

FILOSOFÍA. FENOMENOLOGÍA

¿Qué filosofía elogia Merleau-Ponty?

Which Philosophy does Merleau-Ponty praise?

EDUARDO BELLO*

Resumen: Con la entrada en el Collège de France, en 1953, Merleau-Ponty comienza una reflexión sobre el problema de la filosofía que no cesa hasta sus últimos cursos en la célebre institución. Termina su conferencia, *Elogio de la filosofía*, poniendo énfasis en la filosofía como expresión, a la luz de las aportaciones de la lingüística, y sobre la voluntad de hablar del filósofo. Ni una palabra sobre la fenomenología y el existencialismo en esta ocasión. Pero seis años más tarde elogia la *filosofía de la existencia*, como mirada al mundo de una época y sus problemas. Dedicó los últimos cursos en el Collège a justificar la *posibilidad de la filosofía*, a partir de Husserl sobre todo; entiende que la nueva filosofía, como interrogación del saber (de los saberes) y del ser, es por ello una nueva ontología.

Palabras clave: elogio de la filosofía, filosofía de la expresión, filosofía de la existencia, posibilidad de la filosofía, ontología, filosofía como interrogación.

Résumé: Avec l'entrée au Collège de France, à 1953, Merleau-Ponty commence une réflexion sur le problème de la philosophie, que ne fini pas jusqu'au ses derniers cours dans la célèbre institution. À la fin de sa conférence *Eloge de la philosophie* il met l'accent sur la philosophie comme expression, en tenant compte des résultats de la linguistique, et aussi sur la volonté de parler du philosophe. Il ne parle pas de phénoménologie, pas d'existentialisme, dans la conférence. Mais, il eloge la *philosophie de l'existence* six ans plus tard, comme regard au monde d'une époque et ses problèmes. Dans les derniers cours au Collège, il justifie la possibilité de la philosophie, surtout à partir de Husserl; il conçoit que la nouvelle philosophie, interrogation du savoir (des savoirs) et de l'être, elle est donc une nouvelle ontologie.

Mots clés: éloge de la philosophie, philosophie de la expression, philosophie de l'existence, possibilité de la philosophie, ontologie, philosophie comme interrogation.

No es frecuente dedicar el *elogio*, como género literario, a formas de saber como la filosofía o a problemas como la locura en el caso de Erasmo. Se suele reservar el elogio para expresar un reconocimiento público a personajes relevantes de las ciencias, de las artes, de las letras o de la política, como el conocido elogio de Jovellanos a Carlos III. En estos casos, con el reconocimiento de una vida, de una obra, se pretende al mismo tiempo rendir homenaje al personaje y a su obra

Fecha de recepción: 20 marzo 2008. Fecha de aceptación: 15 abril 2008.

* Dirección: Departamento de Filosofía. Campus de Espinardo. 30071 Murcia (España). Email: edubello@um.es; Eduardo Bello es catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Se ocupa entre otras cuestiones de la filosofía de la existencia. Sobre esta línea de investigación ha publicado: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido* (1979); «Figuras de la libertad en Merleau-Ponty», *Investigaciones fenomenológicas*, 2008; y ha coeditado el libro: Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía y posibilidad de la filosofía*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 2008.

por la significativa aportación en un campo de la cultura, o bien por un gesto (gesta) decisivo en la historia de un pueblo, de una política innovadora. Ahora bien, Merleau-Ponty no hace el elogio de un personaje, por ejemplo de un filósofo, ni de una obra concreta, ni mucho menos de un político. En su célebre *Elogio de la filosofía* la presencia de una intención de reconocimiento-homenaje es, a lo más, indirecta. De modo explícito el tema de su elogio no es sino la forma de saber que conocemos con el nombre de «filosofía».

Pero cabe preguntar, sin embargo: ¿qué filosofía elogia Merleau-Ponty? En sentido estricto sólo hay una respuesta posible: el autor de la conferencia de ingreso en el Collège de France elogia fundamentalmente *la filosofía*. El título de dicha conferencia, luego publicada en forma de libro¹, no ofrece duda alguna. Sin embargo, en el desarrollo de la misma, el rastreo que Merleau-Ponty hace por determinados filósofos, problemas, tradiciones filosóficas, con el fin de mostrar lo peculiar de la filosofía en ellos, invita a preguntarse si el autor de *Phénoménologie de la perception* hace coincidir, o no, su particular manera de entender la filosofía con la que ha practicado anteriormente, por ejemplo la fenomenología o el existencialismo. Desde esta perspectiva, la respuesta a la pregunta antes formulada también puede entenderse en sentido amplio, a saber: como exploración de las corrientes filosóficas con las que mejor sintoniza Merleau-Ponty. Más aún: esta investigación más amplia es una exigencia inaplazable, porque el elogio o justificación de la filosofía no es sólo el tema puntual de una importante conferencia, sino un problema del que se ocupa Merleau-Ponty durante toda la década de los años cincuenta, esto es, desde el ensayo «Le philosophe et la sociologie» (1951) hasta los últimos cursos en el Collège de France: «La philosophie aujourd'hui» (1958-1959), «Philosophie et non-philosophie depuis Hegel» (1960-1961)².

Pues bien, en lo que sigue se ofrece tanto la respuesta en sentido amplio, como la más estricta, esto es, la argumentación que Merleau-Ponty aduce como justificación o posibilidad de la filosofía.

La función de la filosofía: hablar, decir, expresar

«El filósofo es el hombre que se despierta y que habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía»^{2b}, así termina el texto de la célebre conferencia, *Eloge de la philosophie*. El filósofo, según Merleau-Ponty, no es sino el hombre que se despierta, es decir, el hombre que tiene conciencia de sí mismo y de la sociedad en la que vive: tiene conciencia de su situación en el mundo, de sus lazos con los demás, de sus dificultades y problemas. El filósofo, esto es, el hombre que tiene conciencia de lo que es y de lo que debe ser, no opta por el silencio como la mejor opción. Debe hablar, debe decir lo que ve y lo que piensa. Si *la filosofía es expresión*, el silencio es más bien la no-filosofía. Así, Merleau-Ponty, muestra a través de dos grandes filósofos, Sócrates y Descartes, el nacer y el renacer de la filosofía, así como la decisión de asumir o no el compromiso de hablar de lo que se ve y piensa.

1 La conferencia tuvo lugar el 15 de enero de 1953, con el mismo título que figura como libro junto a otros ensayos: *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953. El texto de la conferencia ha sido traducido por Cayetano Aranda y publicado en Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía y posibilidad de la filosofía* (2008).

2 Cf. M. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours, 1959-1961*, éd. de Stéphanie Ménasé, Préface de Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1996; también el monográfico que con el título «Non-philosophie et Philosophie» ha publicado la revista dedicada a Merleau-Ponty, *Chiasmi International*, n° 3, 2001.

2b *Eloge de la philosophie*, cit., p. 73.

Sócrates, el hombre que es consciente de que los tiempos han cambiado en Atenas, mientras siguen vigentes antiguas leyes y costumbres, no se calla con relación a lo que ve y observa. Discute en plena calle con sus conciudadanos, argumenta en favor del cambio incluso en lo que se refiere a las costumbres (religiosas). De ahí la paradoja: resistir esperando el cambio, si bien obedeciendo a las leyes de la Ciudad. «Aristóteles, setenta y seis años más tarde —observa Merleau-Ponty—, dirá al exiliarse que no hay razones para permitir a los atenienses un nuevo crimen de lesa-filosofía. Sócrates se hace otra idea de la filosofía: ésta no es como un ídolo del que sería la guardiana, y que debería poner en un lugar seguro, (ella) se da en su viva relación con Atenas, en su presencia ausente, en su obediencia sin respeto. Sócrates tiene una manera de obedecer que es un modo de resistir»³.

