

## La Visión como fundamento último de la Intersubjetividad

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA\*

**Resumen:** El archivo fundamental de la filosofía posthusserliana está marcado por *Sein und Zeit*, *L'Être et le néant* y la *Phénoménologie de la perception*, la obra de Merleau-Ponty que aborda en su parte última el problema de la intersubjetividad a partir de una particular concepción del cuerpo, entendido como «obra de arte». Sin embargo, el fundamento que se desarrolla en la obra del 45 está ceñida a la intersubjetividad actual en sus dimensiones socio-políticas. El presente artículo analiza las obras posteriores de Merleau-Ponty, que se desplazan desde la consideración de la relación entre Percepción y vida cotidiana hasta el tratamiento de la esfera estético-pictórica para desarrollar una teoría de la Visión que debe ser comprendida como un complemento de la teoría de la Percepción y que vendría a proponer un fundamento que trasciende la inmediatez para situar en la relación pasado-presente la culminación de la teoría de la Intersubjetividad.

**Abstract:** Fundamental records of Post-Husserlian Philosophy are highlighted by *Sein und Zeit*, *L'Être et le néant* and the *Phénoménologie de la perception*, the work by Merleau-Ponty that deals with the problem of intersubjectivity, starting from a very particular concept of the body understood as «a work of art». However, the reasoning developed in his work of 1945 is about the socio-political dimensions of present intersubjectivity. This article carries out the analysis of later works by Merleau-Ponty, in which he studies the relationship between Perception and everyday life to continue with the consideration of the aesthetic and pictorial sphere in order to develop a theory of Vision that has to be understood as a complement to the theory of Perception. This theory would be the ground to transcend the contingency and locate the relationship present-past as the final step of the theory of Intersubjectivity.

### 1. Aproximación al problema

Existen numerosos acuerdos sobre la importancia de los escritos de Merleau-Ponty, duradera y provocadora en la segunda mitad del siglo XX. Desde luego, el reconocimiento de su obra parece haber seducido a algunas de las más relevantes propuestas que iluminaron el crepúsculo finisecular. Foucault confirmaba en mayo de 1966 que «pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl y, de un modo más preciso, por Sartre y, más concretamente

---

Fecha de recepción: 31 octubre 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

\* Dirección: Departamento de Filosofía, Calle Pedro Cerbuna, 12.- 50009 Zaragoza. E-mail: [rogarcia@unizar.es](mailto:rogarcia@unizar.es) Sus últimas obras son *Mirada, escritura, poder*, Barcelona, Bellaterra, 2002; *J. P. Sartre: la pasión de la libertad*, Barcelona, Bellaterra, 2004, y *Crítica de la razón postmoderna*, Madrid, Biblioteca nueva, 2006. Es, asimismo, editor de *Estudios sobre Sartre*, Zaragoza, Mira, 2007.

aún, por Merleau-Ponty»<sup>1</sup>. Algunos estudiosos han rastreado la confluencia: me remito a un texto de Todd May<sup>2</sup>. Pero la presencia de Merleau-Ponty conforma en verdad una red que provoca el entusiasmo o el asombro de sus lectores: se hace claridad en la obra de Lyotard<sup>3</sup>, en numerosas intervenciones de Deleuze, como han mostrado Elena del Río<sup>4</sup> o Jack Reynolds<sup>5</sup> y, obviamente, en Derrida<sup>6</sup>. Artículos muy interesantes sobre la proyección transversal de Merleau-Ponty son los de Nancy J. Holland sobre «Feminist politics and the human situation: a reading of Merleau-Ponty» —en *Philosophy today*, 49, 2005— y de Susana Rutherglen acerca de la proximidad entre el filósofo francés y L. Irigaray<sup>7</sup>, tarea que continuaba S. L. Cataldi en la misma publicación.

Ahora bien, qué ha provocado tal exaltación —de todo punto justificada... Desde luego, una de las trayectorias más subrayadas en la obra de Merleau-Ponty, la que se refiere al horizonte de la política, iniciada en 1947 con la publicación de *Humanismo y terror* y que se alarga hasta 1955 cuando aparece *Las aventuras de la dialéctica*, se mantiene en un discreto segundo plano pese a los encomiables esfuerzos de Lefort por remarcar la importancia de sus planteamientos. No se trata, obviamente, de una obligada obsolescencia política. Más bien, el ocaso de la referencia histórico-política y, por otra parte, las insuficiencias de la metodología dialéctica, determinadas por el uso escabroso de la misma por parte de la escolástica comunista, han convertido sus escritos coyunturales, afectados por la dinámica de lo real, en materiales de puro interés académico<sup>8</sup>.

¿Qué permite, entonces, el diálogo con Merleau-Ponty? Entiendo y propongo que se consideren tres aspectos vertebrales de la obra de Merleau-Ponty como el territorio de acercamiento y proximidad entre su texto y las proyecciones teóricas actuales.

En primer lugar, el tratamiento del cuerpo-carne cuya fundamentalidad para la constitución de *mi mundo* es fuertemente remarcada en las páginas de *Fenomenología de la percepción*. La consideración del capítulo IV de la Primera Parte de la obra del 45 es clave para la comprensión del asunto. En apenas diez páginas, Merleau-Ponty contraviene la consideración tradicional del cuerpo entendido como puente o recurso para el conocimiento a pesar de sus esfuerzos para consolidarse en la tradición moderna: el cuerpo se transforma radicalmente en una maquinaria productiva y sustancial, cognoscitiva y ontológica. Partiendo de la consideración de que «la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser cosa, no son dos problemas

1 Foucault, M.: «Foucault responde a Sartre», en *Saber y verdad*, Madrid, La piqueta, 1985, p. 45.

2 Cfr. T. May: «To change the World, to celebrate life: MP and Foucault on the body», *Philosophy and social criticism*, 31, 2005.

3 Cfr. Bert Olivier: «Body, thought, being human and artificial intelligence: MP and Lyotard», en *South African Journal of Philosophy*, 211, 2002.

4 Cfr. «Alchemies of thought in Godard's cinema: Deleuze and Merleau-Ponty», *Sub-stance*, 34, 2005.

5 Cfr. «Deleuze and MP: Immanence, univocity and phenomenology», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 37, 2006

6 Cfr. Isaac Ruedin: «Bodies and responsibility». MP and Derrida, *Philosophy today*, 48, 2002

7 Cfr. «The philosopher and her shadow: Irigaray's reading of MP», *Philosophy today*, 48, 2004.

8 La obra de MP ha merecido escasos análisis desde la perspectiva política. Entiendo que son importantes las obras de K. H. Whiteside: *MP and the foundation of an existential politics*, Princeton, PUPress, 1988, y de S. Kruks: *The political philosophy of MP*, Brighton, Harvester Press, 1981. Desde luego, la obra de C. Lefort ha desarrollado numerosas implicaciones políticas de la obra de quien fuera su maestro: «le projet general de Lefort présente un air de famille incontestable avec celui de Merleau-Ponty» (cfr. H. Portier: *Passion du politique*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 42), especialmente por lo que se refiere a la crítica al bolchevismo-burocratización o a la recepción de la espontaneidad práxica en la constitución de la consciencia de clase. Cfr. también D. Archard: *Marxism and Existentialism: the political philosophy of Sartre and Merleau-Ponty*, 1980, Belfast, Blackstaff; B. Flynn: «The development of the political philosophy of MP: Humanism and the rejection of terror», en *Continental philosophy review*, n° 40, 2007.

