

# EL PENSAMIENTO DE LA NO-COINCIDENCIA

JOSEP MARIA BECH  
Universitat de Barcelona

## RESUMEN

El presente trabajo indaga el velado denominador común que unifica el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty: su defensa del pensamiento de la *no-coincidencia*, al que también llama «de la divergencia o *écart*», «de la no-posesión-transparente», y «de la no-fusión», y al cual entiende en el sentido inespecífico de que ni la percepción ni el conocimiento coinciden consigo mismos, así como tampoco coinciden, a su vez, con las cosas percibidas o pensadas, pues en todos los casos sobreviene un flagrante déficit en la prevista «adecuación». O sea que un ingrediente de transcendencia se infiltra capilarmente en toda realidad, dando lugar a que la divergencia o *écart* se interponga a todos los niveles. El tema prioritario para el pensamiento, según Merleau-Ponty, no puede ser más que la «extraña distancia» que separa al sujeto de sí mismo y que aleja cada cosa de su posible identidad. Además, el «pensamiento de la no-coincidencia» encuentra su justificación más efectiva en la frustrante limitación perceptiva y cognitiva que plausiblemente podría ser denominada la *soberanía del horizonte*. «Horizonte» significa para Merleau-Ponty la totalidad problemática que, lejos de existir por efecto de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia, y en definitiva el «*logos* que se afirma silenciosamente en cada cosa sensible», o sea que «horizonte» designa la «transcendencia pura, sin máscara óptica, aquello que está ahí sin ser objeto». Este trabajo estudia la impregnación por el «pensamiento de la no-coincidencia» de algunos cruciales ámbitos meditativos: el «horizonte» invisible que gobierna la tradición filosófica, el consubstancial inacabamiento de los procesos perceptivos, el carácter estructuralmente incompleto de «las cosas mismas», la función del «impensado» en la historiografía del pensamiento, así como la proscripción merleau-pontiana del «pensamiento de sobrevuelo», y concluye revocando algunas extendidas convicciones sobre la «reversibilidad» que Merleau-Ponty cree constatar entre la «distancia» y la «inmediatez».

## ABSTRACT

This paper purports to scrutinize the hidden thread that unifies the thought of Maurice Merleau-Ponty: his many-layered championing of what may be called *non-coincidental thought*, that is, thought grounded in “non-coincidence” or, as Merleau-Ponty says, in divergence or *écart*, in “*non-transparence*” or in “*non-fusion*”. He understood this model of thought in a rather indirect way, contending that neither perception nor knowledge manage in fact to coincide with what they purport to be, nor they truly coincide with things perceived or known, since in both cases the foreseeable adequation appears to be faulty. A measure of transcendence, in other words, permeates all reality, and as a consequence a divergence or *écart* intrudes in every level of cognition. Therefore the main aim for all thought has to be the “uncanny distance” that severs the subject from itself and that deprives every object of its appropriate identity. Furthermore, the most warranted justification of the *non-coincidental thought* appears to be the challenge to perceptive and cognitive endeavours that might be called the *sovereignty of the horizon*, since for Merleau-Ponty “horizon” means the problematic totality in which both perception and thought are grounded, or else, the “pure transcendence, deprived of its ontic mask, [which is] what is there without being an object”. In consequence the present paper scrutinizes the intrusion of the *non-coincidental thought* in several decisive fields of thought: the invisible “horizon” that manages to drive the philosophical tradition, the irreparably unfinished character of perceptive processes, the structural incompleteness that undermines the Husserlian “*things themselves*”, the role of the “unthought thought” in the history of philosophy, and the characteristically merleau-pontian rejection of the “overviewing thought” or *pensée de survol*. Alongside with this, some received views about the “reversibility” allegedly perceived by Merleau-Ponty between the categories of “distance” and “immediacy” are shown to be groundless.

Una aproximación crítica al pensamiento de Merleau-Ponty no puede dejar de advertir que sus múltiples aspectos están enlazados por una compartida característica: la persistente defensa del *pensamiento de la no-coincidencia*, al cual nuestro autor denominó también «de la divergencia o *écart*», «de la no-poseción-transparente», y «de la no-fusión». Por lo pronto entiende Merleau-Ponty esta crucial «no-coincidencia» en el sentido inespecífico de que ni la percepción ni el conocimiento coinciden consigo mismos, así como tampoco coinciden, a su vez, con las cosas percibidas o pensadas. O sea que en todos los casos sobreviene un flagrante déficit en la prevista «adecuación». Crudamente formulado, se trata de que un ingrediente de transcendencia se infiltra capilarmente en toda realidad, dando lugar a que la divergencia o *écart* se interponga entre sus componentes, cualesquiera que éstos sean y a todos los niveles imaginables. Con lo cual el tema prioritario para el pensamiento, según Merleau-Ponty, no puede ser más que la «extraña distancia»<sup>1</sup> que separa al sujeto de sí mismo y que aleja cada cosa de su posible identidad.

---

1. VI, p. 166. Referimos a continuación las siglas que hemos asignado a los escritos de Merleau-Ponty: NC: *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*. Edición de

El «pensamiento de la no-coincidencia» encuentra su justificación más efectiva en la frustrante limitación perceptiva y cognitiva que plausiblemente podría ser denominada *la soberanía del horizonte*. Conviene recordar, ante todo, que «horizonte» significa para Merleau-Ponty la totalidad problemática que, lejos de existir por efecto de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia, y en definitiva el «*logos* que se afirma silenciosamente en cada cosa sensible». <sup>2</sup> O sea que «horizonte» designa la «transcendencia pura, sin máscara óptica, aquello que está ahí sin ser objeto». <sup>3</sup> Todo «horizonte» es por consiguiente inaprehensible e invisible, pero está dotado de una presencia «lateral» que «irradia en el contorno tembloroso de las cosas y nos hace sospechar su profundidad». <sup>4</sup> Esta invitación a la renuncia en todos los órdenes, por otra parte, está enraizada en nuestra realidad más directamente vivida. Por lo pronto es propio de todo «horizonte» que experimente un peculiar «retroceso» cuando nos aproximamos a él. A pesar de su banalidad, esta circunstancia justifica la entronización filosófica del término «horizonte», la cual puede ser expresada en términos felizmente llanos: «A causa de que estamos implicados en el mundo, hay un ingrediente implícito (*il y a de l'implicite*) en aquello que pensamos y decimos cuando nos referimos a él.» <sup>5</sup> Ahora bien: este «ingrediente implícito», aun cuando emerge en procesos muy diversos y da lugar a múltiples manifestaciones, nunca es completamente explicitable, como Merleau-Ponty mostró repetidamente a lo largo de toda su obra. Y precisamente porque este «ingrediente implícito no explicitable» prevalece sin excep-

---

Stéphanie Ménasé. París 1996. OGH: *ANotes de cours sur L'origine de la géometrie de Husserl*, en: *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, ed. por Renaud Barbaras, París 1997. PHP: *Phénoménologie de la perception*. París 1945. (Además de la pionera traducción al castellano de Emilio Uranga, hay también otra más reciente a cargo de J. Cabanes: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1975.) PM: *La prose du monde*. Edición de Claude Lefort. París 1969. (Hay una traducción al castellano a cargo de F. Pérez Gutiérrez: *La prosa del mundo*, Madrid 1971.) RC: *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*. París 1968. (Hay una traducción al castellano a cargo de E. Bello: *Posibilidad de la filosofía*, Madrid 1979.) S: *Signes*. París 1960. (Hay una traducción al castellano a cargo de C. Martínez y G. Oliver: *Signos*, Barcelona 1964.) SC: *La structure du comportement*. París 1942. (Hay una traducción al castellano a cargo de E. Alonso: *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires 1976.) VI: *Le Visible et l'Invisible*. Edición de Claude Lefort. París 1964. (Hay una traducción al castellano a cargo de J. Escudé: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona 1970.)

2. VI, p. 261.

3. VI, págs. 282-283.

4. Tréguier, *Le corps selon la chair*, op. cit., p. 86. Por todas estas razones, la referencia a la «soberanía del horizonte» recoge la evidencia de que jamás «horizonte» alguno podrá ser aprehendido con una satisfactoria adecuación de carácter sensible o intelectual.

5. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París 1997, p. 21.

ción alguna, o sea a causa de que siempre sobrevienen horizontes soberanos, y de que estos son necesaria e insuperablemente elusivos, nunca es posible la coincidencia total de la conciencia con las cosas y con los acontecimientos. «Es preciso dejar de pensar la cosa como identidad, para pasar a pensarla como diferencia, es decir: como transcendencia, como estando siempre detrás, más allá, lejos de nosotros. Es preciso comprender la percepción como diferenciación, [o sea] comprender que “tener conciencia” consiste en obtener una figura sobre un fondo. El propio presente no es una coincidencia absoluta sin transcendencia, e incluso la coincidencia que conlleva la *Urerlebnis* [la vivencia originaria] nunca es total, porque tiene horizontes y porque sin ellos no podría sobrevenir.»<sup>6</sup>

En general constata Merleau-Ponty que todas las cuestiones planteadas secularmente por la filosofía están vinculadas a un horizonte. En ellas es determinante «un reverso de las cosas que no ha sido constituido por nosotros [y que revela] estas realidades que secretamente las alimentan, por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones».<sup>7</sup> Por esta razón la filosofía no ha de aspirar jamás a coincidir consigo misma, y debe exigir de sus cultivadores una actitud que equidiste del objetivismo y del subjetivismo, así como de la distancia y de la proximidad absolutas. En resumen: si tanto pensar como percibir implica necesariamente encontrar horizontes que retroceden cuando nos aproximamos a ellos, entonces todo ideal de adecuación debe ser repudiado sin reserva alguna. La actitud abandonista que resulta de esta constatación, justifica el pensamiento que Merleau-Ponty denomina «interrogativo», el cual está a su vez concertado con la convicción de nuestro autor según la cual el imperio de la «no-coincidencia» no conoce límites: «El propio “tener conciencia” debe ser concebido como transcendencia, como “ser superado por”, y por tanto como ignorancia.»<sup>8</sup> En consecuencia, la filosofía debe ser siempre, al parecer de Merleau-Ponty y con independencia del ámbito indagado, *interrogación radical*. La contrapartida «positiva» del concepto negativo de «no-coincidencia», en una palabra, es la concepción del pensamiento como una radical pero indefinida tarea «interrogativa». Cabe consignar asimismo que la noción de «horizonte» emerge en el propio sujeto epistémico tomando la forma de una indispensable «prehistoria», de un «trasfondo no reflexionado (*irréfléchi*)»,<sup>9</sup> de un «pasado

---

6. *VI*, p. 318. En todo caso conviene advertir que sujeto y horizonte mantienen un vínculo «reversible»: el horizonte «invade» (*empiète*, dice Merleau-Ponty) a quien se abre a él, pero al mismo tiempo sobreviene la circunstancia contraria, pues el horizonte resulta «invadido» por quien acoge su invasión.

7.. *S*, p. 227.

8. *VI*, p. 250.

9. *PHP*, p. 280.

originario»,<sup>10</sup> o bien de «un pasado que jamás ha sido presente».<sup>11</sup> Por esta misma causa, el sujeto de la reflexión filosófica debe ser consciente de que nunca podrá coincidir del todo con el punto de partida de su propio desempeño reflexivo. La misma reflexión aparece entonces como imposible, ya que el sujeto se aprehende a sí mismo como no siendo, en último término, más que una realidad de hecho, con lo cual acaba convenciéndose de que ninguna necesidad de principio lo puede fundamentar. «Nuestra voluntad de coincidir con aquello que todavía no ha sido aprehendido por la reflexión, no debe hacernos olvidar que en este mismo momento la propia reflexión nos lo pone fuera de nuestro alcance».<sup>12</sup>

Para evaluar adecuadamente el alcance del concepto de «horizonte» en el pensamiento de Merleau-Ponty, es preciso compararlo con su antecesor en la doctrina fenomenológica, o sea con el ortodoxo «horizonte» que defiende Husserl. Para este filósofo, como es notorio, el horizonte «pertenece» de algún modo al acto intencional. Todo estado de la conciencia «posee» de hecho su *propio* horizonte, un estado de cosas muy distinto al de estar meramente «acompañado» por él. Insiste Husserl, a este respecto, en que «cada actualidad implica sus propias potencialidades», y señala que éstas, «lejos de consistir en posibilidades absolutamente indeterminadas, se encuentran intencionalmente prefiguradas en la propia actualidad».<sup>13</sup> O sea que cada estado de la conciencia dispone de un «horizonte intencional cuya función específica consiste en evocar las potencialidades de la conciencia que pertenecen a este mismo horizonte».<sup>14</sup> Sucede, en suma, que la noción de «horizonte», característica de todo vínculo intencional, en modo alguno designa en los textos de Husserl la ausencia de una determinación específica. Más bien equivale a una especie de «presencia diferida» que *pertenece de pleno derecho al correspondiente estado de la conciencia* en la medida que señala sus potencialidades. Nada de esto ocurre, desde luego, en el «horizonte» cuyas múltiples manifestaciones indaga Merleau-Ponty. Ningún estado actual de la conciencia, para nuestro autor, dis-

10. *PHP*, p. 403.

11. *PHP*, p. 280.

12. Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, París 1978, p. 27. Sucede en definitiva que el sujeto, cuando profundiza en su propia arqueología, acaba por descubrir su radical e insuperable contingencia. Se da cuenta de que sus posibilidades cognitivas no están a la altura del carácter intrínsecamente «fáctico» de todos los episodios que le acontecen. El proyecto filosófico de la Modernidad, por consiguiente, empeñado en apremiar al sujeto a replegarse sobre sí mismo, según Merleau-Ponty le destina de hecho a la desorientación y a la ambigüedad.

13. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. de Elisabeth Ströker, Hamburgo 1977, # 19, p. 46.

