acciones; luego, la filosofía explícita no trata de otra cosa como que de su pro-

pia definición, cualquiera de sus temas es al mismo tiempo un elemento de su propio concepto e, inversamente, todo elemento de su concepto ~~es un dato del mundo, una figura o significación que ya se anunciaba en las cosas.~~

Este movimiento circular y paradójico, irreductible e insuperable, indica ya la contextura propia de la actividad filosófica. La filosofía no es ante todo un saber, es ese pensamiento que se resiste a la posesión, que rehuye el universo de la opinión y el juicio asentado para volver a elevar la mirada al mundo, para escuchar nuevamente las voces de las cosas, para tocar una vez más el interior del ser. Tal es la tarea de siempre de la filosofía: la interrogación, el regreso y la repetición, el eterno reinicio. Es por esto que ella no es una construcción teórica, una organización de representaciones completa y sin fisuras. Quiere ser la expresión de lo que es o de lo que hay: "ciencia absoluta". Pensamiento inconforme e inactual, arcaico y utópico a la vez, no se contenta con fabricar un otro mundo o con invocar un ser perdido, le basta resituarse en esa fuente inagotable que es el campo de nuestra experiencia concreta y del mundo que vemos. La filosofía vuelve a la capa primigenia de pre-saber, a la primera apertura al mundo y al ser, a la significación y al sentido, que está dada de una vez y para siempre con nuestra mirada, con nuestro tacto, con nuestra vivencia de los otros. La comprensión de la vida perceptiva es la comprensión de la propia filosofía, ella es interrogación a la percepción y proyecto de continuar, profundizar y repetir nuestra relación perceptiva —existencial, práctica, vivida— con el Ser.

Es del ser percibido, del quiasmo, que la filosofía trata y ha tratado siempre: no del universo objetivo ni del universo subje

tivo, no de lo natural o lo humano, de la materia o del espíritu, exactamente del entrelazo, de la comunicación o la frecuentación. Las filosofías más abstractas y especulativas se distinguen todavía de las concepciones científicas en que no dejan de hacer valer en el plano mismo del ser una interrogación acerca de la práctica y el destino humano; por su parte las filosofías más prácticas y políticas se distancian bastante de las concepciones religiosas y morales en que sus proyectos no dejan de inscribirse en los marcos de una interrogación acerca del ser y el mundo. El campo propio de la filosofía es este mundo intermedio, el mundo de nuestra experiencia concreta, es a él y desde él que la interrogación filosófica se orienta. La filosofía no es un saber objetivo pero tampoco un discurso subjetivo, la explicación de una experiencia interior. No se contenta con oponer a lo exterior los derechos de lo interior ni con llevar un poco de saber a la conciencia inmediata. Explora una dimensión previa, revela un plano distinto, original y originario, libera los rumbos ligeros y variantes del ser percibido. Es desde este ser que el "ser objetivo" y el "ser de pensamiento", la "naturaleza" y el "espíritu" pueden ser repensados y recomprendidos. "El saber absoluto del filósofo es la percepción" (E.P., 22) y "el saber absoluto no es sobrevuelo, es inherencia" (Ibid, 292). La percepción es lo primordial, el principio bárbaro que está en el primer día, la inauguración permanente del ser.

De esta manera, las relaciones entre la filosofía y las ciencias no son claras ni definitivas; ni cabe suponer un conflicto irreductible, una heterogeneidad desinteresada, ni cabe imaginar una armonía sin resquicios, una conveniencia homogeneizante. Según el conocimiento científico lo verdadero no es lo que vemos sino lo objeti

vo, lo que es independiente del sujeto. El ser no es aquello de lo que tenemos experiencia sino aquello que puede llegar a ser determinado mediante ciertos procedimientos de medida y recursos prestables. Sin embargo, el hombre de ciencia pasa por alto la naturaleza de sus instrumentos de conocimiento, ellos son concebidos como neutrales, como libres de toda relación a nuestra experiencia concreta de las cosas, su único criterio es la funcionalidad y la eficacia. He aquí un primer problema: el objeto de que trata la ciencia se le concibe al mismo tiempo como puro, independiente de nosotros, y, no obstante, como "predestinado a nuestros artificios" (O.E., 7). El científico o el filósofo dogmático de la ciencia consideran ingenuamente la coincidencia entre los objetos y los instrumentos como algo "natural". Ningún problema se plantean. ¿De dónde provienen tales instrumentos y recursos?, ¿por qué las cosas vienen a ajustarse a ellos? Negar que existan o restarles importancia implica suponer que el conocimiento científico no se distingue del conocimiento inmediato y perceptivo al que se opone; tampoco valdría concebirlos como meras "convenciones", pues ¿con qué derecho podría afirmarse una realidad objetiva superior o más verdadera que la realidad que percibimos?, ¿cómo se podría seguir sosteniendo que es un conocimiento "objetivo"? Estas dificultades son inherentes a la concepción objetivista del conocimiento científico: él sólo puede suponer la posibilidad de efectuar una objetivación integral de la realidad, la reubicación y disolución de toda subjetividad en el universo objetivo, a condición de mantener la ilusión de un espectador desituado o un Kosmotheoros, de un sujeto absoluto que está exento del universo de objetividades que conoce. La ilusión del kosmotheoros es una de las ilusiones de la fe perceptiva: es ella quien primero me ha hecho creer

que estoy en las cosas mismas, que no estoy en ningún lugar y que estoy en todos — aunque a la vez me diga lo contrario, que tengo un punto de pista privado. Así, la visión científica que creería romper con la fe perceptiva y colocarse en un plano totalmente -- distinto, la supone y se sostiene en ella, y no llega a ser otra cosa que su expresión más dogmática. Las fórmulas científicas pueden adquirir el valor de un saber absoluto indiscutible porque la propia ciencia aprovecha nuestra certeza perceptiva inmediata, — tan original como oscura, de acceder a las "cosas mismas" o "de tener sobre el mundo un poder de sobrevuelo absoluto". (V.1., 33)

Se configura así la siguiente alternativa: o bien la ciencia es un puro instrumento convencional, un pensamiento operacional, un artificialismo únicamente válido para quienes lo conocen y practican, pero entonces ella no tiene la obligación y menos el derecho de hablar -- con una voz más autorizada que cualesquier otra acerca de lo que es o de lo que hay, no tiene derecho a desautorizar y rechazar otras -- formas de contacto con el ser que no se ajustasen a sus requisitos -- operacionalistas; o bien la ciencia quiere hablar de lo que es y entonces han de ser tomadas en cuenta las dificultades y contradicciones de la posición objetivista, se ha de dejar de definir al Ser como ser-objeto y de descalificar nuestra experiencia reduciéndola al ámbito de las curiosidades psicológicas y antropológicas.