distintos»<sup>9</sup>, Merleau-Ponty viene a establecer que «no puede compararse el cuerpo con un objeto físico, sino más bien con una obra de arte»<sup>10</sup>, que «nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte»<sup>11</sup>. Ese «objeto que no me abandona nunca»<sup>12</sup> deja de ser un puro instrumento inanimado, natural: es la condición real de la apropiación y representación reales del mundo más allá de cualesquiera pretensión trascendental. Resulta indicativo que tal planteamiento se reafirme en *Lo visible y lo invisible*, la obra inacabada y póstuma que había comenzado a ser redactada en marzo de 1959: casi al comienzo de la misma puede leerse que «la relación entre las cosas y mi cuerpo es realmente singular: de mi cuerpo depende que a veces me quede en lo aparente, y de él depende también que otras veces vaya a las cosas mismas: el es quien suscita el murmullo de las apariencias y quien las acalla y me lanza en pleno mundo»<sup>13</sup>. La constitución del cuerpo como *sujeto-máquina productiva* atraviesa, en consecuencia, el conjunto de la obra de Merleau-Ponty. Es preciso entender fuertemente esta tesis clave: como sintetizaba R. M. Zaner, «the relation between the body-proper and objects must be described as <form-giving>; the body <met en forme> the data given to it»<sup>14</sup> por lo que puede establecerse sin género de duda que hay que comprender «the body-proper as a mode of knowledge».

El peligro del solipsismo o de una relativización ético-política aparece claro. Merleau-Ponty, cuidadoso y atento estudioso de Bergson, Husserl y Heidegger —como más adelante se indicará a propósito del tema especial que se tratará en estas páginas— es consciente del mismo. Hasta tal extremo que el esfuerzo por conjugar la irreductibilidad de la carne y una verdad condensada en la apropiación colectiva se abre paso con potencia en *Fenomenología de la percepción*. En una disyuntiva problemática, pues, como se advierte o aventura, «la historia no tiene sentido en sí misma, sino el que le damos por nuestra propia voluntad»<sup>15</sup>. Texto tras texto, pregunta tras pregunta, inquietud tras inquietud, Merleau-Ponty revela una insatisfacción y un proyecto teórico a desarrollar. Es sabido. Reconoce la importancia de su rumbo: «necesitamos, pues, redescubrir, a continuación del mundo natural, el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de la existencia: puedo muy bien apartarme de él, pero nunca dejar de estar situado en relación con él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, mucho más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio»<sup>16</sup>. Se entiende lo que se dice: percepción de la carne-encuentro con el Otro, similitud, connivencia ontológica. Tal relación se representa en el festín comulgante que celebra la superación de la aparente fragmentación de la historia vivida<sup>17</sup>. La conclusión del texto es sorprendente, proyectiva: «la verdadera reflexión me presenta a mí mismo no como una subjetividad ociosa e inaccesible, sino como idéntico a mi presencia en el mundo y con el otro, tal y como la realizo ahora: soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y de mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos»<sup>18</sup>. La amenaza del solipsismo se

9 Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, 1957, p. 162.

10 *Ibíd.*, p. 164.

11 *Ibíd.*, p. 166.

12 *Ibíd.*, p. 97.

13 Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 24.

14 Zaner, R. M.: *The problem of Embodiment*, La Haya, M. Nijhoff, 1964, p. 154.

15 Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, ed. cit., p. 484.

16 *Ibíd.*, p. 307.

17 Cfr. *Ibíd.*, p. 491.

18 *Ibíd.*, p. 494.

resuelve en la acentuación de la presencia situacional, ontológica y social, del Otro. Pero se trata de un a priori político... Introducir la presencia del Otro como referente de la vivencia de la carne-cuerpo es un a priori. Merleau-Ponty debía suponerlo cuando se refiere a la fragmentariedad de lo histórico que debe resolverse... La inquietud se reitera en *Lo visible y lo invisible*: también en las primeras páginas, Merleau-Ponty se pregunta, después de referirse a los mundos particulares que sólo son mundo para su titular, «¿a qué se abren entonces? ¿Cómo nombrar, cómo describir, tal como yo lo veo desde mi sitio, *eso vivido por los otros* que no puedo decir que no es nada para mí puesto que creo en los demás, y que por otra parte, me atañe personalmente puesto que se halla en ellos como visión ajena sobre mí?»<sup>19</sup>.

Lo que subyace al esfuerzo de Merleau-Ponty es, desde luego, la pretensión o el interés de conjugar carne-cuerpo/Otro dentro de la perspectiva del problema epistemológico del fundamento de la verdad. La problematicidad de la verdad surge del encuentro entre *mi* cuerpo singular y el Otro como cuerpo junto al mío. Las páginas de *Lo visible y lo invisible* dejan taxativa constancia de dicho esfuerzo. Merleau-Ponty reconocerá que «esta injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común, constituye en nosotros la base en que se asienta la verdad»<sup>20</sup>. No está de más subrayar que se habla de «injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común» y, a un tiempo, del fundamento de la verdad asentada en la comunidad del mundo sensible que, mediado por la irreductibilidad del cuerpo, se mueve en el ambiguo territorio de la creencia o suposición no dictada inmediatamente por experiencia alguna. Desde luego, la verdad no parece situarse en el horizonte de la *adaequatio*, de la correspondencia isomórfica mente-cosa, sino, más propiamente, en el ámbito de un constructivismo consensuado, si bien el aprendizaje fenomenológico y marxiano inclinan a Merleau-Ponty a superar el mero carácter pragmático de la verdad ética o política. No nos interesa por ahora el problema. Me limitaré a subrayar esa tensión teórica que resulta perfectamente expresada en otra página de la obra citada ahora mismo. Escribe Merleau-Ponty: «si podemos probar que la carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos sustancias, sino pensable por sí misma, si existe una relación de lo visible consigo mismo, de esa visibilidad que me traspasa y me constituye en vidente, este círculo que no hago yo, que me hace, este enrollarse de lo visible en lo visible, puede traspasar, animar a otros cuerpos, como traspasa y anima el mío, y si he podido entender cómo nace en mí esta ola, como lo visible que está ahí enfrente es al mismo tiempo mi paisaje, con mayor razón entenderé que también en otras partes puede cerrarse alrededor de sí mismo y que hay otros paisajes además del mío. Si se ha dejado captar por uno de sus fragmentos, queda establecido el principio de la captabilidad, y en el campo hay cabida para otros Narcisos, para una <intercorporeidad>»<sup>21</sup>. Intersubjetividad y verdad se conjugan. Como ha concluido con acierto M. Garcés, «ser fiel a la experiencia del nosotros que está en la base de nuestro mundo no es proyectarse en una identidad trascendente ni en acuerdo comunicativo trascendental, sino saberse y experimentarse implicado en el nudo de relaciones de una misma situación»<sup>22</sup>.

Ahora bien, esta conjugación, problematizada por la comprensión del «body-proper as a mode of knowledge», plantea al menos dos problemas fundamentales. En primer lugar, el de la actualización de la misma: es el asunto con el que se cierran las páginas memorables de *Fenomenología*

19 Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, ed. cit., p. 27.

20 *Ibíd.*, pp. 28-29.

21 *Ibíd.*, p. 175.

