

LA CONTINGENCIA EN M. MERLEAU-PONTY *

Por M. L. PFEIFFER (Buenos Aires)

1. Acceso al problema

Merleau Ponty muestra con especial acento que reina hoy por todas partes un sentido problemático de la existencia. Esta no es ya aceptada como un "hecho natural", no se pueden dar ya explicaciones de facto, o que remitan sin más a un más allá. El hombre de hoy vive profundamente su presente, está enraizado en su mundo, en su historia, se siente responsable y dueño de su vida, aunque reconozca al mismo tiempo que ésta siempre lo trasciende. Se puede leer en *Signes* un hermoso texto en que Merleau Ponty destaca este fenómeno: "la humanidad instituida se siente problemática y la vida más inmediata se ha convertido en "filosófica" (...), nunca como hoy ha reflexionado tanto el saber científico sobre el lenguaje, sobre la verdad, sobre el sentido del acto de escribir. Nunca como hoy ha mostrado la vida política sus raíces o su trama, cuestionado sus propias certezas, las del conservar ante todo, y hoy las de la revolución. Incluso si los filósofos decayeran, los otros estarían allí para devolverlos a la filosofía". (Gallimard, París, 1961, pp. 198-9).

Hoy constatamos a cada momento que todo tambalea, desde la vida de cada hombre a los claros principios científicos. El relativismo histórico, el absurdo filosófico e incluso la fe comprendida como un salto al vacío nos colocan ante una experiencia fundamental: la falta de un absoluto, de un cuadro de referencia inamovible respecto del cual cada cosa ocuparía su lugar y cumpliría su función.

* Este texto forma parte de la Tesis de Doctorado de Tercer Ciclo presentada en diciembre de 1970 en la Sorbona con el título *Vers l'Être brut. La Contingence dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. El trabajo fue dirigido por Jean Wahl.

2. Modos de acceso al mundo

En los tres capítulos precedentes hemos hablado separadamente de los tres modos de acceso al mundo cuyo trastrueque constituye, para Merleau-Ponty, el signo indudable de la contingencia: el del cuerpo, el del lenguaje, por fin el de la historia.

2.1. *El cuerpo*

Hemos visto que, poco a poco, se ha ido abandonando el dualismo que, juzgando según lo superior y lo inferior, escogía en el hombre o su cuerpo o su espíritu¹. Con Merleau-Ponty hablamos en ese sentido de “carne del hombre”, o de “cuerpo animado” más bien que de cuerpo-materia o cuerpo-mecanismo. Es de este modo que el instinto, y, especialmente desde Freud, el sexual, no es más concebido tal como lo era tradicionalmente: como un mecanismo fisiológico más o menos controlable, a la manera de un instinto animal; el instinto se ha convertido en terreno primario de la asunción de nuestra existencia humana. Pero el considerarlo como originario no implica que se convierta en condición de esta existencia. Eso que se llama “instinto” es nuestra primera acomodación al mundo, nuestro primer acto intencional. Sin embargo, este cuestionamiento de la dicotomía cuerpo-espíritu no lleva solamente a reconsiderar el cuerpo, sino también el espíritu: éste pierde también sus caracteres de “inmaterial”, de inapresable, él no es otro que el cuerpo *del hombre*, su manera propia de actuar, de percibir, de pensar, en síntesis: de vivir. Ambos, cuerpo y espíritu, han perdido el carácter de orden absoluto y autosuficiente. Es preciso comprender la relación cuerpo-espíritu “como el lugar de lo convexo y lo cóncavo, de la bóveda sólida y del hueco que se acomoda a ella”. (*Le Visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964, p. 286). “Cuerpo” y “espíritu” no actúan ya más el uno al lado del otro ni el uno sobre el otro: ambos comienzan a ser vistos como totalizando una unidad anterior: el hombre.

¹ A pesar de todo son aún numerosos quienes todavía hoy elaboran filosofías que tienen como base esa contradicción o elección, como lo son también quienes hacen una crítica del pensamiento de Merleau-Ponty fundada sobre ese dualismo fundamental, por ejemplo G. Derossi, A. Fressin, J. Moreau, A. Green.

