



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Belvedere, Carlos Daniel

MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA: REDUCCIÓN E HISTORIA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN
MERLEAU-PONTY

Estudios de Filosofía, núm. 36, agosto, 2007, pp. 41-59

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379837150004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA: REDUCCIÓN E HISTORIA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN MERLEAU-PONTY*

BEYOND ESSENCE: REDUCTION AND HISTORY, PHILOSOPHY AND POLITICS IN
MERLEAU-PONTY

Por: Carlos Daniel Belvedere

Instituto Gino Germani

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

cbelvede@ungs.edu.ar

Fecha de recepción: 30 de mayo de 2006

Fecha de aprobación: 28 de febrero de 2007

Resumen: Comentando una carta de Husserl a Lévy Brühl, Merleau-Ponty subraya que la eidética de la historia no nos dispensa de la investigación histórica. Esta concepción siempre ha estado presente en su obra, y se ha ido modelando de diferentes maneras y componiendo combinaciones variadas según va desarrollando su fenomenología, su filosofía de la historia, y su ontología. En cada uno de esos estadios presenta, respectivamente, una concepción situacionista, una concepción estructuralista, y una concepción sensible de la esencia. Sin embargo, la desmesura de lo vivido respecto de lo pensado no debe interpretarse como una derrota del pensamiento sino como creación.

Palabras clave: fenomenología, historia, esencia, política.

Abstract: While discussing a letter from Husserl to Lévy Brühl, Merleau-Ponty states that the eidetic of history does not deliver us from historical investigation. This conception has always been present in his work, and it has been modeled in different ways and composing combinations along his phenomenology, his philosophy of history, and his ontology. In each one of those stages he displays, respectively, a situationist, a structuralist, and a sensible conception of the essence. However, the exceedence of the lived respect to the thought things does not have to be interpreted as a defeat of the thought but as creation.

Key words: phenomenology, history, essence, politics.

Introducción

Comentando una carta de Husserl a Lévy Brühl, Merleau-Ponty subraya “el interés extraordinario” que suscitó en el primero la lectura de *Mitología primitiva*. “Lo que le interesaba era el contacto con otra cultura, el impulso dado a lo que se podría denominar imaginación filosófica”.¹ Husserl habría dicho antes “que basta

* Este artículo hace parte de la investigación titulada *Acción, estructura y el problema del orden social*, el cual está financiado por UBACyT (Universidad de Buenos Aires), y se encuentra en su fase final.

1 Merleau-Ponty, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova, Buenos Aires, 1964, p. 98.

variar imaginativamente los hechos para concebir toda clase de posibles de los que no tenemos experiencia”;² sin embargo, en dicha carta “parece admitir que no es útil que los hechos sacudan a la imaginación”, como si ella, por sí misma, “no nos pusiera en condiciones de representarnos las posibilidades de existencia que realizan las diferentes culturas”.³ Impresionado por este contacto con la experiencia de lo primitivo, Husserl se apercibió de que no es posible, por el solo esfuerzo de la variación imaginaria, pensar lo posible histórico,⁴ sino que es necesario poner a la fenomenología “en contacto con los hechos (...) tales como son vividos”,⁵ pues “la eidética de la historia no nos dispensa de la investigación histórica” y la filosofía “debe comenzar por comprender todas las experiencias”.⁶

El comentario de Merleau-Ponty opera un desplazamiento temático que deseamos resaltar: comienza hablando de la esencia y termina hablando de la experiencia. Esta dualidad va modelándose de diferentes maneras y componiendo combinaciones variadas a medida que nuestro autor va desarrollando su fenomenología, su filosofía de la historia, y su ontología.

Desarrollo

El primer estrato que encontramos en esta filosofía de las esencias es —como dijimos—fenomenológico. Merleau-Ponty presenta aquí una concepción situaciónsta de la esencia concebida como indistinguible de la fenomenología, ya que ella se caracteriza por resituar el problema de la esencia en la existencia. Es esta filosofía existencial la que habrá de dar marco a este modo de pensar las esencias, pues —para el primer Merleau-Ponty— la filosofía bien entendida es fenomenología; no obstante, ella es un movimiento antes que un sistema, e incluso se confunde “con el esfuerzo del pensar moderno”.⁷ Lo cierto es que la *Fenomenología de la percepción* caracteriza a la fenomenología como “el estudio de las esencias” pues, “según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de las esencias”.⁸

2 *Ibid.*

3 *Ibid.* p. 99.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.* p. 100.

6 *Ibid.* p. 101.

7 Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, pp. 20-21.

8 *Ibid.* p. 7.

¿Cabe, entonces, hablar de un eidetismo estricto en Merleau-Ponty? De ninguna manera, puesto que, para él, la fenomenología es “una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia”.⁹ Por eso, su fenomenología de aquellos años debe definirse como fenomenología existencial. Él mismo establece que la reducción fenomenológica es la fórmula de una filosofía existencial,¹⁰ alegando que las esencias en sentido husserliano conllevan “todas las relaciones vivientes de la experiencia”¹¹ y que por eso es un error decir que “Husserl separa las esencias de la existencia”,¹² pues la evidencia no es otra cosa que “la experiencia de la verdad”.¹³