22 Garcés, M.: «¿Quién te ha robado el mundo. La intersubjetividad en MP», en *Estudios sobre Sartre*, Mira, 2007, p. 248.

de la percepción, esas páginas vibrantes que constituyen la Tercera parte de la obra. Por otra parte, el de la transcendentalización de dicha actualidad socio-histórica, que será presentada como problemática de la *historicidad* en un <campo> filosófico que a nadie deja indiferente. No se abordará en estas páginas el primer problema. La bibliografía al respecto es numerosa, rica y oportuna con mucha frecuencia. Quisiera, diversamente, afrontar el segundo problema: si la *percepción* desemboca en una posible actualización intersubjetiva, la *visión* permite la transcendentalización de la actualización intersubjetiva. Tal problema será considerado por Merleau-Ponty en sus reflexiones sobre el arte, muy especialmente sobre la pintura, y, en general, en los textos que completan *La prosa del mundo*, *Sentido y sin sentido*, *Signos*, *El ojo y el espíritu*, y, desde luego, *Lo visible y lo invisible*. Los estudios dedicados al asunto escasean, como si Merleau-Ponty no hubiera deseado, como me lo parece, conceder tanta preeminencia a estas intervenciones como a las más reconocidas y derivadas de la obra del 45. Eugene F. Kaelin dedicó la Segunda Parte de su *An Existentialist Aesthetic* al tema, si bien, y dada la fecha de la aparición de la obra —1962—, refiriendo tan sólo las conclusiones de *Sentido y sinsentido* y *Signos*. Posteriormente, artículos como los de B. Treanor, David Brubaker o Susana Rutherglen han remarcado algunos aspectos relativos a la aproximación de Merleau-Ponty a la pintura, a la precisión de lo que sea la visión como potencia que nos alerta sobre la invisibilidad del ser más allá de la actualización socio-histórica.

Pues bien, quisiera abordar este segundo problema que centra la obra de Merleau-Ponty posterior a las inquietudes culminadas en *Fenomenología de la percepción*. Intentaré de forma especial responder a dos cuestiones: cuáles son los elementos fundamentales de una teoría de la *visión* que permite la representación-vivencia del ser (invisible) a partir de los tres vectores a que me he referido con anterioridad y, en segundo lugar, qué referencias están animando la producción de Merleau-Ponty.

## 2. La soberanía ontológico-transcendental de la Visión

Puede entenderse con facilidad que existe un desplazamiento teórico desde la primacía concedida a la *percepción* y, de inmediato, a la *visión*. Se trata, rigurosamente, de un desplazamiento, es decir, de una deriva de las atenciones fundamentales que no significan un quiebro esencial en la obra de Merleau-Ponty. Derossi reseñaba que en *Lo visible y lo invisible* aparecen «due teorie, l' une sulla verità, l' altra sull' intersoggettività», que evidencian «significative variazioni»<sup>23</sup> en relación a la obra fundamental del 45. Más adelante, quedará expresado que la aproximación a Cézanne revela «una rinnovata trattazione dell' intersoggettività»<sup>24</sup>. Las variaciones del archivo conceptual parecen importantes, en efecto. Como certifica Robinet, «<vision>, supplante définitivement <perception>, et la ronde des dérivés occupe le devant de la scène: visible, invisible, visibilité, voyant, voyant-visible. A la fois, l' accent se transporte sur ce *nexus* des différentes perceptions, sur leur *vinculum*, et s' inquiète de sa qualité»<sup>25</sup>. Sin embargo, nada permite entender que exista un nuevo tratamiento de la intersubjetividad desde mi punto de vista. Entiendo que Merleau-Ponty pretende describir filosóficamente el tránsito desde la actualización de la intersubjetividad hasta la transcendentalización de dicha actualización. Cuando A. Robinet considera, parafraseando a Merleau-Ponty, que

23 Derossi, G.: *M. Merleau-Ponty*, Toribio, Ed. di Filosofia, 1965, p. 96.

24 *Ibid.*, p. 103.

25 Robinet, A.: *Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1970, p. 57.

«il faut s'enfoncer dans le sens insensé de l'Être, faire porter la question non sur les relations de transcendance, les structures et les significations, mais, par leur intercession, sur les signes mêmes, sur les symboles de cette constitution pré-théorique» que el filósofo debe precisar en cuanto él es «l'Interprète de l'Être»<sup>26</sup>, remarca, desde mi punto de vista, la urgencia de transitar desde la actualización hasta la transcendentalización. Es un paso exigente y necesario.

Mostrar lo que acabo de resumir implica rastrear la reaparición de los planteamientos desarrollados en *Fenomenología de la percepción* en los textos de los años 50 y subrayar la importancia del tránsito desde la prevalencia ontológica de la *percepción* a la atención prestada a la *visión*. *Entiendo que son dos rutas complementarias y otro asunto es que el fundamento de dicho tránsito esté justificado o sea procedente.*

Es en sus aproximaciones a Cézanne donde la fundamentalidad del cuerpo, tal y como la expresábamos con anterioridad, queda remarcada. En «La duda de Cézanne», el artículo que abre *Sentido y sinsentido*, recuerda Merleau-Ponty que «al hacerse viejo, se pregunta si la novedad de su pintura no provendría de un defecto de sus ojos, si toda su vida no habría estado cimentada sobre un accidente de su cuerpo»<sup>27</sup>. Y, ampliando la cuestión, comentará en *Signos* la indicación malrauxiana sobre la «deformación coherente» propia de la creación estética para subrayar que «la obra no se hace lejos de las cosas y en algún laboratorio íntimo cuya llave tendría el pintor y sólo él: ya sea mirando flores de verdad o flores de papel, él se refiere siempre a su mundo como si el principio de las equivalencias por las cuales va a manifestarlo estuviera ahí enterrado desde siempre»<sup>28</sup>. Y, retornando a Cézanne, reconocerá en *L'œil et l'Esprit* que «c'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture»<sup>29</sup> y, más adelante, que «toute technique est <technique du corps>»<sup>30</sup>. Ahora bien, es indudable, por otra parte, que la maquinaria del cuerpo en el proceso creador-estético se distancia en cuanto a sus funciones de su actividad en el proceso de elaboración de las representaciones mentales o lógicas.

Desde luego, la percepción es sustituida en cuanto a su prevalencia teórica por la visión, pero, como hemos insinuado, como dos campos complementarios: a la percepción le afectaría la densidad de lo real-empírico, de lo visible, mientras que la visión estaría tensionada e interesada en la representación de lo invisible del Ser —aunque en una nota a pie de página de *La prosa del mundo* se escriba que «el pintor continúa la percepción»<sup>31</sup>. Y por esto mismo Merleau-Ponty va a sostener, paralelamente a los esfuerzos desplegados en la obra del 45 en relación a la comunidad intersubjetiva que se revelaría en los horizontes ético-políticos, que hay en la creación estética, en la pintura —que toma como campo de experimentación de sus inquietudes tardías—, una análoga tensión que se diferencia de la primaria por su peculiar juego con la presencia invisible del Ser.