14. *Loc. cit.*

pone de horizonte alguno al cual pueda determinar a voluntad. En su pensamiento el horizonte fenomenológico se convierte en una soberana realidad substantiva que conlleva a un tiempo indeterminación y transcendencia. Siempre a condición, claro está, de que este último término sea entendido en base a «la noción moderna de transcendencia», concertada con una realidad que, por principio, «se encuentra a distancia, respecto de la cual la distancia funciona como un vínculo, y con la cual en modo alguno es posible llegar a coincidir». <sup>15</sup> O sea que para Merleau-Ponty, y contrariamente a la posición defendida por Husserl, la noción de «horizonte» suscita algo así como un «pensamiento de la lejanía (*pensée des lointains*)». Esta perspectiva de desasimiento se debe a que la redefinición merleau-pontiana de la noción de «horizonte» es solidaria de una concepción de la transcendencia que tiene por eje la noción de ausencia, hasta tal punto que de ella obtiene su fundamento y su validez. «El aspecto más destacable de las entidades “visibles”, en definitiva, es que también ellas están centradas en torno a un núcleo de ausencia.» <sup>16</sup> Al fin y al cabo un horizonte inasible conlleva la seguridad de una ausencia. Por esta razón puede decirse que un insuprimible ingrediente de ausencia impregna siempre la propia presencia por medio de la cual las cosas se nos hacen perceptibles. «Las cosas, ante nosotros, sólo están entreabiertas, [es decir:] manifestadas y ocultas a un tiempo.» <sup>17</sup>

El drástico programa indagador que suscita el «pensamiento de la no-coincidencia» también está enraizado en la revocación merleau-pontiana de algunas fundamentales convicciones de la fenomenología. Si esta doctrina se empeñaba en construir la transcendencia a partir de la inmanencia, Merleau-Ponty, en cambio, afirma con énfasis que «en modo alguno se trata de construir la transcendencia». <sup>18</sup> Al contrario: en su opinión, la tarea del filósofo ha de ser mucho menos quimérica, ya que debe limitarse a constatar que la transcendencia habita incluso en el estrato de realidad más primordial posible. Todo cuanto es originario está impregnado de transcendencia al ser por sí mismo una

15. RC, p. 79.

16. VI, p. 296.

17. S, p. 212. Conviene consignar a este respecto que es a partir de esta problemática en torno a la ausencia, tal como veremos en su momento, como debe ser comprendida la doctrina, sin duda más notoria, del «invisible» en su vínculo con el «visible». «El invisible», precisa Merleau-Ponty, «no es sólo el no-visible, [ya que] su ausencia cuenta en el mundo, está detrás del visible, es visibilidad inminente o eminente», (VI, p. 281) con lo cual puede afirmar nuestro autor que el «invisible» consiste en «transcendencia pura, sin máscara óptica». (VI, p. 296) Expresando más sucintamente esta complementariedad de horizontes, Merleau-Ponty llega a afirmar que «la visión está habitada por una no-visión irreductible». (Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble 1991, p. 185)

18. VI, p. 290.

fuelle de diferenciación, y suscita por consiguiente una insuperable «no-coincidencia».<sup>19</sup> En otras palabras: reconocer que la transcendencia determina el vínculo que la inmanencia mantiene con ella, equivale a admitir que toda identificación es cuestionable y que la coincidencia total no puede sobrevenir jamás. Cabe por tanto aceptar que la divergencia (*écart*, dice Merleau-Ponty: la invencible separación que impide una coincidencia total) es inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo. Y por tanto conviene reconocer que la diferencia es insuperable y que el poder de la transcendencia es absoluto. «El anhelo por coincidir, en el mejor de los casos, consigue una “coincidencia parcial”, puesto que nunca se dan al mismo tiempo la cosa y la conciencia de la cosa, el pasado y la conciencia del pasado.»<sup>20</sup>

Los problemas surgen, sin embargo, cuando se trata de precisar el carácter de la mencionada «coincidencia parcial». En el marco de la filosofía clásica de la conciencia no puede haber duda alguna sobre las entidades que *no* coinciden: son la conciencia como sujeto y la realidad como objeto. Pero el planteamiento ontológico que defiende Merleau-Ponty en la etapa postrera de su pensamiento, como tendremos ocasión de referir, interpreta la transcendencia, y en definitiva la divergencia o *écart*, como la distancia ineliminable que separa el «visible» del «invisible» (aun cuando tal distancia resulte eminentemente reversible, siendo posible transmutarla en proximidad). También concibe la transcendencia como el abismo ontológico percibido por una conciencia que consiste esencialmente en «abertura», con lo cual la no-coincidencia de sujeto y objeto es entonces la consecuencia de una no-coincidencia aun más fundamental: la que es propia del *ser* que constituye la textura común a ambos. Conviene prevenir cuanto antes al lector de que el «ser» al cual acabamos de hacer referencia, según afirma Merleau-Ponty, y contrariando la tradición de la ontología clásica, «sólo en movimiento se mantiene en vilo (*ne tient qu'en mouvement*)».<sup>21</sup> Ya que un ser «en reposo», es decir: un ser sin diferencias, en sí mismo ayuno de toda transcendencia, y consistente en la pura coincidencia consigo mismo, jamás podría originar sujeto u objeto alguno.

Siempre en el bien entendido, claro está, que la «divergencia» o *écart* en modo alguno es sinónimo de una distancia infranqueable o de una insuperable desvinculación, ya que un principio fundamental de reversibilidad da lugar a que sea también enlace y proximidad. En el fondo de este planteamiento palpita la convicción de que la doctrina sobre la verdad que ha prevalecido hasta

---

19. VI, p. 165.

20. Giorgio Derossi, ADalla percezione alla visione. L'ontologia negativa dell'ultimo Merleau-Ponty, *Filosofia* 26 (1965), p. 356.

21. S, p. 31.

nuestros días, y que la concibe como claridad sin mácula, como transparencia intachable y, sobre todo, como coincidencia absoluta, encubre en realidad un entramado de contradicciones. Desde luego no se contempla la posibilidad de que la no-visión o la no-coincidencia o la «divergencia» o *écart* puedan llegar a ser totales. No es posible, por ejemplo, que la «no-visión» llegue a prevalecer, porque en todo proceso perceptivo, a fin de cuentas, siempre alguna realidad solicita nuestra capacidad de percibir. «Las dificultades de la coincidencia no son solamente unas dificultades de hecho que dejan intacta una cuestión de principio. [...] Si la coincidencia es siempre parcial, no tiene sentido definir la verdad a través de la coincidencia total o efectiva. [...] Es preciso que la divergencia (*écart*), sin la cual la experiencia de las cosas quedaría en nada, procure también el acceso a las cosas mismas, es necesario que forme parte de su definición.»<sup>22</sup> O sea que una definición de «verdad» que substituya a todos los efectos la verdad convencional, una vez constatado el carácter aporético de ésta, deberá resignarse a aceptar una «coincidencia parcial» o, como Merleau-Ponty también dice, tendrá que contentarse con «una coincidencia de lejos (*de loin*)».<sup>23</sup>

### La tradición filosófica y la no-coincidencia

A lo largo de su producción filosófica, Merleau-Ponty acusó a los cuestionamientos filosóficos tradicionales de no haber «interrogado» la realidad con la «radicalidad» necesaria. Y por coherencia con esta actitud de rechazo, nuestro filósofo abogó por un pensamiento «interrogativo» que pusiera en práctica una

---

22. VI, págs. 165-166. Señalemos de pasada que esta problemática «verdad surcada por diferencias» que defiende Merleau-Ponty, por su carácter abismal estaba predestinada a convertirse en un eje director de su doctrina ontológica, donde resultó equiparada al movimiento del ser como diferenciación.

23. Consignemos, por último, una formulación de Merleau-Ponty que condensa su repudio de los efectos determinativos que produce el pensamiento objetivador, y que al propio tiempo expresa la incompatibilidad de nuestra vida perceptiva con el postulado de una adecuación sin fisuras que siempre acompañó al pensamiento tradicional. «En contacto con la percepción, el filósofo aprende a conocer una realidad que no sólo hace posible un nuevo análisis del entendimiento, sino que lo exige como una necesidad. Ya que el sentido de una cosa percibida, aun cuando la distingue de todas las demás, no puede decirse que esté aislado de la constelación en la que dicha cosa aparece, y de hecho sólo emerge como una cierta divergencia (*écart*) respecto al nivel en el que estamos instalados, hecho de espacio y de tiempo, de movilidad y, en términos generales, de distanciamiento. El sentido de una cosa percibida sólo puede venir dado como una deformación, sin duda sistemática, de nuestro universo de experiencia. Toda percepción únicamente es percepción de algo, si es también la in-percepción relativa de un horizonte o trasfondo, a los cuales implica pero se abstiene de tematizar. La conciencia perceptiva, por consiguiente, es indirecta o, mejor dicho: *es antagonista de un ideal de adecuación*, siempre presentado pero nunca directamente afrontado.» (RC, p. 12)

modalidad «radicalizada» de reflexión. Este intransigente programa revocador resulta satisfactoriamente esclarecido cuando Merleau-Ponty examina los cuestionamientos filosóficos que en propiedad podrían ser llamados «ingenuos». Son aquellos que conllevan la expectativa de un hecho o de un enunciado positivos que, en el momento de sobrevenir, suspenden de raíz el propio empeño cuestionador.<sup>24</sup> Pero las reservas merleau-pontianas con respecto a esta quimérica pretensión no dejan lugar a dudas. «Yo no podría encontrar [en las palabras “cogito” y “sum”] sentido alguno, aun cuando fuera derivado e inauténtico, como tampoco podría leer el texto de Descartes, si yo no estuviera, previamente a todo lenguaje, en contacto con mi propia vida y con mi propio pensamiento, y si el *cogito* hablado no encontrase en mi un *cogito* tácito.»<sup>25</sup>

Muy distintos de los «cuestionamientos ingenuos» son aquellos cuya radicalidad parece asegurada porque se interesan primordialmente por las presuposiciones que anteceden al propio pensamiento. La filosofía plantea tales cuestionamientos *aparentemente* radicales, por ejemplo, cuando justifica la existencia de las cosas por medio de las esencias. Y sin embargo la radicalidad de tal empeño filosófico es, sin lugar a dudas, una mera apariencia, al parecer de Merleau-Ponty. Para identificar las esencias, al fin y al cabo, ha sido preciso asombrarse ante la existencia de las cosas, interesarse por su hasta ahora incuestionado sobrevenimiento. Pero este planteamiento, en opinión de nuestro autor, parece no tener en cuenta que la banal iniciación que acabamos de referir persiste a pesar de las propias esencias y del «espectador desencarnado» que las contempla, o al menos no es absorbida por ellas. Claro está que sólo una estricta necesidad justifica que la realidad exista para nosotros. A pesar de ello, a nuestra convicción de que la realidad existe por sí misma no sólo antecede la referida necesidad, sino que en cierta manera prevalece sobre ella. O sea que la necesidad solicitada es filosóficamente de orden subalterno, como también aparece de rango secundario el «espectador desencarnado» que la aprehende, entronizado por la Tradición Moderna en la figura canónica del sujeto. Por ello, la indagación filosófica decisiva, al parecer de Merleau-Ponty, consiste en identificar el «suelo originario» que delata el carácter subalterno y

---

24. En opinión de Merleau-Ponty, la filosofía ha solido prodigar estos «cuestionamientos ingenuos» en sus planteamientos canónicos. Su modo de proceder a este respecto ha tendido a seguir una pauta regular y consolidada. Tomando como punto de partida una evidencia de hecho (como sucede, por ejemplo, en la duda metódica cartesiana), el pensamiento tradicional ha procedido a reprimir esta creencia inicial con el propósito de acceder a una evidencia incontrovertible.

25. *PHP*, p. 460. Según concibe Merleau-Ponty, el «*cogito* tácito» mantiene con los objetos un vínculo intencional que permanece indefinidamente implícito. Esta peculiar intencionalidad que no se representa sus objetos pero que mantiene la conciencia unida al «mundo», es denominada «operante» por nuestro autor.

derivado del «sujeto puro». Únicamente esta excavación en busca de un estrato insuperablemente primordial, merece de verdad ser llamada «un cuestionamiento radical».

Conviene tener en cuenta que los «cuestionamientos ingenuos» disimulan una efectiva negatividad por medio de un peculiar «positivismo». Como ejemplifica la duda metódica cartesiana, para acceder a una evidencia absoluta tales cuestionamientos han solido reprimir una inicial evidencia de hecho. Este propósito de alcanzar una positividad incontrovertible es compartido por los «cuestionamientos aparentemente radicales», si bien éstos lo ocultan adoptando un punto de vista tan enrarecido que bien pudiera ser tomado por la más feroz de las negatividades. Con lo cual resulta que los «cuestionamientos aparentemente radicales» exhiben una negatividad que disimula un decidido positivismo, e inversamente, los «cuestionamientos ingenuos» manifiestan una orientación «positivista» que encubre una efectiva negatividad. Una correspondencia compuesta por reversibilidades, en consecuencia, vincula estos compromisos reflexivos. Un peculiar positivismo, subrepticia o manifiestamente, está siempre al acecho en ellos. La razón de esta persistencia, al parecer de Merleau-Ponty, reside en que ninguno de los cuestionamientos referidos procede realmente a una interrogación «radical». Y si los consideramos con cierta atención, concluiremos que ni siquiera están en condiciones de acometerla. En el primer caso, la presencia de la realidad es tan abrumadora que todo cuestionamiento parece superfluo, mientras que en el segundo caso la realidad parece tan remota que no queda traza alguna de positividad a partir de la cual pueda ser planteado el cuestionamiento. Ninguno de estos planteamientos, en definitiva, es compatible con una interrogación filosófica de alcance incontrovertiblemente radical. En el fondo, esta insuficiencia se debe, según Merleau-Ponty, a que tanto los «cuestionamientos ingenuos» como los «aparentemente radicales» adoptan la infinita distancia del espectador «puro» respecto de una realidad a la cual se limita a «sobrevolar».