Si Sócrates hubiera optado por el silencio, no la habrían acusado. Pero la necesidad de cambiar leyes y costumbres no se habría impulsado. ¿Acaso la obediencia a la ley constituye una prueba de que la ley es justa? ¿Acaso la creencia en cierto papel de la religión significa que la práctica de dicha religión no debe cambiar? Sin embargo, la acusación de impiedad bajo máscara de desobediencia a las leyes de la Ciudad encierra un malentendido: quienes acusan a Sócrates creen al pie de la letra en la religión y en la Ciudad, mientras que Sócrates cree en la verdad de las mismas. Ahora bien, la verdad de la religión y de la Ciudad no es la de su manifestación exterior (leyes, costumbres). Filósofos como Sócrates saben que dicha verdad viene del interior. De ahí que el cambio o la transformación sea inevitable con la filosofía. De ahí la dificultad, paradójica, de comprender la posición de Sócrates cuando declara ante los jueces: no lamento mi causa, sino la de la Ciudad; no es a mí a quien defiende, sino a vosotros; y en definitiva a la filosofía como expresión de una razón de cambio.

«¿Qué hacer —se pregunta Merleau-Ponty— si uno no puede lamentarse ni desafiar? Hablar de manera que se pueda hacer transparente la libertad en los puntos de vista, deshacer el odio mediante la sonrisa —lección para nuestra filosofía que ha perdido su lado sonriente con su aspecto trágico—. Es lo que se llama ironía, la ironía de Sócrates es una relación distante, pero verdadera, con el otro: expresa el hecho fundamental de que cada uno no es sino sí mismo, inevitablemente, y sin embargo se reconoce en el otro, intenta desligar a uno del otro por la causa de la libertad»⁴. La filosofía es expresión, expresión irónica si se quiere, pero expresión de un juicio, de un valor, de un sentimiento. Y la libertad de expresión ha sido una conquista de la filosofía, no sin dolor. Sócrates, por hablar, lo pagó con su vida. Descartes prefirió ocultarse en la máscara o más bien en la actitud diplomática.

Denomina actitud «diplomática» Merleau-Ponty a aquélla cuya iniciativa corre el riesgo de ser desviada de su sentido. Es difícil disentir de la tesis de que la filosofía renace en los tiempos modernos con Descartes. No es fácil saber por qué el fundador de la filosofía moderna opta por callarse ante el conflicto entre Galileo y el Santo Oficio. Pero, ¿no habrá que preguntarse si el silencio voluntario sirvió mejor a la causa de la filosofía que una posible decisión de hablar? En *Eloge de la philosophie* se evoca a quienes aplauden a Descartes por no haber preferido ninguno de los dogmatismos rivales, esto es, por haberse dedicado al problema del ser absoluto, más allá del objeto del físico y de la imaginación del teólogo. «Supone olvidar que al rehusar hablar, —arguye Merleau— Descartes rechaza también hacer valer y existir este orden filosófico en el que se le sitúa (...). No es lo mismo callarse que decir por qué uno no quiere elegir»⁵.

3 Ibid., p. 44.

4 Ibid., p. 47.

5 *Eloge de la philosophie*, cit., p. 71.

¿Olvida, acaso, Merleau-Ponty que Descartes declara que prefiere callarse para no indisponerse con los doctos⁶? ¿Olvida que al condenar al silencio su teoría física en clave copernicana supuso dar alas a los defensores doctos de la física aristotélica? Pese a ello, lo que tiene muy presente Merleau-Ponty es que «la filosofía y el ser absoluto no están por encima de los errores rivales que se oponen en el siglo». Tiene en cuenta que la filosofía, que aspira a la verdad integral, tiene que asumir la tarea de decir lo que puede integrar. Pone énfasis en la concepción de la filosofía como expresión, como capacidad de decir: si aspira a ser un pensamiento libre tanto de la obsesión científica como de la imaginación teológica, tiene que hablar en contra de dichos ídolos. Ahora bien, como reconoce Merleau-Ponty, «el pensamiento físico llevaba, en el caso Galileo, los intereses de la verdad». De ahí la necesidad de tener en cuenta que «el absoluto filosófico no está en ningún lugar, no se halla pues en ninguna parte, hay que defenderlo en cada acontecimiento»⁷. Descartes perdió una gran ocasión de hacerlo. Más aún: después de haber iniciado con brío la nueva fundamentación de la filosofía, el filósofo diplomático, al contrario que Sócrates, también decidió guardar silencio sobre los problemas de la religión y de la ciudad.

Sin embargo, Merleau-Ponty coincide con Descartes en algo fundamental: la filosofía no es reiteración de la verdad, sino investigación de la misma. Para el primero, la filosofía no tiene como tarea básica asumir sin más lo expresado o sedimentado. La filosofía es expresión de un sentido nuevo. Y la novedad conlleva un compromiso con el presente. En consecuencia, en lugar de proponer como modelo al teórico de las verdades eternas, Merleau evoca lo que Alain decía a sus alumnos: «La verdad es momentánea, para nosotros, los hombres, que tenemos la vista corta. Se encuentra en una situación, en un instante; es preciso verla, decirla, hacerla en este momento dado, no antes ni después, en ridículas máximas; no varias veces, pues nada es más que una vez»⁸. La verdad es contingente, repetirá una y otra vez Merleau-Ponty. Por ello entiende la filosofía como un continuo comenzar. Ciertamente la filosofía moderna parte del *cogito*, pero desde que Freud descubriera el inconsciente, también Merleau-Ponty expresa con diferentes nombres aquello que subyace al *cogito*, como lo preconsciente, el «cogito silencioso», por ejemplo. La filosofía ha de explorar la relación entre conciencia y naturaleza, pero comenzando desde abajo, declara Merleau en el Prefacio a *La estructura del comportamiento*⁹.

Al contrario, Louis Lavelle también parte del *cogito*, porque entiende que en el acto de conciencia empiezo yo a ser consciente de lo que soy¹⁰. Pero la conciencia de no ser yo todo lo que es le conduce a la tesis de que el ser es el todo del que yo participo¹¹. ¿Es ese ser originariamente Dios? La filosofía de Lavelle es más bien un ejemplo de la tendencia, que se suele dar en la metafísica de orientación religiosa, a desembarazarse del teísmo imaginativo, esto es, de la concepción de un Dios «fuera» del mundo, si bien manteniendo el concepto de un Dios personal a diferencia de Spinoza. ¿Espiritualismo? Los estudiosos de la filosofía francesa del siglo XX responden afirmativamente. Por ejemplo, J.-P. Cometti sostiene que de modo general se pueden identificar «dos tradiciones que

6 *Discours de la méthode*, éd. Ch. Adam et Ch. Tannery, O. C., vol. VI, reed. J. Vrin, 1996, p. 40; trad. esp. en Tecnos, 2006, p. 59.

7 *Eloge de la philosophie*, cit., p. 72.

8 Citado en *Eloge...*, p. 72.

9 *La structure du comportement*, Paris, Puf, 1942, pp. 1-2 (trad. esp. en Tecnos, pp. 19-21).

10 L. Lavelle, *La conscience de soi*, Paris, 1933.

11 *Introduction à l'ontologie*, Paris, 1947.

en Francia siempre han desempeñado un papel particular: el espiritualismo y el positivismo»¹²: el primero desde V. Cousin, el segundo desde A. Comte.

Sin embargo, considera Merleau que según Lavelle «el verdadero espiritualismo consiste en rechazar la alternativa del espiritualismo y del materialismo»¹³. Ahora bien, ¿qué quiere decir Merleau-Ponty? ¿Por qué la referencia explícita a Lavelle en su *Elogio de la filosofía*? El autor de la *Phénoménologie de la perception*, rehusando los extremos, prefiere centrar en el acto perceptivo aquel momento de unión entre mente y cuerpo, entre espíritu y materia, entre conciencia y mundo a través del cuerpo. Si, en Lavelle, «el espíritu usa el mundo, el tiempo, la palabra, la historia, y los anima con un sentido inusual, la función de la filosofía consistiría entonces en registrar este paso del sentido antes que tomarlo como hecho definitivo»¹⁴. Y dicha función le parece a Merleau que nos indica una atención preferente al presente.

Desde esta perspectiva quizá haya que entender la segunda cuestión. ¿Por qué dedica a Lavelle, y no a Husserl, a Heidegger o a Sartre, casi las cinco primeras páginas de la conferencia, cuando aquél ni siquiera figura como éstos en la bibliografía de *Phénoménologie de la perception*? La razón es meramente institucional. Louis Lavelle fue profesor en el Collège de France desde 1941 a 1951. Al año de su fallecimiento es elegido Merleau-Ponty para sucederle. El elogio, aun incluyendo el modo en el que Lavelle entiende la filosofía, no significa que Merleau-Ponty se adscriba a una variante del espiritualismo francés.