Parece situarnos en una aparente paradoja. La que está marcada por las posibilidades expresivas de la percepción y las de la visión que no es lenguaje, sino, estrictamente, una expresión que va más allá del lenguaje —pero que es expresión extraña, dinámica, fluida. Un mundo que se abre y que realiza la fundamentalidad ontológica de un movimiento inusual y extraordinario. En «El fantasma de un lenguaje puro», Merleau-Ponty nos habla de la expresión espontánea, coloquial: «expresar

26 Ibid., p. 66.

27 Merleau-Ponty, M.: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, p. 33.

28 Merleau-Ponty, M.: *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, p. 66.

29 Merleau-Ponty, M.: *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 16.

30 Ibid., p. 33.

31 Merleau-Ponty, M.: *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, p. 128.

no es entonces otra cosa que reemplazar una percepción o una idea por una señal convenida que la anuncia, la evoca o la abrevia»<sup>32</sup>. Pero hay un más allá del lenguaje coloquial y del hablante —que reivindica Sartre al que Merleau-Ponty testimonia: lenguaje hablado y lenguaje hablante<sup>33</sup>, lenguaje el primero que aposenta su carácter en una comunidad dilatada y escasamente fluida y lenguaje que se recrea en sí mismo para provocar el entusiasmo o la sorpresa del que escucha-lee. Sin embargo, en «El lenguaje indirecto», otro de los artículos que componen *La prosa del mundo*, se nos advierte, que debemos «renunciar a tratar la pintura como un lenguaje», aunque sean legítimos algunos paralelismos<sup>34</sup>. Así pues, y a pesar de las inconveniencias, la pintura sería *otro lenguaje*, tan alejado del coloquial como del hablante que el escritor emplea en su minuciosa operación de laboratorio. *Pero lenguaje tan específico que a nadie parece dirigirse en su actualización socio-cultural por cuanto la visión (del pintor) excede la contingencia de la percepción.*

La demarcación de la pintura como un no-lenguaje radicaliza el problema y, desde luego, abre la trayectoria hacia un nuevo tratamiento de la intersubjetividad. Si la pintura es un no-lenguaje, ¿cómo hablar de intersubjetividad? Si la pintura es un no-lenguaje que se refiere al más allá de la expresión, a lo invisible del Ser, a lo esencialmente ajeno a la percepción que mi cuerpo maquiniza, ¿cómo situar la *visión*, según hemos expresado, como una transcendentalización de la actualización intersubjetiva a que conducen los paralelos-simultáneos movimientos perceptivos de los cuerpos? El camino está claramente delimitado: en uno de los artículos recogidos en *La prosa del mundo*, sobre el que inmediatamente volveré, quedará expresado sin lugar a dudas la orientación que le inquieta a lo largo de los años 50 al afirmar que «la expresión pictórica recupera y sobrepasa la conformación del mundo *comenzada en la percepción*»<sup>35</sup>.

No cabe duda de que Merleau-Ponty está absolutamente interesado en mostrar la presencia de la intersubjetividad en el horizonte de la expresión estético-pictórica. Las referencias son numerosas en *La duda de Cézanne*: «un pintor como Cézanne, un artista, un filósofo, tienen no sólo que crear y expresar una idea, sino también desvelar las experiencias que podrán enraizarla en las otras conciencias»<sup>36</sup>, podemos leer como auténtico manifiesto de su pretensión teórica. Y apuntando un breve comentario a esta idea, Merleau-Ponty añade que «el pintor sólo ha podido construir una imagen. Es preciso esperar que esta imagen se anime para los demás. Entonces la obra de arte habrá juntado estas vidas separadas, ya no existirá solamente en una de ellas como un sueño tenaz o un delirio persistente, o en el espacio como una tela llena de colores, sino que habitará indivisa en varios espíritus, presuntivamente en todo espíritu posible, como una adquisición para siempre»<sup>37</sup>. Nos acercamos a otra dimensión de la intersubjetividad: ya no la que, a partir de la percepción de la inmediatez, se celebra en el extraño misterio del proceso histórico o de las confluencias sociales, sino la que trasciende la inmediatez misma y que facilita la fraternidad extrahistórica. Kaelin subrayaba que «Cézanne's paintings best illustrate Merleau-Ponty's theory of perception»<sup>38</sup>, pero entiendo que la indicación sólo podría entenderse como superación complementaria de dicha teoría o, más estrictamente, como superación de la misma o, si se quiere, como revisión fundamental de la teoría de la percepción sometida a los criterios rigurosos del análisis fenomenológico.

32 *Ibíd.*, p. 25.

33 *Cfr. Ibíd.*, p. 35.

34 *Ibíd.*, p. 83.

35 *Ibíd.*, p. 101.

36 Merleau-Ponty, M.: *Sentido y sinsentido*, ed. cit., p. 47.

37 *Ibíd.*, pp. 48-49.

38 Kaelin, E. F.: *An Existentialist Aesthetics*, Wisconsin, UW Press, 1962, p. 306.

Hay un fragmento excepcional al respecto en *Signos*, el escrito publicado meses antes de la muerte de Merleau-Ponty. Pertenece al *Prefacio* de la obra y merece la pena citarlo. La referencia se incluye en una reflexión sobre «los cuerpos vivientes», sobre el enigma que «radica en lo sensible, en esta tele-visión que nos hace en lo más íntimo de nuestra vida simultáneos con los demás y con el mundo»<sup>39</sup>, para a renglón seguido establecer la distinción percepción-visión que ahora nos ocupa: «para la reflexión, no hay ahí todavía más que dos puntos de vista, sin medida común, dos *pienso*, cada uno de los cuales puede creerse vencedor de la prueba, puesto que, después de todo, si yo pienso que el otro me piensa, no es ése todavía más que uno de mis pensamientos. La visión hace lo que la reflexión jamás comprenderá: que el combate a veces no tenga vencedor, y el pensamiento no tenga titular desde ese momento»<sup>40</sup>. No creo que exista un fragmento más revelador: la cuestión de la reflexión se agota en la irreductibilidad del para-sí y en la infernalidad o problematicidad de los encuentros que sitúa con gravedad el problema de la intersubjetividad, mientras que la visión supera la contingencia de todo posible encuentro. La falta de titularidad del acto de visión convierte la percepción-reflexión en un acto coyuntural, complementario y primario de la visión en cuya ejecutoria la intersubjetividad se realiza plenamente. Quedará expresado más sucintamente en *L'œil et l'esprit*: «il faut qu'avec mon corps se réveillent les *corps associés*, les <autres>, qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie, mais qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul Être actuel, présent, comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu»<sup>41</sup>.

Tres tareas deben cumplimentarse para culminar la reflexión sobre la especificidad de la visión: por un lado, la de situar una «expresión» que dé cuenta de esa fraternidad de los «cuerpos vivientes» y, por otro lado, la de precisar qué facilita la misma. Finalmente, la tarea de ilustrar la representación del encuentro.

Respecto a la primera cuestión es indudable la seducción por Cézanne. Los artículos más provechosos en relación al asunto que ahora mismo nos ocupa están dedicados al pintor de Aix-en-Provence. En el artículo que abre *Sentido y sinsentido*, Merleau-Ponty introduce de pronto el concepto de «mundo primordial»<sup>42</sup>. ¿De qué se trata? El mundo primordial no es un origen. Tampoco es una suerte de adivinanza que iría más allá del mundo espontáneo que se vislumbra en las alucinaciones. Ni una especie de tesoro entregado por una revelación. El «mundo primordial» es, rigurosamente, una ruptura «entre el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las ideas y de las ciencias»<sup>43</sup>. Esto es, algo que es definido por la *diferencia que debe entonarse en un lenguaje sinfónico*. Ni orden espontáneo de las cosas, ni aceptación de los lenguajes que vibran en la ciudad. Merleau-Ponty no apuesta ahora por la objetivación de lo inmediato que se vislumbraría en el proyecto histórico. Es otra su apuesta porque la dureza de las cosas no puede desembocar sino en una programación política de matriz voluntarista. La contingencia de la inmediatez requiere rastrear otro vínculo de la intersubjetividad: *es el tránsito de la percepción a la visión*. Debe existir un objeto comunitario que, indiferente a la percepción, se entregue en otro ámbito. Es la lección de Cézanne. Contra la interpretación escolar del pre-cubismo, que dicta la mostrenca lección de una tergiversación perceptiva, Merleau-Ponty someterá la dedicación del

39 Merleau-Ponty, M.: *Signos*, ed.cit., p. 24.

40 *Ibíd.*, pp. 24-25.