La ciencia supone la percepción y no la aclara necesariamente, no termina por sustituirla, no acaba por clausurarla; no puede ser anulada la posibilidad de volver a interrogar nuestra experiencia bruta de las cosas, por el contrario, esto se vuelve una necesidad imperante, no sólo para comprender aquello que la ciencia supone y olvida sino aun más, para comprender el sentido de la propia

ciencia. "Todo lo que yo sé del mundo, incluso por ciencia, lo sé a partir de una visión mía o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia" (P.P., III).

El universo entero del saber científico se construye sobre la base del mundo vivido, y si queremos comprender el sentido profundo de la ciencia, así como sus alcances y su valor debemos volver nuevamente la mirada a ese mundo originario del cual el discurso científico es solamente su expresión segunda. La ciencia no puede instalarse, a riesgo de no ser ya ciencia, más allá de lo percibido: es una determinación, una explicitación, una revelación de lo que vemos, no puede pretender agotar el sentido total de nuestra experiencia.<sup>9</sup>

Comprendemos así la posición de Merleau-Ponty respecto a la relación entre filosofía y ciencia: no se trata de una crítica exterior o de una simple negación, tampoco de intentar suplantar o redoblar el conocimiento científico con otro conocimiento, el filosófico, apoyado en sabe cual orden de realidades, interiores, supraempíricas o trascendentales. La filosofía pregunta más bien por la relación del conocimiento científico y sus resultados con nuestra experiencia efectiva, precognoscitiva y vivida del mundo. No va más una relación de exterioridad, de exclusión o subordinación. Lo que hace de la filosofía un pensamiento desligado de las ciencias es precisamente la creencia en la existencia de un "objeto" propio de un pretendido saber filosófico, "el mito de la filosofía que la presenta como la afirmación autoritaria de una autonomía absoluta del espíritu" (E.P., 113). En el momento mismo que la filosofía quiere hacerse ciencia se atrofia en doctrina y no es más interrogación. Por su parte, el objetivismo dogmático de las ciencias que milita por la antifilosofía no tarda en hundirse en un "oscurantismo riguroso"; la

ciencia se atrofia en ideología en el momento que quiere resolver en los límites de su campo la interrogación filosófica. No es, empero, ~~una filosofía científica lo que puede subsanar los peligros de una~~ ciencia afilosófica, es probable que la ciencia pague su exactitud con la esquematización, "pero el remedio está entonces en confrontarla con una experiencia integral, y no oponerle un saber filosófico venido sabe de dónde" (Ibid., 120). La crítica filosófica a la explicación científica de nuestra experiencia no es exterior; la filosofía se coloca en el plano mismo del conocimiento científico: ella interroga y confronta lo que la ciencia nos dice qué es la cosa con lo que la cosa es para nosotros, confronta la explicación que la ciencia nos da de la manera como vemos con la manera como vemos; no para refutar a la ciencia o para confirmarla sino para comprender ambas dimensiones una por otra, para hacer cobrar sentido al resultado científico y a nuestra experiencia vivida. Si se rechaza concebir a la ciencia como un criterio absoluto para juzgar lo vivido, no es para realizar la operación contraria: lo vivido no ocupa el lugar de lo absoluto, es exactamente lo opuesto, el lugar de la relativización y la temporalización generalizadas. El mundo filosófico deja de definirse como una esfera de realidades específicas, esencias o categorías, que se encontraran sobrevolando y fundamentando exteriormente toda experiencia. El valor de toda filosofía fenomenológica radica en que al constatar la crisis del pensamiento clásico, plantea -- sin menoscabo una reformulación de la autonomía y legitimidad de la interrogación filosófica: la pregunta por la esencia y lo universal sigue siendo filosófica, es el sentido de su planteamiento y posición lo que queda modificado; la filosofía se ubica ahora en el plano mismo de la empiricidad y la actualidad concretas, deja de ser el pasaje a otro mundo que absorbe el de las cosas actuales, "es de --

principio una conciencia más aguda de nuestro enraizamiento en ellas. El pasaje por lo actual es desde ahora condición absoluta de una filosofía válida" (Ibid., 217)...Lo que distingue a la filosofía no es la posesión de un campo determinado como propio, al igual que las ciencias sólo hablan del mundo, de las cosas y de los hombres, únicamente la filosofía se dirige a la naturaleza y al hombre en el presente:

no 'aplanados' (Hegel) en una objetividad que es segunda, sino tal como se ofrecen en nuestra relación actual de conocimiento y de acción con ellos, es el otro en nosotros, los demás en nosotros y nosotros en ellos. (Ibid., 138)

El campo de la filosofía es la coexistencia, la comunidad, ella comienza ahí donde las relaciones de causalidad (sustento y objeto del pensamiento científico) empiezan a perder su cordura y transparencia, su linealidad: en ciertos momentos una determinada perspectiva de explicación científica nos remite de las relaciones sociales a las afectivas como al orden privilegiado, más tarde otra perspectiva nos propone el movimiento inverso. Tales antinomias no comportan conclusión a nivel del pensamiento causal y objetivo. El no puede eliminar ninguna de las dos cadenas causales ni mantenerlas juntas; se hace necesario arribar a un pensamiento acausal, la filosofía, único que puede tener como verdaderas las perspectivas divergentes, único que puede pensar las inversiones, las metamorfosis, la comunicación intrínseca de lo órdenes, esto es, la circularidad expresiva, "no como hecho cumplido y objeto de contemplación, sino como acontecimiento perpetuo y medio de la praxis universal" (Ib. p. 143). Es por esto que la filosofía es insustituible, es por esto que el saber científico no la elimina ni la limita, "porque ella nos revela el movimiento por el cual unas vidas devienen verdades,

y la circularidad de este ser que, en cierto sentido, es ya todo lo que llega a pensar". (Ib., 44)

La filosofía no consiste en oponer al conocimiento científico un regreso a las vivencias interiores, a las opiniones precientíficas, a la visión común de las cosas o a lo irracional. La interioridad que la filosofía quiere pensar no es la de lo vivido, es la de la intersubjetividad, la del propio mundo; "la Besinnung contra las Erlebnisse" (V.I., 235) Lo que la filosofía quiere es comprender a la ciencia.