Más problemática, si cabe, es la referencia a Henry Bergson, al que dedica más de veinticinco páginas de la conferencia. El argumento institucional se queda ya superado: Bergson también fue profesor en el Collège de France, pero lo fue a comienzos de siglo, de 1900 a 1924, aunque en los tres últimos años cediera la cátedra por razones de salud a E. Le Roy. Pero nos queda el argumento de la celebridad. Bergson no sólo recibe el Nobel de Literatura en 1928, sino que fue muy influyente en su momento, pese a que la Sorbona —más racionalista— no viera con buenos ojos la filosofía «imaginativa» del autor de *Matière et mémoire*. Relata más tarde Merleau-Ponty que, no obstante, él mismo y la generación de los años 30 no prestaron mucha atención a un filósofo que no enseñó en la Universidad, a un filósofo que se retiró anticipadamente; pero que si lo hubieran leído con más atención, habrían descubierto una forma de filosofía *concreta*: «Si hubiéramos sido grandes lectores de Bergson y si hubiéramos pensado mucho más en Bergson, nos habríamos sentido atraídos hacia una filosofía (...) mucho más concreta»¹⁵. Con esta interpretación coincide hasta cierto punto J.-P. Cometti, al considerar que el énfasis de Bergson sobre el tiempo y la duración ha vinculado el espiritualismo con el romanticismo. «A causa de esta relación, para algunos filósofos Bergson es un filósofo *actual*»; y, en cualquier caso, en el contexto francés Bergson «fue sin duda alguna el filósofo más representativo hasta la Segunda Guerra Mundial»¹⁶.

Pero, ¿qué es lo que elogia Merleau-Ponty de una filosofía que califica de «concreta»? Por una parte, la ruptura con las doctrinas recibidas, esto es, su manera audaz de restaurar «la intuición contra la inteligencia o la dialéctica, el espíritu contra la materia, la vida contra el mecanismo. Así

12 J.-P. Cometti, «Lo mismo sin lo otro. Notas sobre la situación de la filosofía en Francia», *Pasajes*, n° 23 (2007) p. 69. Cfr. D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique: une généologie du spiritualisme*, Paris, Vrin, 1998.

13 Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, cit., p. 14.

14 Ibid., p. 15.

15 Merleau-Ponty, «La philosophie de l'existence» (1959), *Dialogue*, V: 3 (1966) 307-322; reed. en M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, édition de Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 253.

16 J.-P. Cometti, *Art. cit.*, p. 70.

es como le comprendieron tanto sus amigos como sus adversarios»¹⁷. Ahora bien, tal lectura es insuficiente. En Bergson hay algo más que la antítesis de las tesis de sus adversarios. Si quiere acabar con los problemas de la filosofía tradicional, no es sino para crear una filosofía nueva, una filosofía que no sólo «invente soluciones, sino más aún que invente sus problemas»¹⁸. Así, en *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) parte del *cogito*, pero no como pensamiento puro, sino como conciencia abierta al mundo que percibe sus datos intuitivamente. La intuición, que opone a la deducción del racionalista y a la intuición del empirista, no es sino la conciencia inmedita de la realidad. En *Matière et mémoire* (1896) intenta resolver el problema de la relación entre el espíritu y el cuerpo, pero no enfatizando la función del primero sobre el segundo, como se ha dicho, sino mostrando la realidad dual del ser humano y, a la vez, explorando la perspectiva biológica del cuerpo. Como ya había observado Merleau-Ponty en su curso en l'École Normale Supérieure (1947-1948), «el primer capítulo desarrolla una concepción biológica del cuerpo y del sistema nervioso, lo que constituye al mismo tiempo una concepción filosófica del sujeto actuante, al que su cuerpo ha puesto en presencia del mundo»¹⁹. Aunque Merleau-Ponty tiene una posición crítica en el citado curso respecto de algunos planteamientos de Bergson, es evidente la sintonía con muchos de los problemas: el lugar de la percepción, el papel del cuerpo, la temporalidad y la duración, la vida, la relación entre lo inmaterial y la materia. «Bergson ha visto —observa Merleau— que la filosofía no consiste en realizar aparte y en oponer la libertad y la materia, el espíritu y el cuerpo y que para ser ellos mismos, la libertad y el espíritu tenían que mostrarse en la materia o en el cuerpo, es decir, expresarse. «Se trataba —remite Merleau a la *Évolution créatrice*— de crear, con la materia, que es la necesidad misma, un instrumento de libertad, de fabricar un mecanismo que triunfara del mecanismo»²⁰.

El concepto de expresión también es elegido por Merleau-Ponty como específico de la filosofía bergsoniana: «Se resumiría el movimiento interno del bergsonismo diciendo que es el paso de una filosofía de la impresión a una filosofía de la expresión (...). Si el hombre se alza en medio del mundo y transforma los automatismos, se debe —dice— a su cuerpo, a su cerebro, «a su lenguaje que proporciona a su conciencia un cuerpo inmaterial en el que encarnarse». A través del lenguaje, es en general la expresión la que está aquí en juego»²¹. Ahora bien, la filosofía de la expresión no es sólo la que crea un pensamiento a través del cuerpo y del lenguaje, no es sólo la que hace presente la libertad a través de un medio material, es también la posibilidad de hablar y de actuar.

Merleau-Ponty evoca, en este sentido, el gesto del judío solidario. Cuando al final de sus días, ya enfermo, está a punto de convertirse al catolicismo, Bergson prefiere no dar el paso con el fin de permanecer al lado de los suyos que padecen la trágica agresión antisemita. «Me habría convertido si no hubiera visto prepararse desde hace años la formidable ola de antisemitismo que iba a romperse sobre el mundo. He querido permanecer entre aquéllos que mañana serán perseguidos». A esta declaración testamentaria Merleau añade que no sólo ha mantenido su palabra, pese a las facilidades que le daban, sino que «se ve aquí cómo concebía Bergson nuestras relaciones con la verdad»²². La verdad que la filosofía tiene como función expresar.

17 *Eloge de la philosophie*, cit., p. 19.

18 *Ibid.*, p. 20.

19 Merleau-Ponty, *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, édition de Jean Deprun, Paris, Vrin, 1978; trad. esp. en *Encuentro*, 2006, cap. XI.

20 *Eloge de la philosophie*, cit., pp. 36-37; cf. H. Bergson, *Évolution créatrice*, Paris, 1907.

21 *Eloge de la philosophie*, cit., p. 36.

22 *Ibid.*, pp. 38-39.

Al elogiar la actitud del Bergson solidario, a quien califica de «Judío ilustre», Merleau-Ponty pone énfasis en su palabra para decir lo que ha visto y pensado a propósito de la ola antisemita. A su vez la palabra de Merleau-Ponty, es tanto o más significativa, si cabe, por hacerlo ante un auditorio selecto, configurado por múltiples tendencias e ideologías. Hacía sólo tres años que había denunciado²³ los campos de concentración en la URSS. La relación del filósofo con la verdad tiene aquí la misma forma de expresión.

Filosofía e historia: la filosofía en la historia

No siempre es fácil decir la verdad, lo más frecuente es ver la verdad desde puntos de vista en conflicto. Si entran en juego distintas interpretaciones, representativas de las distintas tradiciones, lo más probable es que la verdad no sea fácilmente accesible, al menos mientras se mantiene viva la controversia o discusión. El guión que sigue Merleau-Ponty en su conferencia le lleva a denunciar, por una parte, que si la filosofía consiste en investigar las cosas mismas y decirlo, todavía se mantenga en permanente discusión entre posiciones enfrentadas; por otra, señala un error más grave aún que consiste en calificar a la filosofía de impiedad cuando ésta exige ver y decir lo que ve. «Sería fácil mostrarlo a propósito de dos absolutos que están en el centro de nuestras discusiones: Dios y la historia»²⁴. Sobre la controversia primera se remite a Lubac y a Maritain; sobre la segunda, a Hegel y a Marx. ¿Satisface de este modo las múltiples tendencias de sus distinguidos oyentes? Lo significativo de los diversos referentes es, pese a todo, la filosofía que elogia Merleau-Ponty, que no es sino el modo de hablar en su conferencia.