41 Merleau-Ponty, M.: *L'œil et l'esprit*, ed. cit., p. 13.

42 Cfr. Merleau-Ponty, M.: *Sentido y sin sentido*, p. 39.

43 *Ibíd.*, p. 39.

pintor, como veremos, a un esfuerzo descomunal por establecer una conversación con la tradición que sitúa en lugar preeminente la Visión, el vislumbramiento de lo Invisible, como garantía de una intersubjetividad meta-perceptiva<sup>44</sup>.

Merleau-Ponty desarrolla en consecuencia una reflexión sobre lo invisible del Ser. No hay marca de lo visible que legitime un encuentro que trascienda la inmediatez. La intersubjetividad se realiza en el contacto-vivencia con lo invisible del Ser, con la Otredad absoluta que es lo que radica más allá de lo visible. La percepción da cuenta de la inmediatez: aquí se agotan las posibilidades de una intersubjetividad que es tan transitoria como la contingencia misma. La última lección filosófica es la de rastrear la comunidad de los sujetos que perciben en algo que asienta ésta en un episodio que pueda establecer un encuentro meta-perceptivo. La verdad última de la intersubjetividad sólo se da en un posible objeto que trascienda la menesterosidad de la percepción. El mundo de la expresión dinámica es el único que permite la aseveración del «mundo primordial» que permite la síntesis superadora del orden espontáneo de las cosas y el orden humano de las ideas y de las ciencias. Merleau-Ponty está en condiciones de trascendentalizar el mundo primario de la percepción y, a un tiempo, de los órdenes sociales. Sólo el contacto con lo invisible del Ser puede garantizar una comunidad que vaya más allá de la contingencia política.

Resulta complicado ilustrar las potencialidades de la Visión en tanto trascendentalización de la intersubjetividad precaria que se hace presente, difícilmente, en el marasmo de las percepciones. Merleau-Ponty lo intentó. Robinet aseguraba, como hemos transcrito, que «il faut s'enfoncer dans le sens insensé de l'Être», prestarse a la dilucidación de una «constitution pré-théorique» al don de la percepción: camino hacia el Ser, hacia lo invisible del Ser que es lo que dicta la verdad del Ser. Pues bien, entiendo que existe un artículo de Merleau-Ponty que nos ayuda a encontrar una respuesta a la cuestión de la actualidad de la presencia de la invisibilidad del Ser que se escapa a la percepción y que, sin embargo, la Visión entrega. Se trata de «El lenguaje indirecto», recogido en *La prosa del mundo*.

¿Qué se nos plantea? Prestemos atención. Merleau-Ponty, polemizando con Malraux, insiste en algunas de las ideas vertebrales desarrolladas en otros textos. En especial, insiste en el hecho de que no puede entenderse la pintura como mera representación<sup>45</sup> y, más interesadamente, en el hecho de que nos aproximamos a un «mundo no-significante», «tal y como lo es siempre el del creador»<sup>46</sup>, a un universo que no remite a «ningún orden de significaciones pre-establecidas»<sup>47</sup>. Desde luego, el asombro que provocan una pintura o un texto literario se ancla en la inmediatez de una comunión asentada en la sospecha de similitudes perceptivas o en la constatación de un estilo que atraviesa los pliegues de lo real para sugerirnos algo de manera distinta a como la cosa misma representada es percibida por el contemplador o lector. Pero esto no es todo. Rigurosamente, no es la tensión

---

44 Los comentarios de Merleau-Ponty se afianzan si tenemos en cuenta la dedicación de algunos artistas contemporáneos a subrayar el vínculo con el Otro que, representando su inmediatez, aluden a una continuidad que es lo Invisible: Picasso dialogando con los maestros antiguos, Bacon polemizando con las luminarias seculares... Esta constatación permite situar las aventuras pictóricas del siglo pasado en una órbita distinta. Entre nosotros, escultores como Calero, dialogando con Goya, o Gómez Ascaso, contribuyendo a que Giacometti siga hablándonos, reiteran la misma pretensión. El mundo de lo literario y lo poético es, sin embargo, menesteroso en grado extremo: signo de una imperialización mercantilista que subraya el valor de lo inmediato sin considerar que la inmediatez sólo tiene un fuerte efecto: la consunción y el entierro sin honores.

45 Cfr. Merleau-Ponty, M.: *La prosa del mundo*, ed. cit., p. 88.

46 *Ibíd.*, p. 98.

47 *Ibíd.*, p. 101.

fundamental: no hay intersubjetividad en el acto de contemplar. Y, sin embargo, Merleau-Ponty está proponiendo la pintura como modelo superior de la misma —con semejante empeño al de Sartre al proponer la literatura como expresión y paradigma de la libertad/imaginación. ¿Por qué la pintura trasciende la actualidad de la intersubjetividad que se alimenta a partir de la percepción? Es ineludible apuntar a unas páginas reveladoras del artículo que ahora comento.

Se habla del Museo. «El Museo nos da mala conciencia, una conciencia de ladrones»<sup>48</sup>, queda certificado. Pero inmediatamente se introduce un registro filosófico al que debe prestarse detenida atención, puesto que «el museo convierte esta historicidad secreta, púdica, no deliberada, y como involuntaria, en historia oficial y pomposa... Obras que habían nacido al calor de una voluntad, se las transforma en prodigios de otro mundo... (que *visiona*) la historicidad de la muerte. Pero hay también una historicidad de vida»<sup>49</sup>. Esta «historicidad de vida» es la que permite la transcendentalización de la actualidad de la intersubjetividad contingente. ¿En qué consiste? Páginas más adelante, Merleau-Ponty, delineando este registro, comenzará a remarcar algo que ya ha quedado apuntado. En cada cuadro se hace presente, ha escrito, «la empresa entera del pasado»<sup>50</sup>. Es ahora el interés filosófico central. Más adelante se invita a considerar que el misterio de la pintura es el de un advenimiento «que no tiene por qué derivarse del orden de los acontecimientos... (por cuanto) cualquier gesto es *comparable* con cualquier otro»<sup>51</sup>. Merleau-Ponty desgana referencias numerosas: el cuadro es «cómplice de todas las otras tentativas de expresión», cada expresión de gestos-estilo evidencia «una *afinidad* de principio que hace de ellos los momentos de una sola tarea», nos enfrentamos a «la unidad de la cultura (que) prolonga más allá de los límites de una vida individual el mismo género de conexión»<sup>52</sup>. El Museo es la arquitectura que nos transmite que las subjetividades contingentes congregan las otras contingencias extinguidas: si el mecanismo perceptivo nos requiere en la actualidad, el campo de la pintura nos sugiere que puede establecerse una transcendentalización que se presentifica como insinuación o advenimiento del acuerdo con el pasado y que, por lo mismo, remite el futuro el reconocimiento de la actualidad como entrega a lo que ha de venir de un mensaje, de la fortaleza de la intersubjetividad.

