

en el Espíritu al hombre creado a entrar en esa comunión divina de estas mismas personas mucho más conforme con el modo de percibirla del hombre actual. No ya como una realidad unitaria, entendida a partir de la *physis* y del ente, o a partir de la unidad de la sustancia o una esencia común, sino como unidad originaria en pluralidad originaria, en intrínseca relacionalidad y referencia mutua. La Trinidad económica manifiesta así la comunión que Dios, origen de todo, es: comunión originaria que es origen y fin, alfa y omega, fuente y destino comunional único de todo. La comunión no pretende entonces convertirse en un nuevo concepto de Trinidad, sino brindar un nuevo paradigma teológico que sea cabal expresión simbólica del horizonte de comprensión actual de la realidad como intrínsecamente plural y relacional, como manifestación de su más originaria y auténtica estructura ontológica, como manifestación del origen agápico y comunional infinito de lo creado mismo.

La ambigüedad de la experiencia histórica

por Graciela Ralón de Walton

Unsam-Usal

En una conversación titulada *Mundo clásico y mundo moderno*¹, Merleau-Ponty expresa que no es posible establecer una oposición entre ambos mundos sobre la base de que la falta de conclusión y la ambigüedad que caracterizan, en nuestra época, a las obras artísticas, al conocimiento y a la acción, son ajenas al mundo clásico. La ambigüedad está inscrita no solo en la naturaleza como consecuencia de la complejidad de las cosas sino también en todas las adquisiciones culturales porque "la incertidumbre [...] es la conciencia más aguda y franca de lo que siempre fue verdadero, por lo tanto adquisición y no declinación"². Se debe tener en cuenta que la ambigüedad no es una forma de pensamiento vacilante que afirma alternativamente los términos en cuestión, sino "[...] un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios"³. Ella se diferencia de la ambivalencia porque ésta se desentiende de la aspiración a una clara intelección y, por lo tanto, queda descartada del pensamiento filosófico. En *Elogio de la filosofía*, Merleau-Ponty afirma: "El filósofo se reconoce en que él tiene inseparablemente el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad"⁴. La ambigüedad no significa un fracaso del conocimiento o su imposibilidad, sino que, implica pensar que la situación total incluye tanto la conciencia lúcida como el riesgo del error. Dan cuenta del carácter ambiguo que impregna la existencia humana el modo en que Merleau-Ponty concibe la historia de la filosofía, el análisis de la historicidad que atañe a las formaciones culturales y la génesis del sentido histórico concebida como racionalidad en la contingencia. A través del estudio de estas tres instancias nos proponemos mostrar que la ambigüedad no concierne a una determinada época histórica sino que ella está presente en toda época como la expresión más genuina de la historicidad.

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Causeuses 1948*, Paris, Seuil, 2002.

² Ibid., p. 69.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000, p. 340.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 10.

1. La historia vertical

Aunque Merleau-Ponty no elaboró de modo sistemático la naturaleza de la investigación en el campo de la historia de la filosofía, es posible extraer algunas ideas que ilustran su pensamiento. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, el autor expresa su intención de pensar una historia de la filosofía que no se convierta en idolatría, pero que tampoco sea un "aplastamiento" de la historia en "mi" filosofía. Aspirar al conocimiento objetivo de las filosofías pasadas, plantearse como tarea una exposición que sea copia fiel de lo que estas filosofías fueron para sus autores, conduce a una especie de "idolatría". La concepción objetiva de la historia de la filosofía explica cada filosofía como un conjunto estructurado de proposiciones que permite poner de manifiesto las relaciones posibles sobre un mismo plano. Con otras palabras, se trata de una arquitectura de enunciados que se presentan como respuestas definidas a preguntas claramente delimitadas y que pretenden ser un inventario exhaustivo del pensamiento del autor. La concepción objetiva que aspira a ser "historia de lo que es" presupone, según Merleau-Ponty, una posición filosófica determinada: el racionalismo dogmático que piensa las diferentes filosofías como "creación y solución de problemas".

A esta concepción objetiva, Merleau-Ponty contrapone la interpretación de la filosofía realizada por Hegel, que, al exhibir los diferentes sistemas filosóficos en función exclusiva de su propio interés, termina integrándolos dentro del propio sistema. En otros términos, Hegel conserva cada filosofía histórica y le rinde homenaje, pero su conservación queda condicionada a pensarla como momentos en su propio sistema. Las filosofías no hablan con su propia voz y, por lo tanto, su sentido no hay que buscarlo en ellas mismas sino en el sistema.

Frente a estas dos interpretaciones, Merleau-Ponty propone comprender la historia de la filosofía como "percepción de otros filósofos, transgresión intencional (*empiètement*) de ellos [...]"⁵. La historia que opera en nosotros es caracterizada como "historia intencional" o "vertical" y procura poner de relieve un "escalonamiento en profundidad" por el que diversos momentos remiten uno a otro en una proyección de uno en otro que deja aparecer un mismo "núcleo de ser"⁶.

A primera vista, puede resultar sorprendente que Merleau-Ponty

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 251.