En lo que al lenguaje se refiere se ha abandonado también la concepción “ordinaria” que cree poder hacer corresponder a cada palabra “una cosa o una significación que pueda ser y ser concebida sin ningún signo” (*Signes*, p. 295). Hemos visto cómo es imposible para el hombre tener una experiencia no-significante, cómo el lenguaje no es una traducción de lo vivido, sino parte integrante de lo vivido; hemos visto cómo una cosa que pudiera ser sin una cierta manera de aparecérsenos, es decir existiendo en y por sí misma, es una abstracción, una posibilidad construida a-posteriori por un pensamiento reflexivo. No podemos pensar ya en una fórmula eterna para cada cosa ni en la tarea para encontrarla. El lenguaje ha llegado a ser el terreno en que el escritor se interna para abrirse a nuevas relaciones con el mundo; su lenguaje no es diferente de sí mismo y de su experiencia, no es algo accesorio; la significación existencial del escritor radica en su palabra y es inseparable de ella. Para Merleau-Ponty la única manera de comprender el verdadero valor del lenguaje, su verdadero sentido, es ejerciéndolo (ya sea usándolo, ya verificándolo); del mismo modo que la única manera de comprender el cuerpo era consumando su rol.

No hablamos más de “fondo” y “forma”, de sentido y sonido; el lenguaje abandona su deseo de parecerse a las cosas, su vocación de representación y comienza a ser eso que es verdaderamente: expresión, es decir aproximación, develación de las cosas.

2.3. *La historia*

Pero la experiencia más notable la encuentra Merleau-Ponty en la relación política-historia, totalmente análoga a la del cuerpo y del lenguaje con el espíritu. Cuerpo y lenguaje no se hallan ya más separados del espíritu que era su dueño. Buscando la analogía podemos preguntarnos: ¿quién jugaba en la experiencia histórica el papel de la conciencia, del espíritu y quién cumplía la función de infraestructura instrumental? El papel de la conciencia lo desempeñaba la ley histórica, ya fuese finalista o dialéctica; en cuanto a la infraestructura instrumental estaba constituida por los hechos. Estos eran mudos, incomprensibles hasta

ser interpretados a la luz de la "ley" que les daba "dimensión". Le ha sido suficiente a Merleau-Ponty mirar en torno suyo para constatar que no hay regla, que los acontecimientos escapan siempre a toda ley que pretenda explicarlos, concatenarlos; eso que él ve aparecer no son sino ideologías más o menos coherentes escondidas bajo la máscara de teorías históricas. Para él la verdadera regla se halla en el acontecimiento: "No parece que las políticas de hoy se distinguen de las de ayer por esa duda que alcanza hasta su propia misión, añadiendo a eso las medidas necesarias para reprimirla" (Ibid, p. 300). El problema consiste entonces en hallar ese inestable equilibrio entre potencia y debilidad, amenazada por contradicciones por todas partes. Se diría que los acontecimientos se producen solos, que nadie es responsable, o por lo menos capaz de dar razón de ellos, de incorporarlos a un proceso histórico. "Cada acto político comporta, además de su sentido manifiesto, otro sentido contrario latente" (Ibid. p. 300). El sentido de la historia lo conoceremos en el futuro. Aquí aparece nuevamente la imposibilidad de actuar según una finalidad, del mismo modo que es imposible acceder a la realidad según un modelo preestablecido, tanto para el "cuerpo", el "lenguaje" o para el "espíritu". La historia se hace por nuestra acción, pero ella se dirige a un mundo que no es un "objeto" conocido, previsible, constituido, constatado por una consciencia. Este mundo histórico es el resultado conjunto de mí mismo y de los otros actuando en y sobre él. O. Martins concede a Merleau-Ponty esta ambigüedad de las situaciones históricas pero solamente cuando éstas son situaciones-límite, por ejemplo la guerra, pero eso que aparece evidente en las situaciones-límite no es más que aquello que se hallaba escondido o latente y que no se quería aceptar.

Nos hallamos insertos, dice Merleau-Ponty, en "un campo de la historia, del ser, del lenguaje", en donde por todas partes hay sentido, dimensiones, hechos, figuras, independientes de aquello que "la conciencia" podría producir. Eso que se ha denominado "conciencia" es una acción posterior sobre ese campo, un medio de limitarlo y de tener un cierto poder sobre él; una manera de evitar la incertidumbre en que nos deja la "contingencia" de nues-

tros juicios y nuestras acciones. En nuestro siglo se da una superación de las antítesis, se da un esfuerzo para mantener "como inseparables la conciencia de los valores humanos y la de las infraestructuras que los sostienen en la existencia" (Ibid, p. 287). Pero precisamente, abandonar las antítesis equivale a abanderar la elección de lo definitivo y permitir que la contradicción, la ambigüedad y la precariedad se mezclen a nuestras vidas.