La reconquista del Lebenswelt, es la conquista de una -- dimensión en la cual las objetivaciones de la ciencia -- guardan en sí mismas un sentido y deben ser comprendidas como verdaderas (Heidegger mismo lo dice: todo Seinsgeschich es verdadero, es parte de la Seinsgeschichte) —lo pre-científico sólo es invitación a comprender lo meta-científico y esto no es no-ciencia. Incluso él es develado por los pasos constitutivos de la ciencia, a condición que se les reactive, que se vea lo que verdecken dejados a sí mismos (V.I., 236).

El operacionalismo de la ciencia no se le supera oponiéndole los derechos de un Saber absoluto o de una conciencia responsable, sino -- comprendiendo de manera distinta a como él lo hace su valor de verdad, el sentido y la posibilidad de su acción. Desconstruyendo, pues, el pensamiento realista y objetivista que no pasa de ser una traba y como el pago que la ciencia tiene que hacer para que no se crea que bajo su continua inventividad y especialización sólo se encuentran -- gustos arbitrarios o intereses convencionales. Lo que hay que comprender es que la libertad de manipulación, la libertad operacional -- de la ciencia sólo es posible en la medida que ella actúa y produce desde el seno del ser y no fuera de él, que ella es una especie de --

"intraontología". La operación científica se efectúa también desde el ser de promiscuidad de la Carne; por ejemplo, la equivalencia -- que la geometría analítica establece entre el espacio y el número -- no debe ser entendida únicamente como el resultado de una subordinación del espacio al pensamiento, como una espiritualización del espacio (epistemología racionalista), "sino también como una espacialización de la inteligencia, como una intuición de la equivalencia ontológica entre el espacio y el número para un sujeto del conocimiento que es del mundo" (V.I., 279). Los modelos usados por la ciencia, las relaciones de escala, no son construcciones en sí, símbolos puros de un En sí modelo original. La proliferación de los modelos, de -- las relaciones analógicas e isomórficas, atestiguan en la práctica el derrumbamiento paulatino de toda ontología del En sí. Hay que entender que la Realidad no está más allá ni se disuelve, que es simplemente la implicación lateral de todas esas "vistas" y "cuadros", su contextura y textura común, su núcleo indeterminado y determinable a la vez. La racionalidad científica y sus instrumentos no son una creación ex nihilo, separada y realizada más allá del mundo de la praxis carnal y la vida intersubjetiva: la "estructuras" que la ciencia revela y concibe no son "descubrimientos", realidades ya dadas en el ser en sí, tampoco se trata de suponerlas como ciertas -- construcciones cuya única verdad radica en la eficiencia de su aplicación. Las estructuras en general son primariamente vividas, pertenecen al campo de nuestra experiencia perceptiva y del ser percibido, los constructos teóricos vienen a ser como sus transfiguraciones, ampliaciones, como la potencialización de su alcance y el equipaje básico para la conquista de mundos extraordinarios e invisibles. Esto significa que la Verdad científica no se encuentra en la

correspondencia teleológica de un espíritu autónomo con un Ser en sí, sino en lo contrario, en la referencia de la ciencia a su arqueología y a su actividad intrahistórica, en la manera como ella se entronca con el ser abierto de la carnalidad y como contribuye a configurar su forma, su fuerza, sus alcances. La ciencia es verdadera como elemento y símbolo, como metáfora de la vida expresiva e interhumana. Su verdad no se encuentra frente a ella, sino en la intensidad de su ser y su acción, en el apoyo y la libertad de su invención.

La comprensión de las distintas manifestaciones de la cultura ya no puede ser atomista y jerárquica, sino transversal, pluralista y dimensional. Si hasta la ciencia puede ser entendida como praxis y creación intramundana, la actividad humana referida por excelencia a la creatividad recobra ahora todo el esplendor de la originalidad de su proyecto. No hay privilegio de la visión científica sobre la filosófica, ni al revés, tampoco de éstas sobre la artística. No hay exterioridad, pero tampoco una reducción monolítica o una armonía anodina e improductiva. La tensión, la diferencia, no desaparece; la unidad es una tarea interminable. El arte plantea una visión filosófica como la filosofía se abre desde sí misma a la comprensión del arte. La filosofía no proporciona la verdad del arte sino porque el arte porta una significación filosófica y enseña a pensar. Como la práctica artística, pluralista, fragmentaria, abierta, la propia reflexión filosófica sobre el arte rehuye el sistema y el ejercicio deductivo, normativo, objetivo. Es por esto que el diálogo y la interrogación que Merleau-Ponty realiza con el arte se concretiza principalmente en torno a la pintura: es ella, entre to-

das las artes, la que toma por tema y destino el campo de la visión, el misterio de lo visible y del Ser. La pintura ofrece una otra versión, con otros medios y otra posición, de aquello que la filosofía ha querido pensar. En esta aventura, pintura y filosofía resultan - actividades extrañamente aliadas y convergentes. Nunca un pintor se propuso estudiar filosofía ni un filósofo hacerse pintor, y sólo esta disparidad puede confirmar el indisoluble y efectivo acuerdo de sus intenciones y aproximaciones. Pintura y filosofía coinciden no porque haya como un Espíritu universal sobrevolando las distintas manifestaciones de la cultura y que las ordena a todas, es porque - ambas actividades se vuelvan hacia un mismo ser que funda y requiere una participación productiva y múltiple.

El pintor lleva su cuerpo cuando pinta; esto no es un hecho circunstancial: la pintura es como la amplificación y la potencialización de nuestra corporalidad, como la exaltación de las capacidades y virtudes de la visión. Es por el quiasmo de la visión, -- por esta mutua recreación del vidente en lo visible y de lo visible en el vidente, por lo que la pintura es posible. Ella nos ofrece la figura visible de este equivalente corporal invisible que las cosas suscitan en cada uno de nosotros. sujetos videntes, ella nos ofrece la oportunidad de encontrar a través de las obras las motivaciones que sostienen nuestra referencia al mundo. "La interrogación de la pintura apunta a esta génesis secreta y fiebrosa de las cosas en - nuestro cuerpo" (O.E., 201). Hundiéndose en el mundo salvaje de nuestra experiencia sensible la pintura efectúa una confusión general de todas nuestras categorías: esencia y existencia, imaginario y real, - visible e invisible, "desplegando su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de significaciones mudas".(ibid, p. 204). Cuán lejos nos encontramos de creer que pintar -- -