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 239-240.

ilustre esta historia vertical refiriéndose a Descartes⁷. Sin embargo, para el fenomenólogo francés, Descartes es, en la historia de las ideas, una de esas instituciones que, mientras duran, no dejan de crecer y de transformar en sí mismas los acontecimientos con los que se encuentran confrontadas, hasta que llega el momento en que, insensiblemente, el movimiento se invierte. Porque el exceso de las situaciones y de las relaciones que no pueden ser asimiladas termina por alterarlas y a la vez suscita otra forma que, sin embargo, no hubiera sido posible sin el sentido que el pensamiento de Descartes instauró en la historia de las ideas⁸. En virtud de ello, sus seguidores son capaces de reivindicar su versión propia. Metafóricamente, Descartes es como un gran organismo en el que sus continuadores "subvierten la distribución de los centros vitales y de las funciones", aunque Descartes mismo sea quien les despierta sus propios pensamientos o quien les anima a pensar en contra de él. Al igual que ocurre con la lengua o con la pintura, no es posible realizar un inventario de los pensamientos de Descartes, ya que, del mismo modo que nuestro campo visual, el campo del espíritu no está limitado por una frontera, sino que se pierde en una zona vaga en la que, si bien los objetos se presentan débilmente, no por eso desaparecen. El pensamiento de un filósofo es "[...] un movimiento que arrastra detrás de él una estela y anticipa su futuro, la distinción de lo que *ahí se encuentra* y de lo que las metamorfosis futuras encontrarán ahí, no

⁷ En un curso titulado "La ontología cartesiana y la ontología hoy", Merleau-Ponty intenta sacar a la luz lo "implícito" de la filosofía cartesiana. La filosofía de Descartes es presentada en dos momentos: en uno la interpretación se centra en "El ser según la luz y la distinción"; y, en el otro, se dirige a poner de manifiesto "El ser según el sentimiento y la coexistencia" (Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 221-267). En el segundo momento, el propósito de Merleau-Ponty radica en poner de relieve la interpretación cartesiana de la naturaleza como "inclinación natural" basándose fundamentalmente en el texto de la *Sexta meditación*. Allí se encuentra la armazón del cartesianismo, que sería [...] no (una) armazón de enunciados de conocimiento, sino la experiencia, la relación con el ser que ellos expresan [...]. Encontrar [...] una fibra del Ser, un *nexus* no de las razones o pensamientos, sino de la experiencia, en contacto con el Ser" (*Ibid.*, p. 223).

⁸ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 129-130. Como se apreciará más adelante, la noción de institución (*Stiftung*) implica un movimiento de instauración, sedimentación y reactivación de sentido o según una expresión de Malraux que, Merleau-Ponty cita a menudo, una "deformación coherente" que en la medida en que reasume la historia, se hace cargo de un sentido originario, lo reinterpreta y lo abre a la posibilidad de nuevas búsquedas.

puede ser, por decirlo así, sino macroscópica"⁹. Al comparar los escritos de Descartes con los de Spinoza, por ejemplo, las diferencias pueden ser notables, pero, cuando se intenta captar el problema común a ambos, resulta que "[...]ellos aparecen comprometidos el uno contra el otro en una lucha más sutil, en la que cada uno, el parricida y el infanticida, golpea con las mismas armas que son también las del otro"¹⁰. Así, se pone de manifiesto que lo propio del mundo de la cultura es despertar en el otro un eco de modo que "[...] cada uno mueve al otro como es movido por éste, está mezclado con el otro en el mismo momento en que éste le contesta [...]". Y, es, precisamente por eso que carece de sentido saber a quién pertenece un pensamiento: "Las doctrinas se anudan entre ellas a través del tiempo, de las relaciones longitudinales, [...] que hacen que Platón permanezca en ciertos aspectos nuestro contemporáneo y aún maestro de verdad, aunque la sociedad donde el vivía no se continúe en la nuestra"¹¹. Es precisamente esa relación interior de un tiempo en otro lo que permite, en el orden de los pensamientos encontrar un sentido en el porvenir y hablar de verdad. Hay un germen de verdad que hace que las formaciones culturales guarden no solo un sentido en el interior de un saber más maduro, sino también que nuestra experiencia sea comprendida como un devenir hacia la verdad. Así, cada verdad alcanzada tiene el carácter de una verdad relativa, es decir, de un "[...] mero acercamiento que está referido al horizonte infinito en el que la verdad en sí vale por así decirlo como un punto infinitamente lejano"¹².

Merleau-Ponty se pregunta expresamente si la filosofía no ejerce, por ejemplo, el mismo poder elíptico que ejercen las obras de arte, y responde que: "[...] una filosofía, como una obra de arte, es un objeto que puede suscitar más pensamientos que los que ahí están contenidos [...] que guarda un sentido fuera de su contexto histórico, que no tiene aún sentido más que fuera de ese contexto"¹³.

En "El filósofo y su sombra" Merleau-Ponty asume, respecto del pensamiento de Husserl, la posición de un historiador de la filosofía e interpreta al fenomenólogo alemán de acuerdo con su manera de entender la historia de la filosofía. Frente a la alternativa planteada por una historia de la filosofía "objetiva" que mutila a los grandes filósofos

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le prose du monde*, p. 132.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, pp. 33-34.