No se trata del reconocimiento de una continuidad pictórico-estilística. Lo que se cuestiona es la dimensión del Ser: la cuestión de la superación de la percepción del Ser, del acontecimiento, que facilite la potencia de la invisibilidad del Ser. La intersubjetividad propiciada por la percepción de lo visible del Ser es detectable, pero la intersubjetividad plena sólo se consagra en la transcendencia de lo perceptible. Ha quedado escrito: para que la obra de arte nos satisfaga «ha de tener un poder que la convierta, no en existencia entibiada, sino en existencia sublimada, más verdadera que la verdad»<sup>53</sup>. La sublimación de la existencia como algo más verdadero que la Verdad sólo se realiza en la posibilidad de la superación de la inmediatez, en ese diálogo y reconocimiento de la conexión pasado-presente-futuro que revela hasta qué extremo la «historicidad de la vida» ha consistido en el diálogo con lo invisible del Ser. La realidad del Museo es el escenario que permite acceder a la dimensión invisible del Ser. Un texto revelador incluido en *Lo visible y lo invisible* precisa con alguna exactitud la dimensión invisible del Ser cuyo entendimiento facilita la pintura, y, estrictamente, la Visión que faculta esa expresión no-significante. Se trata de una anotación de

48 *Ibíd.*, p. 116.

49 *Ibíd.*, p. 117.

50 *Ibíd.*, p. 116.

51 *Ibíd.*, p. 125.

52 *Ibíd.*, p. 128.

53 *Ibíd.*, p. 107.

enero de 1960. Leamos con atención y cuidado: «Principio: no considerar lo invisible como *otro visible* <posible> o como un <posible> visible para otro: sería destruir la contextura que nos une a lo invisible. Por lo demás, como ese <otro> que lo <vería> —o ese <otro mundo> que constituiría estaría necesariamente unido al nuestro, reaparecería la posibilidad verdadera necesariamente en esta unión— lo invisible está *ahí* sin ser *objeto*, es la trascendencia pura, sin máscara óptica. Y las mismas realidades visibles están centradas, a fin de cuentas, únicamente en un núcleo de ausencia. Plantear la cuestión: la vida invisible, la comunidad invisible, el otro invisible, la cultura invisible»<sup>54</sup>. El comentario del texto sienta apreciaciones incuestionables: la invisible no es eso a lo que ha de llegarse desde la actualidad contingente, sino la extrañeza absoluta que es lo imposible de percibir en el está-siendo y que, sin embargo, debe reconocerse para asentar la potencia de la Intersubjetividad superando los límites de un tratamiento meramente empírico. Así, la menesterosidad del fundamento de la intersubjetividad a partir de la fenomenología de la percepción se supera en una transcendentalización que es regida por la Visión y que permite hablar de una aventura humana y social no ceñida a las exigencias contingentes del presente. El Museo es *un lugar de encuentro y la pintura una excelencia que dicta*.

### 3. La situación filosófica de la teoría de la Visión

En una de las más penetrantes y válidas lecturas de Heidegger, situaba Bourdieu la necesidad de situar obra del filósofo alemán como respuesta a la atmósfera epocal, sumida en la constitución de un *Stimmung* que, determinado por los acontecimientos políticos y sociales que se abren con la Iª G. M. y que se extienden hasta la gran depresión de 1929, merecen una especial traducción en Alemania, marcada por la constitución de un patrimonio de experiencias traumatizantes que hacen suyo figuras tan significativas como Spengler, Jünger, Sombart o Schmitt. Y, por supuesto, Heidegger<sup>55</sup>. Bourdieu venía a remarcar con pertinencia la importancia de una atmósfera que constituye el humus de la reflexión cultural histórica.

Pues bien, la noción de la Visión en Merleau-Ponty, derivada hacia la conjunción de los éxtasis de la temporalidad, se sitúa igualmente en un específico y temporal *humus*, comparte una atmósfera en la que debemos situar su esfuerzo para estar en condiciones de valorar su importancia y originalidad —acaso también sus deficiencias. Es lo que quisiera apuntar a continuación con brevedad.

Desde luego, la consideración de obras tan alejadas entre sí como las de Benjamin o Sartre revela la inquietud por remodelar los tratamientos tradicionales de la temporalidad. Las *Tesis* del primero y la consideración sartreana sobre la «Phenomenologie des trois dimensions temporelles» que abre el capítulo sobre la temporalidad de *El ser y la nada* son, por ejemplo, documentos reveladores al respecto. Pero Merleau-Ponty no dialoga especialmente con uno y otro, por desconocimiento en el caso de Benjamin y por considerar obsoleto al tratamiento sartreano —que se situaría en el marco del mundo perceptivo, en el horizonte de la inmediatez. Sus interlocutores son otros.

En primer lugar y obviamente, Husserl<sup>56</sup>. La inquietud por la consistencia de la temporalidad se abre paso en los primeros documentos que aparecen en 1936 en la revista *Philosophia* de Belgrado

54 Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, ed. cit., p. 277.

55 Cfr. Especialmente el capítulo I. La filosofía pura y el *Zeitgeist*, en *La ontología política de M. Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991.

56 La lectura de Husserl por parte de Merleau-Ponty es una referencia central: será citado repetidamente en *Lo visible y lo invisible* donde se introducen referencias o comentarios a las *Meditaciones cartesianas* (cfr. p. 212), a las *Investigaciones lógicas* (cfr. p. 287) y a diferentes inéditos (cfr. pp. 287, y 311), por ejemplo. Pero, como es sabido, la *Fenomenología de la*

y que pasarán a constituir los párrafos iniciales de *Die Krisis...* Inquietado por la oscura marea que aqueja a Europa, Husserl, ya en el párrafo 7, presenta al filósofo como «funcionario de la humanidad» y, a renglón seguido, precisa ese controvertido concepto de «humanidad» entendiendo que su ser verdadero «no es sino en cuanto ser tendente a un *telos*»<sup>57</sup>. El cuestionamiento del *telos* sienta una trayectoria de continuidad temporal que tiene un carácter fuertemente fundamentador de la pretensión del filósofo y, por ende, del proyecto fenomenológico por cuanto revela la verdad oculta del «mundo de vida». En el 14, Husserl se referirá a «una unidad que vincula a las generaciones de los filósofos en su voluntad intencional y que da, en ella, una clara orientación teleológica a todos los esfuerzos individuales y de escuela»<sup>58</sup> y, más adelante, en el 26 apuntará a la precisión de «nuestro análisis histórico» para merecer «una estructuración definitiva de una filosofía transcendental capaz de hacer justicia a su sentido más propio»<sup>59</sup>. Husserl establece con precisión el hecho de que la iluminación del pasado que se esclarece en el hoy para proyectarse es la comprobación de la unidad meta-histórica del «mundo de vida» que concedería rigor y validez transcendental a las propuestas ético-políticas. La lectura cuidadosa de los párrafos 1-27 de *Die Krisis...* revela, desde luego, la intención husserliana de encontrar en la relación pasado-presente-futuro la fundamentación del Yo transcendental sobre la base de una arriesgada apuesta por la arquitectura greco-occidental que estaría marcada por el esfuerzo de encontrar la verdad del ser físico y, más interesadamente, de los asuntos que la metafísica ha venido desconsiderando desde los procesos de-constructivos de Hume y de Kant.