consiste en representar, copiar o reproducir la naturaleza, pero el equívoco de esta concepción no debe empujarnos a convalidar esa pseudosolución contemporánea que remite la expresión pictórica a la subjetividad inmanente del artista. Nunca la pintura ha sido reflejo o reelaboración de un mundo objetivo dado, tampoco el pensamiento pictural es una especie del pensamiento objetivo, una forma menor o degradada. La perspectiva lineal, sostén básico del supuesto realismo de la pintura clásica, es ante todo un artificio, un dispositivo, una invención; y no necesariamente la forma más adecuada y última de aprehensión del espacio percibido. No porque éste resguarde en sí la fórmula verdadera que una profusa y prolongada investigación nos permitiría encontrar, es porque el mundo percibido es en sí mismo -- indeterminado; aunque sostiene y llama a múltiples determinaciones, todas válidas si logran despertar en nosotros la aquiescencia de -- nuestra percepción y liberar la ensoñación de nuestros sentidos. -- El mundo percibido concreto no desmiente las leyes de la perspectiva lineal para imponer otras, es de otro orden que el de las leyes. Las cosas que vemos se pelean entre sí para llamar nuestra atención y el espectáculo visible nunca está terminado ni cerrado sobre sí: por el contrario. Los objetos puestos en las telas de pintura realista se comportan decentemente y adquieren todos una ubicación y una inmovilidad que remite más a lo que creemos y queremos que a lo que vemos. Si la pintura clásica no es menos creación que referencia al mundo, la pintura contemporánea no es menos expresión del ser que proyección del individuo. Si la pintura nunca fue representación no es porque -- haya fracasado en su intento, es porque no existe una Naturaleza modelo, punto de referencia para realizar evaluaciones y contrastaciones. La naturaleza no está hecha y la pintura enseña a ver. Por esto

mismo la creación no es una función arbitraria y convencional, sino un impulso que el movimiento fulgurante de los seres visibles resortea, algo así como una invocación o una urgencia del Ser. Lo que la obra expresa es un Estilo, y el estilo no es precisamente el individuo, el hombre, tampoco la técnica o el código, un artificio -- cultural sobreañadido a las cosas. Es formulado e inconsciente para el propio artista, porque él no tiene el sentimiento de agregar algo a lo que ve sino la certeza de encontrarlo emerger de lo propio visible. La estilización que la pintura efectúa tiene el poder de ahondar nuestra comprensión del mundo, porque ella reasume y amplifica un poder previo que se encuentra actuando ya en nuestra vida fenoménica y carnal, porque la mínima percepción era ya estilización, exceso.<sup>11</sup> Es por esto que en cierta medida toda obra es al mismo tiempo definitiva e inacabada. Una pintura expresa y comunica un sentido cuya referencia no se encuentra en ninguna parte, y por esto, cada acto de aprehensión e interpretación consiste en la determinación y renovación de ese sentido. Toda obra está abierta al porvenir. Sin embargo, puesto que las distintas posibilidades de interpretación no poseen en última instancia otra estructura de referencia que la obra misma, puede sostenerse que todo lo que podrá -- llegar a decirse de ella ya se encontraba preparado y contenido en su ser propio y que ella es para siempre.

La pintura es expresión y creación de pensamiento. El pintor piensa enigmática y silenciosamente a través de líneas, colores, figuras. Propone en sus cuadros toda una ontología del mundo -- visible que no es menos contundente y verdadera que las formuladas mediante concepto. "Toda la historia moderna de la pintura, su esfuerzo por liberarse del ilusionismo y por adquirir sus propias --

dimensiones posee una significación metafísica" (O.E., 214). A su modo, la pintura moderna a partir de Cézanne ejecuta la desconstrucción y subversión masiva del pensamiento clásico: su concepción jerárquica y objetiva del espacio, sus principios de distribución orgánica e identificación, sus encuadres, divisiones y límites. La pintura de Cézanne ha querido reinstalarse en el campo de nuestra experiencia salvaje, más acá de la distinción mente-cuerpo o forma-sensación, más allá de la alternativa entre el realismo pictórico y el impresionismo. Con la reconquista de la fuerza y brillantez -- del color el impresionismo había dado un gran paso en pro de la liberación del arte plástico. Pero su avance significó un nuevo problema: la proliferación de los tonos acabó por ahogar la corporeidad y voluminosidad de los objetos, la virtud de las formas. Cézanne, por su parte, al recuperar el interés de la composición sin abandonar los aportes del impresionismo, traza el camino sin retorno de una revolución total del espacio clásico. El no da la espalda a la sensación, quiere que los objetos se revelen en el plano mismo de las impresiones inmediatas de la naturaleza; rehuye al mismo -- tiempo los contornos demasiado firmes y las coloraciones demasiado suaves: lo que él quiere pintar es "la materia en vías de darse forma, el orden que nace por una organización espontánea". (S.N.S., 23) No se trata de oponer los sentidos a la inteligencia, la verdadera ruptura se encuentra entre el orden espontáneo de las cosas -- percibidas y el orden humano de las definiciones y los conceptos. -- Fuera de la dicotomía cosa-sensación, Coubert-Monet, Cézanne desea reencontrar el mundo primordial de nuestra experiencia que no está -- hecho ni de sensaciones sin consistencia ni tampoco de esos objetos abstractos y completos que el racionalismo nos ha hecho creer que --

existen.<sup>12</sup>

Toda la pintura contemporánea practica y revela otra concepción, otra imagen del mundo visible. El espacio plástico deja de ser ese soporte de una representación cuadriculada y geométrica, para devenir espacio de intensidades, bloques, comunicaciones transversales; espacio de composición y consistencia y no de organización y análisis. Todos los elementos plásticos recuperan su autonomía y su potencia propia, no hay más relaciones de subordinación. El color no es sólo función del volumen, "color-envoltura"; los pintores se lanzan a la búsqueda de un color interior, irradiante y productivo. La línea trasciende su modesta tarea de delimitación de espacios y objetos dados para devenir línea productiva que restringe, modula o segrega una espacialidad originaria. Línea latente que opera por vibración y permite la apertura de la expresión pictórica a un movimiento de irradiación, de discordancia; movimiento total y esencial, fuente y sentido de todo movimiento relativo, de todo desplazamiento efectivo. En esta búsqueda trepidante la pintura se reencuentra a sí misma y de esta manera renueva el misterio y la potencia inagotable del mundo visible. Ese prodigio de la visión que consiste en ofrecernos un mundo donde las cosas más dispares y distantes, más extrañas y exteriores entre sí, se reúnen, se relacionan, festejan una convivencia inaudita que nunca nadie esperó ni concibió (unas gotas sobre una vidriera en la que se reflejan estantes repletos de libros brillan con los rayos de un sol que alcanza a asomarse encima de unos nubarrones). Es por esto que "cada cosa visual, cualquier individuo que sea, funciona también como dimensión, porque él se da como resultado de una deshiscencia del Ser" (O.E., 224). La visión y la pintura que la explora y repite sus poderes nos enseña otra Ontología, otra Metafísica: filo-

sofía portentosa de los encuentros, las reverberaciones sin fin, la precipitación simultánea de todos los nudos, aspectos y acentos del

13

ser. Filosofía del quiasmo, de lo que hay.

