Astrolabio. Revista internacional de filosofía
Año 2013 Núm. 14. ISSN 1699-7549. pp. 92-98

Merleau-Ponty: la pasividad fértil

Álvarez Falcón, Luis (Coord.): *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Eutelequia, Madrid, 2011.

Bajo el enigmático y, con todo, preciso título *La sombra de lo invisible*, este volumen reúne las reflexiones de una escogida selección de pensadores versados en la fenomenología con ocasión del medio siglo transcurrido desde la muerte de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Las siete lecciones, junto a la excelente introducción, de la que puede decirse que constituye una octava, más el breve apéndice firmado por Marc Richir, aúnan conocimiento amplio, perspicacia lectora y excelencia filosófica con el objeto de reivindicar la figura del pensador que, junto a Jean-Paul Sartre, dominó el escenario filosófico en lengua francesa desde los inicios de la postguerra –su obra señera, la *Fenomenología de la percepción*, se publica en 1945– hasta 1961, cuando desaparece prematuramente, dejando inédito algún texto relevante para la estética contemporánea como *Lo visible y lo invisible*. Si bien es verdad que las preocupaciones de Merleau-Ponty giraron en torno a un plexo de cuestiones y temáticas que hoy parece en muchos aspectos superado –la discusión del *cogito* cartesiano, la crítica del idealismo trascendental kantiano, las aportaciones de la psicología de la *Gestalt*, los entresijos de una fenomenología genética en Husserl, el existencialismo de Sastre, etc.–, tampoco deja de ser cierto que, primero, sobre estas andaderas, y luego, criticándolas o prescindiendo de ellas, Merleau-Ponty fue capaz de erigir una filosofía originalísima. Ahora bien, *La sombra de lo invisible* no es el lugar más adecuado para que un lector medio satisfaga sus expectativas de un conocimiento sumario y asequible de esta filosofía, y no lo es porque todos sus capítulos constituyen piezas eruditas y minuciosas sobre sus complejas vertientes ontológicas, epistemológicas y estéticas. En este sentido, no es éste un libro fácil, sino un libro hecho por especialistas y dirigido a otros especialistas; es, en suma, un libro excelente para los conocedores de Merleau-Ponty, pero también para los conocedores de la fenomenología husserliana, el existencialismo sartreano y la deriva heideggeriana; es, incluso, un libro que contribuye a iluminar algunos de los giros peculiares de la estética contemporánea.

Cuestionando el privilegio ontológico y epistemológico que la tradición filosófica moderna occidental ha otorgado a la consciencia constituyente, esa *construcción segunda*, derivable de la percepción, y asociada a un modo teórico específico vinculado a una coyuntura histórica concreta, esa que alumbró también el nacimiento de la ciencia basada en la observación y la experimentación, Merleau-Ponty indagó qué senderos podrían abrirse a un pensar que renunciara a concebir al sujeto bajo la coraza del *cogito* y, separadamente, al mundo como una extensión material indiferente. Bajo el peso de lo institucionalizado, de lo culturalmente reificado, escapándose por sus rendijas, reverberando fugazmente en ciertos

trastornos fisiológicos y psicológicos, Merleau-Ponty atisbó los trazos de otra caracterización del sujeto y del mundo, una en la cual éstos ya no aparecen como dos reinos dramáticamente escindidos, sino como inextricable y felizmente vinculados, como una única *modulación* viva, como una *armonía* secreta y no deliberada, *modulación* o *armonía* que constituye, ella sí, el suelo definitivo de todo lo pensable. De ahí que afirmase que el verdadero papel que le corresponde a la reflexión filosófica consista en «poner la consciencia en presencia de su vida irrefleja en las cosas y despertarla a su propia historia que estaba olvidando».[1] Pensó así que no es la consciencia, sino el cuerpo, un cuerpo vivido y situado, abierto al mundo mediante la percepción, capaz de manifestar una intencionalidad distinta, *operante* –la *fungierende Intentionalität*, descrita por Husserl–, aquello que puede mostrar, a su trasluz, que «estamos en la verdad»[2], que «estamos *condenados al sentido*»[3].