La visión de las esencias es, en tanto experiencia, un conocimiento concreto; aunque, a su vez —como a través de la experiencia concreta se aprehende no sólo “el hecho contingente” sino también “una estructura inteligible”—,¹⁴ dicho conocimiento trasciende la particularidad de toda vida individual y alcanza un saber “válido para todos”. La intuición de las esencias, entonces, “consiste, simplemente, en reconquistar ese sentido, todavía no tematizado por la vida espontánea”.¹⁵ De allí que, si la mera variación imaginaria es insuficiente, “el contacto con los hechos” tampoco basta¹⁶ y la actividad filosófica no puede “definirse únicamente como reflexión sobre la esencia, por oposición a la actividad práctica que es relación con la existencia”.¹⁷ Tal es el legado de Husserl que pondera Merleau-Ponty: “lo que hay de nuevo en sus últimos escritos es que, pensar filosóficamente, ser filósofo, no es ya saltar de la existencia a la esencia, salir de la facticidad para ir a la idea”.¹⁸ La fenomenología es, en cambio, “la doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, tales como se presentan en la historia”¹⁹ y encontrar en el “desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido, una verdad intrínseca, una orientación (...) que no aparezca como simple sucesión”.²⁰

9 *Ibid.*

10 *Ibid.* p. 14.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.* p. 14.

13 *Ibid.* p. 16.

14 Merleau-Ponty, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Op. cit., p. 33.

15 *Ibid.*, p. 34.

16 *Ibid.*, p. 90.

17 *Ibid.*, p. 95.

18 *Ibid.*, p. 97.

19 *Ibid.*, p. 29.

20 *Ibid.*

La lógica fenomenológica que Merleau-Ponty busca en Husserl no pretende “otro fundamento que nuestra experiencia efectuada de lo verdadero”,²¹ y se orienta hacia “un conocimiento no-conceptual que no se separe del hecho”.²² Merleau-Ponty insiste, además, “sobre el carácter concreto y familiar”²³ de la intuición de las esencias, ya que esta captación, a través de una “experiencia contingente de significaciones valederas universalmente”,²⁴ no es una “operación mística que nos transporte más allá de la experiencia”²⁵ sino que resulta, a la vez, universal y concreta. De modo que, al separar de la experiencia “todo lo que ella implica” o al tematizar lo vivido en un momento, se arriba “a algo que no es singular, que no es contingente”,²⁶ y eso es la esencia.

Esto tiene una importante consecuencia en lo que respecta al método fenomenológico, ya que fundar la esencia en la experiencia hace imposible una reducción completa. Merleau-Ponty asume dicha consecuencia afirmando explícitamente que “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”.²⁷

Años más tarde, reconocerá que este modo de entender las cosas conduce a paradojas, pero no para desdecirse sino para señalar que es Husserl mismo quien “descubre en la reducción caracteres contradictorios”,²⁸ y no por casualidad ni de manera ingenua sino porque le vienen impuestos por “la situación de hecho”.²⁹ Es precisamente esta irreductibilidad del hecho a la esencia lo que hace imposible una reducción completa pues, aún tocando las cosas mismas, “sabemos de ellas, en la actitud natural, mucho más de lo que la actitud teórica puede decirnos, y sobre todo lo sabemos de otra forma”.³⁰ El mismo Husserl habría advertido que hay “una riqueza inagotable” en las cosas, que ellas “no están más que entreabiertas ante nosotros”,³¹ y que debemos “dejarnos aprisionar en sus enigmas”.³²

21 *Ibid.*, p. 30.

22 *Ibid.*, p. 31.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 32.

27 Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Óp. cit., pp. 13-14.

28 Merleau-Ponty, M. El filósofo y su sombra. En: *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 198.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, p. 205.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

De lo apuntado a propósito de la fenomenología de Merleau-Ponty deseamos retener el sintagma “experiencia contingente”, ya que encontramos allí una de las claves de la articulación de este primer estrato con el siguiente. En efecto, si la fenomenología restituía las esencias en la existencia a través de la experiencia, y si ésta se caracteriza por su contingencia; sólo es cuestión de desarrollar con detenimiento los rasgos de nuestra experiencia para concluir que las esencias se nos dan sin garantías metafísicas y con una racionalidad nunca definitiva.

Dicha concepción, a su vez, se plasmará en fórmulas antitéticas, razón por la cual denominaremos a la noción de esencia que presenta la filosofía de la historia de Merleau-Ponty como una concepción estructuralista. La misma está surcada por una serie de oposiciones binarias: esencia y existencia, idea y realidad, sentido y sinsentido, necesidad y contingencia, razón y aventura; siendo la noción de ambigüedad la que articulará uno y otro lado de estos pares binarios, mitigando así la rigidez propia de ciertos planteos estructuralistas de los cuales Merleau-Ponty ha sabido tempranamente ponerse a resguardo.

Su estructuralismo, a su vez, no es únicamente deudor de las teorías lingüísticas y antropológicas en boga sino también del marxismo militante, en el cual volverá a encontrar muchas de las consignas de la fenomenología —como la de volver a las cosas mismas o ser una ciencia estricta—. Esto no debería sorprender si se considera que, para él, filosofía e historia son anverso y reverso de un mismo entramado existencial. Así, por ejemplo, señala —hablando de la militancia— que “en la acción se sueña con tocar las cosas mismas”³³ aunque, salvo en “instantes” excepcionales, “el contacto directo con las cosas mismas es un sueño”,³⁴ a no ser “para el verdugo que corta una cabeza, para el jefe que decide una guerra o una insurrección”.³⁵

¿Cómo se opera esta trasposición de la fenomenología en el marxismo? Podemos reconstruir un cuadro de desplazamientos articulados que harían inteligibles —más allá de la génesis concreta— el sentido profundo de este trasbasamiento que le “concede al marxismo el valor de una filosofía estricta, y lo distingue de toda especie de psicologismo y de historicismo”.³⁶

33 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. La Pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 200.