Y, a su sombra, Heidegger. No puede marginarse el hecho de que una cita heideggeriana abre el capítulo II de la *Fenomenología de la percepción* dedicado a La temporalidad: Der Sinn das Daseins ist die Zeitlichkeit... La consideración del capítulo dedicado por Heidegger al análisis de la temporeidad y la cotidianidad sitúa la multiplicidad ontológica en la estructura compleja y unitaria de la relación pasado-presente-futuro que consolida la potencia del Cuidado. El *haber-sido* se ilumina en el *ahora mismo*, atravesado éste por la comprensión del *futuro*: éxtasis cooriginarios que determinan la estructura de la temporeidad. Ahora bien, sabemos que la comprensión de tal estructura no comporta verdad alguna esencial sobre la verdad del Dasein. Como en Husserl, es preciso encontrar en la transcendencia del Dasein el signo de la verdad. Y, al respecto, el discurso heideggeriano desemboca en la reflexión sobre la intersubjetividad, asunto que alcanza prevalencia en el Capítulo Quinto de la IIª de *Sein und Zeit*. La verdad del Dasein del ser humano se desenvuelve en el horizonte de la relación con los otros. Por cuanto el Dasein está arrojado, «está consignado a un <mundo> y existe fácticamente con otros»<sup>60</sup>. La estructura de la temporeidad, para Heidegger, adquiere un relieve específico que en nada recuerda la invocación husserliana de la tradición alargada en una inconmensurable aventura secular: la esencia del Dasein remite, ya que se presenta «coestando con otros», al hecho de que «su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común*»<sup>61</sup>. Tradición histórica (Husserl) y Destino (Heidegger) se revelan

---

*percepción* recoge referencias a prácticamente la totalidad de la obra husserliana. La reflexión de Merleau-Ponty sobre el texto que se va a referir a continuación es indicadora: cita *Die Krisis* (cfr., p. 399) y, reveladoramente, hará uso del concepto de «flujo»: «ahora bien –escribe Merleau-Ponty–, en el momento en que me vuelvo hacia mí mismo para describirme, vislumbro un flujo anónimo, un proyecto global en que todavía no hay <estados de conciencia>, ni con mayor razón calificaciones de ninguna especie» (*Fenomenología de la percepción*, p. 475).

57 Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 18

58 *Ibíd.*, p. 73.

59 *Ibíd.*, p. 103.

60 Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2006, p. 399.

61 *Ibíd.*, p. 400.

como las marcas fundamentadoras que conceden trascendencia a la Humanidad de *Die Krisis* y de la inmediatez ontológica del Dasein de *Sein und Zeit*.

Acaso sería injusto olvidar en este abreviada referencia la reflexión de Bergson. Es acaso la presencia más difuminada. Pero Merleau-Ponty manifiesta su empeño en comentar, por ejemplo, *Materia y memoria* y no olvida *La evolución creadora*<sup>62</sup>. Es indudable que Bergson pretende culminar su reflexión con ese arriesgado escrito que es *La evolución...* El pensamiento de la *vida* le aconseja a Bergson dejar constancia de la apertura ontológica de lo que está siendo y, por esto mismo, escribirá que «concluamos entonces que la individualidad no es nunca perfecta, que es con frecuencia difícil, imposible de decir lo que es individual y lo que no lo es, pero que la vida se revela en una búsqueda de la individualidad y que tiende a constituir sistemas naturalmente aislados, naturalmente cerrados»<sup>63</sup>. La apuesta por la apertura ontológica, por la constante insinuación de la *vida* implica la diseminación y la divergencia ontológica —tanto a nivel de especie como de individuo. Quedará expresado con una rotunda metáfora: la realidad se revela como «un jaillissement ininterrompu de nouveautés, dont chacune n'a pas plutôt surgi pour faire la présent qu'elle a déjà reculé dans le passé»<sup>64</sup>. El horizonte de la evolución y, sobre todo, la reflexión sobre la temporalidad parecen difíciles de ser precisados. Un momento filosófico espectacular: la evolución creadora es admirable desde la perspectiva científica, pero debe certificarse que se detecta «un ordre non moins admirable à une symphonie de Beethoven, qui est la genialité, l'originalité et par conséquent l'imprévisibilité même»<sup>65</sup>. De aquí que el esfuerzo bergsoniano se oriente hacia la reflexión sobre las posibilidades de una reunificación de la constelación evolutiva, o, si se quiere, sobre las condiciones que legitimarían la recuperación de lo pasado en el presente y, desde luego, en la proyección socio-individual. De aquí esa intención de refundar el finalismo después de librar un combate filosófico estrictamente centrado contra el finalismo radical: la hipótesis de una finalidad inmanente a la vida debe ser rechazada en bloque, «ou c'est dans un autre sens, croyons-nous, qu'il faut la modifier» (p. 44). El horizonte de la temporalidad comienza a aclararse: ciertamente, se advierte en *La evolución...* que en relación al futuro «l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur à mesure de l'acte qui le parcourait, m'étant que la direction de cet lui-même», pero a la imprevisión del futuro le acompaña, sin embargo, la convicción de que el pasado, fruto conjugado de la legalidad natural y de la potencia del *élan vital*, está presente en el ahora mismo, concediendo de esta manera consistencia filosófica a la actualidad misma. Las individualidades divergentes se reunifican en el acto social por cuanto —y acaso se trate de la observación bergsoniana más potente— «je veux dire que l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres»<sup>66</sup>. El dinamismo del *élan vital* se reunifica *misteriosamente* en una presencia que, constituyendo el presente, da razón de un pasado que germina en lo que está siendo y en la reivindicación de la <simpatía>: se trata de una explicación

62 Cfr. *Fenomenología de la percepción*, p. 452. En algunos escritos ha comentado *La evolución creadora*: Kaelin, por ejemplo, remarca la aceptación por parte de Merleau-Ponty de la reflexión bergsoniana sobre un nivel superior de la experiencia que apela a la constitución de una comunidad superadora de la percepción de primer grado, cfr. E. F. Kaelin: *An Existentialist Aesthetic*, ed. cit., pp. 196-197. Por otra parte, la atención a Bergson es comprobada por la referencia de *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, lecciones de 1947-48 prologadas por J. Deprun, Paris, Vrin, 1968.

63 Bergson, H.: *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969, pp. 14-15. La traducción es mía.

64 *Ibíd.*, p. 47.

65 *Ibíd.*, pp. 51-52.

66 *Ibíd.*, p. 51.

metafísica que es aceptada como fundamentación última de la intersubjetividad. Es la contribución del instinto: «l'instinct est sympathie»<sup>67</sup>...

La geografía del campo filosófico que pretende dilucidar la conjunción de lo ontológicamente abierto y de una reunificación de los efectos se hace presente en esta reflexión sobre la temporalidad que toma como objeto teórico la reflexión sobre la trayectoria de un pasado-presente-futuro que se comprenden como instancias de una estructura compleja que hace imposible hablar de pasado sin recurrir al presente que ilumina lo que ha sido, del presente sin la comprensión de lo que se ha desvanecido o del futuro sin tener en cuenta las condiciones que son ahora y que predisponen el sentido del camino. Husserl, Heidegger y Bergson son tres presencias incontestables en la obra de Merleau-Ponty a la hora de abordar el asunto de la fundamentación de una proyección socio-política y ética que eluda los peligros del solipsismo o del idealismo. Pero su teoría de la Visión, tal y como la hemos diseñado, se aleja tanto de las invocaciones husserlianas de la Humanidad y de la referencia de Heidegger al Destino —reveladoramente no tan opaca como ya han resaltado Steiner o Bourdieu—, cuanto de la apuesta bergsoniana por un básico y primario *élan vital* que fundara una intersubjetividad.

¿Dónde radica la originalidad de Merleau-Ponty? ¿Qué *herencia problemática* nos lega? ¿Cómo representar lo Invisible del ser, esto es, lo que está más allá de la operación perceptiva? ¿Dónde asentar filosóficamente la potencia última de la verdad de la intersubjetividad —y su sentido mismo?