\*

Merleau-Ponty gustaba citar la frase de Husserl según la cual la tarea del pensamiento en general consiste en "llevar la experiencia muda a la expresión de su propio sentido", o de otra manera, la acción expresiva verdadera es aquella donde el ser mudo mismo viene a manifestar su propio sentido. Consigna paradójica que resume la orientación y la perspectiva integral de una filosofía del quiasmo. Paradoja irreductible con la que toda acción humana ha de topar en algún momento: o alcanzo la significación de la cosa, - pero pierdo su ser y concreción, pues lo dicho y lo pensado remiten ante todo a un orden dado de significaciones y a un sistema conceptual; o alcanzo la realidad y concreción de las cosas mediante una experiencia perceptiva y vivida, pero tal aprehensión es silenciosa, incommunicable. O alcanzo un concepto sin vida o realizo una vida sin concepto; o efectúo un pensamiento aséptico, empobrecido, sin pasión, o me entrego a una pasión improductiva, inexpressiva, sin sentido. La problemática entera de las relaciones entre el pensamiento y la existencia se encuentra presente en esas alternativas, en la perplejidad que renuevan, en la interrogación que suscitan y amplifican, en el desconcierto y la incertidumbre que desencadenan. - Como hemos dicho, no en la unión, síntesis o resolución, que son -- siempre formas apresuradas de cubrir las fisuras que una interrogación consecuente produjo cuando puso en crisis la noción tranquilizante del orden cósmico, de los principios inamovibles, del Ser necesario, cuando la insistencia desbordante de los fenómenos y los -

procesos planteó irrevocablemente la finitud y problemática de la existencia y el pensamiento humanos. Desde entonces, las soluciones sólo han consistido en taponear los huecos, remendar los resquicios, fabricar justificaciones y reeditar ficciones y mitologías. Lo que tenemos ahora es un pensamiento cuyo dogmatismo es cada día más apologético e intencionado, un dogmatismo que se propone con la conciencia plena del carácter falso e infundado de sus postulados. Lo que tenemos es un pensamiento en retirada, obtuso y autocomplaciente; es la imagen de un pensar agobiado, claudicante, retorcido en su aburrimiento e improductividad.

Es otra figura del pensamiento, otra función y posición del pensar, la que se desprende de una filosofía del quiasmo. Una figura que ya no es la disposición y puesta en escena de los principios de dominación e identidad, que no gira más en torno al cálculo y el orden, que se reasume como acción y movimiento, como sublimación de la corporalidad viviente, como dimensión de la vida. Se trata de un pensamiento que recobra su propia carnalidad, su propia "materialidad", su vida y sensibilidad, su deseo. La acción filosófica no es separable de un medio corpóreo, de una motricidad, ésta es la de la escritura, la motricidad intencional de los signos, el juego de la palabra, su intensidad y circunstancialidad, su ética propia. La filosofía sólo puede alcanzar y expresar el mundo de nuestra experiencia concreta si es capaz de dejarse invadir por las formas expresivas, si en lugar de instrumentalizarlas o reducir las, afronta su vida ordinaria, su ambigüedad e imprevisibilidad. La filosofía ya no es solamente un discurso seco y frío sobre cosas importantes y generales, deviene una palabra expresiva, creadora y reveladora sobre cosas nimias, cotidianas, prosaicas. Esto signifi-

ca un cambio radical en la posición del filósofo, una recuperación de su rol público, de su función política: la rebelión contra esa ~~forma de amordazamiento sutil que es la filosofía sin lenguaje~~, -- sin "estilo". La filosofía es a su modo una praxis expresiva, una cierta articulación de conceptos e ideas, una actividad también -- presuntiva, descentrada, diferida. El objeto del deseo es el mismo objeto del pensamiento en cuanto asumimos a éste como una tarea relativa, finita e interrogativa. Objeto inalcanzable e irrenunciable, el objeto del deseo no es una pura carencia o una falta predeterminada, la mera denegación de la realización, la extracción -- de la vida. Es el objeto que sólo se alcanza para volver a abandonarlo, y es sobre todo el objeto "ideal", el Ser total e inacabado, la exterioridad en torno a la cual nuestra praxis se configura, el foco en torno al cual comienza a girar la espiral de nuestra subjetividad. Y es también y sobre todo aquello que nunca estuvo predado, que nadie nos donó o fabricó, que sólo es gracias a la insistencia de nuestra acción, a la intensidad y al empeñamiento de nuestro propio desear. De la misma manera, el pensamiento es capaz de recobrar vida y poder a condición de renunciar para siempre a poseer las claves últimas y únicas del ser, de la vida y su potencia, a condición de saberlas aprehender de manera oblicua y -- práctica, mediante el entramamiento de las ideas con los signos; -- en la comunicación, la coincidencia o el pleito con los otros; a condición de hacer del pensamiento una forma de vida, de militancia, de sacrificio, de gloria.

## NOTAS.

IV. El cielo y el infierno o los limbos de la metafísica.

1. ~~"Desde que se hace alguna cosa, se mira hacia el mundo,~~  
 uno cesa de interrogarse, uno se supera en lo que hace. La fe — en el sentido de una adhesión sin reservas que no es nunca motivada absolutamente— interviene desde el momento que abandonamos el dominio de las puras ideas geométricas y en que tenemos trabajo en el mundo existente. Cada una de nuestras percepciones es fe, en el sentido en que afirma más de lo que en rigor sabemos, siendo los objetos inagotables y nuestros conocimientos limitados". S.N.S., 317. Cf. también "Partout et nulle part", en E.P., 201—215.

2. Cf. "Le métaphysique dans l'homme". "Hacer metafísica no es entrar en un mundo de conocimiento separado, ni repetir fórmulas estériles tales como estas que estamos utilizando aquí, es tener la plena experiencia de las paradojas que estas fórmulas indican, es verificar de una manera siempre nueva el funcionamiento discordante de la intersubjetividad humana, es buscar cómo pensar hasta el fin los mismos fenómenos que la ciencia investiga, restituyéndoles solamente su trascendencia y su original extrañeza". S.N.S., p. 71. naires". S.N.S., p. 171.