34 *Ibid.*, p. 201.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 65.

En primer término, es preciso reparar en que la inquietud —presente ya en las primeras obras de Merleau-Ponty— por superar toda forma de racionalismo recobrando la experiencia vivida, cuando es llevada al plano de la historia durante la Europa de posguerra, conduce naturalmente una valorización del marxismo como síntesis de pensamiento y acción en tanto perspectiva abierta en la historia efectiva.

En este marco, Merleau-Ponty sostiene que “la única manera de obtener lo que la filosofía quiere —una posesión completa del mundo— es juntándonos a la historia en lugar de contemplarla”,³⁷ o —citando a Marx— que “la única manera de realizar la filosofía es destruyéndola”³⁸ ya que una filosofía especulativa que busque “alcanzar una esencia eterna del hombre y del mundo, demuestra en el filósofo que está por debajo de las ideas, el rechazo existencial de trabajar en la transformación del mundo, la angustia frente a la verdadera humanidad que se hace a través del trabajo y de la praxis y que no puede definirse de una manera definitiva”.³⁹ Por eso, Merleau-Ponty sostiene que “el argumento más fuerte del marxismo contra la filosofía del sujeto es, pues, un argumento existencial”.⁴⁰ En breve, la filosofía existencial —que Merleau-Ponty había encontrado en la fenomenología—, la vuelve a encontrar en el marxismo.

También reencuentra en él la búsqueda de una racionalidad no reñida con la experiencia. En esta ocasión, ello tomará la forma de un delicado equilibrio entre contingencia y necesidad. Así, Merleau-Ponty esboza la noción de una “lógica de la historia” como síntesis de “dos ideas”: a) que los acontecimientos “tienen una significación humana, que bajo todos sus aspectos la historia es una y compone un solo drama”,⁴¹ y, b) “que las fases de este drama no se suceden sin un orden”,⁴² “que van hacia un final y una conclusión”.⁴³ En otras palabras, hay una contingencia de la historia⁴⁴ que “ofrece más enigmas que problemas”,⁴⁵ pero, por eso mismo, “los diversos órdenes de acontecimientos forman un solo texto inteligible”, más allá de que no estén “rigurosamente ligados”.⁴⁶

37 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. Península, Barcelona, 1977, p. 129.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*, p. 129.

41 *Ibid.*, p. 140.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 Merleau-Ponty, M. *Humanismo y terror*. Leviatán, Buenos Aires, 1986, p. 85.

45 *Ibid.*

46 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. *Óp. cit.*, p. 167.

En efecto, la historia no carece de sentido, por más que el mismo no sea “un puro desarrollo de la idea” pues se “constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos”.⁴⁷ Sin embargo, para ello, tenemos que habérnosla con la historia empírica, “con su espesor y sus azares, sin subordinarla a ninguna razón oculta”⁴⁸ porque en la realidad siempre hay “algo cambiante, rebabas y como un exceso de materia”.⁴⁹

Justamente, el marxismo es —para Merleau-Ponty— una perspectiva de este tipo, pues para él “nada es absolutamente contingente en la historia”,⁵⁰ “los hechos históricos no nacen de una suma de circunstancias extrañas las unas a las otras”⁵¹ sino que “forman un sistema inteligible y ofrecen un desarrollo racional”⁵² Así, por ejemplo, Bujarin, Trotsky y Stalin, “como marxistas”, reconocen la contingencia de la historia aunque, también como marxistas, admiten que esa contingencia “tiene un sentido, que es posible comprenderla, [y] leer en ella un desarrollo racional”⁵³ Es que la historia no está hecha “por ideas solas” sino por “el ir y venir confuso de la existencia”;⁵⁴ por eso, “el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, no son necesarios y dependen de un acto revolucionario cuya fatalidad no está garantizada (...) por ninguna estructura metafísica del mundo”⁵⁵ En otras palabras, lo propio del marxismo es “admitir que existe a la vez una lógica de la historia y una contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario —lo que expresamos diciendo que existen hechos dialécticos”⁵⁶ Luego, la fenomenología existencial conduce a la dialéctica; lo cual —nuevamente— no es para sorprenderse, puesto que el camino inverso ya había sido recorrido por Merleau-Ponty al encontrar la dialéctica en la fenomenología existencial —o, lo que es aquí lo mismo, la fenomenología en Hegel—. Ahora, en su filosofía de la historia, Merleau-Ponty vuelve a encontrar en Husserl no sólo una “filosofía de las esencias” sino también una filosofía que parte de la “situación dialéctica”.

47 *Ibid.*, p. 103.

48 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Óp. cit., p. 21.

49 *Ibid.*

50 Merleau-Ponty, M. *Humanismo y terror*. Óp. cit., p. 143.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. Óp. cit., p. 174.

55 *Ibid.*, p. 186.

56 *Ibid.*, p. 166.