Si se da por supuesto el Ser necesario, ¿es preciso actualizar las pruebas de la existencia de Dios o dedicarse a rebatir el ateísmo contemporáneo? Lubac y Maritain han elegido la segunda alternativa. La filosofía, según Merleau-Ponty se sitúa en otro orden de cosas. Interroga la contingencia de nuestra historia. Pero «la teología no tiene en cuenta la contingencia del ser humano sino para derivarla del Ser necesario —observa Merleau—, es decir, para desentenderse de él; no practica la admiración filosófica sino para motivar una afirmación que la termina. La filosofía nos despierta a lo que la existencia del mundo y la nuestra tienen de problemático en sí, hasta tal punto que nos hemos curado para siempre de investigar, como decía Bergson, una solución «en el cuaderno del maestro»²⁵. La nueva dirección de la investigación y de la interpretación, para Merleau-Ponty como para Marx, ya no es el más allá sino el más acá. La tesis no deja de ser polémica en el contexto filosófico francés de 1953, pero el autor de *Humanisme et terreur* (1947), insiste en esa línea de investigación a propósito de la historia.

Precisamente, la historia y su contingencia, no la historia de salvación o historia teológica sino la historia humana o la filosofía racional de la historia, es un tema controvertido entre hegelianos y marxistas. Después de los cursos de Kojève y los trabajos de Hyppolite, la influencia de Hegel en la filosofía francesa es un hecho constatable, por ejemplo en filósofos como Sartre y Merleau-Ponty. El último curso de éste lleva por título: «Philosophie et non-philosophie depuis Hegel». Pues bien, centrando el problema en la relación entre filosofía e historia, Merleau-Ponty observa las posiciones inversas de Hegel y Marx: mientras el primero suprime la historia afirmando la filosofía, el segundo suprime la filosofía dando primacía a la historia.

23 Merleau-Ponty, «L' URSS et les camps» (1950), en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 330-343 (pp. 327-338).

24 *Eloge de la philosophie*, cit., p. 50.

25 *Ibid.*, p. 53.

En efecto, cuando Hegel parece que las identifica no hace sino enmascarar el conflicto. Aunque en principio entiende la filosofía como la comprensión de la experiencia histórica —el búho de Minerva—, en definitiva la convierte en saber absoluto, sistema, totalidad. En consecuencia, observa Merleau-Ponty, «la historia de la que habla el filósofo no es propiamente historia, es decir, algo que uno hace, sino la historia universal, comprendida, terminada, muerta. (...) Como sólo él se reserva su sentido, es en el filósofo, y solamente en él, donde la historia encuentra su sentido. Es el filósofo quien piensa y decreta la identidad de la historia y de la filosofía, lo que equivale a decir que no hay identidad»²⁶.

Según Marx, incluso la existencia de la filosofía es un hecho histórico. Porque la historia no es sino «el medio en el que forma todo sentido y en particular el sentido conceptual o filosófico». ¿Cuál es la novedad de Marx con relación a Hegel? Que si hay una lógica de la historia, no es la de la historia universal, sino la que se descubre en la praxis interhumana. «Lo que Marx llama *praxis* es ese sentido que se dibuja espontáneamente en el entrecruzamiento de las acciones mediante las cuales los hombres organizan sus relaciones con la naturaleza y con los otros»²⁷. Pero, ¿acaso no ha dicho Marx que hay que destruir la filosofía para realizarla? Merleau-Ponty no ignora dicha tesis; al contrario, consciente de que el sentido histórico es inmanente al acontecimiento interhumano, observa cómo Marx ha desplazado la perspectiva del análisis al núcleo genético de las relaciones humanas: allí donde se configuran mediante el trabajo y la cultura, en la empresa que transforma la naturaleza y las relaciones humanas. Desde este punto de vista, «la filosofía no es una ilusión: es el álgebra de la historia. Recíprocamente, la contingencia del acontecimiento humano ya no es un fallo en la lógica de la historia, se convierte en su condición»²⁸.

Si la filosofía es el «álgebra de la historia», no tiene que ser simplemente destruida, como propone el marxismo ortodoxo al reducir la filosofía a mera ideología. Merleau-Ponty ha rechazado esta interpretación en un trabajo anterior sobre «Marxismo y filosofía», en la que critica igualmente la «reducción de la historia a su esqueleto económico»²⁹. La no-filosofía, que enseñaba Marx en provecho de la praxis revolucionaria, es ahora el refugio de la incertidumbre —escribe más tarde—; pero «lo que defendemos aquí, con el nombre de filosofía, es precisamente el tipo de pensamiento al cual los marxistas han vuelto a llevar las cosas. (...) Al dejar al descubierto por todas sus fisuras lo fundamental, nuestra época requiere una lectura filosófica. No ha absorbido a la filosofía y éste no la domina. La filosofía no es ni sierva ni dueña de la historia. Sus relaciones son menos sencillas de lo que se había creído: es literalmente una *acción a distancia*, ya que cada una de ellas desde el fondo de su diferencia exige la mezcla y la promiscuidad. Nos queda aún por aprender el buen uso de esta usurpación de terrenos, y sobre todo una filosofía tanto menos ligada por las responsabilidades políticas cuanto que ella tiene las suyas»³⁰.

Entre las responsabilidades de la filosofía, entre sus tareas inmediatas, Merleau-Ponty le asigna la de mostrar la posibilidad de una «historia total», cuyo modelo no sería el idealismo absoluto ni el materialismo histórico. La idea de tal historia sería algo así como la comprensión de «un solo tejido que reúna todas las empresas de civilizaciones simultáneas y sucesivas, todos los hechos de pensamiento y todos los hechos económicos. (...) Es el pensamiento permanente y concordante de

26 Ibid., pp. 57-58.

27 Ibid., p. 59.

28 Ibid., p. 61.

29 Merleau-Ponty, «Marxime et philosophie» (1946), en *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 225 (p. 196).

30 Merleau-Ponty, «Préface» a *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 20 (pp. 20-21).

esta pluralidad de seres que se reconocen como semejantes, incluso cuando unos intentan someter a los otros, y que hasta tal punto se ven en situaciones comunes que a menudo los adversarios se encuentran en una cierta complicidad»³¹. ¿Por qué no termina *Eloge de la philosophie* con esta hipótesis de una historia total? Merleau-Ponty la había formulado previamente a la conferencia en un escrito enviado a M. Guérout, cuando preparaba bajo su apoyo la candidatura a la plaza que la muerte de Lavelle había dejado vacante en el Collège de France. Es cierto que dicha hipótesis figura en el escrito como uno de los proyectos o líneas de investigación de futuro.

Se trata de explorar las relaciones humanas, no como historia de figuras de la conciencia ni como mera historia económica, sino teniendo en cuenta las relaciones simbólicas (de base lingüística) y las institucionales, que cada cultura teje al concretar sus formas de comunicación y coexistencia. Pues bien, la conferencia *Eloge de la philosophie* no termina con un esbozo de la relación entre la filosofía y la historia que supere las concepciones de Hegel y Marx, como se propone mediante el concepto de «historia total». La alternativa a Hegel y a Marx es ahora Saussure, esto es, una concepción de la historia que implica, tal vez, una teoría del sentido histórico, que «se sitúa más allá de la alternativa de las cosas y de las conciencias»³². Desde esta perspectiva, la historia consiste en investigar los procesos históricos y las épocas, los acontecimientos y las clases sociales «en un espacio social, cultural y simbólico, que no es menos real que el espacio físico y que, en alguna parte, se apoya en él. Ya que un sentido se sedimenta no sólo en el lenguaje, o en las instituciones políticas o religiosas, sino en los modos de parentesco, de herramienta, de paisaje, de la producción, en general de todos los modos del intercambio humano. Es posible una confrontación entre todos estos fenómenos, porque todos son simbolismos, e incluso tal vez una traducción de un simbolismo en el otro»³³.

Cuál sería la situación de la filosofía a la vista de esta concepción de la historia, se pregunta Merleau-Ponty. Su respuesta es la siguiente: «Cada filosofía, que es, también, una arquitectura de signos, se constituye pues en una relación estrecha con los otros modos de intercambio que dibujan la vida histórica y social. La filosofía se da en plena historia, no es nunca independiente del discurso histórico. Pero sustituye en principio al simbolismo tácito de la vida un simbolismo consciente y al sentido latente un sentido manifiesto»³⁴. El libro no es sino la expresión de un sentido manifiesto, que se alza sobre la penumbra de un sentido latente, simbolismo anónimo del que emerge o se construye el discurso personal. El discurso personal multiplicado es lo constituye la historia del pensamiento.