Como alternativa a los dos órdenes de cuestionamiento que acabamos de referir, la filosofía tradicional ha propuesto en algunas ocasiones una drástica fusión con las cosas, orientando el pensamiento hacia una absoluta e inmediata coincidencia con la realidad más originaria. Sin duda el bergsonismo ejemplifica nítidamente este afán de contacto inmediato, sobre todo cuando defiende su doctrina de la «intuición metafísica». Al parecer de Merleau-Ponty, sin embargo, los programas filosóficos que propugnan la intimidad con las cosas del mundo, en realidad son tan «positivistas» como los que confían en la infinita distancia que adopta un espectador puro y desencarnado. En ambos casos se postula una adecuación concluyente, en el pensamiento o en la realidad, sin tener en cuenta que esta coincidencia es siempre tributaria de una experiencia que se halla subordinada a un horizonte soberano. En términos generales,

podría decirse que la soberanía del «horizonte» respectivo condena al fracaso estas aspiraciones a la objetividad. Una vez más, Merleau-Ponty vincula las cuestiones filosóficas a un «horizonte» soberano, es decir: a un condicionante tan ineliminable como imposible de aprehender. Y en consecuencia rechaza la pretensión del pensamiento a coincidir consigo mismo y con las cosas. Como compensación a esta pesimista perspectiva, de todos modos, nuestro autor orienta la filosofía a un destino de «interrogación radical», tan equidistante del objetivismo y del subjetivismo como de la separación y de la proximidad absolutas. Afirma Merleau-Ponty que el pensamiento se decide por un planteamiento verdaderamente radical cuando imprime un «carácter abierto» a sus propios cuestionamientos. En otras palabras: cuando acaba por aceptar que la interrogación esté siempre subordinada a un «horizonte» más o menos tiránico. Su característico retroceso cuando el pensador se aproxima a él, precisamente, lejos de desmentir las ambiciones de la filosofía, demuestra fehacientemente el «carácter abierto» al que acabamos de hacer mención. Un cuestionamiento filosófico, en otras palabras, debe ser algo más que la mera ausencia provisional de una solución positiva sobre la cual sabemos como mínimo que, cuando logremos dar con ella, acabará para siempre con nuestra interrogación.

El programa inquisitivo que defendía Merleau-Ponty le hizo profundizar en el «horizonte» de las doctrinas filosóficas que la Modernidad ha canonizado. Llevado de este impulso, se enfrentó a algunos grandes pensadores señalando en su producción filosófica los efectos de la «soberanía del horizonte», convertida en algunos casos en una «tiranía» que aquéllos hubieran podido soslayar, a pesar de todo, si no hubieran acatado tan rígidamente sus propios dogmas.<sup>26</sup> Pero es precisamente en el vínculo ambivalente que el pensamiento de Merleau-Ponty mantuvo con las doctrinas de Husserl, de todas maneras, donde el «horizonte» que acompaña todo cuestionamiento filosófico afirma su soberanía de manera contundente. A este respecto cabe afirmar, por lo pronto, que a lo largo de su trayectoria filosófica Merleau-Ponty fue adquiriendo gradualmente conciencia de que, en realidad, el ámbito que explora la fenomeno-

---

26. Por ejemplo, las notas de trabajo que complementan *El Visible y el Invisible* señalan que el proyecto de adecuación intelectual que caracteriza el racionalismo clásico no es incompatible con un «pensamiento de la no-coincidencia» en estado incipiente. Se interesa Merleau-Ponty, en particular, por el Descartes pre- y postmetódico, y especialmente por la referencia del primero al pensamiento natural, «el cual precede siempre al pensamiento adquirido», así como por la complacencia de la filosofía cartesiana madura hacia el mundo ya explorado metódicamente. Y en Leibniz destaca nuestro autor (*PHP*, p. 276) las ideas que, como la convicción de que cada perspectiva es un mundo aparte, o la relación expresiva que mantienen las mónadas entre ellas y con el mundo, de antemano resultaron desfiguradas por una tácita decantación substancialista, pero a las cuales sería provechoso considerar en sí mismas a causa del atisbo de no-coincidencia que manifiestamente contienen.

logía es inmune al planteamiento clásico centrado en la adecuación intelectual. Sobre todo se fue convenciendo nuestro autor de que los manuscritos de Husserl, si bien son el testimonio de un trabajo paciente y pormenorizado, también revelan unas posibilidades de reflexión que quedaron desatendidas porque ponían en entredicho algunos principios fenomenológicos. También permiten entrever que la confianza de Husserl en el análisis intencional fue disminuyendo paulatinamente, pues el universal cometido fundamentador de la intencionalidad, articulado sobre una presencia que al mismo tiempo solicita una coincidencia, con el paso de los años pareció cada vez más ilusorio. Y en lo que se refiere a la constitución trascendental, aun cuando al parecer de Husserl siguió esclareciendo «todas las obscuridades del mundo»,<sup>27</sup> también sucede que esta presunta efectividad convierte en superflua toda referencia al mundo efectivamente vivido (el célebre *Lebenswelt*), con lo cual es difícil entender la insistente predilección del Husserl ya anciano por esta tardía noción fenomenológica.<sup>28</sup>

El pensamiento de Merleau-Ponty, ya desde sus inicios, mantuvo con el de Husserl una fértil distancia crítica, aun cuando esta actitud vigilante no le impidiera percibir el *corpus* husserliano como una inagotable fuente de inspiración reflexiva. «Por las buenas o por las malas (*bon gré mal gré*), en contra de sus propios planes pero de acuerdo con su esencial audacia, Husserl lleva a la luz un mundo salvaje y un espíritu salvaje. Las cosas están ahí, pero ya no solamente en función de la perspectiva y según las exigencias del panorama, como sucedía en el Renacimiento, sino que, por el contrario, aparecen erguidas, insistentes, lastimando la mirada con sus aristas vivas, cada una de ellas reclamando una presencia absoluta que es incompatible con la presencia de las demás cosas, pero que sin embargo es una presencia que poseen todas las cosas cuando se las considera conjuntamente, en virtud de un sentido configurador que el “sentido teórico” es incapaz de representar.»<sup>29</sup> La matizada percepción merleau-pontiana de los verdaderos logros del pensamiento fenomenológico desmiente las numerosas interpretaciones que han creído detectar una sumisión incondicional a Husserl en la *Fenomenología de la percepción*, en contraste con la ruptura de matices casi edípicos que, presuntamente, habría tenido lugar en *El visible y el invisible*, en gran parte por la influencia de Heidegger.

---

27. *PHP*, p. 419.

28. De modo correlativo, si la «archifacticidad» consubstancial al «mundo de la vida», desmintiendo el optimismo husserliano, alcanza a empañar la transparencia incluso de la más radical «protoconstitución», es porque ésta, en definitiva, no puede hacer frente a las recalcitranes «obscuridades del mundo».

29. *S*, p. 225.

Precisamente en la *Fenomenología de la percepción* realiza Merleau-Ponty una inspección crítica de los temas fenomenológicos que desbordan las prestaciones del *cogito* constituyente, y que por tanto relativizan los imperativos de la filosofía de la conciencia. Efectúa así nuestro filósofo una labor subversiva por efecto de la cual el anunciado retorno a «las cosas tal como son», o como se suele formular habitualmente: a «las cosas mismas», se transforma en la puesta al descubierto en la realidad de una inscripción originaria de sentido. No es necesario decir que esta rehabilitación filosófica de los procesos perceptivos tiene como consecuencia inmediata una automática denuncia de las ilusiones de la autoconciencia. De manera análoga, además de mostrar Merleau-Ponty que la *reducción* fenomenológica es irrealizable, altera su sentido tan radicalmente que la sitúa en las antípodas de la originaria intención husserliana. Percibe en ella un testimonio del «surgimiento inmotivado» de la primigenia «creencia en la realidad», así como la justificación de la «primordial opacidad» que está concertada con ella. Este mismo impulso revocador le lleva a convertir la *intencionalidad* en un sorprendente lazo de unión con el propio ámbito primigenio que, contrariando el propósito de Husserl, ha quedado desvelado por la reducción. La intencionalidad se transforma ahora en «operativa», dejando de significar una escolástica direccionalidad hacia los objetos y dando lugar a una inespecífica y atemática evocación del mundo. Con su ayuda la conciencia puede ser redefinida como una inespecífica «remisión al mundo».<sup>30</sup>

## La percepción y la no-coincidencia

Merleau-Ponty siempre se declaró impresionado por los prodigios de la percepción. Insistió, como es notorio, en la primordialidad de la experiencia perceptiva, pues la consideraba un instrumento privilegiado para acceder a la dimensión originaria del sentido. Esta convicción le condujo a presentar la percepción como la forma primigenia de la evidencia antepredicativa incluso en

---

30. De una manera análoga, Merleau-Ponty transforma asimismo cierto número de decisivas nociones fenomenológicas. Su característica más destacada emerge cuando quedan independizadas del yo autotransparente al haber sido extraídas de los ortodoxos planteamientos husserlianos, ya que entonces dan lugar a unos conceptos de contorno tan voluble que se substraen a una definición astringente. Por ejemplo, el *mundo* es ahora una multiplicidad abierta e indefinida, compuesta por vínculos de implicación recíproca. A su vez, el *cuerpo* afirma su particularísimo carácter al presentarse como una entidad «que nunca está constituida del todo». (PHP, p. 465) La *institución* o *Stiftung*, paradójicamente, denota ahora la contingencia radical asociada a toda implantación de sentido. Y por último, la *fundamentación* o *Fundierung* designa tras la revisión merleau-pontiana la invasión o *empiètement* recíprocos de conocimiento y percepción, pensamiento y lenguaje, razón y facticidad.

sus últimos escritos: «La percepción, en tanto que confrontación con las cosas naturales, y como arquetipo de la confrontación originaria, ocupa el primer plano de nuestras indagaciones.»<sup>31</sup> Más específicamente señaló Merleau-Ponty que la «fe perceptiva» está dominada por un horizonte soberano que es a un tiempo indefinido e ilimitado. Constató, en otras palabras, que la cosa percibida irrumpe necesariamente sobre un trasfondo inagotable e inasequible de impercepción. «La condición para que toda percepción sea percepción de algo, es que sea también la impercepción relativa de un horizonte o trasfondo, al cual implica pero se abstiene de tematizar. Por tanto, la conciencia perceptiva no sólo es indirecta, sino que también es antagonista del ideal de la adecuación, al cual presupone pero procura no mirar cara a cara (*en face*).»<sup>32</sup>

Toda percepción, efectivamente, conlleva un ingrediente de incertidumbre e incluso podría decirse que de insatisfacción cognitiva en relación con los objetos que hace surgir ante nuestra mirada. Este rasgo deficitario, o sea el frustrado anhelo de una mayor perfección cognitiva, es descrito por Merleau-Ponty como «el esencial inacabamiento de toda percepción». En consecuencia afirma nuestro autor que nunca es posible dar por terminada percepción alguna. De modo concomitante, señala también que los objetos de la percepción son unas entidades artificialmente delimitadas sobre un trasfondo. Se trata, en otras palabras, de que estos objetos son extraídos del estrato primordial que plausiblemente puede ser llamado «el magma sensible originario». Y a pesar de este carácter múltiplemente problemático que presenta toda percepción (incertidumbre, arbitrariedad, inestabilidad, frustración de expectativas), lo cierto es que las «concordancias» que armonizan internamente toda experiencia perceptiva, de acuerdo con Merleau-Ponty, permiten afirmar que la percepción accede de hecho «a las cosas mismas», pues al fin y al cabo nos «presenta» un mundo sólidamente estructurado. Como sujeto de la percepción, efectivamente, y aun cuando «no cabe duda de que mi percepción es siempre un flujo de acontecimientos individuales»,<sup>33</sup> cada uno de nosotros puede afirmar que las cosas existen «exactamente en el sentido en que yo las veo».<sup>34</sup>

El esencial inacabamiento de los procesos perceptivos, o sea su implacable dependencia de un elusivo «horizonte», siempre fue interpretado por Merleau-Ponty como una forma de transcendencia: «Las cosas percibidas no serían

---

31. VI, p. 210.

32. RC, p. 12. Señalemos, de pasada, que la crítica merleau-pontiana del cientifismo arranca del cuestionamiento de la coincidencia suscitado tácitamente por la percepción: «La ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y que se cree llevada a su culminación.» (PHP, p. 69)

33. SC, p. 298.

34. *Loc. cit.*

irrecusables para nosotros, no estarían presentes ante nosotros en carne y hueso, si no fueran al mismo tiempo inagotables, ya que nunca nos son completamente dadas. No poseerían el aura de eternidad que adquieren ante nuestros ojos si no estuvieran abiertas a una inspección que jamás podrá tener fin.»<sup>35</sup> Desde luego la hegemonía de la noción de «horizonte» orientó las ideas de Merleau-Ponty sobre la percepción hasta la etapa final de su trayectoria filosófica. A este respecto no debe ser olvidado que «horizonte» significa para Merleau-Ponty la totalidad problemática que, lejos de existir por efecto de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia, el «*logos* que se afirma silenciosamente en cada cosa sensible».<sup>36</sup> Pero fue en la última fase de su pensamiento cuando Merleau-Ponty puso un mayor énfasis en la subordinación de los procesos perceptivos a su propio horizonte soberano. El compromiso con la descripción de aquello que se manifiesta de hecho, se convirtió entonces en una filosofía negativa, interesada por aquello que necesariamente se oculta, o sea por aquello que la conciencia fenomenológica en realidad nunca «ve», pero gracias a lo cual las cosas pueden ser vistas por nosotros. O sea que la fenomenología, secundada por Merleau-Ponty en las fases precedentes de su doctrina, se transforma ahora en ontología. Y a pesar de ello la experiencia perceptiva, *aun cuando designada con otro nombre*, sigue siendo según nuestro autor una inspiración para el pensamiento que puede ser aplicada en ámbitos muy diversos. La única salvedad es que ahora la percepción es concebida en su vinculación ontológica con el mundo, descrita por Merleau-Ponty como una «reversibilidad entre ámbitos diacríticamente organizados». De hecho la percepción adquiere ahora tal prominencia filosófica, que nuestro autor la describe como un encuentro con las cosas naturales que funciona como el arquetipo de todo encuentro originario.<sup>37</sup>

Se trata, en resumen, de que Merleau-Ponty entendió con una mayor radicalidad la experiencia perceptiva a medida que fue profundizando en la «transcendencia» que se manifiesta en ella. Por esta causa, en *El Visible y*

35. *PM*, p. 79.