Preguntémonos, entonces, qué sería la dialéctica para Husserl. Aunque la respuesta sorprenda, Merleau-Ponty señala que la “historia intencional” es en Husserl lo mismo “que otros llaman dialéctica”,⁵⁷ haciendo alusión a que “la esencia de ciertas nociones” sólo se puede alcanzar mediante una serie de pasos sucesivos y, por una sedimentación que sitúa el sentido en determinadas condiciones históricas y fácticas. En breve, la dialéctica será “un pensamiento de situación”.⁵⁸

En cuanto tal, “el marxismo sabe muy bien que toda situación es ambigua (...) puesto que la conciencia que se toma de la situación es también un factor de la situación”,⁵⁹ que en la historia “no existe una separación entre el observador y lo observado”⁶⁰ ni criterios objetivos. “Nada hay tan marxista como la mezcla del hecho y de la significación, excepto el hecho de que el marxismo no los mezcla en el equívoco sino en una génesis de la verdad”.⁶¹ “Lo propio del marxismo es invitarnos a hacer prevalecer, sin garantía metafísica, la lógica de la historia sobre su contingencia”.⁶²

Por lo dicho, el de Merleau-Ponty es un “marxismo sin ilusiones, completamente experimental”,⁶³ que sabe que “toda empresa histórica posee algo de aventura al no estar jamás garantizada por ninguna estructura absolutamente racional de las cosas; (...) que comproba siempre una utilización de las casualidades, [y que] es necesario siempre moverse con astucia entre las cosas (y entre la gente) puesto que es necesario hacer surgir de ellos un orden que no venía dado con ellos”.⁶⁴ De allí que Merleau-Ponty diga del político en relación con la historia lo mismo que decía⁶⁵ del filósofo en relación con las cosas: que ella “sólo dice algo a quienes saben leerlo”, y que la concordancia se logra no por contemplación sino por creación. Así, la verdad en política no es más que el “arte de inventar lo que luego ha de aparecer como exigido por el tiempo”.⁶⁶ Aún cuando se hable de leyes

57 Merleau-Ponty, M. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Óp. cit., p. 96.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*

61 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Óp. cit., p. 130.

62 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. Óp. cit., pp. 133-134.

63 *Ibid.* p. 192.

64 *Ibid.* p. 249.

65 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970, p. 303.

66 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Óp. cit., p. 35.

de la historia, ellas sólo se encuentran y se reintegran a la historia “después de los hechos”.⁶⁷ Es que “nada es definitivo en los hechos, y la historia espera justamente nuestra abstención o nuestra intervención para tomar forma”.⁶⁸

Su capacidad para percibir esto es lo que distingue a revolucionarios como Trotsky, quien “sabía bien que la historia no está hecha por anticipado, que depende de la voluntad y de la audacia de los hombres en ciertas ocasiones, que comporta un elemento de contingencia y de riesgo”.⁶⁹ También es lo que distingue a “liberales” como Weber. Lo cierto es que Merleau-Ponty insiste en que “somos actores en una historia abierta, [en que] nuestra praxis reserva la parte de lo que no es para ser conocido, sino para ser hecho”⁷⁰ y —lejos de un saber absoluto— no admite “más que conjjeturas metódicas”.⁷¹ En este sentido, en lo que respecta a la historia, “no se trata de tener razón puesto que el presente y el porvenir no son objetos de ciencia, sino de hacer o de actuar”.⁷² “El porvenir no es sino probable, (...) se dibuja frente nuestro como el fin de la jornada comenzada, y este dibujo somos nosotros mismos. También las cosas sensibles no son más que probables (...), en su existencia y en su naturaleza (...). Ese probable es para nosotros la realidad; no es posible desvalorizarlo sino refiriéndose a una quimera de certidumbre apodíctica que no está basada sobre ninguna experiencia humana”.⁷³

Todo esto conduce a Merleau-Ponty a retrabajar la remanida expresión marxista diciendo que, aunque “los hombres hacen su historia”, “con frecuencia no saben la historia que hacen”.⁷⁴ Este desconocimiento no se asienta en ninguna falencia epistémica sino en el carácter mismo de aquello a conocer: “la acción política no es sólo un ejercicio de la inteligencia”⁷⁵ sino que “supone un contacto efectivo con la historia en trance de hacerse”.⁷⁶

67 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. Óp. cit., p. 189.

68 Merleau-Ponty, M. *Humanismo y terror*. Óp. cit., p. 110.

69 *Ibid.*, p. 135.

70 *Ibid.*, p. 138.

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*, p. 140.

73 *Ibid.*, p. 141.

74 Merleau-Ponty, M. *Signos*. Óp. cit., p. 339.

75 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. Óp. cit., p. 268.

76 *Ibid.*

Lo dicho emparenta la política con el arte pues, en ambos, “el hombre puede superar su contingencia en aquello que crea”.⁷⁷ La idea o los hechos prosaicos no están más que para dar al creador la ocasión de buscar sus emblemas sensibles y trazar el monograma visible y sonoro de ellos”.⁷⁸ En otras palabras, si la historia no puede ser conocida es porque la praxis que la realiza existe “antes de ser conocida”.⁷⁹

Ello resitúa al marxismo: habiendo pretendido ser un socialismo científico, Merleau-Ponty lo destina —en cambio— a los territorios de la creación. Es que —“a menos que se haga de él otro dogmatismo”⁸⁰— “el marxismo no dispone de una visión total de la historia universal, y toda su filosofía de la historia no es más que el desarrollo de las perspectivas parciales que adquiere sobre su pasado y sobre su presente un hombre situado en la historia”⁸¹ que no tiene la tarea de comprenderla sino de realizarla desde la historia misma, en la que es, a un tiempo, sujeto y objeto, agente de conocimiento y creador.⁸² Ciertamente, por más que la historia elimine lo irracional, “lo racional queda todavía por ser creado, por ser imaginado”,⁸³ ya que —al no estar la historia subordinada a “una esencia eterna de la sociedad”⁸⁴— el porvenir no hay que conocerlo sino realizarlo.