3. Contingencia y finalidad

Hemos abandonado el humanismo clásico y su preocupación tanto de esclarecerlo todo como de hacerlo todo medido según la razón. Aceptando vivir en la ambigüedad por la que se manifiesta la contingencia, rechazamos la idea "teológica" de un hombre en progreso constante hacia un porvenir "perfecto", un porvenir, en el que la contradicción no existiría más, en que todo sería neto, preciso; no buscamos más una explicación completa del mundo que resolvería todas las contradicciones de éste otorgando la primacía a uno de los polos del conflicto (explicaciones éstas que para Merleau-Ponty han hecho siempre incomprensible esa "mezcla" que es todo hombre). "El humanismo de hoy no tiene ya nada de decorativo o de benefactor. El no elije más al hombre contra su cuerpo, el espíritu contra su lenguaje, los valores contra los hechos. No habla del hombre y el espíritu más que sobriamente, con pudor: el espíritu y el hombre no son nunca, se manifiestan por el movimiento mediante el cual el cuerpo se hace gesto, el lenguaje obra, la coexistencia verdad" (Ibid, p. 305).

Pero, ¿puede el hombre afrontar su vida en la contingencia? Paralelamente a este acento puesto sobre la contingencia, existe según Merleau-Ponty entre nuestros contemporáneos, un rechazo a aceptar la contingencia y en consecuencia una búsqueda de ídolos que ocupen el lugar que ha dejado libre el absoluto². Estos

² "Se trata (...) de comprender las religiones, las morales, las obras de arte, los sistemas económicos y jurídicos como maneras para el hombre de huir de las dificultades de su condición en lugar de hacerles frente" (*Sens et non sens*, p. 113) y "finalmente, el temor de la contingencia está en las doctrinas que han contribuido a revelarla" (*Signes*, p. 307).

“becerros de oro” adoptan para él la forma del fascismo, de una cierta literatura ocultista, de ciertos movimientos, sea marxistas, sea científicos, sea cristianos³, que pretenden resucitar una historia absoluta, los unos apoyados sobre un saber que lo puede todo por la comprensión y el conocimiento; los otros apoyados en una iglesia o secta de iniciados en los secretos del espíritu y para quienes ya han sido dadas todas las respuestas, y el combate contra “Satanás” o la “Nada” ya ha culminado victorioso. En verdad todos ellos constituyen tentativas diversas para reasegurar una antigua concepción del mundo en la cual la contingencia, la contradicción, la relatividad serían momentos imperfectos y destinados a ser superados al llegar al “todo”. El racionalismo, el realismo, las filosofías idealistas, analíticas, incluso los empiristas no aceptaban la idea de un mundo fortuito, de un mundo cuya finalidad no se hallara escrita en las leyes que lo gobiernan. Estas podrían no ser causa, pero en todo caso serían razón o condición de posibilidad inteligible. A veces se rechazaba toda toma de conciencia pero se buscaba el refugio de una explicación mecanicista, o sea una explicación por medio de leyes puramente “funcionales”. Pero es necesario considerar que la finalidad no implica solamente ligazón de los hechos y marcha de éstos hacia un “terminus”, hacia un límite; la finalidad implica también una realización. Una cosa tiene fin cuando ha podido ser “terminada”, “consumada”. Para el pensamiento tradicional el valor del presente residía en que era un paso hacia, un mañana que justificaba la imperfección de los instrumentos indispensables para alcanzarlo: el cuerpo, el lenguaje, el tiempo convertido en historia; de este modo el mañana era el cumplimiento del hoy. Y si se rechazaba este orden de cosas, la finalidad se colocaba simplemente en la alegría de los instrumentos, del presente sin

³ Podríamos poner como ejemplo el estructuralismo, que es una cosa diferente de la obra de Lévy-Strauss. Remarquemos como teniendo la estructura como punto de partida, dos pensamientos pueden llegar a conclusiones contrarias. Una, la de Merleau-Ponty, llega a dimensionar la existencia, a sobrepasar la dirección del pensamiento tradicional. La otra, aquella del estructuralismo desemboca por el contrario a una absolutización de la estructura haciendo de ésta el origen de una doctrina totalmente subordinada a los principios tradicionales.

porvenir; pero esta reacción continuaba prisionera del mismo esquema, solamente había cambiado los contenidos, reemplazando la primacía del porvenir por la del presente. Aquella causa final de que hablaba Aristóteles ha penetrado todos los órdenes del ser, nos invade de tal modo que Bergson podía decir que ella nunca sería refutada definitivamente porque “si se elimina una forma, ella toma otra” (*L'Evolution Créatrice-Oeuvres*, p. 528). Una doctrina de la finalidad implica que las cosas, los seres, no hacen más que realizar un programa preestablecido; para esta perspectiva, al igual que para el mecanicismo “todo está ya dado” (*Ibid.* Cap. I).