Considera Merleau-Ponty que sólo en sentido análogo con la historia del pensamiento se puede hablar de la perspectiva más amplia de la historia, esto es, la historia de la humanidad. Por historia del pensamiento entiende «la sucesión de obras del espíritu»³⁵ en todos los tiempos. Interpretar las obras de los filósofos del pasado es una tarea infinita de la filosofía. Merleau-Ponty ha propuesto su

31 «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», en Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, édition de Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 47; publicado inicialmente por M. Guérout en *Revue de Métaphysique et Morale*, 67: 4 (1962) 401-409; trad. esp. de M^a del Carmen Paredes, «El inédito de Maurice Merleau-Ponty», *Pensamiento*, 55: 213 (1999) pp. 469-470.

32 *Eloge de la philosophie*, cit., p. 63.

33 *Ibid.*, p. 66.

34 *Ibid.*, p. 66.

35 «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», en Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, édition de Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 46.

propia interpretación en la obra colectiva por él dirigida: *Los filósofos célebres*³⁶. Califica de «fundadores» a los filósofos griegos, porque al hacer filosofía no sólo han tocado todos los temas que aún consideramos nuestros, sino que lo han hecho planteando de modo antagónico los problemas —«la naturaleza y la libertad, la existencia y la idea, la finalidad y el mecanismo, lo negativo y lo positivo, la razón y la sinrazón, la justicia y el poder, el optimismo y el pesimismo, el humanismo y el antihumanismo»— y, sobre todo, «porque han comprendido que los antagonismos se producen y reproducen sin cesar, que Apolo, como decía Nietzsche, no tendría nada que hacer sin Dionisos, ni Sócrates sin Edipo»³⁷.

Ahora bien, la filosofía de los fundadores no es sino el comienzo de la historia de la filosofía. Esta, que presenta una pluralidad de perspectivas, de lenguajes, de experiencias, de sabidurías, de disciplinas, no es fácilmente accesible. La verdad del todo está ahí, en la historia global; pero está como tarea a realizar. Tal es la función de la filosofía en su historia. ¿Podemos colocar todas las filosofías pasadas bajo una misma luz que es la nuestra? Ni nosotros somos los únicos habitantes de la historia, ni la filosofía es la única perspectiva del sentido. Pero la interrogación del pasado es una de sus tareas. «Entre nosotros y el pasado, entre nosotros y Oriente, entre filosofía y religión, necesitaremos cada vez aprender de nuevo a franquear la distancia y volver a encontrar la unidad indirecta, y el lector verá repetirse la interrogación que acabamos de formular al principio»³⁸. ¿Acaso no hay que poner en tela de juicio la idea recibida de historia de la filosofía e, incluso, de filosofía?

Tal propósito se observa no sólo en la obra colectiva *Les Philosophes célèbres*, sino también en la conferencia *Eloge de la philosophie*. En ambos trabajos se hace un recorrido desde los filósofos griegos hasta nuestros días. Ahora bien, sin restar importancia alguna a las filosofías elogiadas en la conferencia, no menos importantes parecen aquellas otras silenciadas, por ejemplo, el existencialismo y la fenomenología, dado que Merleau-Ponty se ha acreditado como relevante pensador en ellas.

Pero, como hemos anticipado al comienzo, en este trabajo no sólo se considera las filosofías elogiadas explícitamente en la célebre conferencia, sino también aquellas otras referidas en la incesante interrogación sobre la posibilidad de la filosofía, a lo largo de los años cincuenta. Así pues, analizaremos sucintamente lo que piensa Merleau-Ponty tanto de la filosofía de la existencia como de la fenomenología en su lectura de Husserl.

La filosofía de la existencia

En el artículo³⁹ que Sartre dedica a Merleau-Ponty, con ocasión de su muerte, confiesa que los instrumentos teóricos que utilizaron siendo jóvenes pensadores fueron dos conceptos clave: *fenomenología* y *existencia*. Posteriormente la fenomenología es sustituida por el marxismo, sobre todo en el caso de Sartre. «Estábamos convencidos al mismo tiempo —declara éste— que el materialismo histórico proporcionaba la única interpretación válida de la Historia, y que el existencialismo seguía

36 *Les Philosophes célèbres*, éd. Marice Merleau-Ponty, Paris, Lucien Mazenod, 1956.

37 «Les Philosophes célèbres», en Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, édition de Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 205.

38 «Partout et nulle part», en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 167 (pp. 162-163).

39 J.-P. Sartre, «Merleau-Ponty vivant», *Les Temps Modernes*, 184-185 (octubre 1961), reed. en *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 193.

siendo la única aproximación concreta a la realidad»⁴⁰. Como hemos podido observar en el análisis anterior, Merleau-Ponty no afirmaría con semejante énfasis ese doble enunciado. La hipótesis de una historia global significa una distancia crítica con relación a la tesis marxista. Y sobre el existencialismo no vuelve sino ocasionalmente, a propósito de una conferencia a la que es invitado por la Casa canadiense de la ciudad universitaria de París, en 1959⁴¹.

¿Elogia en este momento Merleau-Ponty la filosofía denominada «existencialismo»? Ciertamente la respuesta es positiva; pero prefiere referirse a dicha corriente de pensamiento no con el término indicado sino con el de «filosofía de la existencia». Arguye que «el término existencialismo designa finalmente casi en exclusiva el movimiento filosófico que se ha producido en Francia a partir de 1945 sobre todo bajo el impulso de Sartre. Ahora bien, este movimiento filosófico, en realidad, tiene sus antecedentes». Se trata pues, en la conferencia, de analizar cómo la filosofía francesa de los años treinta «se ha transformado profundamente mediante la intervención de autores que se pueden agrupar bajo el título de *filosofía de la existencia*, lo que nos permitirá llegar a la filosofía sartriana y ver exactamente en qué se asemeja ésta a las demás y, al contrario, qué es lo que hay de más personal y original en el talento de Sartre»^{41b}. Cabe observar, antes de proseguir, una prueba de la objetividad del análisis de Merleau-Ponty en el hecho de que habla de Sartre más que de sí mismo cuando se trata de la filosofía de la existencia. El amigo que un día saliera a la plaza pública de la controversia en defensa de Sartre⁴², ante las duras críticas de católicos y comunistas, no duda en elogiar el existencialismo sartriano seis años después de haber roto con el autor de *L'Être et le néant*.

En efecto, al término de la conferencia, esto es, después de exponer la nueva manera de entender la filosofía y los problemas de los que se ocupan, después de exponer la originalidad de la posición sartriana, Merleau-Ponty se pregunta: ¿qué queda de todo esto? Su respuesta no es unilateral, sino ponderada. En primer lugar, considera que aparentemente queda poca cosa, si se tienen en cuenta que el mismo Sartre se ocupa ya de otros trabajos, como el tema autobiográfico. En segundo lugar, observa que el público del existencialismo se ha vuelto hacia Heidegger, cuyo pensamiento es bastante diferente del de Sartre, sobre todo porque Heidegger nunca ha sido favorable al compromiso (*engagement*)⁴³. Pero, en tercer lugar, considera que, más allá de este aparente olvido, en materia de filosofía y pensamiento no se puede admitir sin más que «una experiencia como aquélla haya sido superada y no quede nada. Puesto que la filosofía y también el pensamiento en modo alguno consisten en alcanzar un lugar, un determinado objetivo, un cierto punto, una determinada conclusión, sino a caminar de una manera rigurosa, de una manera fructuosa. Y por consiguiente, si la filosofía, si el pensamiento, es esto —continúa Merleau—, *es preciso decir que tal experiencia*

40 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 24. Cf. K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an existential Politics*, Princeton (New Jersey), Princeton U.P., 1988.

41 M. Merleau-Ponty, «La philosophie de l'existence», *Dialogue*, V: 3 (1966) 307-322; reed. en *Parcours deux, 1951-1961*, édition de Jacques Prunair, Lagrasse, Verdier, 2000 (cito por esta edición).

41b *Ibid.*, pp. 248-249.

42 «La Querelle de l'Existentialisme», *Les Temps Modernes*, n° 2 (1945) 344-356, reed. en *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, pp. 123-143.