Entiendo que la presencia de lo Invisible del Ser, que tiene la fundamental dimensión de la intersubjetividad, se alcanza gracias a la potencia epistemológica de la Visión que recoge la referencia husserliana al concepto de Humanidad que asentaría el *Lebenswelt* y la potencia del *élan vital* de Bergson. La Visión de Merleau-Ponty excede las condiciones y posibilidades inmediatas de la percepción —tal y como han quedado limitadas en la obra del 45, aunque, por otra parte, la influencia de los existencialistas que se introducen en *Sein und Zeit* y del concepto sartreano de *situation* es terminante, renovándose un fuerte conflicto entre la aceptación de lo Invisible del ser y la contingencia del Dasein y del para-otro (Heidegger, Sartre). Es el camino exclusivo para fundamentar una intersubjetividad más allá de la actualidad, transcendida hacia las ciudades invisibles del pasado. Pero Merleau-Ponty está muy lejos de evocar la potencia del Destino que se hace presente como concepto central y último de la obra heideggeriana y de aceptar el teleologismo histórico que Sartre parece reconocer a partir de su aproximación al marxismo. *El debate filosófico que Merleau-Ponty comienza a roturar es el de proponer una representación de lo Invisible a partir de la contingencia que es, estrictamente, relación con lo visible del ser. O, si se quiere, el de garantizar la representación de lo Invisible del ser sin remitir al Destino que se alimenta de la proyección de la tradición o sin requerir una necesidad del futuro avalada por la reiteración de las pautas del pasado señaladas por el esfuerzo científico (Husserl) o el recurso a un finalismo espiritualista (Bergson) que, en Merleau-Ponty, sólo se presenta en la dimensión pasado-presente: su aproximación es epistemológica.* Al respecto, la teoría de la Visión, como reflexión sobre una dimensión actual de la subjetividad, esquivo tanto la problemática ontológica de la valoración diferenciada que podría merecer la invocación al pasado que está-siendo cuanto la problemática dialéctica de una seguridad en la reiteración legislativa de las leyes del comportamiento social pasado que se proyectan al futuro. La originalidad de Merleau-Ponty en este campo teórico que marca la geo-

67 *Ibíd.*, p. 177.

grafía filosófica hasta mediados de siglo radica en su pretensión de encontrar un fundamento en la desnudez de la contingencia actual con un utillaje esencialmente epistemológico.

Ahora bien, ¿puede darse un fundamento epistemológico de la Intersubjetividad más allá de la inmediatez que avalaría una actualidad conveniente de la intersubjetividad —como pretende diseñarse en la Tercera Parte de *Fenomenología de la percepción*? Desde luego, tal pretensión para la fundamentación de la Intersubjetividad no-actual es absolutamente original en el campo filosófico que venimos refiriendo.

Ahora bien, entiendo que Merleau-Ponty no termina de cerrar su propia geografía intelectual. Sus escritos de los años cincuenta son obras de un diseñador aventajado, entusiasta, de un viajero intelectual que busca una novedad porque los caminos que conoce le inquietan y le parecen insuficientes. Por esto, y muy limitadamente, querría remitirme a dos problemas abiertos desde la propia perspectiva de Merleau-Ponty.

El primero se refiere a la posibilidad de la representación de lo Invisible, eso que «está ahí sin ser objeto, (que es) la transcendencia pura, sin máscara óptica», que requiere plantear la cuestión de «la vida invisible, la comunidad invisible, el otro invisible, la cultura invisible»<sup>68</sup>. La representación de lo Invisible sólo parece estar justificada desde la reapropiación de un pasado que dicta que lo Invisible se ha hecho presente, pero, desde luego, tan sólo se justifica su prevalencia ontológica y social en el caso de que se limitaran las posibilidades del azar y de la libertad. La fundamentación de la Intersubjetividad en la Visión, complemento epistemológico de la percepción, es tan sugerente como imprudente como no se rechacen la posibilidades del azar en la evolución y las ambigüedades del actuar humano, puesto que la imprevisibilidad de la *évolution créatrice* y de la libertad del sujeto sugiere que el análisis del pasado es el resultado de un ejercicio que debe traspapelarse filosóficamente si no se desea el cobijo del transcendentalismo o en el teleologismo. Merleau-Ponty no está dispuesto, según los textos que conocemos, a revocar ninguna de estas perversas tentaciones. La representación de lo Invisible es posible cuando el pasado se reactualiza. Expone razones desde la edición de *Signos*, y suponemos su creencia por la consideración de diversos escritos póstumos. La representación de lo Invisible es una operación epistemológica que sólo parece tener dimensión eficaz en la consideración de la dimensión de uno de los éxtasis de la temporalidad: lo Invisible se nos hace presente porque *lo Invisible se ha representado*, pero la representación en el ahora del pasado no garantiza que lo Invisible sea dado al sujeto social, puesto que lo Invisible es la dimensión del ser sometida a los procesos del azar y de la libertad.

Dictar que lo Invisible está presente no quiere decir sino lo que se dice estrictamente: que lo Invisible está presente. Otro asunto es si su presencia garantiza que *su presencia* es una forma de decir que *estará presente*. Es el segundo problema que quiero abordar. Refiriéndose a la expresión pictórica, escribe Merleau-Ponty que «recupera y sobrepasa la conformación del mundo comenzada en la percepción»<sup>69</sup>. Pero la referencia al arte como la comprobación de una fundamentación epistemológica de la Intersubjetividad no debe merecer aceptación: significa una hipóstasis de la práctica artística que no merece garantía alguna desde la tensión filosófica. El sujeto-artista es, apenas, un habitante más en la ciudad irritada de la Modernidad. Merleau-Ponty supone que la Visión de Cézanne, por ejemplo, que ha establecido contactos con una Otridad extraña, puede reiterarse. Ninguno de sus presupuestos filosóficos lo garantiza.

68 Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, ed. cit. p. 277.

69 Merleau-Ponty, M.: *La prosa del mundo*, ed. cit., p. 101.

Qué podemos decir, concluyendo... Desde luego, que no parece procedente recurrir a cualquier manifestación expresiva para sustentar un *fundamento* —pues, ciertamente, está Cézanne, pero jamás sabremos si *hay* otros Cézanne en los archivos de las parroquias—. Desde luego, también, que la recusación que culmina Merleau-Ponty de la fundamentación ontológica y dialéctica de la Intersubjetividad es pertinente en extremo. La aventura de Merleau-Ponty se situó en la reivindicación de una complementaridad epistemológica que unía percepción-visión y que, ahora, puede leerse como un monumento caduco y magnífico. Creo que Merleau-Ponty nos situó en la tensión filosófica del camino que comenzaba a roturarse: más allá de la obsesión del último fundamento filosófico, después de los desastres de la fenomenología, de la deriva heideggeriana y del existencialismo sartreano. Sus últimos escritos tienen la belleza de un magnífico desafío. Más acá de Husserl y de Bergson, atendiendo a Sartre, escuchando en sordina a Heidegger, diseñó la última alternativa estimable de fundamentación de la Intersubjetividad más allá de lo que denominaba filosofía reflexiva.

*En verdad, sólo resta plantear si la única pretensión para escuchar la Intersubjetividad no es la de atender y escuchar su orgullo o su menesterosidad —esto es, recibir el telegrama de su risa o de su auxilio. Otra forma de representación y de fundamento...*