El problema no radica por tanto en saber si podremos o no hallar un fin para cada acción, sino que exista una ley de finalidad que se mezcle a todo hacer, a todo ser. En esta perspectiva la contradicción juega un papel desventurado y todo el trabajo consiste en disimularla, en superarla, en no aceptarla como parte constitutiva de nuestra realidad, sino como “caída”⁴. Esto último tiene ciertamente resonancias teológicas, y en efecto, esta supremacía del absoluto sobre el hombre no es para Merleau-Ponty sino una teología secularizada. (Igualmente que concebir la historia como el Ser que no comete errores y al cual ha de ser subordinada la voluntad de los hombres no es más que substituir una trascendencia vertical por una trascendencia horizontal).

4. Rastros de la contingencia

Existe, sin embargo, una cierta ciencia, una cierta política, un cierto pensamiento, un cierto arte que deben ser ignorados por aquellos que rechazan aceptar al hombre como “lugar de la contingencia”, y es de esta ciencia, de esta política, de esta filosofía y este arte que se preocupa Merleau-Ponty cuando se interesa sobre todo en la Teoría de la Forma, Freud, Saussure, Einstein, Marx, Bergson, Cezanne, y Van Gogh, entre otros iniciadores de un movimiento de búsqueda de eso que tradicionalmente había sido ignorado o escondido, y que puede ser que se hallase suma-

⁴ Se puede pensar por ejemplo en la obra de Camus; ésta no es más que el resultado de la falta de absoluto.

mente cerca de aquellos que lo buscaban. De este modo son la Teoría de la Forma, Saussure, Marx y los pintores quienes han ayudado a Merleau-Ponty a redescubrir las experiencias originarias referentes al cuerpo, al lenguaje, a la historia.

4.1. La "Gestalttheorie"

Se encuentra un profundo recuerdo de las investigaciones de la Gestalt-Theorie, en *La estructura del comportamiento* y en *La fenomenología de la percepción*, las dos primeras obras de Merleau-Ponty y fundamentales para la comprensión de su obra posterior. Si bien la noción de estructura no es nueva en la historia de la filosofía, se puede decir que resucita con los trabajos de la psicología de la forma en Alemania, cuyos principales promotores fueron Westheimer, Kofka y Köhler a principios de siglo. La estructura es una conjunción de miembros solidarios entre sí, un conjunto cuyas partes son función unas de otras: una estructura es un todo y no una suma. Merleau-Ponty trabaja esta idea hasta sus últimas notas de trabajo: "La Gestalt es por tanto un sistema diacrítico, opositivo, relativo, cuyo pivote es el *Etwas*, la cosa, el mundo y no la idea (...), ella es trascendencia (...) un doble fondo de lo vivido" (*Le visible et l'invisible*, pp. 258-9; corresponde a las notas de 1959). Ella no es el todo que contiene las partes, el continente del cual ellas se separan. La Gestalt se manifiesta en el movimiento del cuerpo que percibe al mundo y del mundo al cuerpo. Ella es apertura, posibilidad, ella implica un cuerpo co-presente que es a la vez mundo y una especie de reflexión sobre el mundo, ella implica el "yo" que no es más que encarnado. "Mi cuerpo no es percibido entre otros percibidos, él es quien mide a todos (...), por ej. él no es un móvil o un moviente, entre otros móviles o movientes, yo no tengo conciencia de su movimiento como alejamiento con relación a mí, él "sich bewegt", mientras que las cosas son movidas" (Ibid, p. 302). La única manera posible de hablar de la Gestalt para Merleau-Ponty es probarla por el cuerpo, y éste es el único que puede captarla porque él mismo es una Gestalt; es imposible pensar en una Gestalt sin tener de ella una experiencia. porque ella no

es ni "una idea ni una significación", "ella implica, dice Merleau-Ponty, la relación de un cuerpo percibiente con un mundo sensible, es decir trascendente, como horizonte, es decir vertical y no perspectivo" (*Le Visible et l'Invisible*, p. 259). Es solamente por intermedio del cuerpo que llegamos al eje de toda experiencia, a eso que Merleau-Ponty llamará "l'entrelacs", al nudo originario de toda percepción. Si toda percepción nace de un "complejo", de un "entrelacs" inicial: mundo-cuerpo-espíritu, mundo-carne, se torna imposible recaer, luego de señalarlo, en la dualidad clásica del pensamiento reflexivo⁵.