3. La política adquiere, pues, una dimensión metafísica, en cierta medida se convierte en la dimensión metafísica fundamental. No en el sentido racionalista de ser el campo de la aplicación o realización de una Razón ya formulada y formada, sino al contrario: como el plano de relativización de lo pensado y concebido, y a la vez como la posibilidad del surgimiento de un sentido, de una razón concreta y problemática, como el ámbito de la invención, del origen de la razón. Esto quiere decir que para Merleau-Ponty la razón es antes que una facultad innata al hombre o que una realidad objetiva, una significación y una tarea intersubjetiva. Ahora bien, no se trata de cualquier significación, de una idea meramente convencional, sino precisamente de una especie de metasignificación -- que se alcanza en el momento que la comunicación y la expresión abren la posibilidad de una autorreflexión, de una comprensión de la comprensión, de una expresión de la expresión. La razón es ciertamente 'una' idea, pero una idea de la idea.

4. "Consideradas en la vida y en la historia, las ideas

liberales forman sistema con esas violencias, de las que ellas son como decía Marx, su 'pundonor' espiritualista', el 'complemento solemne', la 'razón general de consolación y de justificación'".

H.T., 40.

5. Por "dialéctica objetiva" debe comprenderse no sólo el marxismo considerado como una teoría, sino además como una cierta - práctica social y política (las acciones revolucionarias y lo regímenes socialistas). Las relaciones entre el pensamiento de Merleau-Ponty y el marxismo son diversas y complejas: van desde una adhesión crítica hasta un distanciamiento tolerante. El abandono del marxismo por parte de Merleau-Ponty no debe ser explicado únicamente por razones políticas; remite a argumentaciones filosóficas que, paradójicamente, se desarrollan sobre unos puntos problemáticos que coinciden con algunas de las intuiciones fundamentales de Marx. Es significativa al respecto la última nota (marzo de 1961) incluida en Le visible et l'invisible: "De forma que la concepción de la historia a que llegaremos no será en modo alguno ética como la de Sartre. Estará mucho más cerca de la de Marx: el Capital como cosa - (no como objeto parcial de una investigación empírica parcial como lo presenta Sartre), como 'misterio' de la historia, expresando los 'misterios especulativos' de la lógica hegeliana (El 'Geheimnis' de la mercancía como fetiche) (todo objeto histórico es fetiche). Materia-trabajada-hombres = quiasmo". V.I., 238.

6. La "dialéctica subjetiva" es el pensamiento sartreano. Merleau-Ponty lo ha sometido a una crítica definitiva en A.D.; en algunos aspectos esta crítica no hace más que determinar la incoherencia del proyecto sartreano con la concepción marxista original. más al fondo, muestra la incapacidad de toda "filosofía de la conciencia" para plantearse el problema social de una forma adecuada.

7. La concepción subjetivista-abstracta de la libertad se refiere básicamente a la sostenida por Sartre en El ser y la nada, y más ampliamente a toda posición ética de estilo kantiano.

8. Cf. E. Husserl, Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.

9. No se trata pues, de una tesis reduccionista. Las "estructuras epistémicas" no son un calco sobre las perceptivas; sobre todo porque éstas no deben ser consideradas de ninguna manera como

un orden de realidad objetiva y causal — único criterio que justificaría entenderlas como instancia de reducción. Las estructuras perceptivas son esencialmente indeterminadas y abiertas; toda estructura derivada es una "interpretación" o una "sobreposición" sobre ellas.

10. Si es verdad que hay una filosofía en la pintura, esta no podrá explicitarse más que "par référence à ces éléments fondamentaux de toute philosophie que sont la perception, le corps, le langage, le monde, le sens. Mais c'est reconnaître aussi que notre expérience de la peinture, en retour, enrichira d'une perspective nouvelle l'articulation de ces mêmes notions par le philosophe". - A. de Waelhens, "Merleau-Ponty philosophe de la peinture", p. 431.

11. "Hay significación cuando los datos del mundo se encuentran sometidos por nosotros a una 'deformación coherente'. Esta convergencia de todos los vectores visibles y morales del cuaro hacia una misma significación X, se encuentra ya esbozada en la percepción del pintor. Ella comienza desde que él percibe, —es decir, desde que él introduce en la plenitud inaccesible de las cosas, ciertos huecos, ciertas fisuras, figuras y fondos, un alto y un bajo, — una norma y una desviación, desde que ciertos elementos del mundo toman valor de dimensiones sobre las cuales en adelante referiremos todas las demás, en el lenguaje de las cuales las expresaremos". S., 65. Véase todo el artículo "Le langage indirect et le voix du silence", -- donde se encuentra una reflexión general acerca de las relaciones entre la percepción, el lenguaje y el arte pictórico.

12. Cf. A. de Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Merleau-Ponty, p. 367.

13. "The metaphysical significance' of the modern history of painting consiste precisely in this fundamental intention to make the painting be a revelation of the hidden genesis of the visible. That is, its fundamental intention is exactly the same as -- that of Merleau-Ponty's philosophy: to bring things back to their rootedness in Being". Stephen K. Levine, "Merleau-Ponty's philosophy of Art", p. 448.

BIBLIOGRAFIA.I. Obras de Maurice Merleau-Ponty.

La structure du comportement, Paris, Press Universitaires de France, 1942.

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

Humanisme et terreur, Essai sur le problème comuniste, Paris, Gallimard, 1947.

Sens et non-sens, Paris, Nagel, 1948.

Eloge de la philosophie, Paris, Gallimard, 1953 y 1960.

Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955.

"La psychanalyse et son enseignement", discussion (sobre ponencia de J. Lacan), Bulletin de la Société Française de Philosophie, 51, 1957, pp. 98-99.

Signes, Paris, Gallimard, 1960.

"L'œil et l'esprit", en Les Temps Modernes, 17. 1961, pp. - 193-227.

"Philosophy and non-philosophy since Hegel" (texto de las notas del curso de 1961 establecidas por Claude Lefort, traducción al inglés de Hugh J. Silvermann), Telos,

"Un inédit de Merleau-Ponty" (nota introductoria de Martial Gueroult), Revue de Métaphysique et de Morale, 67, 1962, pp. 401-409.

Le visible et l'invisible (texto establecido y presentado -- por C. Lefort), Paris, Gallimard, 1968.