¹² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 324.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 253.

de lo que han dado a pensar a los otros, y una meditación "disfrazada de diálogo", donde el lector coloca las preguntas y las respuestas, debe haber un medio, "[...] donde el filósofo del que se habla y el que habla están conjuntamente presentes, aunque sea, aun en derecho, imposible separar a cada instante lo que es de cada uno"¹⁴.

Los pensadores que encontramos en nuestro horizonte filosófico requieren de nosotros una lectura que no se limite a recuperar el sentido que su obra tenía para ellos, sino que esté abierta a los nuevos ecos y a las múltiples dimensiones que ésta nos ofrece. La historia del pensamiento no dictamina sumariamente que una teoría sea verdadera y otra sea falsa, y, si en algunos casos "embalsama algunas doctrinas", y, en otros, las mantiene en actividad, es porque más allá de los enunciados y de las proposiciones las obras siguen hablando. Los "clásicos" son reconocidos por el hecho de que "[...] nadie los toma al pie de la letra y, no obstante, los hechos nuevos nunca quedan completamente fuera de su competencia, porque despiertan en ellos nuevos ecos y ponen de manifiesto nuevos relieves"¹⁵.

En sus últimos cursos, Merleau-Ponty caracteriza la historia que opera en nosotros como "'historia intencional' o 'vertical', con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones, interioridad en la exterioridad - *Ineinander* de presente y de pasado"¹⁶. Esta noción de historia vertical se contrapone a la de historia entendida como una mera sucesión horizontal y externa de hechos, es decir, el uno-tras-otro o sucesión (*Nacheinander*) en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad (*Außereinander*) en una serie de episodios vinculados.

2. La historicidad de las formaciones culturales

La filosofía es la reasunción de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras, y que nosotros reanimamos o reactivamos a partir de nuestro presente. Merleau-Ponty considera que la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*), que retrocede hasta las profundidades de la geometría y de la física a fin de develar su sentido originario, es un modelo ejemplar (*exemplarische*) para pensar la historia de la filosofía¹⁷. Como en todo saber (*Wissen*) se encuentra en ella "esa operación supra-personal de apertura de un campo", que

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 202.

¹⁵ Ibid., pp. 16-17.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*, p. 83.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 19.

pone de relieve un sentido, y que, por el hecho de no haber permanecido encerrada en el pensamiento de algunos hombres, culmina por hacer de la filosofía un pensamiento de "historia por participación". El sentido vuelve a ser encontrado, "[...] ampliando nuestros pensamientos, nuestra situación vivida de filósofos por la de los antiguos, y la de los antiguos por la nuestra"¹⁸.

La lectura del texto de Husserl *El origen de la geometría*¹⁹, constituye para Merleau-Ponty la clave que le permite poner de manifiesto la historicidad de las formaciones culturales. Las *Notas* al curso dictado entre 1959-1960, titulado "Husserl en los límites de la fenomenología. Traducción y comentario de los textos de su última filosofía", ofrecen una comprensión más acabada de la manera en que Merleau-Ponty hace suyas las nociones fundamentales del escrito de Husserl. La noción de tradición se presenta como el motivo central que concentra casi por completo la atención de Merleau-Ponty y desencadena su propia interpretación. Recordemos brevemente que los análisis de Husserl intentan mostrar que el conocimiento de las formaciones culturales que aún permanecen vivas en nuestro presente como tradición y simultáneamente como actividad de trasmisión, no puede ser referido a una causalidad exterior, que operaría en la sucesión de las formaciones históricas, o, en otros términos, no se trata de un conocimiento por inducción. Por el contrario, comprender un hecho cultural dado significa tener conciencia de su historicidad. Todo hecho cultural lleva en sí el horizonte de su historia, es decir, afirma Husserl: "[...] implica una continuidad de pasados que se implican recíprocamente, cada uno de los cuales es en sí mismo un presente pasado cultural. Y esta continuidad en su conjunto es una unidad de tradicionalización hasta el presente, que es el nuestro y que lo es como tradicionalizándose en una vitalidad estática y viviente"²⁰.

En todas las ciencias es posible advertir la movilidad de tradiciones sedimentadas sobre las que trabaja siempre de nuevo (*immer wieder*) una actividad trasmisora y productora que se configura en nuevas

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Sin desconocer que sobre el texto de Husserl se encuentran la traducción y comentario que realizó Jacques Derrida y el *Comentario* de Marc Richir, que figura como apéndice de su libro *La crise du sens et la phénoménologie*, me he inclinado por profundizar en el comentario de Merleau-Ponty debido a la reciente aparición de las *Notas* del curso dictado en el Colegio de Francia en 1959-1960, que amplían el resumen publicado por Claude Lefort en 1968 y permiten ver hasta qué punto la lectura del texto de Husserl es para Merleau-Ponty determinante.