4.2. Literatura y Lingüística

Hacer una crítica en favor del sujeto alegando que éste desaparece ante la hegemonía del objeto o viceversa, equivale a continuar preso de la dualidad sujeto-objeto. Es esta dualidad precisamente aquello que Merleau-Ponty quiere superar mediante la experiencia de una Gestalt originaria. Previendo posible críticas dice Merleau: "Toda psicología que ubique a la Gestalt en el cuadro del 'conocimiento' o de la 'conciencia', carece del sentido de la Gestalt" (Ibid, p. 259). Decir que la forma es pre-empírica no significa que exista un pre-conocimiento del concepto, sino que existe un fundamento que trasciende todo conocimiento conceptual. Es solamente atendiendo a eso que J. Wahl denominaba el "polimorfismo" de la concepción del mundo de Merleau-Ponty, que podemos concebir la Gestalt fuera de toda filosofía que se mueva dentro del esquema sujeto-objeto, el cual es el único fundamento de una psicología del conocimiento o de la conciencia.

Merleau-Ponty halla esta misma vocación de totalidad en de-

⁵ Según otra perspectiva vemos que el hecho de pensar el cuerpo de esta manera es quien permite mi relación con otro sin convertirlo en nada en sentido sartreano. Si, como en el caso de Sartre, es la conciencia la que me pone en contacto con otro, dado que "tener conciencia es constituir, yo no puedo tener conciencia de otro" (Signes, p. 117). El otro pierde en este acto su identidad como otro sí-mismo, y comienza a ser objeto para mi mirada. Pero si el acercamiento a otro se hace por mi cuerpo, o mejor por mi "carne", es posible tener acceso al otro como tal. "El sujeto que se experimenta constituido en el momento en que funciona como constituyente, es mi cuerpo" (Ibid., loc. cit.). Y este hecho es la única garantía que permite evitar ver al otro a partir de un "yo" objetivamente.

terminados escritores de comienzos de siglo. En su erotismo a veces mal comprendido, él ve la revuelta, la necesidad reconocida de otorgar al cuerpo su verdadero lugar, el reconocerle un valor definitivo. "Con Proust, con Gide comienza una atención incansable hacia el cuerpo, se lo constata, se lo consulta, se lo escucha como a una persona, se espía las intermitencias de su deseo y cómo se dice de su favor". (*Signes*, p. 292).

Hay en estos escritores una verdadera necesidad, que proviene de lo más profundo de sí mismos, de cubrir de elogios al cuerpo, de exhibir a todo precio su belleza, su verdad. Para Proust, para Gide, el bien, la verdad, constituyen todavía absolutos, pero por lo menos no excluyen de sus límites al cuerpo, sus manifestaciones instintivas o afectivas, sus deseos, sus percepciones; por el contrario creen que el hombre alcanza su plenitud cuando su cuerpo deja de ser su enemigo y comienza a ser su aliado, cuando el hombre se identifica con su cuerpo; ellos han dado el primer paso hacia la aceptación de sus límites, hacia el reconocimiento de su contingencia fundamental⁶.

4.3. *La historia*

Pero esta transformación no se ha limitado al cuerpo, ha alcanzado también al lenguaje. Merleau-Ponty se acerca al caso de Breton y a la tentativa surrealista de destruir el lenguaje significante en favor del sinsentido. Pero si este proyecto ha sido abandonado, permanece al menos la búsqueda de un sentido profundo y radical de la palabra. Se la encuentra, p. ej. en Valéry, para quien el lenguaje literario no desaparece ante eso que quiere comunicar, porque, por el contrario, se halla en una relación casi carnal con el lenguaje, hasta que la idea sea engendrada por las palabras. Merleau-Ponty cita también a escritores tan diferentes como Ponge, Sartre o Claudel, quienes, según él, han ido más allá del análisis del lenguaje como adición de palabras o como función del pensamiento, para hablar del "humus significante

⁶ Cabría señalar, además, la importancia que otorga Merleau a Freud en la formación de esta capacidad de vivir el cuerpo de otra manera que como objeto.

del lenguaje" o de la "bocanada inteligible de la palabra". Estos movimientos de búsqueda han provocado con Saussure un impacto sumamente importante en el campo de la lingüística, concebida por éste como parte de una ciencia más general: la semiología, que tiene por objeto el estudio de la vida de los signos en el seno de la vida social. Saussure desarrolla en su *Curso de Lingüística General* su concepción diacrítica del signo: éste no tiene sentido más que referido a la totalidad de los signos. Podemos constatar cómo interviene aquí nuevamente la noción de estructura: "En el lenguaje todo es negativo", el valor de cada signo es definido por el hecho de que no posee el sentido de los otros signos, y el lenguaje no es una simple nomenclatura, sino un sistema articulado, que en su funcionamiento supera la distinción fundamental del signo y lo significado. Para Saussure el lenguaje no es una realidad exterior al sujeto que habla, sino el lugar mismo de su encuentro.