36. *VI*, p. 261. O sea que, recordémoslo, el término «horizonte» designa la «transcendencia pura, sin máscara óptica, aquello que está ahí sin ser objeto». (*VI*, págs. 282-283)

37. Y es oportuno señalar que por más que la percepción haya sido rebautizada, persiste en este replanteamiento el carácter «inacabado» que le era consubstancial. Se trata de que también el referido «encuentro originario», del cual la percepción es el arquetipo, excluye por su parte toda inmediatez porque sólo se muestra por caminos diacríticos o diferenciales. Por tanto, la percepción sigue siendo tan constitutivamente «inacabada» como en las anteriores etapas del pensamiento merleau-pontiano. Pero ahora conduce al encuentro con lo inagotable, con aquello que nunca nos será totalmente dado, y en definitiva con la culminación del «horizonte» soberano que Merleau-Ponty denomina *el «invisible»*.

*el Invisible* dejó nuestro autor de referirse explícitamente a la percepción, pero en contrapartida centró su pensamiento en la experiencia de la «visión». Esta inflexión meditativa, en realidad, más que implicar una «ruptura» con la fenomenología, parece haber llevado a su culminación el propósito merleau-pontiano de elaborar «una fenomenología de la fenomenología». <sup>38</sup> A este respecto conviene tener en cuenta que la experiencia de la «visión» tiene un carácter en cierto modo «más fenomenológico» que la experiencia perceptiva. Si en la primera etapa de su pensamiento consideraba Merleau-Ponty que toda percepción está subordinada a un horizonte soberano, y por tanto excede la propia experiencia de lo percibido al presentarse como una abertura a la «cosa misma», el posterior centramiento de nuestro autor en la «visión» remite a la profundidad secreta e inagotable de todo «visible» que Merleau-Ponty designa como «invisible». Efectivamente: en esta orientación postrera la experiencia de la «visión» ya no es presentada como la experiencia de una abertura a la «cosa misma». Ahora la «visión» aparece desvinculada de la experiencia perceptiva por un motivo doble: prescinde de la «cosa-objeto» <sup>39</sup> a la vez que se desentiende de su correlato, o sea el «cuerpo-sujeto». En el fondo se trata de que Merleau-Ponty, en esta fase de su pensamiento, concentra tan intensamente su escrutinio en la transcendencia que deja de prestar atención a la «subjetividad entendida en el sentido de “contratranscendencia” y de “inmanencia”». <sup>40</sup> Ahora la inmanencia es en cierto modo «devuelta» a la transcendencia. Con lo cual, habiendo partido «de una transcendencia en la inmanencia, característica de la fenomenología», puede decirse que Merleau-Ponty aborda en esta etapa postrera «una inmanencia en la transcendencia, característica de la ontología». <sup>41</sup>

En la fase conclusiva de su pensamiento, como acabamos de ver, afirmó Merleau-Ponty que *el* «visible» en modo alguno es un objeto, y que por tanto no puede ser definido como el correlato del acto de un sujeto. <sup>42</sup> La relación entre este *visible* y la propia «visión», en otras palabras, ha dejado de consistir en el estado de cosas que la fenomenología consideraba ortodoxo. En él,

38. *PHP*, p. 419.

39. *VI*, p. 214.

40. *VI*, p. 226.

41. Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, París 1994, p. 198.

42. Conviene recordar que cuando Merleau-Ponty se refiere al «visible» no designa las cosas banal y habitualmente visibles, ni individual ni genéricamente, ya que «el visible que da acceso a un invisible» es por sí mismo un elusivo «horizonte». Por esta causa empleamos los términos «*el visible*» y «*el invisible*», en vez de decir, como podría parecer natural, «lo visible» y «lo invisible».

como recordará el lector, unas cosas ya idénticas a sí mismas emergían de golpe ante un vidente, quien correlativamente se abría a un visible y conseguía realizar de este modo unas expectativas intencionales que de antemano estaban vacías. Nada de esto ocurre en el actual replanteamiento, porque Merleau-Ponty se abstiene ahora de atribuir a los *qualia* los habituales predicados de inmediatez, evidencia y simplicidad.

Los colores, por ejemplo, están lejos de ser algo así como unos átomos indivisibles cuya identidad puede ser establecida instantáneamente. Cada uno de ellos consiste más bien en una especie de punto nodal que vincula entre sí una multiplicidad de variaciones y de participaciones, o sea que no sólo está relacionado con el trasfondo específico sobre el cual destaca. También puede ser descrito como una variable en la dimensión que organizan sus propios vínculos con el entorno, pues corresponde a los otros colores la capacidad de acentuarlo o debilitarlo, de inhibirlo o de potenciarlo. Y por supuesto cada color es también una variable en la dimensión cultural que decide la correspondencia de orden simbólico entre todos los colores y los estados de ánimo individuales o los afectos colectivos. Patentemente triunfa aquí de nuevo la «lateralidad» diacrítica, perfilándose como el instrumento analítico predilecto del Merleau-Ponty maduro. A la luz de estas consideraciones puede decirse que nuestro autor concibe el visible como una especie de textura donde se entrecruzan unos horizontes indistintamente interiores y exteriores. Sus (anti)rasgos distintivos, o sea las señales de su (no)identidad, son por consiguiente una indefinida latencia y una inerradicable propensión a vincularse con todo lo remoto. Este mismo carácter virtual, o sea la esencial interrelación de todo visible con múltiples y enigmáticas dimensiones de la realidad, según Merleau-Ponty, impide que la visión pueda ser tratada objetivamente, pues no es posible asignar a visible alguno la identidad positiva que le convertiría definitivamente en objeto.

La idea de que el visible no es un objeto, proviene desde luego de la imposibilidad de definirlo como el correlato de un acto subjetivo, pero también se basa en que no es el correlato de un vidente que podría dejar de serlo a voluntad. Ocurre más bien lo contrario: según Merleau-Ponty, en cierta manera el propio vidente forma parte del visible, está inserto en él, se halla incrustado en aquello que solicita su mirada. Esta simbiosis llega al extremo de que la propia capacidad de visión que posee todo vidente se debe a su constitutiva vinculación con el visible. No cabe duda de que el principio de reversibilidad es hegemónico en el actual planteamiento. Ya hemos referido que las cosas, para presentarse como aquello que son y en el lugar donde están, necesitan de los horizontes soberanos que las constituyen y que las

envuelven, o sea que están subordinadas a la propia dimensión de latencia que impide objetivarlas.<sup>43</sup>

### La historiografía del pensamiento y la no-coincidencia

La noción de «pensamiento de la no-coincidencia» también resulta esclarecida por las ideas de Merleau-Ponty sobre la historiografía del pensamiento. En esencia mantiene nuestro autor que las doctrinas filosóficas, desde las de origen más remoto hasta las que han surgido en tiempos más recientes, se abstraen siempre a toda coincidencia, sea ésta de orden discursivo o intuitivo, hermenéutico o crítico, proyectivo o constitutivo, arcaicista o reconstruccionista, inmanente o contextual. Según Merleau-Ponty, en suma, distinguen a todo discurso filosófico tanto el hecho de no coincidir consigo mismo (la verdad de una filosofía, como va a ser referido en detalle, es una «intención» paradójica que desborda toda positividad), como la resistencia que opone a toda aproximación que se proponga coincidir con él<sup>44</sup> De manera que el historiador de la filosofía, afirma Merleau-Ponty retomando un término de Husserl, no tiene más opción que abordar las doctrinas del pasado con ayuda de la «invasión (*empiètement*) intencional». Por lo pronto este imperativo indica que el historiador del pensamiento debe renunciar a representarlo objetivamente. Lo cual no significa que tenga derecho alguno a apropiárselo subjetivamente, ya que por encima de todo debe eludir el dilema convencional entre imparcialidad y subjetivismo. O sea que el historiador debe evitar, por un lado, el adecuacionismo que se limita a «representar» el pensamiento indagado, reduciéndolo a aquello que positiva y expresamente afirmó. Y por otro lado ha de rehuir el impresionismo que transforma el pensamiento tradicional en un mero pretexto expresivo, colocando el goce estético en el lugar que debe ocupar la justificación racional. Para escapar a esta

---

43. De un modo análogo, sólo podremos ver realmente las cosas si nosotros mismos, por así decirlo, estamos desdoblados por efecto de nuestro propio horizonte, pues a él debemos la indispensable profundidad que hace posible nuestra visión. Al parecer de Merleau-Ponty, en nuestro caso tal profundidad coincide con la opacidad de nuestro propio cuerpo. En efecto: lejos de ser esta opacidad un obstáculo que se interpone entre las cosas y nosotros mismos, como podría conjeturarse a primera vista, aporta la definitiva justificación, sin duda paradójica, del contacto sensible que solemos mantener con ellas. Una vez más, recordemos que Merleau-Ponty denomina «quiasma» este principio de reversibilidad entre múltiples horizontes entrecruzados, de índole tanto interior como exterior, que hace posible toda percepción.

44. Por esta causa exige ser aprehendido de un modo absolutamente irreductible a las prácticas historiográficas actualmente vigentes. A este respecto remitimos a nuestra obra: *La filosofía y su historia. Dificultades teóricas y perspectivas críticas en los múltiples caminos actuales de la historiografía del pensamiento*, Barcelona 2000.

disyuntiva, el único recurso del historiador de la filosofía consiste al parecer de Merleau-Ponty, en «pensar de nuevo» las doctrinas del pasado, siempre en el bien entendido que debe hacerlo, como nuestro autor afirmó repetidamente, «por medio de las propias doctrinas que investiga». Conviene no olvidar que esta desconcertante óptica entiende que la historiografía de la filosofía es inseparable de la filosofía misma. Su centro de gravedad, en la terminología de Merleau-Ponty, es la «sombra (*ombre*)» que forman los temas virtuales o subrepticios, nunca pensados y por tanto «invisibles», que están asociados a cada una de las doctrinas filosóficas que se han sucedido en el tiempo. Por tanto, se trata del elusivo acompañante de toda filosofía que fue designado por Heidegger como «el in-pensado (*das Ungedachte*)» de todo pensamiento.<sup>45</sup>

El punto de partida de la innovadora óptica historiográfica que defiende Merleau-Ponty se inspira en nuestra vida perceptiva. Es notorio que las cosas que percibimos nunca se nos presentan simultáneamente en todos sus aspectos posibles. Cada experiencia perceptiva conlleva unos perfiles potencialmente perceptibles pero que sin embargo se abstraen a nuestra percepción efectiva. Y en general todo cuanto vemos incluye una «cara oculta» que escapa a nuestra mirada, pero que podríamos ver si se dieran las circunstancias apropiadas. Desde luego no es implausible transponer a la historia de la filosofía esta constatación fundamental. Todo ocurre como si el pensamiento manifiestamente «pensado» por un autor histórico conlleva siempre un pensamiento «posible». Este pensamiento virtual, ni fue en su momento explícitamente pensado por el autor histórico, ni ha sido pensado más tarde por los estudiosos (es el «in-pensado» al que se refiere

---

45. En realidad Merleau-Ponty combate tres acreditadas metodologías historiográficas: el sistematismo integrador, el positivismo nivelador, y el intuicionismo coincidente, porque en todas ellas percibe la distorsión producida por el ideal adecuacionista. Estas tres propuestas comparten un punto de vista: afirman que las filosofías del pasado, en realidad, no tienen ya nada que decirnos. El sistematismo integrador considera que el pensamiento del pasado sólo es digno de atención porque nos ha correspondido el privilegio de acceder a su «sentido verdadero», o sea que podemos expresar mucho más certeramente que los propios autores históricos aquello que éstos en realidad quisieron decir. La integración de todos los presuntos «sentidos verdaderos» da lugar entonces a un sistema de pensamiento que se toma a sí mismo por irrefutable y definitivo. El positivismo nivelador, por su parte, concibe cada doctrina histórica como un conjunto de proposiciones cuyo sentido se halla ya dado positivamente de una vez por todas, y afirma en consecuencia que ya nada queda por investigar. (Para el sistematismo integrador la coincidencia no reside en las doctrinas del pasado sino en el sistema final que las integra. Según el positivismo nivelador, en cambio, el sentido de las filosofías históricas *coincide* con aquello que positivamente afirmaron.) El intuicionismo coincidente, por último, mantiene que el sentido de las doctrinas del pasado, lejos de residir en las proposiciones que éstas mantuvieron, surge del foco intuitivo que caracteriza a cada pensador, cuya fertilidad no puede agotar exégesis alguna.