²⁰ Hua, VI, p. 380.

formaciones de sentido. Es este movimiento de sedimentación y reactivación el que hace posible que las ciencias perduren a través del tiempo²¹. Merleau-Ponty interpreta que el trabajo de la historia profunda consiste en interrogar la tradición²². La reflexión acerca de la tradición pone de manifiesto que ella no debe ser captada como algo históricamente cerrado, porque a través de ella se hace visible el lazo pasado-presente-futuro. Desde esta perspectiva, al igual que toda formación cultural, la geometría, por ejemplo, aparece ligada a un pasado que está presente en nosotros, aunque nosotros no sepamos nada de sus orígenes empíricos. Precisamente, este olvido de los orígenes que sobrevive en el presente es la tradicionalidad, la *Tradierung*, la remisión de...a... La tradición es "olvido de los orígenes como orígenes empíricos para ser origen eterno"²³. Merleau-Ponty aclara que no se trata de una definición antropológico-psicológica: "[...] es una humanidad trascendental, interior, es el resorte filosófico de toda humanidad que es descubierta por mí en la irrealidad; el vacío característico, la precariedad, de lo que ha sido libremente creado. En esta irrealidad somos *Ineinander*". Y a continuación agrega que nosotros somos hombres en la medida en que "[...] apuntamos siempre a una unicidad a través del espesor de nuestras vidas, en que estamos agrupados alrededor de ese interior *donde* nadie es, que es latente, oculto y (se) nos escapa siempre dejando entre nuestras

²¹ "Cuando se reflexiona sobre las formaciones culturales, se descubre, a través del pensamiento más puro, una génesis del sentido" (*Sinngenesis*), que hace patente que las formaciones ideales son de tal naturaleza que no se puede dejar de encontrar en ellas una historia sedimentada" que remite a una institución originaria (*Urstiftung*) que da lugar -como señala María Luz Pintos Peñaranda- a dos procesos paralelos y complementarios, ambos inherentes a la condición de historicidad del hombre: [...] en cuanto fuerza instituyente, la *Urstiftung* se manifiesta, por un lado, como *espontaneidad acumulativa* y, por otro, como *sedimentación activa*" ("Verdad, Racionalidad. Inherencia histórica. El pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty", en *Estudios*, Madrid, N° 177, 1992, p. 71).

²² Husserl afirma que la tradición "[...] ha llegado a ser tradición, en nuestro espacio de humanidad a partir de la actividad humana; por lo tanto devenida espiritualmente -aunque nosotros no sepamos nada de la espiritualidad que fácticamente ha operado allí, o tanto como nada. Y no obstante yace en este no saber, y de manera esencial, un saber implícito, que debe ser por lo tanto explicitado, un saber de evidencia indubitable" (Hua. VI, p. 367).

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 33.

manos verdades como huellas de su ausencia"²⁴. De aquí resulta claro que, si el modo de devenir del mundo de la cultura no es el devenir causal, puesto que las formaciones culturales no son naturales como las piedras o las montañas, "[...] la idealidad es lo que se engendra en una historia que puedo repetir. Identidad del ser ideal -tener un pasado, historicidad- tener un pasado que puedo volver a vivir"²⁵. La idea de tradición comporta un doble movimiento: el pasado recuperado por el presente y comprimido en él, pero también el presente anticipado por el pasado que permanece operante en él. "La idea de tradición es ese doble movimiento: ser otro para ser él mismo, olvidar para conservar, producir para recibir, mirar hacia adelante para recibir el impulso del pasado"²⁶.

Así, las formaciones culturales se nos ofrecen como un reenvío de las operaciones humanas, lo que nos hace visible que toda ciencia "[...] está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores conocidos o desconocidos, que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora"²⁷.

Se trata de una negatividad circunscrita, una abertura. Esta apertura es vuelta a hacer en la medida que concebimos las marchas de construcción que conducen del mundo a la idealidad acabada. Merleau-Ponty intenta ofrecer una mirada abarcadora de este movimiento en el siguiente texto:

Los pasos iniciales de la geometría y todo sus desarrollos posteriores comportan, además de su sentido manifiesto o literal tal como es vivido cada vez por el geómetra, un cierto excedente de sentido: ellas abren un campo, instauran temas que el creador no ve más que como un punteado hacia el porvenir (*Urstiftung*), pero que, transmitidos (*tradiert*) a las generaciones siguientes con las primeras adquisiciones, llegan a ser practicables por una suerte de creación segunda (*Nachstiftung*), en la que se abren por otra parte nuevos espacios de pensamiento, hasta que habiéndose agotado el desarrollo en curso en una recreación última (*Endstiftung*) interviene una mutación del saber, frecuentemente por retorno a las fuentes y a las vías

²⁴ Ibid., p. 34.

²⁵ Ibid., p. 35.

²⁶ Ibid., p. 37.

²⁷ Edmund Husserl, Hua. VI, p. 367.

laterales descuidadas en el camino, y por una reinterpretación del conjunto"²⁸.

El pasado no solo orienta al porvenir sino que origina una búsqueda que paradójicamente ya estaba anunciada por él. De esta manera entre el pasado y el futuro, o entre la sedimentación y la reactivación del sentido, hay una circulación interior.