43 Resulta extraño o paradójico que Merleau-Ponty aún no se haya dado cuenta, en 1959, del «compromiso» de Heidegger con el nazismo, un compromiso que como se ha comprobado ha sido real y efectivo desde 1933 hasta su muerte en 1976, y del que nunca se ha retractado (Cf. E. Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris, Albin Michel, 2005). Resulta extraño, sobre todo, porque a diferencia de la crítica al compromiso de Sartre con la URSS, no ha percibido el de Heidegger con el partido Nazionalsocialista y su programa.

debía ser intentada y que esta experiencia continúa teniendo interés. Sobre todo cuando, como es el caso de Sartre, ha producido de paso un cierto número de textos, de obras, que pueden referirse a acontecimientos de la época»⁴⁴. En cuarto lugar, Merleau-Ponty se reivindica como filósofo que ha participado en dicha experiencia y de la que, sin duda, se considera un beneficiado: después de calificar los años en torno a 1945 de «época heroica del existencialismo», declara que no sólo «no deploro haber participado, sino que le debo mucho, es preciso decirlo»⁴⁵. Finalmente, concluye Merleau-Ponty su conferencia afirmando que, sin duda alguna, todo lo escrito en esa época —y Sartre ha escrito páginas «prodigiosas»— «representa en cualquier caso una *escuela de pensamiento*»⁴⁶, incluso aunque sus conclusiones formales no sean ya las de nuestra época.

Ahora bien, ¿a qué experiencia se refiere Merleau-Ponty? A la transformación del paisaje filosófico francés que, dominado sobre todo por la filosofía de Léon Brunschvicg y la de Henry Bergson, cambia de signo al introducirse en Francia las ideas de nuevos pensadores, que se pueden agrupar bajo el título de «filosofía de la existencia»⁴⁷, a saber: Kierkegaard, Husserl y Scheler, Heidegger y Marcel, pero también la revista *Esprit* que con Mounier al frente se hacía eco de los temas de la filosofía de la existencia. Merleau-Ponty sitúa el cambio de paisaje filosófico en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando él y Sartre, entre otros, terminaban sus estudios de filosofía e iniciaban sendas investigaciones.

Entre los temas de las filosofías de la existencia que se percibían como novedad, Merleau-Ponty señala los siguientes. En el *Journal métaphysique* (1927) de G. Marcel dominaba el tema de la «encarnación», es decir, la tesis de que lejos de ser un espíritu puro, soy un cuerpo, existo en un cuerpo: «yo soy mi cuerpo», decía Marcel. Merleau-Ponty ha tomado buena nota, sin duda. Pero también la ha tomado de otro aspecto de la misma tesis, a saber, que el mundo sensible constituye el complemento indispensable de la existencia de la conciencia. Un mundo sensible que nos es dado, como también dice Husserl, en la percepción en carne y hueso. «Se puede decir que en la percepción efectiva y concreta del mundo yo soy yo (*moi*), el yo que habla, el yo sujeto, yo soy el yo aprisionado en el juego en el momento en el que comienzo a intentar comprender lo que pasa»⁴⁸. Se observará al punto que conceptos como conciencia, cuerpo, mundo sensible, percepción, no sólo recorren el gran libro que es *Phénoménologie de la perception*, sino que constituyen el tejido de la reflexión de *Le visible et l'invisible*. Al comienzo del «Avant-Propos» de la obra de 1945 se refiere Merleau-Ponty a la conexión entre fenomenología y existencia de este modo: «La fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que partir de su 'facticidad'». Por otra parte, registra otra novedad en Marcel, a saber: la distinción entre problema y misterio, en el sentido de que el segundo no tiene una u otra solución, como tiene el primero. En filosofía tenemos que vérnoslas con un problema muy singular, porque quien los plantea está a su vez implicado en él. Tal es el problema que Heidegger plantea a propósito del «Da-sein». Señala Merleau-Ponty dos temas más, de gran importancia y actualidad: el problema de las relaciones con el otro y el tema de la historia. Con relación al primero, del que se toma conciencia en el siglo XIX casi por primera vez,

44 Merleau-Ponty, «La philosophie de l'existence», en *Parcours deux*, cit., pp. 265-266; el subrayado es mío.

45 Ibid., p. 265.

46 Ibid., p. 266; el subrayado es mío.

47 Cf. nota 41. Véase, además: E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1946; J. Wahl, *Petit histoire de l'existentialisme*, Edition Club Maintenant, 1947; *Les philosophies de l'existence*, Paris, A. Colin, 1954.

48 «La philosophie de l'existence», cit., p. 256.

Hegel lo vio muy complejo; de ahí que siga siendo un problema en la actualidad. Con relación a la historia, que en el fondo no es sino otra perspectiva del anterior, se está convirtiendo en un tema cada vez más importante en el pensamiento francés, porque investiga las condiciones de vida del hombre que existe en mundo donde también hay otros. Más aún: es evidente que sólo la historia humana en general permite una mejor comprensión de la historia del pensamiento y, en concreto, la historia de la filosofía⁴⁹.

Pues bien, considera Merleau-Ponty que Sartre en el análisis de estos mismos temas ha dejado su impronta original: a) ha sustituido el concepto de «encarnación» por el de *situación*; b) ha afirmado como ningún otro filósofo la posibilidad de la *libertad*, incluso en la formulación de la paradoja según la cual no hay libertad sino en situación, y no hay situación sino por la libertad; c) la sustitución del concepto de «misterio del ser» por el de dos regiones del ser, complementarias aunque siempre en tensión, pero en ningún caso misteriosas; d) el original análisis del problema de las relaciones con el otro a través de la experiencia del *ser-visto*; e) y finalmente del problema de la historia que, según Merleau-Ponty, no es sino otra perspectiva del problema del otro y, en definitiva, del que plantea la filosofía política⁵⁰. Tal es la época heroica del existencialismo sartriano, cuyo cenit se sitúa en 1945, año en el que aparece la revista *Le Temps Modernes*, año en el que pronuncia la polémica conferencia «El existencialismo es un humanismo»⁵¹, en la que responde a las críticas de católicos y marxistas a su filosofía, desarrollada sobre todo en *L'Être et le néant* (1943), pero también en novelas y obras de teatro.

Precisamente la confrontación de la filosofía de la existencia con el marxismo va a ser la manzana de la discordia entre Sartre y Merleau-Ponty. Por una parte, si la filosofía de la existencia se autodenomina una filosofía concreta, porque ha descubierto la esfera social y la dimensión histórica de la existencia humana, se encuentra con que el marxismo reivindica para sí la paternidad de tal dimensión y esfera. Por otra, la sociedad comunista desarrollada en la URSS constituyó por un tiempo tal impacto sobre los pensadores de izquierda, que R. Aron la llegó a calificar de «el opio de los intelectuales». Sartre y Merleau-Ponty contribuyeron al análisis de la existencia social y de la coexistencia política en su revista *Les Temps Modernes*. Pero, cuando en plena guerra fría, entre 1952 y 1954, después de haber denunciado ya la existencia de los campos en la URSS, Sartre, que nunca fue comunista, decide apoyar al comunismo desde la revista, sencillamente para contrarrestar la campaña anticomunista de Occidente que consideraba a la URSS como el símbolo del mal, Merleau-Ponty abandona *Les Temps Modernes*, «a pesar de la amistad que me vinculaba a Sartre —confiesa— y que continúa uniéndome a él»⁵².

¿Es por ello Merleau-Ponty un existencialista «disidente», como le califica Denis Huisman?⁵³ En cierto modo sí lo es, si lo que se quiere decir con tal calificativo no es sino el hecho de haber roto con la línea política de Sartre, esto es, con la interpretación de la filosofía marxista y del problema comunista. Pero, como reconoce Sartre más tarde⁵⁴, Merleau-Ponty le aventajó en dicha interpretación al haber distinguido entre el problema comunista —cuya política denunció con pre-

49 Ibid., pp. 253-257.

50 Ibid., pp. 257-264. Cf. K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an existential Politics*, Princeton (New Jersey), Princeton U.P., 1988.

51 J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Genève, Nagel, 1946; reed. en Gallimard, 1996.

52 «La philosophie de l'existence», cit., p. 264.