Heidegger), pero sin duda podrá ser pensado cuando sobrevengan las condiciones históricas idóneas.<sup>46</sup>

Debe serle reconocida a Heidegger la introducción de esta innovadora óptica en la historiografía del pensamiento. Ya en su obra pionera *Kant y el problema de la metafísica*, refiriéndose al significado de cuanto es supuestamente «nuevo» en filosofía, y en oposición a cuanto es considerado «antiguo», indica Heidegger que toda «innovación» filosófica, tal como él la entiende, «expresa la voluntad de acceder a los aspectos esenciales de una problemática fundamental, a la cual vuelve con la intención de llevarla a una manifestación todavía más primordial. Volver a una problemática conlleva desvelar en ella unas posibilidades de manifestación que hasta ahora habían permanecido ocultas. Al realizarlas se transforma la problemática, pero en contrapartida queda preservado su auténtico contenido.»<sup>47</sup> De todas maneras, el *locus classicus* de la óptica historiográfica a que nos estamos refiriendo es la formulación que el propio Heidegger expuso unos años más tarde: «Cuanto mayor es la auténtica aportación de pensamiento que realiza un pensador (la cual en modo alguno coincide con la extensión y la cantidad de sus escritos), tanto más abundante es el “in-pensado” que la acompaña, es decir, aquello que sólo con la ayuda de sus textos puede llegar hasta nosotros como “todavía-no-pensado-anteriormente”. Desde luego, este “in-pensado” no consiste en aquello que el pensador desatendió o que simplemente no consiguió dominar, y que posteriormente unos lectores más avisados son capaces de rehacer o completar.»<sup>48</sup>

No es extraño que Merleau-Ponty fuera eminentemente receptivo a estas ideas historiográficas de Heidegger. Nuestro autor nunca dejó de interesarse por el dilema metodológico que subyace a toda historiografía filosófica, siempre atenta a no sucumbir frente a uno de los dos peligros que incansablemente la acechan. El historiador del pensamiento, efectivamente, suele sentirse solicitado por *una historia sin filosofía*, o sea la repetición literal y doxográfica, desde luego impecablemente objetiva, de los textos canónicos, pero al mismo

46. Conviene insistir en que se trata de un pensamiento que no fue ni ha sido jamás *pensado*: no es una referencia a aquello que el autor pensó o que es plausible que pensara, pero que por circunstancias de índole diversa no llegó a expresar. «Si la cosa sentida, percibida, vista o *pensada* equivale a la luz, a la evidencia, a aquello que se muestra, en torno a ella se forma un cierto margen de obscuridad: el horizonte de aquello que actualmente no se muestra, ya que todavía no es percibido, no es visto, o *no es pensado*. Este margen indica el límite entre aquello que ya ahora es evidente, y la posible evidencia futura.» (Giuseppe Semerari, «Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione», *Aut Aut* 66 (1961), p. 482)

47. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1973, págs. 197-198.

48. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, p. 123.

tiempo percibe el atractivo de *una filosofía sin historia*, o sea la velada atribución a los pensadores del pasado de unas ideas que, en realidad, pertenecen al horizonte reflexivo del historiador. Recogiendo las ideas de Heidegger que acabamos de referir, Merleau-Ponty decide hacer frente a ambas tentaciones, y proscribe tanto el confinamiento en la positividad de los textos históricos, como la proyección subrepticia sobre el cánón tradicional de unos modos de pensar que le son ajenos. «La filosofía debe saber mantenerse en la línea divisoria que separa la extratextualidad (la proyección de problemáticas extrañas al texto) de la intratextualidad (el historicismo que se limita a restituir el orden propio de un determinado pensamiento).»<sup>49</sup>

Corresponde a Merleau-Ponty el mérito de haber transformado las intuiciones de Heidegger en una teoría de la tradición filosófica que, al mismo tiempo, facilita una aproximación inédita a la historiografía del pensamiento. La tarea historiográfica primordial, según nuestro autor, consiste en esclarecer la historicidad específica de la tradición filosófica. En modo alguno una obra de pensamiento puede ser reducida a su existencia empírica, ya que su rasgo esencial es su persistente aspiración a la verdad. Esta inerradicable voluntad de ser verdadera, a su vez, justifica que una filosofía aparezca históricamente muerta cuando deja de suscitar un pensamiento innovador. Ahora bien: la condición para que una filosofía oriente al pensamiento por derroteros inéditos, paradójicamente, es que *no* haya llegado a pensar de manera concluyente todo cuanto se había propuesto pensar. O sea que una filosofía sólo es realmente digna de este nombre cuando deja de estar confinada a un entramado de tesis y de doctrinas, y puede decirse en propiedad que funciona como una interrogación. «Pensar no es poseer objetos de pensamiento: es circunscribir un ámbito que debe ser pensado, [pero] el cual no pensamos todavía. Así como el mundo percibido descansa en los reflejos, las sombras, los niveles y los horizontes entre las cosas, que [desde luego] no son cosas [pero que] tampoco son nada, puesto que delimitan los posibles márgenes de variación en la misma cosa y en el mismo mundo, de igual modo la obra y el pensamiento de un filósofo consisten en ciertas articulaciones entre las cosas que han sido afirmadas, respecto de las cuales [*scil.*: las articulaciones]

---

49. Clara de Silva-Charrak, recensión de NC, en: *Les Études Philosophiques*, 1998, n1 2, p. 242. De todas maneras es oportuno indicar también que este planteamiento historiográfico, patentemente inspirado en los procesos perceptivos que tanto interesaron a Merleau-Ponty, ha suscitado graves reservas entre los representantes más conservadores de la actual historiografía del pensamiento. Por ejemplo, en alusión a los sugestivos estudios de Merleau-Ponty sobre la pintura de Cézanne, André Robinet reprocha a nuestro autor que en su óptica historiográfica «introduzca en la metodología de la historia de la filosofía una picturalización inspirada en Cézanne», añadiendo con palpable exageración que «esta cézanneización del texto se equivoca de objeto, de lenguaje, de método y de estilo». (André Robinet, «Merleau-Ponty et l'histoire de la philosophie», *Recherches sur la philosophie et le langage* 15 (1993), págs. 335-336)

no se plantea el dilema entre la interpretación objetiva y la arbitraria, ya que tales articulaciones no son *objetos* de pensamiento, y se las destruye cuando se las somete a la observación analítica o al pensamiento discriminador, como sucede con las sombras y con los reflejos, [de manera que] sólo pensándolas desde el principio (*derechef*) se consigue serles fiel y es posible recuperarlas.»<sup>50</sup>

Si el signo de identidad para toda filosofía es su manifiesta aspiración a la verdad, el historiador no tiene más remedio que hacer frente al escándalo provocado por la coexistencia de múltiples filosofías. Su único recurso, al parecer de Merleau-Ponty, consiste en «mostrar que existe un absoluto, una filosofía que es inmanente a la historia de la filosofía, y que por supuesto no es la condensación de todas las filosofías en una sola, como desde luego no consiste ni en eclecticismo ni en escepticismo. Para lograrlo hay que convertir la filosofía en percepción, y la historia de la filosofía en percepción de la historia.»<sup>51</sup> Sucede, en otras palabras, que la verdad filosófica enlaza unas filosofías con otras y las conmina a comunicar entre sí, de modo parecido a como las diversas percepciones de una misma realidad se integran unas con otras. «[Si se consigue] mostrar [que] entre las filosofías [existe] una relación perceptiva o de transcendencia, [será posible] una historia vertical, en igualdad de derechos con la historia “objetiva” de la filosofía.»<sup>52</sup> La aproximación al pensamiento ajeno, en otras palabras, conlleva siempre algún tipo de perspectiva, del mismo modo que sólo desde un punto de vista específico es posible percibir un objeto cualquiera. Y al igual que ocurre en la percepción, el interés por la filosofía del pasado obliga a acatar la soberanía de un «horizonte» inalcanzable. De ahí que nunca podamos llegar a comprender una doctrina histórica del mismo modo que su autor la comprendió.

Esta restricción, de todas maneras, lejos de ser una carencia de la comprensión historiográfica, es en realidad la condición que la hace posible. Lo cual significa que la equiparación merleau-pontiana de pensamiento y percepción inmuniza de una vez por todas al historiador contra la tentación relativista. A las filosofías del pasado les ocurre exactamente lo mismo que a las percepciones, y la disparidad de puntos de vista no consigue disipar la presunción de que contemplan una idéntica realidad: «Entre las filosofías hay transcendencia, no quedan reducidas a un nivel único, pero a pesar de todo remiten unas a otras en una perspectiva escalonada, ya que desde luego tratan de la misma realidad. Esto no es relativismo: la “proyección” de un pensamiento sobre otro no impide que, al mismo tiempo, aparezca un “núcleo de realidad”.»<sup>53</sup> Por esta

---

50. S, p. 202.

51. VI, p. 242.

52. VI, p. 239.

53. *Loc. cit.*

causa puede afirmar Merleau-Ponty que todas las filosofías, a pesar de sus manifiestas divergencias, en cierto modo dan acceso a una realidad única. «El movimiento de la historia es del mismo orden que la irrupción del mundo sensible entre nosotros: por todas partes hay sentido, dimensiones, figuras, más allá de lo que cada “conciencia” haya podido producir.»<sup>54</sup> Este planteamiento perceptivista consigue superar la alternativa, ya esbozada en párrafos anteriores, que tan aciagos efectos ha tenido en la historiografía del pensamiento. Recordemos que un objetivismo positivizante y con pretensiones de coincidencia, habitualmente empeñado en repetir las filosofías del pasado, rivaliza con un impresionismo que arbitrariamente les atribuye unos contenidos más que problemáticos. Ahora bien: una historiografía que quiera ser realmente fértil deberá liquidar este enfrentamiento, de la misma manera que las teorías sobre la percepción sólo consiguen ser convincentes cuando superan el dilema entre el realismo y el intelectualismo. «El problema de la historia de la filosofía [es que] un pensamiento no consiste en ideas, [sino que] *es la circunscripción de un in-pensado*. Siendo así, ¿qué debemos hacer para restituirlo? Una obra [filosófica] es la articulación que está latente entre las cosas que han sido afirmadas. A causa de esta latencia, la lectura objetiva y la crítica interna son insuficientes. [Queda planteada, por tanto, una alternativa entre] una historia por contacto y una historia que puede ser indistintamente escrita “desde fuera” (objetividad) o “desde dentro” (Descartes comentado por Descartes). El “in-pensado” sólo puede aparecer por contacto.»<sup>55</sup> O sea que la lectura atenta y pormenorizada de los textos históricos conduce a buscar su sentido, *no* «entre las cosas que han sido afirmadas», sino en la articulación que está latente entre tales «cosas», siempre en el bien entendido que para acceder a ellas no hay más remedio que «pensar por nuestra cuenta». «En [todo texto histórico] hay una filigrana primordial que la fidelidad a la letra es incapaz de detectar. [Se trata de] aquello que ni ha sido afirmado ni podrá serlo jamás, y consiste en la “articulación entre las cosas que han sido afirmadas”, donde viven un sentido volátil y una operatividad latente, a los cuales es imprescindible acceder aun cuando nunca puedan ser convertidos en *objetos* de pensamiento, ya que son como la sombra que indica la situación de un foco luminoso.»<sup>56</sup>

Para acceder al «in-pensado» de un pensador, por consiguiente, es preciso que el lector de sus escritos aporte un considerable esfuerzo meditativo. Lo cual significa que la verdad de una filosofía no está al alcance de las aproximaciones historiográficas comprometidas con el positivismo y adscritas a un

---

54. S, p. 28.

55. OGH, p. 47. El subrayado es de Merleau-Ponty. El borrador original ha sido formalizado.

56. Tréguier, *Le corps selon la chair, op. cit.*, p. 11.

ideal de coincidencia. Desde luego no consiste en una intuición central que cada filosofía presuntamente contiene como una propiedad esencial, positiva e inmutable, y que el historiador paciente y comprometido debe estar en condiciones de reconstruir. Más bien sucede lo contrario: la verdad de una filosofía es una especie de «intención» paradójica que no solamente condena al fracaso todo intento de delimitarla positivamente y de acceder a ella por coincidencia, sino que necesariamente resulta modificada cuando intenta coincidir consigo misma, o sea cuando se esfuerza por establecer «objetivamente» su propio sentido. «Aun cuando limitemos nuestra indagación a un sólo filósofo, advertiremos que está repleto de diferencias internas, y que únicamente por medio de estas discordancias podremos determinar el sentido “total” de su pensamiento.»<sup>57</sup> Siempre teniendo en cuenta, claro está, que el «sentido total» que Merleau-Ponty asigna al pensamiento de un autor histórico, y al cual conducen las «diferencias internas» que necesariamente contiene, como veíamos más arriba, nunca debe ser tomado como una verdad última e inmutable, susceptible de ser aprehendida por «coincidencia» en su positividad. El «sentido total de un pensamiento» es presentado por un planteamiento que ha decidido transformarlo retroactivamente, pero que al mismo tiempo es reacio a proclamar que ha accedido a su plasmación definitiva. Y que no acepta que una determinada interpretación pueda ser más verdadera que las interpretaciones concurrentes, como tampoco admite que sea pertinente delimitar en ella la fracción de verdad que pertenece al intérprete y la que aporta el autor interpretado. «En general, el pensamiento de un filósofo nunca es una colección de nociones astringentemente definidas, de argumentos que responden a problemas invariables, y de conclusiones que liquidan tales problemas. Si la meditación altera el sentido de los conceptos e incluso de los problemas, si las conclusiones evalúan una andadura meditativa que fue transformada en “obra” por la interrup-