Merleau-Ponty advierte que la posibilidad de que esto dé lugar a una interpretación relativista o a una filosofía del saber absoluto queda excluida con la noción de horizonte. En el primer caso, la noción de horizonte es la que permite que el pasado sea tan verdadero como el presente y el horizonte de futuro sea "[...] ese excedente olvidado en el camino y, sin embargo, apuntado desde el comienzo"²⁹. En segundo lugar, el presente es tan verdadero como el futuro, porque, si bien se sabe que el futuro lo cambiará, la transformación no debe ser entendida como una pérdida positiva: "La ganancia es pérdida (*Sinnentleerung*, olvido) pero también el olvido es fecundo, permite mantener (*garder*)"³⁰. Desde esta perspectiva es necesario comprender conjuntamente que la historia no trabaja sobre un modelo porque "ella es el acontecimiento del sentido" y que, sin embargo, desde el momento en que ninguna operación expresiva agota su objeto, todo sentido alcanzado se halla rodeado de un horizonte que exige una explicitación. Por eso es necesario que las nuevas estructuraciones que producen un sentido recobren la estructura inicial independientemente de sus lagunas o de sus opacidades. El lugar propio de la verdad reside en la recuperación del objeto de pensamiento en su nuevo sentido, aun cuando el objeto siga conservando, en sus repliegues, relaciones que utilizamos sin advertirlas.

Por otra parte, es la noción de horizonte la que impide una filosofía del saber absoluto. Es el horizonte el que permite la doble circulación del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado: "*Urstiftung* y olvido se reúnen de otro modo que la conservación y la superación de Hegel"³¹. En este sentido, la dialéctica no consiste en el avance de un sistema circular impulsado por una totalidad implícita que tiende a manifestarse plenamente al modo de la dialéctica hegeliana, sino que implica totalizaciones precarias que nunca se completan y que pueden reorganizarse en cada presente. Cada presente implica la

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 161-162.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 37.

³⁰ Ibid., p. 37.

³¹ Ibid.

posibilidad de trascender la anterior totalidad de sentido en una nueva totalidad y esto es lo que permite la recreación interior o el reconocimiento de los hechos³². Por otra parte, las estructuras fecundas o matrices simbólicas -alrededor de las cuales se agrupa el infinito detalle de los hechos- no rompen sus ataduras con la contingencia, y el movimiento por el cual la historia intenta comprenderse es también "sin garantías". La historia lleva consigo significaciones esbozadas, "como un interlocutor distraído, deja que el debate se desvíe [...]"³³.

Para comprender conjuntamente la lógica de la historia y sus rodeos, el sentido y lo que resiste al sentido, es necesario concebir su medio propio: la institución (*Stiftung*). Con la noción de institución en la dimensión de la historia, Merleau-Ponty quiere poner de manifiesto que, por una parte, a través de ella se hace visible una dimensión temporal peculiar, es decir, una duración que no se inmoviliza en sí misma sino que se continúa en la medida en que es retomada y que perdura en la medida en que se pluraliza y, por otra, la fecundidad de las operaciones culturales que abren una tradición. Al referirse expresamente a la noción de institución, a través de la que se busca subsanar las dificultades ocasionadas por la filosofía de la conciencia, Merleau-Ponty afirma que se trata de "[...] aquellos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, en relación con las que toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia"³⁴. En el curso titulado "La 'institución' en la historia personal y pública", Merleau-Ponty sostiene que el ritmo de conservación, recuperación y sobrepasamiento (*dépassement*) que caracteriza a la institución se extiende desde la animalidad hasta la vida humana. Ahora bien, en los acontecimientos específicamente humanos, como puede ser el caso del amor o de una obra artística, el pasado no solo orienta el

³² Ibid., pp. 36-37.

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 30. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras puede parecer a primera vista como una entidad eterna; sin embargo, no puede pasar inadvertido el hecho de que, si bien la geometría euclidiana encierra ideas ciertas, estas ideas tienen su origen en un momento histórico determinado. La geometría del siglo XIX las retoma, las define de otra manera, y finalmente considera el espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más general. Esto quiere decir que el espacio euclidiano comporta un cierto coeficiente de contingencia. En tanto formación cultural, está ligado a un cierto estado del saber, pero no debe ser destruido o desvalorizado sino completado, elaborado o sublimado por las generaciones siguientes.

³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 61.

futuro, sino que da lugar a una búsqueda o interrogación. La vida personal como la vida pública obedecen a una lógica manifiesta, es decir, a la circulación interior entre el pasado y el futuro que da lugar a nuevas búsquedas: "Hay simultáneamente descentramiento y recentramiento (*recentration*) de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado y del pasado reanimado hacia nosotros [...]"³⁵. Ya se trate de la acción artística o de la acción histórica, el trabajo del pasado contra el presente no concluye en una historia universal cerrada, sino "en un cuadro de diversas posibilidades complejas" que permanecen ligadas a las circunstancias locales e impregnadas por un índice de facticidad. Para Merleau-Ponty, el movimiento de institución de sentido se encuentra expuesto a la contingencia de la historia, es decir, permanece abierto a las situaciones impredecibles que lo transforman y que nunca son reabsorbidas totalmente.