Algo análogo vale para la filosofía. Ella también será creación, acción, y experiencia. Para esta “acción de la experiencia sobre la experiencia que constituye el contexto carnal de la esencia”,⁸⁵ y en el que juega un papel particular “la labor de la palabra”⁸⁶ —en la medida en que tome “en consideración al mundo operante, en acción, presente y coherente”⁸⁷— la esencia no será “ningún escollo”, pues tendrá “su lugar en ella como esencia operante, en acción”.⁸⁸

Entramos, aquí, en el estrato más decididamente ontológico de la obra de Merleau-Ponty, donde sustentará una concepción sensible de la esencia,

77 *Ibid.*, pp. 84-85.

78 *Ibid.*, pp. 102-103.

79 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Óp. cit., p. 59.

80 *Ibid.*, p. 60.

81 Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*. Óp. cit., p. 268.

82 *Ibid.*, p. 62.

83 *Ibid.*, pp. 28-29.

84 *Ibid.*, p. 46.

85 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Óp. cit., p. 148-149.

86 *Ibid.*, p. 150.

87 *Ibid.*

88 *Ibid.*

entendiéndola como creación de nuestro poder de variación de la cosa exigida por las propiedades mismas del Ser. Es la rehabilitación ontológica de lo sensible lo que da marco a esta última filosofía de la esencia.

Que la esencia sea creada por nuestro poder de variación de la cosa significa que “no hay esencias por encima de nosotros”⁸⁹ sino “por debajo de nosotros”, como “nervadura común a lo significante y a lo significado, adherencia y reversibilidad de lo uno a lo otro, así como las cosas visibles son los pliegues de nuestra carne y nuestro cuerpo, que es, no obstante, una de las cosas visibles. De la misma manera que el mundo está detrás de mi cuerpo, la esencia operante está también detrás de la palabra operante, palabra que, más que poseer la significación, es poseída por ella, no habla de ella, sino que la habla o habla según ella y la deja hablar y hablarse en mí”⁹⁰. “Del mismo modo que la nervadura sostiene la hoja por dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia, su estilo, mudo al principio, proferido después”⁹¹.

Desde este punto de vista, la esencia no es “más que un hilo de seda en el tejido de las palabras”⁹². “la esencia viva y operante es siempre cierto punto de huida indicado por la disposición de las palabras, su ‘otra cara’, inaccesible, salvo para quien acepta vivir en principio y siempre en ellas”⁹³. De este modo, vinculándola con la creación y la palabra, Merleau-Ponty entiende a la filosofía como poesía,⁹⁴ asignándole la tarea de “hacer salir a la misma experiencia de su obstinado silencio...”⁹⁵. En este sentido, “la situación del filósofo que habla” es “algo distinto de aquello de que habla”⁹⁶; por eso, “lastra lo que dice con un contenido latente que no coincide con su contenido manifiesto, en tanto que implica una distancia entre las esencias fijadas por el filósofo y lo vivido a que se aplica, entre la operación de vivir el mundo y las entidades y negatividades con que lo expresa”⁹⁷. En virtud de este “residuo”, el pensamiento “no puede jactarse de expresar todo lo vivido”

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*, p. 150.

91 *Ibid.*, p. 151.

92 *Ibid.*, p. 150.

93 *Óp. cit.*, p. 151.

94 Merleau-Ponty, M. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. PUF, Paris, 1998, p. 81.

95 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. *Óp. cit.*, p. 68.

96 *Ibid.*, p. 114.

97 *Ibid.*

pues “se le escapa su peso y su espesor”. Entre él —en cuanto “fijación de esencias”— y la vida —en tanto “inherencia al mundo”— “aparece una distancia” que le impide al pensamiento adelantarse a la experiencia y “lo invita a indicar de más cerca una nueva descripción”.⁹⁸

Dicha descripción no podrá realizarse a la manera de “un retorno a lo inmediato, a la coincidencia, a la fusión efectiva con lo existente”.⁹⁹ Por el contrario, el descubrimiento de la esencia parte de la “primera expresión del ser que no es (...) ni esencia ni existencia”,¹⁰⁰ y “se suprime la oposición entre el hecho y la esencia que lo falsea todo”.¹⁰¹ Por eso, “no existe visión positiva” de la “esencialidad” de la esencia.¹⁰²

Además, la esencia y el hecho “no son dados en el mismo sentido, y ninguno lo es en el sentido de la coincidencia”.¹⁰³ De allí parte una crítica a la metafísica en tanto “coincidencia”, que pierde “ese espesor de carne que hay entre nosotros y el ‘núcleo duro’ del Ser”.¹⁰⁴ Por eso la filosofía “necesita empezar de nuevo, una vez más, rechazar los instrumentos que se han apropiado la reflexión y la intuición, instalarse en un lugar en que no se distingan aún éstas, en experiencias que no hayan sido ‘trabajadas’ todavía, que nos ofrezcan, a un tiempo y [mezcladas...] existencia y esencia”.¹⁰⁵

Para ello, “no hay más que situarse dentro del ser del que se trata, en vez de mirarlo desde fuera o, *lo que equivale a lo mismo*, basta con introducirlo en la trama de nuestra vida y asistir por dentro a la dehiscencia, análoga a la de mi cuerpo, que lo abre a sí mismo y nos abre a él, y que, tratándose de la esencia, es la de la palabra y el pensamiento”.¹⁰⁶

En este sentido, “es esencial que el análisis reflexivo arranque de una situación de hecho”,¹⁰⁷ siendo toda búsqueda de condiciones de posibilidad “posterior por

98 *Ibid.*, pp. 114-115.