Según Merleau-Ponty, esta *intencionalidad operante* es nada más y nada menos que «la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, lo que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto».[4] Hacerse cargo de esta noción permite comprender la existencia de ese trasfondo prenocional, *salvaje*, de una *pasividad* previa a toda categorización del conocimiento y a toda acción meditada, una *pasividad* que expresa, como sostiene Falcón en la Introducción, «nuestra capacidad, nuestra socialidad, la presencia del mundo y, en definitiva, el fundamento de nuestra libertad» (65), y uno de los méritos de Merleau-Ponty habría consistido en detectar la inteligibilidad de ese fondo vivido no eidético mientras recusaba, por una parte, las pretensiones de la ciencia moderna, que lo declara inexistente o irrelevante y, por otra, las del psicoanálisis, que lo toma como algo idiosincrásico, pulsional y no comunicable. Pero la asunción de las *síntesis pasivas* también debe modificar, por supuesto, a la misma autoconsciencia filosófica. Para el pensador francés, ésta debería dejar de entenderse como un pensamiento de sobrevuelo (*survol*), aparentemente capaz de elevarse por sus propios medios y contemplar el mundo desde un lugar privilegiado, para empezar a comprenderse de un modo mucho más humilde, en la línea hermenéutica que propusiera Husserl y que Merleau-Ponty recuerda en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, a saber, como «un diálogo o una meditación infinita", la cual, mientras «permanezca fiel a su intención, nunca sabrá adónde se dirige».[5]

Y, pese a ello, como se encargan de señalar buena parte de los colaboradores del volumen, la reflexión de Merleau-Ponty regresa con frecuencia a ese fondo de *pasividad* originaria, que no se puede denominar legítimamente *ultima ratio* del sujeto o del mundo, aunque sí quizás del programa de trabajo del pensador, y lo hace asociada a motivos bien diversos: la inspección psicológica, la comprensión de las obras de arte, el estudio del sueño o la meditación sobre la temporalidad. Un

[1] M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975, pág. 53.
[2] *Ibídem*, pág. 16.
[3] *Ibídem*, pág. 19.
[4] *Ibídem*, pág. 17.
[5] *Ibídem*, pág. 20.

regreso constante que, en lugar de reducir la ambigüedad de las conclusiones, lo que hace es más bien potenciarla, y no puede ser de otro modo tratándose de este nivel elusivo, incapaz de mostrar lo *invisible*, sólo apto para proyectar su *sombra*. Mostremos algunos ejemplos. En un primer caso, se pone de relieve que tiene sentido alcanzar un mundo auténticamente compartido si, como dice Sánchez Ortiz de Urbina, se somete la vida perceptiva a la *epoché*, pues entonces «no es la consciencia la que actúa de modo constituyente desde una instancia de sobrevuelo (*survol*) […], sino que accedo a una intersubjetividad en la pura "pasividad"» (74). Se trata en otro caso de sostener que un auténtico pensar radical ha de ir más allá de la radicalidad del pensamiento objetivo y. como dice Falcón, «permitir el acceso, intermitente y fugaz, a ese fondo de naturaleza inhumana, horizonte de todos los horizontes, que penetra hasta el centro de la vida personal, entrelazándose con ella» (124), con lo que se subraya la dimensión eminentemente existencial de la propuesta. En un tercer caso, y al hilo del carácter particular de las experiencias del soñador, la formulación no sólo indica la trampa de la consciencia constituyente, sino que además remarca la dimensión de un descentramiento del sujeto, como cuando López Sanz sostiene que «la vida de la conciencia, su flujo activo-pasivo, no es donación de sentido por la consciencia constituyente, "sino el hecho de que algo *adviene* a alguien"» (163). Y en una cuarta aproximación puede reconocerse, como hace Bech, que el asunto medular del pensamiento para Merleau-Ponty es «la "extraña distancia" que separa al sujeto de sí mismo y que aleja a cada cosa de su posible identidad» (234), lo cual parece conducirnos a un recentramiento del sujeto, aunque sea alrededor de la *disensión* (*écart*), es decir, alrededor de la falta permanente de coincidencia o ajuste que marca para el pensador francés toda aproximación cognitiva a la realidad.