Por consiguiente, el sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones; la dialéctica propuesta por Merleau-Ponty no crea una finalidad "sino la cohesión global primordial de un campo de experiencia donde cada elemento abre sobre los demás"³⁶ dando lugar a doble sentidos o inversiones, a una pluralidad de planos y ordenamientos. Frente a esta interpretación, Bernhard Waldenfels se pregunta si Merleau-Ponty logra hacer valer inequívocamente sus nuevas intuiciones: "Frente a las puras creaciones de la conciencia sartreana, Merleau-Ponty se remite a la génesis de Husserl, a una 'teleología', donde la actividad de la conciencia consiste 'en explicar lo que ya es verdad antes de ella' [...]. Pero si la historia genera una pluralidad de órdenes, si sus cuestionamientos se transforman y se dibujan diferentes líneas de desarrollo, ¿no se debería hablar de teleologías en plural? ¿no choca la respectiva totalidad del campo de experiencia con límites internos, los que no son simplemente superados por un propagarse las perspectivas de la experiencia?"³⁷. Si lo originario estalla, como sostiene Merleau-Ponty, lo originario no puede ser explicado ni recurriendo a datos preculturales como, por ejemplo, un a priori que se encontraría en la base de todos los mundos de la vida, ni tampoco recurriendo a regulaciones transculturales, como sería el caso de una teleología universal a la que se incorporarían todas las culturas. El único mundo de la vida se convierte en una red y una cadena de mundos particulares. Esta red y cadena de mundos particulares se intersecta y superpone de múltiples maneras, pero en ningún caso puede

³⁵ Ibid., pp. 64-65.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 298.

³⁷ Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 186.

ser ordenada jerárquicamente, ni orientada teleológicamente respecto a un todo abarcador³⁸.

En esta misma línea de interpretación se ubica el pensamiento de Marc Richir acerca de la institución simbólica. Por institución simbólica el autor entiende aquello "[...] que *en* el hombre (en todos nosotros) supera al hombre irreductiblemente. Es entonces lo que, en un sentido, al instituirse, determina lo que él va a vivir, hacer y pensar, sin tratarse de algo 'destinal' o 'historial' [...]. Porque, hay que pensar que el hombre no está *sin asideros* frente a lo que va a vivir, hacer o pensar. Esos 'asideros' le son dados por la institución simbólica, y él debe *elaborarlos* para hacer que sus experiencias tengan sentido"³⁹. La institución simbólica abarca, por una parte, los "sistemas simbólicos" (lenguas, prácticas, técnicas, representaciones) que codifican el actuar, las creencias y el pensar de los hombres sin que éstos lo hayan "decidido" y, por el otro, el trabajo de *elaboración simbólica* como explicitación de su sentido. La iniciativa humana transforma el material ofrecido por la institución para "inventar" un gesto técnico, una palabra o un acto signifiante. La institución contiene algo de anónimo en el sentido de que algo ya ha sido constituido y pasa como tal inadvertido, ofreciéndose siempre sin su origen y, al mismo tiempo, siendo el objeto de múltiples aprendizajes. Asimismo, la institución simbólica que permite que la humanidad permanezca unida y se reconozca no es un sistema cerrado. La institución simbólica es como una "totalidad" sin exterior y sus "partes" son a cada momento "partes totales". Su no-clausura se muestra en el hecho de que está, *"enigmáticamente"*, en sí y para sí misma abierta a las insondables cuestiones de su *contingencia*⁴⁰.

La noción de institución simbólica excluye tanto la interpretación de la historia entendida en términos de progreso, es decir, como una evolución progresiva y unívoca como también la de la historia comprendida como destino: "El 'destino' no es nunca lo que nosotros hacemos de él, sino que para 'hacer' algo es preciso justamente *elaborar*, es decir, hallarse en el curso de un movimiento activo de civilización para retomarlo y aprehenderlo en su movimiento mismo"⁴¹.

³⁸ Cf. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, pp. 56-75.

³⁹ Marc Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 16.

⁴⁰ Marc Richir, "Institución simbólica e historicidad", en Jesús M. Díaz Álvarez y M. Carmen López Sáenz (eds.), *Fenomenología e historia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, p. 232.

⁴¹ *Ibid.*, p. 234.

3. *Kairós* y contingencia

En este tercer momento, intentaremos aproximar la noción de *kairós* a la de contingencia, para lo cual nos planteamos el siguiente interrogante: ¿cómo hay que pensar la historia para poder dar cuenta tanto del sentido como de la fragilidad del acontecimiento interhumano? Si la historia es el lugar de "nuestras interrogaciones y de nuestros asombros"⁴² y si es lícito hablar en la historia de un enigma es porque una sobreabundancia de sentido y una riqueza de lo implícito se enlazan en la iniciativa humana.

La pregunta por el sentido de la historia tiene presente como hechos irrefutables que son los hombres los que hacen la historia y que hay un sentido que no depende de la voluntad de los hombres. Con otras palabras, más allá de lo que los hombres pueden producir, "hay sentido, dimensiones, figuras", y, sin embargo, "son hombres los que hablan, piensan, ven". Estas dos instancias que no implican una contradicción, ponen de manifiesto el carácter paradójico de la historia. Por una parte, la historia se nos volvería incomprensible si ella no estuviera recorrida por un sentido; por la otra, la historicidad misma correría el riesgo de desaparecer si dejara de ser una aventura imprevisible.