99 *Ibid.*, pp. 153-154.

100 *Ibid.*, p. 215.

101 *Ibid.*, p. 216.

102 *Ibid.*, p. 143.

103 *Ibid.*, p. 156.

104 *Ibid.*, p. 160.

105 *Ibid.*, p. 163.

106 *Ibid.*, p. 149; subrayado en el original.

107 *Ibid.*, p. 66.

principio a una experiencia actual”.¹⁰⁸ De allí que, “aun cuando luego se determine rigurosamente el “aquellos sin lo cual” de dicha experiencia, nunca quedará limpio de la mancha original que representa el haber sido descubierto *post festum*, ni podrá ser nunca lo que positivamente funda tal experiencia. Por eso no deberá decirse que la precede (ni siquiera en sentido trascendental), sino que ha de poder acompañarla, o sea que traduce o expresa su carácter esencial, pero no indica una posibilidad previa de la que aquélla se desprendería”.¹⁰⁹ Por ello, “el ser de la esencia no es primero, no se apoya en sí mismo”,¹¹⁰ las esencias no le dan al Ser “su sentido primitivo”, no son “lo posible en sí” ni “todo lo posible”. Si ellas “tienen valor universal” es sólo porque “toda esencia posible se refiere a una única experiencia y a un mismo mundo”.¹¹¹ Así, “el poder ontológico último” pertenece a la experiencia, y la necesidad de la esencia sólo tiene “fuerza y elocuencia porque todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás están sacados del tejido de un solo Ser”.¹¹² “Las posibilidades de esencia pueden muy bien envolver y dominar los hechos, pero se derivan de otra posibilidad más fundamental: la que prepara mi experiencia”.¹¹³

La esencia, entonces, no se basta a sí misma ni es “un ser positivo” sino un “in-variante”; es decir: “aquellos con cuyo cambio o ausencia se alteraría o destruiría la cosa”.¹¹⁴ Luego, su “solidez”, su “esencialidad”, se mide “por nuestro poder de variar la cosa”.¹¹⁵ Por eso, “una esencia pura, que no estuviese en absoluto contaminada ni mezclada con los hechos, sólo podría ser resultado de un intento de variación total”;¹¹⁶ pero, puesto que toda ideación “se efectúa dentro de un espacio de existencia”, “bajo la solidez de la esencia” encontramos siempre “el tejido de la experiencia”, “esa carne” merced a la cual es imposible “hacer de lo real una simple variante de lo posible”;¹¹⁷ por el contrario, es preciso considerar a los seres posibles como “variantes” del Ser actual.¹¹⁸

108 *Ibid.*

109 *Ibid.*, pp. 66-67.

110 *Ibid.*, pp. 139-140.

111 *Ibid.*, p. 140.

112 *Ibid.*, pp. 140-141.

113 *Ibid.*, p. 141.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*, pp. 141-142.

116 *Ibid.*, p. 142.

117 *Ibid.*

118 *Ibid.*

De todos modos, no se trata de oponerle a la esencia el hecho, como si “renunciando a la esencia intemporal y sin localización (...) se obtuviera una verdadera idea de la esencia”¹¹⁹ cual “segunda positividad”, más allá de los “hechos”. No es preciso “soñar” con “una variación de la cosa que eliminara de ella todo lo inauténtico y nos la mostrase enteramente desnuda, cuando siempre aparece vestida”,¹²⁰ ni con “una acción imposible de la experiencia sobre la experiencia que la despojara de su facticidad como de una impureza”.¹²¹ Antes bien, hay que reexaminar la oposición entre el hecho y la esencia a fin de acceder a ella no “más allá sino en el corazón mismo de esa imbricación de la experiencia en la experiencia”.¹²² Hecho y esencia no deben distinguirse, y esto “no porque, mezclados en nuestra experiencia, sean inasequibles en su pureza y subsistan como ideas-límite más allá de aquélla, sino porque, como el Ser ya no está ante mí, como me envuelve y, en cierto modo, me atraviesa, y como mi visión del Ser ya no se hace desde fuera, sino desde el centro del Ser, los presuntos hechos, los individuos espacio-temporales son acoplados automáticamente a los ejes, a las dimensiones y a la generalidad de mi cuerpo”.¹²³

“Una vez rechazada la distinción entre hecho y esencia”, nos hallamos en el “medio indeciso” de “nuestra vida, y de nuestra vida de conocimiento”.¹²⁴ Al respecto, y con un giro wittgensteiniano, Merleau-Ponty señala que nuestro conocimiento no se efectúa “a mitad de camino de hechos opacos y de ideas límpidas, sino en el punto donde se cruzan y superponen familias de hechos, inscribiendo en él su generalidad y parentesco, y agrupándose alrededor de las dimensiones y el ámbito de nuestra propia existencia. Este ámbito de la existencia y la esencia brutas no es misterioso: nunca salimos de él, ni tenemos otro”.¹²⁵

Así, la respuesta que reclama la filosofía no está ni en “las necesidades de esencia” ni en los hechos sino “más arriba que los “hechos” y más abajo que las “esencias” en el Ser salvaje donde estaban indivisos y donde siguen estandolo, por detrás o por debajo de las divisiones de nuestra cultura adquirida”.¹²⁶

119 *Ibid.*, p. 143.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*, pp. 143-144.

123 *Ibid.*, pp. 145-146.

124 *Ibid.*, p. 147.

125 *Ibid.*, p. 148.