Finalmente, para Merleau-Ponty, es Marx quien, en el terreno de la historia, pone de manifiesto la contradicción teoría-práctica, y muestra que éstas últimas no son más que dos momentos de una misma realidad cambiante. Si Marx elabora una teoría de la historia, aquello que busca no es solamente una explicación de ésta, ni de efectuar una teoría racional y lógica sobre ella, sino también poder juzgar y transformarla. Eso que Marx reprocha a la filosofía es justamente el no hacer nada para cambiar el mundo, y es por eso que él no hace, según su criterio, filosofía.

Marx ha renunciado, según Merleau-Ponty, a las explicaciones puramente teóricas, pero si eso le permite comprender la relatividad de la existencia humana, no equivale a que haya pensado la contingencia como fundamento de la historia. "Marx pensaba que las vidas humanas, por relativas que fuesen, son el absoluto mismo, porque no existe ninguna otra cosa, ni ningún destino" (*Humanisme et Terreur*, Gallimard, París, 1947, p. 20). ¿Cómo es posible entonces que los marxistas hayan poco a poco otorgado la primacía a esta entidad totalizante y poseedora de la vida de los hombres en que han convertido a la historia? Es posible que

culo proceso, que haría volver a los continuadores de Marx sobre categorías tales como subjetivo-objetivo, causa-efecto, intención-consecuencia (ver p. ej. el capítulo de *Humanisme et Terreur* dedicado a los procesos de Moscú), haya sido desencadenado porque Marx todavía podía pensar la dialéctica dinámicamente, mientras que sus sucesores la conciben de manera estática. Han hecho de ella una ley, cuando era la constatación de un proceso. Es quizá debido a eso que Marx no habla nunca de "materialismo histórico", lo cual explica que pueda hablar de la historia como una constitución de verdades parciales⁷.

Esta perspectiva de la historia que la ve desde la contingencia no es una teoría más que podría decirnos qué va a suceder en un momento determinado; ella no se halla "fuera", separada, sino que forma también parte de la experiencia histórica, de la que tiene solamente un poco más de conciencia, no es el resultado de un sobrevuelo, sino de un compromiso. Merleau-Ponty encuentra en la obra de Max Weber una aproximación a esta experiencia, ya que adivina en los escritos de este autor una filosofía sin dogmatismos en la que la historia tiene un sentido, pero no es "un puro desarrollo de la idea: ella constituye su sentido en el contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana funda un sistema de vida retomando sus datos dispersos" (*Les Aventures de la Dialectique*, Gallimard, París, 1955, p. 25).

5. Perspectivas

Pero Merleau-Ponty no hace más que comenzar el trabajo, señalar el camino, porque quedan todavía por pensar, tal como la lingüística trata de hacerlo respecto de sí misma, el psicoanálisis, y el marxismo p. ej. como "experiencias en las que los principios, las medidas, se hallan siempre en cuestión ante lo medido" (*Signes*, p. 164).

⁷ Hegel mismo había igualmente constatado la contingencia en el seno de la historia cuando hablaba de la tarea del héroe como contradictoria dado que éste debía realizarla contra adversarios que no eran necesariamente "malos". Hegel sin embargo siguió otra vertiente de su pensamiento y este comentario quedó sólo como una observación.

Mostrando a la estructura como ingrediente irreductible del ser, Merleau-Ponty ha encontrado una nueva dimensión para teorías que, como las recién mencionadas, han sido para él de tanta importancia; ha hallado la fórmula para poner en cuestión la alternativa clásica de la existencia como cosa y de la existencia como conciencia, del para-sí y del en-sí, y restablecer "una comunicación y una como mezcla de lo objetivo y de lo subjetivo" (*Sens et Non-sens*, Nagel, París, 1947, p. 150).