"La philosophie de l'existence", Dialogue, 5, 1966, pp. 307-322.

Résumés de cours. Collège de France 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968.

L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, (notas recogidas por J. Deprun), Paris, J. Vrin, 1968.

La prose du monde (texto establecido y presentado por C. Lefort), Paris, Gallimard, 1969.

Existence et dialectique (textos seleccionados por M. Dayan)

Paris, Press Universitaires de France, 1971.

Approches phénoménologiques (selección de textos, introducción y notas por Jean-Pierre Charcosset), Paris, Hachette, 1981.

Traducciones al español.

La estructura del comportamiento, Bs. As., Hachette, 1957 - (traducción E. Alonso).

Elogio de la filosofía, Bs. As., Galatea-Nueva Visión, 1957 (traducción A. Letellier).

Signos, Barcelona, Seix-Barral, 1964 (traducción C. Martínez y G. Oliver).

Humanismo y terror, Bs. As., La pléyade, 1968 (traducción -- León Rozitchner).

"Comentarios sobre la idea de fenomenología", discusión sobre ponencia de A. de Waelhens, en Varios, Cahiers de Royaumont: Husserl, Bs. As., Paidós, 1968.

Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix-Barral, 1970 (traducción de José Escudé).

"El pesimismo relativo del último Merleau-Ponty" (apuntes del curso de 1958-1959 en el Collège de France, redactados por E. Martino), Pensamiento (Madrid), 26, 1970.

La prosa del mundo, Madrid, Taurus, 1971 (traducción F. Pérez Gutiérrez).

Las aventuras de la dialéctica, Bs. As., La pléyade, 1974 - (traducción León Rozitchner).

Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1975 - (traducción de Jem Cabanes; primera traducción de E. Uranga, México, F.C.E., 1957).

Sentido y sinsentido. Barcelona, Península, 1977 (traducción Narcís Comadira).

La fenomenología y las ciencias del hombre, Bs. As., Nova, - 1977 (traducción de Beatriz B. de González y Raúl A. Piérola).

El ojo y el espíritu, Bs. As., Paidós, 1977 (traducción Jorge Romero Brest).

Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los Cursos del Co-

llège de France, Madrid, Narcea, 1979 (traducción y comentarios de E. Bello Reguera).

## II. Libros y artículos sobre Merleau-Ponty.

Bello Reguera, Eduardo, "El marxismo heurístico de Merleau-Ponty", en Pensamiento (Madrid), 33, 1977.

Blanchot, Maurice, "Le 'discours philosophique'", en L'Arc (Aix-en-Provence), 46, 1971.

Bonomi, Andrea, Esistenza e struttura, saggio su Merleau-Ponty, Milano, Il saggiatore, 1967.

Casalis, Matthieu, "Merleau-Ponty's philosophical itinerary: from phenomenology to onto-semiology", en Southwestern Journal of Philosophy, 6, 1975.

Castoriadis, C., "Le dicible et l'indicible", en L'Arc, 46, 1971.

Cotten, Jean-Pierre, "Lec lectures de Merleau-Ponty", en Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1972.

Dauenhauer, Bernand, "Renovating the problem of politics", en Review of Metaphysics, 29, 1976.

De Sanctés, G.B., "L'esteica di due fenomenologi: Lévinas e Merleau-Ponty", Rivista di Studi Crociani, (Naples), 9, 1972.

Descombes, Vincent, "L'origine humaine de la vérité (Merleau-Ponty)", en Le même et l'autre, Paris, De Minuit, 1979.

Dolgov, K.M., "The philosophy and aesthetics of Merleau-Ponty", en Soviet Studies in Philosophy (New York), 3, 1975-1976.

Doud, Robert E., "Whitehead and Merleau-Ponty: commitment as a context for comparison", en Process Studies, 7, 1977.

Duchêne, Joseph, "The concept of 'world' and the problem of rationality in Merleau-Ponty's Phénoménologie de la perception", en International Philosophical Quarterly, 17, 1977.

— "La structure de la phénoménalisation dans la Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty", en Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1978.

Dufrenne, Mikel, "La perception esthétique comme retour à l'originnaire", en Ajatus (Helsinki), 36, 1975.

Edie, James M., "Was Merleau-Ponty a structuralist?", en Semiotica (La Haye), 4, 1971.

- "The significance of Merleau-Ponty's philosophy of language", en Journal of the history of philosophy, 13, 1975.
- Fanizza, Franco, "Motivi estetici nella fenomenologia di Merleau-Ponty", en Aut-Aut (Milano), 66, 1961.
- Fornari, A., "Sentido y praxis. Interpretación de Merleau-Ponty", en Stromata (Argentina), 34, 1975.
- Friedmann, Robert M., "Merleau-Ponty's theory of subjectivity", en Philosophy Today (Michigan), 19, 1974.
- García Canclini, Néstor, Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty, México, UNAM, 1979.
- Gauchet, Marcel, "Le lieu de la pensée", en L'Arc, 46, 1971.
- Goyard-Fabre, Simone, "Merleau-Ponty et la politique", en Revue de Métaphysique et de Morale, 2, 1980.
- Greene, André, "Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty", en Critique, 20, 1964.
- Grene, Marjorie, "Merleau-Ponty and the renewal of ontology", en Review of Metaphysics, 29, 1976.
- Gurméndez, Carlos, "Dos estéticas (Merleau-Ponty y G. Lukacs)", en Revista de Occidente, 24, 1965.
- Hypolite, Jean, "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty", en Les Temps Modernes, 17, 1961.
- Kaelin, E.F., An existentialist aesthetic: the theories of Sartre and Merleau-Ponty, Madison, The University of Wisconsin Press, 1962.
- Kockelmans, Joseph A., "Merleau-Ponty's phenomenology of language", en Human Inquiries, 3, 1963.
- Kruks, Sonia, "Merleau-Ponty, Hegel and the dialectic", en Journal of the British Society for Phenomenology, 7, 2, 1976.
- Lacan, Jacques, "Maurice Merleau-Ponty", en Les Temps Modernes, 17, 1961.
- Landgrebe Ludwig, "La confrontación de Merleau-Ponty con la filosofía de Husserl", en Fenomenología e historia, Monte Avila, Caracas, 1975.
- Lanigan, Richard, "Merleau-Ponty's phenomenology of communication", en Philosophy Today, 14, 1970.