126 *Ibid.*, p. 154.

Es tan erróneo decir “que la filosofía es investigación de esencias como decir que es fusión con las cosas”¹²⁷; tanto da orientarse hacia esencias puras como “confundirse con las cosas existentes”; “esa distancia infinita y esa proximidad absoluta”¹²⁸ no son más que “dos positivismos”.¹²⁹

Preguntémonos, entonces, si es posible —como sostiene Merleau-Ponty— afirmar la irreductibilidad de lo histórico a lo eidético. Dicho de otro modo, ¿qué nos es dado en la historia efectiva que no pueda proporcionárnoslo la historia como posibilidad?

El mismo planteamiento de la cuestión conlleva un relativismo, que Merleau-Ponty asume —por ejemplo— en textos de coyuntura recogidos en *Signos*. Este relativismo está teñido de connotaciones políticas, las cuales pueden apreciarse en consideraciones referidas a Lukács que Merleau-Ponty hace públicas en los Reencuentros Internacionales de Génova de 1946. De él afirma que es capaz de arrojar una luz sobre el carácter del régimen soviético incomparable a la que puede emanar del hombre occidental puesto que ha vivido bajo el mismo. Lukács, además de ser un filósofo y un teórico marxista de primer nivel, es un hombre con experiencia política:¹³⁰ ha participado de la Comuna de Budapest¹³¹ y ha vivido en la URSS, la cual es —para él— una realidad y no una noción o un decir, como para los comunistas franceses. Por eso Merleau-Ponty encuentra en él un asentimiento real que solo se puede dar a las cosas vividas.¹³²

Ahora, no es esta una cuestión exclusivamente política sino, ante todo, ontológica: se trata de la excedencia de la experiencia respecto de la esencia. En este punto, Merleau-Ponty se ampara en “el simple hecho, observado tantas veces, de que la imaginación más verosímil, más conforme con el contexto de la experiencia no nos hace dar un solo paso hacia la ‘realidad’, sino que inmediatamente la cargamos en la cuenta de lo imaginario”.¹³³ Más aún, “nada nos garantiza que toda experiencia pueda expresarse mediante invariantes esenciales” pues hay ciertos seres que escapan “por principio a aquella fijación” y exigen “que se tenga en cuenta el hecho, la dimensión de lo fáctico”. En este sentido, no hay garantía de que “la reflexión

127 *Ibid.*, p. 159.

128 *Ibid.*, p. 160.

129 *Ibid.*

130 Merleau-Ponty, M. *Parcours. 1935-1961*. Verdier, Lagrasse, 1997, p. 88.

131 *Ibid.*, p. 93.

132 *Ibid.*, p. 94.

133 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Óp. cit., p. 60.

que pasa por las esencias pueda llevar a cabo su labor propedéutica”¹³⁴ pues “entre el pensamiento o fijación de esencias, que es distanciamiento, y la vida, que es inherencia al mundo o visión, aparece una distancia que impide que el pensamiento se adelante a la experiencia”.¹³⁵

En esta preeminencia de la experiencia vivida por sobre las representaciones conceptuales debe leerse la manera existencialista de entender la esencia, la cual, a su vez, abre camino a una politización de la filosofía. En este marco, Merleau-Ponty emprende la comprensión de la historia desde la política, atribuyéndole algunos de los rasgos que le asigna a la filosofía. Establece, así, un nexo de reversibilidad entre ambos dominios: “la historia es la filosofía realizada, [así] como la filosofía es la historia formalizada, reducida a sus articulaciones internas, a su estructura inteligible”.¹³⁶ Más aún, Merleau-Ponty plantea una “unidad de la historia y de la filosofía” según la cual todo problema es histórico, y toda historia es filosófica.¹³⁷

No obstante, ello distingue entre la historia filosófica y la historia óntica en el sentido de que ésta última es el suelo u horizonte de sentido y la dimensión de historia que tenemos detrás nuestro,¹³⁸ mientras que la primera —la historia del filósofo— es la dimensión en la que planteamos las cuestiones históricas particulares.¹³⁹ De este modo, la historia de la filosofía es historia interior, así como la filosofía es el reverso de la historia.¹⁴⁰

Ahora, puesto que Merleau-Ponty encuentra la fenomenología no sólo en Husserl y otros pensadores —como Hegel o Weber—¹⁴¹ sino también en determinados actores políticos, la unidad entre historia y filosofía está dada, antes que como esencia, como existencia. En este plano, le atribuye la construcción de esta unidad a la acción de una clase social. El proletariado, al ser “la mercancía que se percibe como mercancía”,¹⁴² “es ese sentido filosófico de la historia que creímos aportado por el filósofo, pues (...) es ‘el autoconocimiento del objeto’”.¹⁴³

134 *Ibid.*, p. 68.

135 *Ibid.*, p. 115.

136 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Óp. cit., p. 39.

137 *Ibid.*, p. 40.

138 Merleau-Ponty, M. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Óp. cit., p. 75.

139 *Ibid.*, p. 76.

140 *Ibid.*, p. 77.

141 Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Óp. cit., p. 30.

142 *Ibid.*, p. 53.

143 *Ibid.*, p. 54; subrayado en el original.