El movimiento de la historia pone de manifiesto que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable. No existe una fuerza o un genio maligno que dirige la vida humana hacia el caos porque cada una de nuestras acciones, al tener en cuenta las otras, las recupera orientándolas hacia un sentido universal: "[...] el mundo humano es un sistema abierto o inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar [...]"⁴³. Sin embargo, el bien es también contingente; porque la misma luz que abre al hombre al ser y hace que todas las adquisiciones culturales sean comunicables, aparece también en las formas más crueles del sadismo. Para Merleau-Ponty, el hombre es absolutamente distinto de las especies animales y su diferencia reside precisamente en que "[...] él es el lugar de la contingencia, ya sea bajo la forma de una especie de milagro [...] ya sea bajo la forma de una adversidad sin intenciones"⁴⁴. Por eso, la pretensión de querer explicar al hombre a partir de lo inferior como de lo superior significa desconocer el momento humano por excelencia, es decir, el momento "[...] en que una vida tejida de azares se vuelve sobre sí, se

⁴² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 88.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1980, p. 309.

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 304.

metamorfosea y se expresa"⁴⁵. Estas afirmaciones, que a primera vista pueden parecer escépticas, ponen de manifiesto, en primer lugar, el punto justo de la resolución humana, y, en segundo lugar, que los medios mediante los que el hombre logra captar un sentido, en un primer momento disperso, adquieren un peso decisivo porque nuestras acciones son concebidas como la tensión entre la atestación de un sentido y la incertidumbre de la creación. El carácter situado y finito de la existencia, lejos de hacernos caer en un escepticismo sin salida, nos enseña a valorar aquellos momentos (*kairós*) en que la vida humana, en la medida que se interpreta, logra recuperar el valor y el sentido de sus acciones, ya que *algunas veces*, en el amor, en la plenitud de la obra o en las acciones políticas, los hombres se reúnen y los acontecimientos responden a su voluntad: "Algunas veces se da este abrazo, esta luz, este momento de victoria o, como dice la María de Hemingway, esta *gloria* que lo borra todo"⁴⁶. Merleau-Ponty se pregunta si la fe: no es este movimiento por el que, uniéndose a los demás y uniendo nuestro presente a nuestro pasado, hacemos que todo tenga un sentido, acabando con una palabra precisa el confuso discurso del mundo"⁴⁷.

En otros términos, el acto histórico se inventa porque responde a la realidad de la iniciativa humana pero, a su vez, responde a la red de significaciones abiertas e inacabadas que le ofrece el presente. Así, la historia nos envuelve y nosotros nos realizamos a través de esta inherencia de ella en nosotros, no por medio de una creación absoluta sino por un deslizamiento o una desviación de sentido. La historicidad de las ideas hace patente una tarea que no obedece solamente al testimonio del hombre que la instaura, sino al hecho de que el hombre convoca al pasado y al futuro de la cultura como testimonios suyos. Este entrelazamiento hace visible que "toda producción del espíritu es respuesta y llamado co-producción"⁴⁸. La unidad de la cultura que, como hemos señalado, implica un "siempre de nuevo" (*immer wieder*), es un movimiento constante de metamorfosis y puede ser comparada con la conexión que se establece entre los acontecimientos que forman una vida individual, una vez que ella ha sido instituida, es decir, como lo expresa Merleau-Ponty, "[...] una vez que aparece en el mundo un nuevo ser, a quien acaecerá no se sabe qué, pero a quien en lo sucesivo no dejará de

⁴⁵ Ibid., p. 305.

⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1963, p. 330.

⁴⁷ Cf. Ibid.

⁴⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Resumés de cours Collège de France 1952-1960*, p. 166.

acaecerle algo [...]"⁴⁹. Es importante aclarar que la metamorfosis del pasado por el presente, solo es posible porque hay un logos del mundo cultural ya dado y porque una realización segunda (*Nachvollzug*) hace que el hombre pueda exceder el tejido de la historia sin apercibirlo y casi como si lo hiciera "naturalmente".

Merleau-Ponty le reprocha a Sartre ignorar el espesor de la historia, ese intermundo que es su medio y desde el que brota el llamado de una verdad que se ha de hacer, es porque sospecha que, en nombre de la espontaneidad de la conciencia, Sartre evoca una acción pura desligada del espesor del tejido sensible e histórico. El sentido que cada uno le da a su vida no puede independizarse de la red de configuraciones de sentido que ya nos instalaron en cierta posición frente a los otros y a los acontecimientos, pero esa red no es un destino irrevocable. Del mismo modo que poseo la certeza de la facticidad poseo también la certeza de su transformación. A primera vista, puede resultar llamativo que, en la discusión con Sartre, Merleau-Ponty introduzca la categoría maquiavélica de lo probable, pero justamente es lo probable lo que permite resaltar el tiempo propio de la "la ocasión oportuna" en la que se unen el sentimiento de la contingencia con el gusto por la conciencia lúcida. Klaus Held⁵⁰ señala que, a pesar de que, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles deja constancia de la significación del *kairós* para la acción, la filosofía clásica política no le prestó a esta noción, la suficiente atención. Held advierte que la única excepción, la presenta Maquiavelo con su pertinente observación respecto de la "ocasión", "la fortuna" o "la cualidad del tiempo". Merleau-Ponty interpreta que cuando hemos comprendido lo humanamente válido "en los posibles del momento", los signos y los presagios nunca faltan. "Si la fortuna parece favorable y a veces desfavorable, es que el hombre a veces comprende y a veces no comprende a su tiempo, y las mismas cualidades según los casos le llevan al éxito o al fracaso, pero no por casualidad"⁵¹.