---

57. S, p. 165. Para ilustrar esta aparente paradoja, Merleau-Ponty se refiere a Descartes en varios lugares de su producción filosófica: «El propio Descartes en momento alguno ha coincidido con Descartes. Descartes tuvo que ser poco a poco, por reacción de sí mismo sobre sí mismo, aquello que los textos nos dicen que fue, y la idea de acceder a él en estado puro es ilusoria, no siendo Descartes una intuición central, un carácter eterno o un individuo absoluto, y siendo más bien un discurso que primero fue errático, y que más tarde la experiencia y la asiduidad consolidaron, [un discurso] que se fue aprendiendo a sí mismo, y que jamás dejó de tener en cuenta aquello que había excluido tajantemente.» (*Loc. cit.*) También en su obra *La prosa del mundo*, publicada póstumamente pero escrita en la década de 1950, abunda Merleau-Ponty en este mismo tema: «El secreto de Descartes no reside completamente en él mismo; Descartes tenía que descifrarlo o inventarlo, al igual que nos corresponde hacer a nosotros, y a esta tentativa de interpretación se le llama su obra y su vida. El absoluto de Descartes, el hombre Descartes en su tiempo, duro como un diamante, es un producto de nuestra imaginación, pues Descartes hace ya mucho tiempo que murió.» (*PM*, p. 136)

ción, siempre prematura, del trabajo de toda una vida, el pensamiento del filósofo no puede ser definido sólo por sus logros, ya que también incluye aquello que, a pesar de haberlo intentado, nunca alcanzó a pensar. Desde luego este “in-pensado” debe venir garantizado por las palabras que lo delimitan o circunscriben. Pero éstas han de ser comprendidas junto con sus implicaciones laterales, y no partiendo únicamente de su significación manifiesta y frontal.»<sup>58</sup>

Precisemos finalmente que la concepción filoperceptiva de la historiografía del pensamiento que estamos considerando, además de suscitar una teoría de la tradición filosófica, entiende sobre todo que la historiografía de la filosofía es inseparable de la filosofía misma. Cree Merleau-Ponty, en otras palabras, que una interrogación filosófica realmente radical, en cierto modo unifica en su seno todas las filosofías que han existido históricamente. Todo cuestionamiento comprometido con una radicalidad inquebrantable, en efecto, decide permanecer «abierto» al constatar que está subordinado a un inasequible «horizonte» soberano. Y por consiguiente no tiene más opción que concebir la verdad filosófica como una inagotable pero siempre renovada reserva de sentido. Una «nota de trabajo» de Merleau-Ponty, publicada después de su muerte y convertida ya en una referencia clásica, nos permite profundizar en esta aplicación al pensamiento histórico de su propuesta de una «interrogación radical», la cual culmina en la afirmación de que «una filosofía solamente “posee” sentido una vez extraída de su contexto histórico», formulación que de antemano es desconcertante pero que, en realidad, está sutilmente armonizada con el pensamiento ontológico de nuestro autor. «A una filosofía, ¿se le pueden plantear las preguntas que ella misma no se llegó a plantear? Contestar negativamente supone convertir las filosofías en entidades independientes, y por tanto equivale a negar *la* filosofía. Contestar afirmativamente conlleva reducir la historia a la filosofía. Una filosofía, lo mismo que una obra de arte, es un objeto que puede suscitar pensamientos que no están “contenidos” en él, que conserva su sentido una vez extraído de su contexto histórico, que incluso solamente *posee* sentido cuando ha sido extraído de este contexto. ¿Acaso no es necesario distinguir entre los problemas de los autores clásicos tal y como ellos los pensaron y los problemas que realmente les interesaron, y cuya formulación nos corresponde a *nosotros*? Para que este planteamiento no conduzca a conclusiones relativistas [...] hay que *cuestionar* integralmente las filosofías, [ya que entonces] el pensamiento interrogativo que las obliga a hablar no podrá ser superado por los acontecimientos futuros.»<sup>59</sup>

---

58. RC, págs. 159-160.

59. VI, p. 253. Los subrayados son de Merleau-Ponty. También conviene señalar que Merleau-Ponty, en los numerosos lugares de su obra donde explicita su propia vinculación con algunos grandes filósofos, entre los que destacan Descartes y Husserl, puso en práctica la aproxima-

## El «pensamiento de sobrevuelo» y la no-coincidencia

Es notorio que Merleau-Ponty, a lo largo de su producción filosófica, repudió el planteamiento cognitivo de carácter distanciado, imparcial y objetivador que denominó «pensamiento de sobrevuelo» o *penseé de survol*. Describe nuestro autor este modelo de pensamiento como un compromiso con la totalización y con la sistematización, decidido a mantenerse distanciado de su objeto, y por tanto enemigo del contacto y de la promiscuidad. En su afán por desprestigiar el «pensamiento de sobrevuelo», considerado ante todo como el caldo de cultivo para el cientifismo, argumenta Merleau-Ponty que la inquietud filosófica debe recuperar su verdadero origen y reconocer su auténtico impulso, denunciando como una arbitraria quimera la pretensión de alejarse de las cosas hasta dominarlas con una mirada distanciativa y objetivadora. Conviene especificar que el «contacto» y la «promiscuidad» que el «pensamiento de sobrevuelo» rehuye pertinazmente, al parecer de Merleau-Ponty, son unos formidables acicates meditativos que una filosofía dueña de sus destinos debería recuperar cuanto antes. Nuestro filósofo valora especialmente estas modalidades de intimismo en la medida que orientan nuestra capacidad de relación intersubjetiva y son, por tanto, un camino que nos conduce hasta los demás seres humanos. Por ello no es de extrañar que al «pensamiento de sobrevuelo» le sea atribuida una nefasta resistencia a reconocer la alteridad: «Para una filosofía que se instala en la visión pura, en el sobrevuelo del panorama, no puede haber encuentro alguno con los demás. La mirada es dominadora, y convierte en cosa todo aquello que domina. Si la mirada recae sobre seres humanos, los transforma en autómatas. Desde lo alto de Nôtre-Dame me es imposible, por más esfuerzos que haga, sentirme al mismo nivel que quienes, entre cuatro paredes, llevan a cabo minuciosamente unas tareas incomprensibles. Los lugares elevados atraen a quienes quieren contemplar el mundo con la mirada del águila.»<sup>60</sup>

---

ción filoperceptiva y no-coincidente a la historia del pensamiento que él mismo había formulado como programa historiográfico: «El método habitual de Merleau-Ponty consiste en hacer suya, en un primer momento, la orientación general de un pensador al cual se siente próximo, para mostrar a continuación que su obra contiene unos ingredientes que invitan a trascenderla y que sugieren las concepciones que el propio Merleau-Ponty defiende. En el in-pensado que desde luego pertenece al autor histórico, Merleau-Ponty consigue identificar unas ideas fundamentales que el propio autor desconocía, a pesar de haberlas estado defendiendo sin darse cuenta del todo.» (Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'Esthétique de Merleau-Ponty*, París 1997, p. 13)

60. VI, p. 109. Cabe añadir que, en el mismo orden de ideas, la notoria predilección de Merleau-Ponty por la corporalidad como tema filosófico eminente se debe sobre todo a que nuestro cuerpo real, entendido en su dimensión sensible y en su capacidad de desempeño activo, no puede ser jamás enteramente «sobrevolado».

Siempre combatió Merleau-Ponty con encarnizamiento la presunción, fundamental en la Tradición Moderna y punto de partida para todo «pensamiento de sobrevuelo», de que el sujeto que percibe es «exterior» al objeto percibido. Interesándose por el origen de esta supuesta tergiversación, reprocha a Descartes haber elevado el referido «postulado de la exterioridad del sujeto percipiente» a la categoría de método, y hace extensiva esta crítica a todos los autores que, de un modo u otro, han practicado el «pensamiento de sobrevuelo». Así ataca Merleau-Ponty «esta “espiritualidad” cartesiana, esta *identidad* del espacio y del espíritu, cuya existencia creemos demostrar afirmando que *es* la presencia inmediata del espíritu en todos los objetos, y que en definitiva substituye nuestra pertenencia al mundo por un sobrevuelo del mundo». <sup>61</sup> La versión primigenia de todo «pensamiento de sobrevuelo», según nuestro autor, es la «inspección del espíritu» de raigambre cartesiana, en cuyo carácter extramundano y en cierto modo irreal Merleau-Ponty siempre insistió, señalando que su característica principal es ser llevada a cabo «desde ningún lugar». El «pensamiento de sobrevuelo», efectivamente, concibe «la cosa misma *por oposición* a sus perspectivas, y efectúa por tanto una determinación negativa. El Ser es ahora aquello que excluye todo no-ser, toda apariencia; es “en sí mismo” aquello que ni siquiera es *percipi*. La conciencia como portadora de este Ser, es aquello que no está en lugar alguno, aquello que envuelve todo posible “desde donde”». <sup>62</sup> En definitiva rechaza Merleau-Ponty el pensamiento de inspiración cartesiana, no sólo porque lo considera incapaz de aprehender la realidad preobjetiva, sino también porque es inadecuado para acceder a la realidad específica de las cosas singulares.

Al parecer de Merleau-Ponty, por consiguiente, «sobrevolar» al estilo cartesiano conlleva «pasar de largo (*passer à côté*)» <sup>63</sup> cuando surge la posibilidad de un auténtico vínculo con las cosas. Ya que este primordial nexo de unión, en caso de quedar al descubierto, pondría de manifiesto el orden originario de realidad que nuestro filósofo designa como «ser precrítico» y al cual el «pensamiento de sobrevuelo» ha decidido ignorar a cualquier precio. A la clase de visión que estiliza y espiritualiza las cosas, opone por tanto Merleau-Ponty la mirada que las restituye a su auténtico horizonte mundano. Su convicción preponderante a este respecto es que las cosas, en definitiva, son una fracción de la misma realidad sensible a la cual pertenece la propia mirada. En realidad Merleau-Ponty rechaza *todo* pensamiento que se fundamente en una relación de «exterioridad», y no solamente el de carácter extramundano e irreal, cuya principal característica, como

---

61. VI, p. 59. El subrayado es de Merleau-Ponty.

62. VI, p. 255. El subrayado es de Merleau-Ponty.

63. VI, p. 256.

acabamos de ver, consiste en que se efectúa «desde ningún lugar». De todas maneras, tanto el compromiso con la «exterioridad» y con la «distanciación» como su respectivo repudio conllevan las recalcitrantes dificultades de orden cognitivo que han sido formuladas con brillantez por Pierre Bourdieu en fecha reciente: «[No tiene sentido alguno] rechazar la ilusión objetivista de la “*view from nowhere*” [la vista desde ningún lugar], como dice Thomas Nagel, impugnando así la certeza precrítica que acepta sin examen previo la objetividad de un punto de vista no objetivado, para acabar aceptando la ilusión de objetividad de la “*view from everywhere*” [la vista desde todas partes] perseguida por la reflexividad narcísica y que consiste en una crítica del fundamento que, en realidad, escamotea la cuestión del fundamento (social) de la crítica. El filósofo sin lugar ni ámbito propios, *atopos*, siempre en movimiento, aprehendedor e inaprehensible, pretende escapar a toda localización, a todo punto de vista fijo que corresponda a un espectador inmóvil, y a toda perspectiva objetivista.»<sup>64</sup>

El «pensamiento de la exterioridad» que recibe las más ácidas críticas merleau-pontianas, de todos modos, es el que presupone un sujeto cuya visión se alimenta, precisamente, de la distancia que le separa de su objeto. «La filosofía no puede ser un pensamiento total y activo, o sea una posesión intelectual, *ya que aquello que hay que aprehender es una desposesión*. La filosofía no está por encima de la vida, en una posición de sobrevuelo, sino que está por debajo de ella.»<sup>65</sup> Es oportuno indicar, de pasada, que la dicotomía sujeto-objeto también puede ser rechazada porque genera una excesiva proximidad, y no únicamente, como es el caso de Merleau-Ponty, porque suscita una distancia inadmisibles. De hecho sucede que «objetivar», o sea convertir algo en objeto para la conciencia tética, conlleva necesariamente la operación de «colocar a distancia».<sup>66</sup> En resumen, Merleau-Ponty anatematiza el «pensamiento de sobrevuelo» porque procede a «contemplar desde lo alto en vez de contemplar de cerca», y porque «sobrevuela en vez de habitar». Puede decirse, en pocas palabras, que nuestro filósofo «opone el orden metafórico de la opacidad y del misterio de lo sensible,

64. Bourdieu, *op. cit.*, p. 129. A pesar de que este doble anatema puede ser interpretado en un sentido que contradice algunas convicciones fundamentales de Merleau-Ponty, no es inoportuno utilizar la terminología de Bourdieu para especificar que, por encima de todo, el pensamiento de nuestro autor pretendía substraerse a «esta visión distante y altiva, este verdadero invento histórico que es la visión escolástica». (*Ibid.*, p. 34)

65. VI, p. 319. El subrayado es de Merleau-Ponty.

66. Se trata obviamente de una distancia que a Merleau-Ponty le parecía intolerable pero que para otros autores, predominantemente englobados en la mentalidad «estructuralista» que surgió en la década de 1960, ha podido resultar insuficiente. Desde este punto de vista, la celebración merleau-pontiana de las prestaciones tácitas del yo prerreflexivo debe ser acogida con ciertas reservas, pues la carencia de conciencia tética impide instituir distancia objetivadora alguna, y mucho menos la «superdistancia» crítica exigida por una problematización radical.

al orden de la claridad, del control y de la posesión»<sup>67</sup>. Ahora bien: sería patentemente un error pensar que Merleau-Ponty pretende abolir la distancia entre el sujeto y el mundo. En realidad se propone todo lo contrario: aspira a preservar la «transcendencia» de las cosas y del mundo, siempre teniendo en cuenta que «transcendencia» es, para nuestro autor, un sinónimo del «horizonte» soberano. Se trata, por tanto, de una desconcertante «intratranscendencia» («ciscendencia» sería el término preciso) a la cual tendría acceso un no menos paradójico «conocimiento sin exterioridad». «El agente que desempeña una actividad práctica conoce sin duda el mundo, pero este conocimiento, como ha mostrado Merleau-Ponty, no conlleva la relación de exterioridad que corresponde a la conciencia cognitiva. El referido agente, al no interponer distancia objetivadora alguna, en cierto sentido comprende el mundo demasiado bien, como si éste fuera incuestionable, precisamente porque está incorporado a él, porque lo habita como si fuera una prenda de vestir o una vieja residencia.»<sup>68</sup>