Sin embargo, así como pasará de la fenomenología a la post-fenomenología, Merelau-Ponty se orientará desde el marxismo hacia un post-marxismo que comparte con su contracara filosófica el hecho de que ambos son modos de creación, y si logran coincidir con el ser, es a través de este modo de existir. En este punto, entonces, filosofía y política convergen de la misma manera en que convergen esencia y existencia, saber y acción: si “el saber y la acción son dos polos de una existencia única”,¹⁴⁴ la relación que mantenemos con la historia no podrá ser solamente una “relación de entendimiento” puesto que “la historia es un objeto extraño: un objeto que somos nosotros mismos”.¹⁴⁵

Recapitulando, hemos visto a Merleau-Ponty, de diversas maneras, aproximarse a la relación entre esencia y existencia. Pero, ¿es acaso posible sostener, por ejemplo, que la esencia lleva la mancha de origen de la experiencia, que lo posible se funda en lo real, que el poder ontológico último pertenece a la experiencia, que las ideas son la textura de la experiencia, y que la esencia viva y operante sólo es accesible a quien vive en ella? ¿No estamos, acaso, ante nociones altamente metafóricas?

En efecto; por eso mismo la filosofía —la fijación de esencias, incluso— es creación, y —más aún— es creación verbal. Ahora, ¿qué derecho tenemos a la creación? Ninguno, pues si nosotros creamos, lo hacemos en un segundo orden: nuestra creación viene exigida por el Ser; es el Ser sensible el que arranca de nosotros la creación. De allí que Merleau-Ponty hable, por ejemplo, de una esencia operante —que opera, podríamos decir, en nosotros—.

Esta filosofía es, por ello, una rehabilitación de lo sensible: allí, por debajo de la idea y por sobre la experiencia, se constituye la esencia, a través de la palabra operante que le arranca al ser mudo una verdad proferida. Por eso el carácter metafórico que atribuimos a la filosofía de la esencia en Merleau-Ponty, pues no hay sentido literal que nos dé el Ser. De allí la no-coincidencia —con el Ser, con la historia, consigo mismo— de la que habla el último Merleau-Ponty; la ambigüedad, también, en que la palabra se esmera por hablar de lo inefable, por coincidir con aquello que es no-coincidencia, por distinguirse de un Ser de in-distinción.

144 *Ibid.*, p. 15.

145 *Ibid.*

Conclusiones

¿Qué hacer, entonces, con este legado? Tal vez lo más indicado sea volver a Husserl, ya que es él quien se encuentra, del principio al fin, tras la filosofía de las esencias en Merleau-Ponty, no como un apuntador que dicta un discurso ajeno sino como un interlocutor íntimo y permanente. Es en esta clave que quisiéramos volver a Husserl —no al de *Ideas*, sino al de aquella carta de la que partimos—. ¿Podría sustentarse en él esta filosofía que Merleau-Ponty ha visto allí?

Ateniéndonos a la letra de dicha carta, encontraremos importantes argumentos en favor de las tesis de Merleau-Ponty sobre la excedencia de la experiencia respecto de la esencia y de la insuficiencia de la variación imaginaria para la comprensión de lo real. La carta misma ya introduce esta cuestión, puesto que se trata de un intercambio existencial antes que conceptual. Encontramos allí a un Husserl humano, titubeante, redactando una carta por tercera vez y confesándolo,¹⁴⁶ manifestando su preocupación por “los seres humanos no como objetos naturales (...) sino como personas”¹⁴⁷ Esto, que Husserl puntuiza respecto de los hombres “primitivos”, entra en sintonía con su propia vida, en un contexto en que “desgraciadamente” debe “escribir muchas cartas para ayudar en lo posible por medio de recomendaciones al exterior a los que se encuentran legalmente muy afectados por la nueva estructuración de la nación alemana”,¹⁴⁸ incluido su propio hijo. Vemos a un Husserl asombrado “frente a una sociedad viva” que “no es ‘representación del mundo’ sino mundo real”, y cuya “ahistoricidad” “impide que nos sumerjamos en el mar de las tradiciones culturales históricas”.¹⁴⁹ Vemos a un Husserl encarando “la problemática general de la historia”¹⁵⁰ como el “problema”—sí, el problema— de “la unidad de una vida nacional cerrada en sí misma”.¹⁵¹ Un Husserl enfrentándose al “irracionalismo”, intentando fundar un “superracionalismo” que supere “las deficiencias del viejo racionalismo” justificando “sus intenciones más profundas”.¹⁵² Más allá de lo dicho, del sentido expreso

146 Husserl, E. Carta a Lucien Lévy-Brühl. En: *Sociológica. Revista Argentina de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, vol. 2/3, 1979, p. 26.

147 *Ibid.*, p. 27.

148 *Ibid.*, pp. 26-27.

149 *Ibid.*, p. 28.

150 *Ibid.*, p. 29.

151 *Ibid.*

152 *Ibid.*, p. 31.

de la carta, preguntémonos cómo habrán sonado estas palabras en 1935: nación alemana, reestructuración, vida nacional, irracionalismo, debilidad, misticismo... ¿Qué horizonte incomprendido y tenebroso abrían estas palabras?

Bibliografía

1. HUSSERL, E. Carta a Lucien Lévy-Brühl. *Sociológica. Revista Argentina de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, vol. 2/3, 1979, pp. 26-32.
2. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.
3. _____. *Humanismo y terror*. Leviatán, Buenos Aires, 1986.
4. _____. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova, Buenos Aires, 1964.
5. _____. *Las aventuras de la dialéctica*. La Pléyade, Buenos Aires, 1974.
6. _____. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970.
7. _____. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. PUF, Paris, 1998.
8. _____. *Parcours. 1935-1961*. Verdier, Lagrasse, 1997.
9. _____. *Sentido y sinsentido*. Península, Barcelona, 1977.
10. _____. *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1964.