53 D. Huisman, *Histoire de l'existentialisme*, Paris, Editions Nathan, 1997, pp. 105 ss.

54 J.-P. Sartre, «Merleau-Ponty vivant», en *Situations IV*, cit., pp. 206-207.

cocidad— y la filosofía de Marx —un «clásico»⁵⁵— que bien pudiera inspirar con su filosofía la opción de una izquierda no comunista.

Lo que, sin duda alguna, había comprendido Merleau-Ponty es que los acontecimientos históricos de la política marcaban la misma dirección que la experiencia de la filosofía de la existencia, es decir, que «el curso de las cosas jugaba en el mismo sentido que la filosofía de la existencia, que también ella, por su parte, a través de sus medios abstractos de filosofía, nos orientaba hacia el mundo»⁵⁶.

Posibilidad de la filosofía

El mundo ha evolucionado, incluso en la época de la guerra fría. Y dicha evolución se ve reflejada, a su vez, en las respectivas posiciones de Sartre y de Merleau-Ponty. Declara el primero que el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo, mientras no se hayan superado las condiciones que lo han generado⁵⁷ —nos encontramos en 1960—; se pregunta el segundo una y otra vez por *la posibilidad de la filosofía*, es decir, por su justificación como saber. En lo que sigue no se hace un estudio comparativo, sino una síntesis del nuevo intento de Merleau-Ponty de hallar una respuesta no en Marx sino en la fenomenología de Husserl y en la ontología de Heidegger. La base textual de la nueva reflexión sobre la filosofía son las Notas del curso 1958-1959, titulado: «La philosophie aujourd'hui»⁵⁸. El problema de este curso no es una presentación de la que considera una «filosofía actual», sino una reflexión sobre lo que justifica la filosofía, sobre su posibilidad. Declara este propósito en los *Résumés des cours*, en donde leemos que ha preferido dedicar las lecciones de este curso a unas reflexiones generales «sobre la posibilidad de la filosofía hoy»⁵⁹.

Pues bien, la primera parte del curso está dedicada al estudio de «Nuestro estado de la no-filosofía; la segunda, trata de dos filósofos, Husserl y Heidegger, que «vienen a definir la filosofía por la interrogación misma de su sentido y de su posibilidad»⁶⁰. ¿Qué significa no-filosofía para Merleau-Ponty? Cierta característica de su propio tiempo, así como la interpretación de la tradición filosófica hecha por algunos filósofos como Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Todo ello no es sino el síntoma de una filosofía en crisis, síntoma de que su propio tiempo no es sino el tiempo de la no-filosofía. Ahora bien, la conciencia de la crisis de la filosofía expresa, al mismo tiempo, no lo que se ha dado en llamar el final o la muerte de la filosofía sino la conciencia de que puede renacer como el ave Fénix de sus cenizas. Entre los síntomas de la crisis señala el profesor del Collège de France los siguientes: la crisis de racionalidad en las relaciones entre los hombres, la crisis de racionalidad en nuestras relaciones con la Naturaleza, la crisis del mundo tecno-científico.

55 M. Merleau-Ponty, «Préface» a *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 17 (p. 18).

56 «La philosophie de l'existence», cit., p. 259.

57 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 25.

58 M. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours, 1959-1961*, éd. de Stéphanie Ménasé, Préface de Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1996, pp. 33-157. Esta edición contiene, además, las Notas de los dos cursos impartidos en 1960-1961: el curso de los lunes, «L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui», y el curso de los jueves: «La philosophie et la non-philosophie depuis Hegel». Véase la traducción al italiano de F. Baracchini e A. Pinotti, a cura di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Milano, Cortina, 2003. Se puede observar cómo vuelve Merleau-Ponty, en los últimos cursos en el Collège de France, sobre el problema de la filosofía.

59 *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, éd de Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1968, p. 141.

60 *Ibid.*, p. 145. Cf. M. Gendre, «Philosophy and the Question of Non-philosophy in Merleau-Ponty's *Notes de cours 1959-1961*», en *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, n° 3 (2001) 49-62. Se trata de un monográfico sobre «Non-philosophie et Philosophie».

En primer lugar, la crisis de la racionalidad en las relaciones entre los hombres ya fue diagnosticada por Marx, al señalar que la sociedad capitalista no es sino una sociedad desgarrada por contradicciones de clases. Marx establece un principio racional sobre el que se pueda fundar una nueva civilización sin clases. Pero la revolución de 1917, al ensayar una nueva sociedad no sobre el marxismo de Marx sino sobre técnicas políticas y policiales que utilizan la extrema violencia, ha introducido un tipo de irracionalidad que pervive más acá de la Segunda Guerra Mundial como una variación del fascismo⁶¹.

En segundo lugar, la crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la Naturaleza tiene como síntoma más expresivo de irracionalidad la bomba atómica. La idea de que nuestro mundo puede ser destruido expresa la contradicción que, desde F. Bacon, subyace al uso de la ciencia y la técnica: la consigna del progreso en el saber para dominar la naturaleza y ponerla al servicio del hombre, se vuelve ahora contra sí mismo. La energía atómica, resultado extraordinario de la ciencia, puede destruir ahora al científico y a todos los seres humanos. El hombre ha comenzado a tomar conciencia de la sociedad del riesgo mucho antes de que la describiera Ulrich Beck. En consecuencia, la conciencia de esta nueva situación del hombre en el mundo, expresión de la crisis del pensamiento y de la filosofía, tiene que llevarnos no a la afirmación de la naturaleza y la ciencia como dos absolutos, sino al descubrimiento de la contingencia del saber científico-técnico y al «redescubrimiento de una Naturaleza-para-nosotros como *suelo* de toda nuestra cultura, en el que se arraigue nuestra actividad creadora que no es pues incondicionada»⁶².

En tercer lugar, la astronomía moderna no sólo ha transformado la concepción del mundo sino también su verdad. Por ejemplo, la tierra ha sido destituida de su privilegio de «centro metafísico» del universo, con el afán de nuevos descubrimientos y de los viajes a marte, la angustia y el temor se han asociado al posible encuentro con otros seres pensantes. Quizá haya que volver a pensar el *Lebenswelt* que según Husserl subyace y alimenta toda nuestra historia⁶³.

Finalmente, también hay otros fenómenos culturales que expresan de modo indirecto la crisis de la filosofía, pero igualmente su posibilidad. Se refiere Merleau-Ponty a la literatura, tanto a la poesía (Mallarmé, Rimbaud) como a la prosa (Proust y Joyce), en donde el análisis de las relaciones yo-mundo, yo-yo, yo-otro, pueden expresar en ciertos casos disociación, destrucción; pero en otros, un nexo más sólido y fundamental. La pintura (Cézanne, Klee) no sólo se hace eco de una naturaleza muerta, sino también y con mayor frecuencia de un nuevo sentido del mundo, de nuevos valores y relaciones y hasta de un nuevo «sujeto» pictórico que no es sino la expresión del creador solitario^{63b}. Algo similar ocurre con la música: el músico, como el pintor, no tiene otro fin que el que desea alcanzar, por ejemplo, nuevos posibles, posibilidades existenciales. Y el psicoanálisis es, para Merleau-Ponty, un síntoma «cultural» más general que la literatura, la música, la pintura: considerado como fenómeno de desintegración en cadena, lo es a su vez de liberación de energía y de impulsor de relaciones humanas⁶⁴.

61 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours, 1959-1961*, cit., pp. 40-41.

62 *Ibid.*, p. 44

63 *Ibid.*, pp. 44-46.

63b Cf. A. Simon et N. Castel (éd.): *Merleau-Ponty et le littéraire*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1997; sobre todo el trabajo de C. Imbert, «L'écrivain, le peintre et le philosophe», pp. 53-80.

64 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours, 1959-1961*, cit., pp. 46-65. Según S. Ménasé, el escaso desarrollo del psicoanálisis como 'síntoma' cultural (apenas escribe cinco líneas) es debido a que Merleau pensaba que lo alejaba de su propósito acerca de la posibilidad de la filosofía (*Ibid.*, p. 65 n.). Sin embargo, redactó un breve texto que Ménasé lo publica como 'complemento' al final de las Notas de este curso (*Ibid.*, 149-157). Cf. M. Carbone, «La parole dell'augure. Merleau-Ponty e la 'filosofía del freudismo'», *Daimon*, 32 (2004) 95-116.