En la crítica de Merleau-Ponty al «pensamiento de sobrevuelo» palpita la convicción de que éste expresa una peculiar «voluntad de dominio» o, si se quiere, una despreciable «mentalidad de catastro». Este modo distanciado de relacionarse con las cosas, al parecer de nuestro autor, es incapaz de tener en cuenta el factor que él mismo denomina «la latencia inagotable de la verdad», también designada a veces expresivamente como «la locura del *cogito*». Mantiene Merleau-Ponty, en pocas palabras, que el objetivismo, o sea la peculiar óptica cognitiva que resulta propiamente de «sobrevolar» la realidad, adolece de una incapacidad doble: ni puede restituir todos los aspectos del objeto, ni puede dar cuenta de su profundidad. Una vez más hemos de señalar que la soberanía del horizonte condena al fracaso toda pretensión de objetividad, con lo cual el pensamiento riguroso, en opinión de nuestro filósofo, debe renunciar al planteamiento posesivo y dominador que subyace en todo «sobrevuelo».<sup>69</sup>

67. François Cavallier, *Premières leçons sur L'Oeil et l'Esprit de Merleau-Ponty*, París 1998, p. 26

68. Bourdieu, *op. cit.*, p. 170

69. El rechazo merleau-pontiano del «pensamiento de sobrevuelo» impregna y determina el propio procedimiento expositivo de Merleau-Ponty. No solamente justifica su lenguaje aproximado y metafórico, sino que también explica la exuberante proliferación de términos cuyo significado con frecuencia se superpone: «La esencia bruta es inaprehensible e impresentable, de manera que todo esfuerzo por nombrar, aun en términos de duración y de movilidad, revela por lo pronto el vértigo de una intuición pura y de una pura presencia, reconduce al fantasma del espectador sin punto de vista y a la alternativa del hecho y la esencia.» O sea que el propio lenguaje directo suscita en cierto modo el «pensamiento de sobrevuelo». «[En cambio,] el lenguaje indirecto, la inflexión metafórica, intentan precisamente desvelar aquello que es, sin ser al mismo tiempo objeto alguno, [procuran poner al descubierto] aquello que se presenta como ausencia y lleva lo visible a su visibilidad. Recelar del lenguaje indirecto conduce a reducir artificialmente la ambigüedad del ser, y a abandonarlo en la positividad de un mundo separado.» (Jean-Marie

Paralelamente a su rechazo de todo «pensamiento de sobrevuelo», Merleau-Ponty critica la concepción fenomenológica que percibe en la prestación constituyente de la conciencia su primordial herramienta analítica. Le reprocha su insistencia en convertir la realidad en un problema egológico, y en buscar en el interior del sujeto la justificación de su propia distancia «de sobrevuelo» con respecto a la realidad. Así se desmarca nuestro autor con vehemencia, no sólo del legado de Husserl, sino sobre todo de la agustiniana directiva *in te redi, in interiore homine habitat veritas*. A este célebre imperativo replica Merleau-Ponty: «La verdad no “habita” únicamente el “hombre interior”, o mejor dicho: no hay hombre interior alguno, el hombre está en el mundo, y es en el mundo donde el hombre se conoce a sí mismo.»<sup>70</sup>

A una realidad que tradicionalmente se ha supuesto accesible a través de la pura interioridad o de la pura exterioridad, Merleau-Ponty contrapone una concepción ciertamente novedosa. Caracteriza esta inédita «realidad» por medio de la «indivisión»,<sup>71</sup> de la «promiscuidad»<sup>72</sup> y, como hemos indicado repetidamente, con ayuda de «la invasión o solapamiento (*empiètement*) recíprocos». Esta realidad «bruta» o «salvaje»,<sup>73</sup> por otra parte, sólo es accesible por medio del «contacto», de la «adhesión», del «vínculo», de la «pertenencia» y del «entrelazamiento». Expresado en otros términos: a una realidad interpretada como pura positividad, y como tal situada necesariamente a una distancia infinita o a una proximidad absoluta, opone Merleau-Ponty una realidad que es inmune tanto al «sobrevuelo» objetivador como a la «fusión» de raigambre bergsoniana, puesto que la misma distancia que nos separa de ella es también el vínculo que la une a nosotros. «La segregación del “adentro” y del “afuera”»,<sup>74</sup> insiste nuestro autor, nunca puede darse por realizada. Se trata por tanto de una realidad que en modo alguno está cerrada sobre sí misma, con lo cual la relación que mantenemos con ella no puede ser asignada a nosotros. De hecho, debe ser atribuida a la propia realidad: no es impropio afirmar, en abierta discrepancia con la mayoría de los pensadores modernos, que el vínculo humano con la realidad forma parte de la realidad misma. Pertenece a ella aun cuando no nos sea posible identificarnos con ella.

El candidato a substituir el «pensamiento de sobrevuelo», por consiguiente, no es un nuevo proyecto de «fusión intuitiva» con la realidad. Al con-

---

Tréguier, A Merleau-Ponty et le “bergsonisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale* [Juillet-Septembre 1997, n° 3], p. 419).

70. *PHP*, p. v.

71. *VI*, p. 271.

72. *VI*, p. 307.

73. *VI*, p. 256.

74. *VI*, p. 158.

trario: su lugar debe ser ocupado, según Merleau-Ponty, por la experiencia «interrogativa» del ser preobjetivo, convertida en una finalidad preponderante para toda filosofía digna de este nombre. Este innovador modelo de pensamiento, diametralmente opuesto a toda fusión de carácter más o menos bergsonianos, sólo puede aspirar a una «coincidencia desde lejos»<sup>75</sup> y, en definitiva, ha de fundamentarse en una «divergencia» o *écart*. Lo cual equivale a decir que deberá concebir la opacidad como la promesa de un vínculo y no como la amenaza de un obstáculo. Sólo mediante esta reorientación, afirma Merleau-Ponty, podrá ser preservada la transcendencia de la realidad. Expresado de otro modo: para que la «estructura de horizonte» de las cosas deje de parecer un obstáculo cognitivo y pueda ser aprehendida por un pensamiento reconciliado con la «no-coincidencia», es preciso rehabilitar filosóficamente la opacidad. Podemos constatar, en suma, que el soberano «horizonte» merleau-pontiano, efectivamente, aporta una permanente inmunización contra todas las aproximaciones de signo positivista. La realidad, en modo alguno cerrada sobre sí misma, por efecto de la transcendencia envuelve a su vez nuestros esfuerzos por abrirnos a ella, dando así lugar a la «invasión o solapamiento (*empiètement*) recíprocos» sobre cuya hegemonía ontológica Merleau-Ponty nunca dejó de insistir.

En el proyecto indagador que Merleau-Ponty contrapone al «pensamiento de sobrevuelo», como ya ha sido referido, una propuesta de extrema distanciamiento, basada en la «coincidencia desde lejos» y en la «divergencia», coexiste con el imperativo de un «contacto» a ultranza, interpretado como «adhesión», «intimidad», «vínculo», «pertenencia» y «promiscuidad». El fundamento de esta paradoja, con todo, no deja lugar a dudas. Al parecer de Merleau-Ponty, tanto el pensamiento como la percepción tienen lugar *en* las cosas, ya que «pensar», lo mismo que «percibir», significa para este autor, a fin de cuentas, *reinstalar* en la visión. Lo cual en modo alguno quiere decir que las cosas se presenten ante el pensamiento o ante la percepción con la identidad que correspondería a una presencia objetivada. Más bien ocurre lo contrario, ya que las cosas sólo son realmente pensadas o percibidas en la medida que permanecen sometidas a un horizonte soberano. Las cosas son *para nosotros*, por tanto, *constitutivamente* «lejanas», residiendo en tal «alejamiento» la más convincente justificación de la «no-coincidencia» universal.

Propone Merleau-Ponty, en otras palabras, un programa filosófico que repudia todo «sobrevuelo» pero que paradójicamente debe ser designado como un «pensamiento de la divergencia y del horizonte», puesto que parece transmutar en «ausencia» todo conato de «proximidad» o de «inmediatez» *directas*. A este respecto conviene indicar de pasada que el propio Merleau-Ponty,

---

75. VI, p. 166.

llevado de su prodigalidad descriptiva, también designa este programa de pensamiento como «filosofía de la aprehensión indirecta»,<sup>76</sup> «filosofía del estallido (*éclatement*)»,<sup>77</sup> «filosofía de la diferenciación»,<sup>78</sup> «filosofía de la lejanía (*des lointains*)»,<sup>79</sup> «filosofía del horizonte»,<sup>80</sup> y «filosofía de la desposesión».<sup>81</sup> Sobre la hegemonía que su pensamiento asigna a la «ausencia», en todo caso, nuestro autor nunca dejó de ser explícito. «Es preciso restituir a lo percibido su aspecto alusivo y discontinuo. En modo alguno el contacto agota la cosa. La cosa es presencia, pero también es ausencia.»<sup>82</sup> De ahí la necesidad, insistentemente expresada por Merleau-Ponty, de una «filosofía indirecta, filosofía no-positiva, filosofía no-objetiva».<sup>83</sup> Este múltiple repudio de la objetividad, la positividad y la inmediatez *directa*, es todavía más comprensible si se tiene en cuenta que, para nuestro filósofo, la realidad originaria se manifiesta como desdoblada interiormente,<sup>84</sup> o sea que aparece «surcada por una mediación insuperable (*indépassable*) que impide toda expresión directa». En tal caso, y como consecuencia de este carácter elusivo, «sólo es posible reencontrarse con el ser a través de las relaciones ópticas que sobrevienen inicialmente en el orden oblicuo de la apariencia.»<sup>85</sup> Por consiguiente, si la realidad originaria emerge ya de antemano como intrínsecamente articulada, nunca será accesible por medio de un proceso inmediato e instantáneo, o sea que se substraerá indefinidamente a toda tentativa de aprehensión directa.<sup>86</sup>

---

76. NC, p. 123, nota.

77. VI, p. 165.

78. *Loc. cit.*

79. VI, p. 169.

80. *Loc. cit.*

81. VI, p. 319.

82. Palabras pronunciadas en el *Collège de France* el año 1956, según refiere Xavier Tilliette en: *La démarche ontologique de Merleau-Ponty, Maurice Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, París 1993, p. 378.

83. NC, p. 123, nota.

84. Sobre estos temas véase nuestra obra: *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona 2001.

85. Fabio Ciaramelli, *L'originare et l'immédiat*, *Revue philosophique de Louvain* 96 (1998), págs. 200 y 205.

86. El referido «desdoblamiento interior» de la realidad originaria es el punto de partida del recelo de Merleau-Ponty hacia la ontología de Heidegger. Atribuye a este autor la convicción de que la presencia originaria e inmediata de las «cosas mismas» es accesible sin resquicio alguno, hasta el punto de calificar despectivamente de «directa» la ontología heideggeriana. No olvidemos que, al parecer de Merleau-Ponty, «nunca se accede a la cosa misma», ya que «la transcendencia de la cosa obliga a admitir que sólo es plenitud en la medida que es inagotable». Sucede, en otras palabras, que únicamente el «horizonte» completa de verdad las «cosas». Esta culminación parece cognitivamente inútil cuando no se comparte el optimismo de Merleau-Ponty, ya que una «plenitud» sometida a un horizonte tiránico e invencible debe acatar un destino de

El carácter esencial y estructuralmente «incompleto» de las «cosas mismas», por consiguiente, da lugar a que toda tentativa por acceder a ellas tenga que recomenzar incesantemente. Con lo cual Merleau-Ponty renuncia al ideal de una coincidencia pura y originaria, o sea que abandona la ilusión de «una intermediación que sin el lenguaje sería perfecta»,<sup>87</sup> rechazando de este modo una convicción fundamental de la fenomenología. Nuestro filósofo, efectivamente, introduce una alteración radical en los planteamientos fenomenológicos, puesto que la «divergencia» y la «ausencia» emergen ahora como paradójicas vías de acceso a las «cosas mismas». Las consecuencias ontológicas de la «soberanía del horizonte», de todos modos, son todavía más importantes que esta drástica reorientación epistemológica. El talante necesariamente sucesivo y temporal de todo proceso perceptivo, al parecer de Merleau-Ponty, es en cierto modo compartido por la propia realidad aprehendida. En otras palabras: el inacabamiento y la sucesividad que, de buen grado o de mala gana, suelen constatar los fenomenólogos cuando analizan la percepción, en opinión de nuestro filósofo deben ser ahora imputados a la estructura originaria de las «cosas mismas». Con ello queda definitivamente especificado el estatuto ontológico de la realidad que emerge ante la mirada fenomenológica. Por consiguiente, debe ser excluido todo posible acceso directo e inmediato a la realidad originaria. No puede ser aprehendida directa e inmediatamente, porque en cierto modo está «privada de sí misma». Incluso puede decirse que está «perdida originariamente», por la simple razón de que la «no-coincidencia» es originaria, o dicho de otro modo: porque lo originario *no* es en sí mismo inmediato. Merleau-Ponty se refirió a este fundamental estado de cosas al indicar que sólo es posible aprehender realmente la «desposesión»<sup>88</sup> *originaria*, significando este adjetivo que ninguna posesión la puede anteceder. «La filosofía ha de acompañar la “no-coincidencia” de lo originario, este estallido (*éclatement*), esta diferenciación»,<sup>89</sup> y debe tomar buena nota de que «la metafísica se ha quedado en mera coincidencia» al haber olvidado «el pensamiento de la lejanía (*la pensée des lointains*), [o sea] el pensamiento del horizonte».<sup>90</sup> Siempre teniendo en cuenta que la realidad originaria «estalla» o «surge inmotivadamente»<sup>91</sup>, en el sentido de que se produce en ella una eclosión incesante e indefinidamente reiniciada, siendo éste un estado de cosas diametralmente opuesto

---

«no-coincidencia» que nunca podrá ser transgredido y que parece condenar al fracaso todos los intentos de expresarla.