5.1. "Absolutismo"

Merleau-Ponty llega a ver que ir más allá de las contradicciones que llenan la historia del pensamiento no significa, como se creía, postular un absoluto y fundar luego sobre él un relativo; no se trata de hacer una filosofía del en-sí o del para-sí, ni de otorgar primacía al sujeto o al objeto, a la experiencia o a la conciencia. Se trata por el contrario, de hallar el terreno común de ambos pretendidos polos, la fuente que les da nacimiento, encontrar eso de lo cual ambos son expresión y manifestación. Para ello es preciso renunciar a todo tipo de absolutización, y especialmente a aquella que se desliza más a menudo: la absolutización científica. Husserl, por ejemplo, quiso fundar un idealismo trascendental que llegase a la realidad sensible en términos pre-científicos, pero paralelamente intentó fundar una filosofía científica, y de este modo enraizó al hombre en la historia explicando ésta por medio de la ciencia. Es imposible buscar eso que se halla "antes" de toda reflexión si se otorga a esa búsqueda un carácter "cientificista", y es por eso que, según Merleau-Ponty, la "percepción" es lo previo y el fundamento de toda ciencia. La abstracción es posible precisamente porque es imposible realizarla completamente. No podemos alejarnos del mundo más que porque estamos en él.

5.2. Ciencia

Vemos que nuestro cuerpo ejecuta de manera más rica aquello de lo cual la "intención consciente" sería el origen, que el lenguaje dice mucho mejor que cuanto podríamos presumir aquello que

queremos decir, que la historia gira a veces en direcciones completamente insospechadas. Es que hay algo que está apareciendo, algo más rico que las "formas conscientes", y con lo cual el "contacto" se establece independientemente de eso que se llamaba "conciencia". Este contacto no es solamente "el contacto parcial y abstracto de la experiencia o del cálculo físico, o del análisis histórico, sino el contacto total de aquél que viviendo en el mundo y en Ser, pretende ver plenamente su vida (...), y que habitante del mundo ensaya pensarse en el mundo" (*Le Visible et l'Invisible*, p. 146). Esto muestra precisamente la precariedad de las explicaciones intelectualistas y reflexivas, sean ellas idealistas o realistas. Para ellas todo pensar es significativo en tanto que operación de un yo. El nudo de toda significación es el yo, pero es justamente eso lo que les impide dar cuenta de la variedad de nuestra experiencia, de las contradicciones que hacen aparecer el sin-sentido, de la contingencia de los contenidos de la experiencia. La conciencia es para ellas el ser sin lugar ni fecha, para quien los dolores y las alegrías son indiferentes, porque la conciencia es la participación de un absoluto situado fuera de la realidad. Esa es para Merleau-Ponty la mejor manera de esconder eso que estaba mostrándose en lo inesperado, en lo imprevisible, la mejor manera de huir de la realidad, de rechazar eso que para nuestro autor es el hombre "sano", que no es "aquél que ha eliminado de sí mismo las contradicciones, sino aquél que las utiliza y las integra en su proceso vital" (*Signes*, p. 164).

A este respecto, la obra de Descartes es para Merleau-Ponty el ejemplo de una vida abierta al mundo. Ella nace como respuesta a las contradicciones que la afectaban; si su obra toma ante nuestros ojos un carácter absoluto, un sentido definitivo, lo es porque no sabemos ver a través suyo la parte de la vida que la ha engendrado; es que somos ciegos a los problemas, a las dudas, a los malentendidos que son, sin embargo, los mismos que nos sacuden hoy. Es que nos situamos en una esfera exterior a nuestra realidad y de la de Descartes; es que dejamos de lado el mundo en el que esta vida estaba encarnada y la consideramos como si fuese

la vida de una conciencia o de un espíritu independiente de su alrededor. Todo ello nos lleva a absolutizar la obra y la vida de Descartes en leyes determinadas, y a querer aplicar estas leyes fuera de las circunstancias que las hicieron nacer.

5.3. *La distancia*

Existe un fenómeno que está quizá en el origen de toda la confusión: "A cada momento en el amor, en la vida política, en la vida silenciosa de la percepción, adheridos a alguna cosa, la hacemos nuestra y, sin embargo, nos retiramos y la mantenemos a distancia, sin lo cual no seríamos nada" (*Signes*, p. 251). Esta proximidad y este alejamiento vividos en nuestra relación con el mundo es quizá eso que conduce a la dicotomía que falsea nuestros pensamiento, y que Merleau-Ponty se propone superar. El trata de hallar al hombre que nos falta, aquél que vive plenamente sus contradicciones haciendo de ellas la regla de su vida, el hombre que "no sueña, que puede morir bien, porque vive bien, y que puede amar su vida porque afronta su muerte" (*Ibid*, p. 46). Eso que nos obliga a la vez a adherirnos a la vida y a retirarnos de ella para llegar a ella. Pero es preciso renunciar definitivamente a pensar al sujeto como capacidad de sobrevuelo absoluto, como poder de conferir significados, como primera persona de toda "cogitatio" que pondría en evidencia la contingencia de la conciencia sensible: es preciso llegar a una visión preobjetiva y presubjetiva.