Tales son, entre otros, una serie de fenómenos que, en el orden de la historia y de la cultura, desacreditan la filosofía: no sólo muestran la crisis de ésta, sino que configuran un paisaje que Merleau-Ponty califica de «no-filosofía». Pero no es ya cuestión de volver a Hegel, con el que algo a llegado a su fin. La época que le sigue no es la de un vacío absoluto. Ahora bien, los pensadores que suceden a Hegel —Kierkegaard, Marx y Nietzsche— comienzan por denegar la filosofía. De ahí las preguntas de Merleau-Ponty: «¿Es posible decir que con ellos entramos en la era de la no-filosofía? ¿O bien la destrucción de la filosofía es su realización? ¿Acaso conserva lo fundamental de ella, y la filosofía, como escribe Husserl⁶⁵, renace de sus cenizas?»⁶⁶.

En la respuesta a estos problemas, Merleau-Ponty no acude a estos filósofos sino a Husserl y a Heidegger. Considera que Kierkegaard, Marx y Nietzsche, declinando la condición de filósofos, «se han dedicado deliberadamente a descifrar su tiempo». Se han anticipado —es cierto— a nuestro propio tiempo, viven por ello en nosotros, esto es, los implicamos en nuestras propias dificultades. Pero sus respuestas, «ya se trate de la praxis de Marx, ya de la voluntad de poder de Nietzsche, nos parecen demasiado simples»⁶⁷. Por lo tanto, no encontraremos en Marx o en Nietzsche la nueva filosofía.

Considera Merleau-Ponty, en cambio, que a partir de Husserl se puede reconstruir «toda la filosofía»⁶⁸, después del psicologismo, el historicismo y el positivismo, que han seguido al final de la misma en Hegel. De ahí el recorrido, durante el curso, por toda la obra de Husserl: desde *Logische Untersuchungen* (1900) hasta *Krisis* (1936), pasando por *Ideen* (I, 1913) y *Méditations cartésiennes* (1931). Dicho recorrido equivale a trazar de nuevo el camino desde «la filosofía como ciencia estricta»⁶⁹ hasta la filosofía como interrogación pura. Ahora bien, si la filosofía está mezclada con el mundo, es preciso volver a interrogar el *Lebenswelt*. «Es evidente que la interrogación pura no es un residuo de la metafísica, su último suspiro, o la nostalgia de su reino perdido, sino el medio adecuado de abrirnos al mundo, al tiempo, a la naturaleza y a la historia presentes y vivos, y de realizar las ambiciones constantes de la filosofía»⁷⁰. La filosofía y la ciencia europeas representan un *telos* válido, pero no puede ser alcanzado sino mediante una «reforma radical que devuelva a la filosofía su dignidad»⁷¹. La *Conferencia de Viena*, que es una protesta contra el irracionalismo en los años del fascismo previo a la Guerra, es por ello una reivindicación del racionalismo de la filosofía, de la reinterpretación del pasado filosófico desde Grecia sobre todo como «acontecimiento fundador de la humanidad» y, de modo consecuente, de asumir la tarea de «creación de un universo de verdad, de universalidad, de saber y, por lo tanto, de responsabilidad, de comunicación, etc.». La filosofía como actitud teórica, es también el «cerebro de la historia»⁷². El retorno al *Lebenswelt* es, por lo tanto, el retorno al contexto histórico y social de la formas de vida, cuyo conocimiento es

65 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. La Haya, M. Nijhoff, 1976; trad. esp. en Crítica, 1991.

66 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 142.

67 *Ibid.*, p. 143.

68 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours, 1959-1961*, cit., p. 66.

69 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, Klosterman, 1965; trad. esp. en Nova, 1973.

70 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 146 (p. 209).

71 E. Husserl, «La filosofía en la crisis de la humanidad», Conferencia de Viena, del 7 y 10 de mayo de 1935, reeditada en *Krisis*.

72 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours, 1959-1961*, cit., p. 73. Cf. A. Hubeny, «Humanisme et dialectique. Le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty», *Chiasmi International*, n° 3 (2001) 149-172; M. Richir, «Communauté, sociologie et histoire chez le dernier Merleau-Ponty», en M. Richir et E. Tassin (ed.): *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, J. Millon, 1992, pp. 7-25.

la condición para comunicarnos con el otro. «La inherencia del sí mismo al mundo o del mundo al sí mismo —sintetiza Merleau—, del sí mismo al otro y del otro al sí mismo, lo que Husserl llama *Ineinander*, está silenciosamente inscrito en una experiencia integral: estos imposibles están compuestos por ella. La filosofía se convierte en la tentativa, más allá de la lógica y del vocabulario dados, de describir este universo de vivas paradojas»⁷³, esto es, de interrogarlo, de interpretarlo, con el fin de expresar su sentido. «Por estar en el mundo estamos condenados al sentido; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia», leemos en el «Avant-Propos» a *Phénoménologie de la perception*⁷⁴.

En definitiva, ¿qué es filosofía? —se pregunta Merleau interpretando al último Husserl—. Responde en sus *Notes de cours*: «Es pensamiento tanto de la *theoría*, como de lo preteórico y de su tejido común. La filosofía se da en círculo sobre ella misma. En tanto que la *Gebilde* humana, vuelve al *Lebenswelt* y a la historia y en ellos se sedimenta, entonces debería ser reactivación total, pensamiento de la sedimentación, contacto con el ser total antes de la separación de la vida preteórica y de la *Gebilde* humana (...): es la experiencia, todavía muda, la que debe hablar»⁷⁵. La nueva filosofía recibe el nombre de nueva ontología: no sólo interroga dimensiones del ser, sino que se constituye en investigación de la «historia ontológica», es decir, de la acciones y de las pasiones humanas. Proseguir, pues, la búsqueda del ser significa prestar «la misma atención a lo fundamental que sigue siendo el privilegio y la tarea de la filosofía»⁷⁶.

En definitiva, la justificación de la filosofía, es decir, su posibilidad, no se reduce a recuperar del olvido la pregunta por el sentido del ser. Consiste en interrogar, además, aquellas experiencias que siendo el objeto de la ciencia y de las ciencias humanas tienen que ver con la investigación del sentido, que sigue siendo una tarea peculiar de la filosofía. Así, la biología y la psicología, la sociología, la historia y la política, la lingüística, la literatura y las artes como la pintura, la música o el cine, son campos de una tarea incesante de interpretación. Sólo en este sentido cabe entender el breve guión que traza Merleau-Ponty: «La psicología es filosofía. La biología es filosofía. La filosofía se encuentra ya en un reconocimiento de participación lateral de vida y psiquismo en mí, de ὄμοῦ ἢ πάντα» en la *intentionales Ineinander* de todo. Es esta filosofía de interconexión del todo, la que intentamos hacer»⁷⁷. Todo tiene un sentido. Cada punto de vista es una pretensión de verdad. Ahora bien, para que llegue a serlo, «es preciso comprender de todas las maneras a la vez», es preciso no aislar ninguna perspectiva, es preciso ir hasta el fondo de la historia, interrogar cada experiencia, y penetrar «hasta el núcleo de significación existencial que se explicita en cada perspectiva»⁷⁸.

73 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 149 (p. 212).

74 *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 14-15 (p. 19).

75 *Notes de cours, 1959-1961*, cit., p. 84; «Gebilde»: forma.

76 *Résumés de cours*, cit., p. 152 (p. 215). Cf. el desarrollo de la nueva ontología en el curso titulado: «L'ontologie de cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui» (1960-1961), en *Notes de cours*, pp. 159-268). Cf. D. H. Davis, «Ontology and History in Merleau-Ponty's later Philosophy», *Chiasmi International*, nº 3 (2001) 49-62. Merleau-Ponty se apoya también en Heidegger, pero sólo en lo que concierne al problema de la posibilidad de la filosofía: la pregunta por el ser y el «Dasein» en *Sein und Zeit*, así como la interrogación en los últimos trabajos sobre el lenguaje, la verdad, la historia y la filosofía, son algunos de los hitos del recorrido por su obra.

77 *Notes de cours, 1959-1961*, cit., p. 85. «intentionales Ineinander»: quiasma o entrelazamiento íntimo.

78 «Avant-Propos» a *Phénoménologie de la perception*, cit., p. XIV (p. 18).