87. VI, p. 168.

88. VI, p. 319.

89. VI, p. 165.

90. VI, p. 169.

91. VI, p. 246.

al instante inaugural de un encadenamiento de acontecimientos sucesivos. O sea que la génesis ontológica, lejos de producirse de una vez por todas, vuelve a empezar a cada instante. «Desde mi punto de vista, no existe ya la cuestión de los orígenes, ni la de los límites, ni la de las series de acontecimientos que conducen a una causa primera, [sino que sólo existe] un único estallido (*éclatement*) del ser, que no se acaba nunca.»<sup>92</sup>

Tratemos ahora de resumir las consideraciones que preceden. Habiendo advertido Merleau-Ponty el carácter estructuralmente «incompleto» de las «cosas mismas», y una vez registrada la imposibilidad de acceder inmediatamente a realidad originaria alguna, planteó una ontología que extrae todas las consecuencias posibles de su propia resistencia a secundar todo «sobrevuelo» que pretenda unificar y objetivar la realidad. Esta ontología se fundamenta en la ausencia que es intrínseca a toda presencia, y en vez de inspirarse en las discriminaciones y las oposiciones del pensamiento tradicional, invoca la reversibilidad y el entrecruzamiento generalizados. Rechazando con igual acritud el realismo y el intelectualismo, en su pensamiento ontológico concibe Merleau-Ponty el «mismo» como «el otro del otro», y la «identidad» como «diferencia de diferencia»,<sup>93</sup> con lo cual está en condiciones de concebir el ser como «explosión, no-coincidencia, diferenciación».<sup>94</sup> El «secreto del ser», en otras palabras, no es otro que «la identidad de la salida de sí mismo y de la entrada en sí mismo, de la experiencia íntimamente vivida y de la distancia».<sup>95</sup> Esta «doble referencia», por otra parte, es concomitante con la convicción crucial de Merleau-Ponty, explicada aquí buen número de veces: la coincidencia es siempre parcial, y la presencia es originariamente «divergencia» o *écart*.

La «extraña distancia»<sup>96</sup> que separa al sujeto de sí mismo, y que aleja toda cosa de su propia identidad, por consiguiente, ha de ser el tema central de la ontología merleau-pontiana. Esta preeminencia se debe a que en la divergencia o *écart* y en la no-coincidencia, al parecer de Merleau-Ponty, reside la posibilidad misma de la experiencia. No sólo porque en la divergencia tanto *esse* como *percipi* obtienen su identidad por co-pertenencia, sino sobre todo porque facilita una «apertura a la cosa misma», o lo que es lo mismo, formulado esta vez en términos negativos: de no sobrevenir la divergencia, la experiencia «se vería reducida a cero».<sup>97</sup> De nuevo debemos insistir en que la divergencia o

92. VI, p. 318.

93. *Loc. cit.*

94. VI, p. 165.

95. *Loc. cit.*

96. VI, p. 166.

97. VI, p. 166.

*écart* no es una situación de hecho que la propia experiencia pueda superar por sus propios medios (lo mismo sucede, desde luego, con el «horizonte» soberano que siempre retrocede). Se trata de una divergencia «de principio», designada también por Merleau-Ponty como «no-coincidencia privativa» y como «coincidencia alejada», y a la cual ninguna experiencia es capaz de eliminar, porque en cierto modo existe gracias a la propia divergencia.

En la medida que profundizaba en su pensamiento ontológico, y desmarcándose una vez más del legado husserliano, advirtió Merleau-Ponty en la sensibilidad una dimensión originaria. Ésta consiste en la «apertura» que se manifiesta en cada fenómeno particular, ontológicamente concebido como un entrecruzamiento de presencia y de ausencia, y por tanto testimonio originario de la ausencia que es intrínseca a toda presencia. Recordemos que para la fenomenología ortodoxa, «ser» equivalía a «tener sentido», y que todo sentido emergía de una prestación constituyente de la conciencia. La «operación de donar sentido» o *Sinngebung* era, por consiguiente, una noción hegemónica. Ahora bien: ninguna de estas convicciones fenomenológicas es preservada por Merleau-Ponty. Para nuestro autor el «ser» consiste en «la relación quiasmática [es decir: que consiste en entrecruzamiento] del visible y del invisible», o sea en aquello que se presenta en todo visible sin ser él mismo visible por principio, con lo cual sólo «negativamente» puede la conciencia acceder a él. Al enfrentarnos con «un vínculo entre el visible y el invisible [que es] semejante al que Heidegger establece entre lo “pensado” y lo “impensado”», efectivamente, nos es preciso concebir el «invisible» como «esta “otra dimensión” que se presenta negativamente en el visible, y que sólo puede ser comprendida como la *Verborgenheit* [la ocultación] o como la latencia del Ser gracias a la cual existen los entes».<sup>98</sup>

O sea que el ámbito de lo sensible está configurado como una relación tan íntima de presencia y de ausencia que, de hecho, consiste en el enraizamiento y en el entrecruzamiento recíprocos de cada una *en* y *con* la otra. El alejamiento de Merleau-Ponty con respecto al pensamiento de Husserl, desde luego, no puede ser ahora ya más dramático. Recorriendo un camino reflexivo independiente, afirma Merleau-Ponty ahora que «las “negatidades (*negatités*)” cuentan también en el mundo sensible, el cual sin lugar a dudas es la realidad universal».<sup>99</sup> Y esta irrupción de una «nada inasible» (las «negatidades» mencionadas por Merleau-Ponty) es todavía más patente a un nivel primordial. Siempre contrariando la correspondiente concepción husserliana, afirma nues-

---

98. Françoise Dastur, *La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l'Invisible et le cours de 1958-59*, *Chiasmi International* 2 (2000), p. 376.

99. *S*, p. 226.

tro autor que el fenómeno, ortodoxamente entendido como una presencia que en sí misma y por sí misma efectúa su propia donación, en realidad ni coincide consigo mismo, ni mucho menos coincide con la correspondiente intención: «la presencia no es coincidencia con lo vivido, porque el presente visible nunca existe sin su trasfondo de invisible».<sup>100</sup> Ocorre precisamente lo contrario, y todo fenómeno está en cierto modo «abierto» a los demás fenómenos (como toda presencia lo está a las demás presencias). Incluso podría decirse que, en su no-coincidencia consigo mismo, todo fenómeno se excede a sí mismo en dirección a un «invisible», en el bien entendido que sólo si éste llegara a ser alcanzado (una hipótesis que por principio nunca se podrá materializar, pues Merleau-Ponty insiste en que toda presencia, en realidad, está abierta a todas las ausencias) tendría lugar la realización definitiva del propio fenómeno, y consistiría éste finalmente en la autodonación que Husserl había convertido en axioma.

Es oportuno constatar que ya no se trata únicamente de que nuestro autor se haya emancipado irreversiblemente de Husserl. Los efectos de la no-coincidencia ya se dejan sentir ahora por doquier en la obra de Merleau-Ponty, concertados con las consecuencias del «horizonte» soberano. Al fin y al cabo «“horizonte” es sinónimo de transcendencia pura, sin máscara óptica».<sup>101</sup> Recapitulando estas constataciones sobre el «horizonte» soberano y la promesa de «invisibilidad» que conlleva, podemos indicar en forma de esbozo que el «horizonte en general» es el «invisible», que el «invisible» es propiamente el «Ser» («en Merleau-Ponty el Ser es sinónimo de la invisibilidad»<sup>102</sup>), y que la célebre noción merleau-pontiana de «carne» es el común denominador y la matriz operativa de todas las reversibilidades que inervan el horizonte, el invisible, el Ser.

Las reflexiones que preceden parecen perder relevancia cuando se advierte que la obsesión fenomenológica por la inmediatez, en el pensamiento de Merleau-Ponty quedó relativizada por la innovadora forma de mediación diacrítica que había introducido Saussure. En tal caso es presumible que la influencia de este lingüista sobre nuestro autor, efectivamente, implantara un ingrediente distanciador en el cerrado mundo inmediacionista de la fenomenología. Con lo cual esta componente heterodoxa, a su vez, habría puesto fin a la influencia efectiva de Husserl sobre Merleau-Ponty.<sup>103</sup> En todo caso, no es

100. Mauro Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milán 1990, p. 169.

101. Tréguier, *Le corps selon la chair*, op. cit., p. 86.

102. Barbaras, op. cit., p. 362.

103. Desde luego cabe dudar sobre si nuestro filósofo impuso realmente un ingrediente de distancia en sus previos planteamientos fenomenológicos, o si meramente introdujo en ellos un elemento de laxitud que, conservando la obsesión por la proximidad, se habría disimulado en for-

infrecuente ver descrito el pensamiento de Merleau-Ponty como enaltecedor del «contacto», de la «adhesión», del «vínculo», de la «pertenencia» y del «entrelazamiento». El propio filósofo ha solido fomentar estas interpretaciones de cariz «intimista» al insistir en que su filosofía era esencialmente un «pensamiento del *Ineinander*».<sup>104</sup> Y que como tal favorecía por encima de todo la «fusión recíproca» y la «interpenetración» (de mente y cuerpo, sujeto y objeto, etc.), la «correlación» y el «nexo» universales (entendidos como el carácter originario de toda articulación), el «entrelazamiento» y la «intimidad recíproca» (de casi todo con casi todo), la «identificación circular» primordial, la «reciprocidad» (de «cosa» y «horizonte»), la «ambigüedad» (que nunca puede ser objetivada, es decir: colocada a distancia para así ser disuelta), y sobre todo la «adherencia universal» (patente en la insistencia merleau-pontiana en las casi intraducibles expresiones «*en être*» y «*y être*»). También suele venir caracterizado el pensamiento de Merleau-Ponty por el compromiso con la «dialéctica» en todos sus matices («no es suficiente con decir que toda verdad se contradice: [en realidad sucede que] toda contradicción es verdad»<sup>105</sup>), por la «unión» prerreflexiva y opaca de la conciencia con el mundo, por la atmósfera de «generalidad» en la que se halla sumergido el anonimato de la percepción, y por una «coexistencia» que es asimismo una «copresencia» y una «familiaridad» innatas de cuerpo y mundo. Estos rasgos apuntan a una fundamental situación de «intercambio» y de «complicidad» que es asimismo originaria, y sobre todo justifican las célebres «reversibilidades» merleau-pontianas entre lo sensible y lo inteligible, la existencia y la esencia, los medios y los fines, y la actividad y la pasividad, formándose así la línea de pensamiento que culmina en la concepción de la «verdad como reversibilidad».

Lo cierto es que Merleau-Ponty adoptó un compromiso con la proximidad que se fue agudizando con el tiempo: el contacto, que inicialmente consistía en «envolvimiento mutuo» y en «inmediatez», con el paso del tiempo se convirtió en «recubrimiento recíproco (*enjambement*)» y en «simultaneidad», para culminar finalmente en la hegemonía de la «reversibilidad» y en el «quiasma». En todo caso la primacía asignada a la «no-coincidencia» no debe llamarnos a

---

mulaciones tales como: «filosofía de la aprehensión indirecta» (*NC*, p. 123, nota), «filosofía del estallido (*éclatement*)», «filosofía de la diferenciación», «filosofía de la lejanía (*des lointains*)», «filosofía del horizonte», y «filosofía de la desposesión», las cuales coexisten junto a las invocaciones del «contacto», de la «adhesión», del «vínculo», de la «pertenencia» y del «entrelazamiento», patentemente orientadas en la dirección contraria.

104. Ya hemos señalado que Merleau-Ponty entiende por *Ineinander* «la inherencia del sí mismo en el mundo, o del mundo en el sí mismo, del sí mismo en el otro y del otro en el sí mismo» (*RC*, págs. 151-152).

105. *S*, p. 260.

engaño, ya que aparenta ser una promesa de distancia, pero de hecho encubre la supresión de toda distancia. Desde luego «no coincidir» es antagonista de «repetir», «representar», «mimetizar», «reproducir», y en definitiva de «identificarse con algo». Pero conviene no olvidar que «identificarse con algo» (el pensamiento con la cosa, o la palabra con el sentido preexistente) presupone una mínima distancia, precisamente la que Merleau-Ponty pretende abolir. De hecho, y a pesar de sus ambiguas manifestaciones al respecto, nuestro autor aspira a una intimidad aún mayor que la procurada por la identificación.

Este afán intimista debiera hacer vacilar a quienes creen percibir en Merleau-Ponty un precursor del estructuralismo, ofuscados por su invocación del legado de Saussure y por su vehemente recepción del diacriticismo. La aproximación «lateral» a los objetos, los temas y los textos, recurrentemente defendida por nuestro autor, desde luego no presenta problema alguno cuando interesa aprehender su singularidad específica, pero es totalmente ineficaz para pensarlos en función del intervalo que los separa cuando son considerados conjuntamente. O sea que puede profundizar fértilmente en el *Ineinander* de un sujeto con *un* objeto, como dice Merleau-Ponty, pero está incapacitada para contemplar, «sobrevolándolos», dos o más objetos al mismo tiempo. Con lo cual nuestro autor aparece en cierto modo condenado al análisis, ya que la aproximación de orden «lateral» que propugna requiere la previa descomposición del objeto pero excluye que éste sea contrastado con otros elementos de una misma serie. Un punto de vista que, desde luego, parece poco afín a los presupuestos estructuralistas, pues los objetos indagados con la herramienta mágica del *Ineinander* están lejos de adquirir su sentido propio a partir de una serie y de su eventual variación caleidoscópica. Ello sucede porque el «pensamiento de la no-coincidencia» es en realidad tan partidario de la fusión, tan subordinado a la coincidencia, tan ávido de adecuación intelectual, como pueda serlo el más drástico pensamiento fusionista o adecuacionista.