Volviendo a la perspectiva sartreana acerca de la acción, se puede afirmar que, al rechazar lo probable, Sartre decide negar el contacto teórico y práctico con la historia para buscar en ella "[...] las ilustraciones de un drama cuyos personajes están definidos a priori, por vía de la reflexión"⁵². Para Merleau-Ponty, por el contrario, la acción es un compromiso que obliga a cumplir más de lo que se ha prometido y

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 115.

⁵⁰ Klaus Held, "Authentic Existence and the Political World", *Research in Phenomenology*, Volume XXVI, 1996, p. 49.

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 276. El texto corresponde al *Le Prince*, cap. XXV.

⁵² Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 284.

es frágil porque desde el momento en que la acción se dirige a la historia que nosotros y los otros hacen, no se resuelve en los principios, sino que es una empresa "en la que nosotros nos sumergimos por entero, sin negarle nada, aun nuestra crítica, que forma parte de la acción y que es la prueba de nuestro compromiso"⁵³.

A modo de síntesis, quisiera finalizar estas reflexiones con una serie de "conceptos operatorios" que han sido desarrollados implícitamente en la exposición y que, según B. Waldenfels, permiten considerar el hacer histórico dentro del ámbito de la expresión creadora.

En primer lugar, se encuentra el concepto de *desviación*. Al igual que las cosas percibidas, las acciones se le presentan al hombre a título de relieves o de configuraciones, es decir, "en el paisaje de la praxis". La acción histórica habita su campo de tal manera que todo lo que en él aparece es significativo sin necesidad de recurrir a un código que permita su desciframiento: "Solo hay percepción porque pertenezco al mundo por mi cuerpo, y solo doy un sentido a la historia porque ocupo en ella un cierto punto de estacionamiento [...]"⁵⁴. El sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones. Es comparable al sentido de las cosas percibidas, a "esos relieves que solo adquieren forma desde un cierto punto de vista y no excluyen nunca absolutamente otros modos de percepción"⁵⁵.

En segundo lugar, la historia no se limita a conducir una prehistoria "ingenua" en estado de agregación a una historia completamente hecha. Por el contrario, la historia retrocede a una protohistoria (*Urgeschichte*), a una serie de instituciones que continúan viviendo en las postinstituciones (*Nachstiftungen*). Esto significa que la tradición no descansa en las experiencias y representaciones colectivas como en un fundamento seguro, sino que toda innovación se presenta como una "deformación coherente" a partir de determinadas formaciones: "Lo antiguo se encuentra en lo nuevo y viceversa". Asimismo, con los desafíos de la historia se alteran las respuestas posibles. "El juego abierto de desafío y respuesta no puede ser nunca conducido enteramente a afirmaciones y decisiones de validez relevante (*geltungsrelevante*)"⁵⁶.

En tercer lugar, la contingencia de órdenes, cuya positividad no puede ser reducida ni al plano de los hechos empíricos como tampoco puede aspirar a estructuras esenciales, llama a un pensamiento de la

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., p. 292.

⁵⁵ Ibid., p. 61-62.

⁵⁶ Bernhard Waldenfels, *Deutschfranzösische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995, p. 26.

historia en el que el sueño de una historia universal unitaria se desvanece. En el ensayo titulado "De Mauss a Lévi-Strauss", Merleau-Ponty hace referencia a una forma lateral de lo universal: "Hay una segunda vía hacia lo universal, ya no lo universal de sobrevuelo (*surplomb*) de un método estrictamente objetivo, sino un universal lateral". Y a continuación agrega que la incesante prueba del sí mismo por el otro y del otro por el sí mismo⁵⁷, propia de la experiencia etnológica abre el camino hacia este tipo de universalidad. La historia entendida como "medio de vida", implica una dimensión temporal, una duración retomada y vuelta a instituir a través de un cambio permanente. En otros términos, la historia entendida como institución implica una poética. En el texto presentado para la candidatura al Colegio de Francia, Merleau-Ponty afirma que mientras lo prosaico se limita a las significaciones ya establecidas en la cultura, la gran prosa es "el arte de captar un sentido que no ha sido objetivado hasta el presente y hacerlo accesible a los que hablan una misma lengua"⁵⁸. Del mismo modo que se afirma que el escritor siente que su poder creador se ha agotado cuando su obra ya no es capaz de fundar una nueva universalidad y comunicarla, se puede afirmar que las instituciones mueren cuando ellas son incapaces de instalar "una poesía de las relaciones humanas, es decir un llamado de cada libertad a todas las otras"⁵⁹.

⁵⁷ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 150.

⁵⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux* 1951-1961, p. 45.

⁵⁹ Ibid.