- Lawhead, William F., Wittgenstein and Merleau-Ponty on language -- and critical reflection, Michigan, University microfilms international, 1981. (Ph.-D.)
- Lefeuve, Michel, Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie, Paris, Klincksieck, 1976.
- Lefort, Claude, Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty, Paris, Gallimard, 1978.
- Levine, Stephen K., "Merleau-Ponty's philosophy of art", Man and World, 2, 3, 1969.
- Levinson, Daniel, "Logic in contingency: the origin of truth in -- Merleau-Ponty with constant reference to Nietzsche", en Graduate Faculty Philosophy Journal (New York), 5, 1975.
- Lévi-Strauss, Claude, "De quelques rencontres", en L'Arc, 46, 1971.
- Lowry, Atherton C., "Merleau-Ponty and fundamental ontology", en Internatinal Philosophical Quarterly, 15, 1975.
- Madison, G.B., "Le postulat d'objectivité dans la science et la -- philosophie du sujet", en Philosophiques (Montreal), 1, 1974.
- "Merleau-Ponty et la contre-tradition", en Dialogue, 3, 1978.
- Marsh, James, "The triumph of ambiguity: Merleau-Ponty and Wittgenstein", Philosophy Today, 19, 1975.
- Micha, René, "Les pouvoirs effectifs de la prose", en L'Arc, 46, - 1971.
- O'Neill, John, "Perception, expression and history in the philosophy of Merleau-Ponty", en Social Research, 34, 1967.
- Park, Ynhui, "Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens", en Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1979.
- Pax, Clyde, "Merleau-Ponty and the truth of history", en Man and World, 6, 1970.
- Pingaud, Bernard, "Merleau-Ponty, Sartre et la littérature", en -- L'Arc, 46, 1971.
- Pontalis, J.B., "Planteamiento del problema del inconsciente en -- Merleau-Ponty", en Varios, El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo, Bs. As., Nueva Visión, 1976.
- "Présence, entre les signes, absence", en L'Arc, 46, 1971.
- Ravagnan, Luis María, La psicología fenomenológica. M. Merleau-Ponty, Bs. As., Paidós, 1974.
- Rey, Dominique, "L'ontologie de Merleau-Ponty", en Revue de Theolo-

- gie et de Philosophie (Geneve), 4, 1972.
- Richir, Marc, "La défenestration", en L'Arc, 46, 1971.
- ~~Rouger, François, "La politique et l'histoire chez Maurice Merleau-Ponty", en Les Etudes Philosophiques, 4, 1979.~~
- Santilli, Paul Chester, The notion of style in Merleau-Ponty, (Ph. D.), Michigan, University Microfilms International, 1981.
- Sartre, Jean Paul, "Merleau-Ponty vivant", en Les Temps Modernes, 17, 1961.
- Schilardi, María del C., "Merleau-Ponty y la fenomenología en su última obra", en Philosophia, 37, 1971.
- Scheridan, James F., "On ontology and politics: a polemic", en Dialogue, 7, 1968.
- Siméon, J.P., "Vérité et idéologie", en L'Arc, 46, 1971.
- "Maurice Merleau-Ponty et l'idéalisme", en Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1977.
- Smith, F.J., "Vers une phénoménologie du son", en Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1968.
- Tilliette, Xavier, "L'esthétique de Merleau-Ponty", en Rivista di Estetica, 14, 1969.
- Van Breda, H.L., "Maurice Merleau-Ponty et les archives-Husserl à Louvain", Revue de Métaphysique et de Morale, 4, 1962.
- Waelhens, Alphonse de, Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain, Nauwelaerts, 1978.
- "Merleau-Ponty philosophe de la peinture", Revue de Métaphysique et de Morale, 4, 1962.
- Wilshire, Bruce, "The phenomenology of language", en Journal of the British Society for Phenomenology, 9, 2, 1978.

### III. Bibliografía complementaria (obras referidas en el texto). -

- Benveniste, Emile, Problemas de lingüística general, México, Siglo XXI, 1971.
- Deleuze, Gilles, Le bergsonisme, Paris, Press Universitaires de France, 1966.
- Spinoza y el problema de la expresión, Barcelona, Muchnik, 1975.

- Lógica del sentido, Barcelona, Seix-Barral, 1970.
- Différence et répétition, Paris, Press Universitaires de France, 1969.
- "Entretien" (con C. Clément), en L'Arc, 49, 1980.
- y F. Guattari, Milles plateaux, Paris, De Minuit, 1980.
- Ducrot, O. y T. Todorov, Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje, México, Siglo XXI, 1974.
- Eco, Umberto, La estructura ausente, Barcelona, Lumen, 1972.
- Obra abierta, Barcelona, Ariel, 1979.
- Tratado de semiótica general, Barcelona, Lumen, 1977.
- Lector in fabula, Barcelona, Lumen, 1981.
- Heidegger, Martin, Introducción a la metafísica, Bs. As., Nova, - 1969.
- Hjelmslev, L., Prolegómenos a una teoría del lenguaje, Madrid, Gre dos, 1969.
- Husserl, E., Meditaciones cartesianas, México, UNAM, 1942.
- Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, México, Folios, 1984.
- Jakobson, R., Nuevos ensayos de lingüística general, México, Siglo XXI, 1976.
- Kolakowski, L., La presencia del mito, Bs. As., Amorrortu, 1972.
- Lyotard, J.-F., Discurso, figura, Barcelona, Gustavo Gilli, 1979.
- Panizon, Ettore, "La semiótica estoica", en Polemos, 1, 1984.
- Proust, Marcel, En busca del tiempo perdido. 2. A la sombra de las muchachas en flor, Madrid, Alianza, 1966.
- Ricoeur, Paul, Finitud y culpabilidad, Madrid, Taurus, 1982.
- Sartre, Jean-Paul, El Ser y la nada, Bs. As., Losada, 1966.
- Wittgenstein, L., Los cuadernos azul y marrón, Madrid, Tecnos, 1966.

# I N D I C E .

Introducción. La percepción filosófica.	3
Notas.	25
I. QUIASMO Y FILOSOFIA.	27
Notas.	58
II. EL QUIASMO ONTOLOGICO.	64
1. La subjetividad corporal.	65
2. El Ser sensible.	86
a) La lejanía.	86
b) <u>Spatium</u> .	92
c) <u>West</u>	99
d) <u>Aión</u> .	110
Notas.	119
III. EL QUIASMO SEMIOTICO.	129
1. Percepción y lenguaje.	130
2. El intermundo, la <u>Urhistorie</u> .	155
Notas.	185
IV. CONCLUSION. EL CIELO Y EL INFIERNO O LOS LIMBOS DE LA METAFISICA.	190
Notas.	226
BIBLIOGRAFIA	229