De este modo, luego de esta búsqueda a través de la contingencia, Merleau-Ponty llega a una apertura fundamental, a un cierto "campo previo" a toda adecuación con el conocimiento y con el poder; apertura que no es una forma de coincidencia o de fusión con lo inmediato, sino un modo de interrogación sobre aquello que está-allí antes de toda pregunta y de toda respuesta, y que aparece a la vez en la pregunta y en la respuesta.

6. *Recapitulación*

Hemos señalado al comienzo de este capítulo que todo en nuestros días, desde la ciencia hasta la vida de cada hombre se halla conmovido; esta conmoción es el producto de la crisis que acabamos

do verlo a lo largo de nuestra exposición, mina en su base toda nuestra concepción actual del mundo. Esta nace de una separación originaria: toda experiencia lo es de un objeto y pertenecía a un sujeto. Sea cual fuere el autor o la corriente filosófica, todo pensar ha comenzado según Merleau-Ponty⁸, por este presupuesto originario que se consideraba como natural. La superación de la contradicción sujeto-objeto es posible por un paso anterior: ése que él denomina experiencia de la contingencia. En efecto, es experimentando la realidad como contradictoria que se llega a ver que toda experiencia inicial ha sido siempre la de un “relativismo” o de una “contingencia”, pero ésta no provenía del encuentro entre experimentar y cosa experimentada, sino de la estructura misma de lo real. Si la filosofía tradicional no aceptaba la contingencia, Merleau-Ponty por el contrario, la pone en la base de todo pensar. Dicho con sus palabras: “Si fuese necesario para concluir, dar de nuestras observaciones una fórmula filosófica, diríamos que nuestro tiempo ha hecho y hace más quizá que ningún otro tiempo la experiencia de la contingencia” (*Signes*, p. 393), y Sartre escribe: “El había reflexionado ante todo acerca de la singularidad de su vida, luego volviéndose sobre su existencia histórica había descubierto que ambas estaban hechas con el mismo tejido... contingencia de cada uno y de todos, contingencia de la aventura humana y, en su seno, contingencia de la aventura marxista: encontramos la experiencia fundamental de Merleau-Ponty... él creía en este único absoluto: nuestro anclaje, la vida” (*Situations IV*, Gallimard, París, 1964, p. 305). Pero la contingencia no es vivida por él como la fatalidad insuperable en que nos hallamos sumergidos; ella no es más la adversidad frente a una realidad en la que la contradicción no tiene más lugar; ella es nuestro medio “natural” y no aquél del que debemos escapar a todo precio. Si ella amenaza conmover lo mejor, ella garantiza al mismo tiempo, como lo decía Claudel, “que lo peor nunca está seguro”.

El mundo es vivido como un “sistema abierto e inacabado y la

⁸ En *Le Visible et l'Invisible*, Merleau hace referencia a Descartes, el positivismo, Hegel, Husserl, la teoría de la forma, Freud, Sartre, Bergson; él recorre los caminos tanto reflexivos y de la conciencia, como dialécticos para llegar al mismo cruce de caminos.

misma contingencia fundamental que lo amenaza con la discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar” (*Signes*, p. 276). Ni el “mal” ni el “bien” tienen un sentido definitivo, ninguno es seguro, y más aún, no existen más el “bien” o el “mal” como órdenes opuestos y exclusivos, entre los que nos encontraríamos obligados a elegir.

No hay más finalidad en sentido tradicional, como una ley o una fuerza interior o exterior que guía de antemano nuestros pasos. No solamente no nos hallamos condenados a adherir a un “bien” o a un “mal”, ser o no ser absolutos, sino que tanto el uno como el otro residen en nuestra propia elección, ya que, como lo decía Sartre, estamos “condenados a la libertad”⁹; no estamos más seguros acerca de una evolución progresiva que se acerca hacia un fin identificable con el Bien (lo deseable), o con el ser: este mismo progreso está en duda, y no hay certeza de que el hombre llegue un día a triunfar.

Es por lo tanto imposible dividir mi experiencia, y menos aún elegir uno cualquiera de los contrarios sin desgarrarme o falsearme, como es igualmente imposible absolutizar uno de los polos del conflicto, ya que ellos no existen como tales. La experiencia de la contingencia no es otra que la de ser-en-el-mundo.

⁹ “No hay finalidad sino en el sentido en que Heidegger hablaba de ella: como temblor de una unidad expuesta a la contingencia y que se recrea infatigablemente. Y es a la misma espontaneidad no deliberada, inagotable, a la que Sartre hace alusión” (*Signes*, p. 122).