Siendo notables todas las lecciones, tres de ellas han llamado particularmente la atención de este reseñador. Un primer estudio sugestivo es el que plantea la segunda lección, "*Phantasia* y experiencia estética. Los límites de la vida subjetiva", que lleva la firma del coordinador del volumen: Luis Álvarez Falcón. Según Falcón, la analogía que establece Merleau-Ponty entre la filosofía y el arte, es decir, que no son el reflejo de una verdad previa, sino la realización de una verdad, muestra «la deriva del pensamiento husserliano hacia su objetivo último: volver a encontrar el contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico» (107). A tal efecto, su pensamiento habría llevado a cabo la destrucción necesaria de los prejuicios programáticos de los cuales había bebido la fenómenología de Husserl: 1) comprenderse como una filosofía de los actos de la conciencia, 2) suponer que existe una estructura universal de la conciencia ligada a un modo de temporalización en el presente vivo y originario, y 3) privilegiar a la percepción frente al resto de registros arquitectónicos. Lo que hace Falcón con suma habilidad es poner de manifiesto cómo, tras cada uno de los prejuicios derribados, emergen posibilidades para una comprensión de la filosofía de Merleau-Ponty en términos fundamentalmente estéticos.

En cuanto al primer prejuicio, es evidente que una filosofía de los actos de consciencia como la de Husserl no parece ser coincidente con un pensamiento que presupone un fundamento infraontológico como el que se formula en la idea de

pasividad, si bien es cierto que Merleau-Ponty supuso, aunque sin poder acreditarlo, que su maestro había desarrollado bastante esa idea en algunos trabajos que no pudo llegar a conocer. Por debajo de la intencionalidad en acto, propia de la conciencia, la intencionalidad operante tiene la virtud de unificar el yo, al yo y el mundo, y al yo con los demás yoes, del mismo modo en que la experiencia de lo bello, según Kant, revela una unidad del entendimiento y la imaginación, y una unidad de los sujetos previa a la apreciación del objeto. En efecto, como sostuvo Kant, el juicio de gusto «debe descansar en una mera sensación de la mutua animación de la imaginación en su *libertad*, y del entendimiento, con su *conformidad con leyes*»[6]. En cuanto al segundo prejuicio, la experiencia estética también resulta fundamental para comprender la descomposición del modo de temporalización en el presente, pues, como señala Falcón, la obra de arte es «acontecimiento puro y no desplegable en el flujo temporal, el del tiempo continuo y los objetos estables» (115) y, en este sentido, su ser, precisa, «será un puro *aparecer*» (115). Y, en relación al tercer prejuicio, el contacto con las obras de arte es igualmente relevante porque posibilita una *percepción* distinta, más allá de la cotidiana, que abre el acceso a un entorno donde «no hay objetos percibidos, no hay impresiones que den lugar a la continuidad de la percepción y, por supuesto, no hay una continuidad del presente temporal» (117), esto es, la experiencia estética se articula como una *percepción* distinta de un ámbito distinto del de la experiencia cotidiana, un ámbito en el que parecen ubicarse las fuentes del sentido.

Pero es una forma de subjetividad también distinta la que puede asomarse eficazmente a este ámbito. El *yo* de la actitud natural y el de la actitud trascendental se apartan para dejar paso aquí al *yo* de un *espectador desinteresado* o *imparcial* –*uninteressierter Zuschauer*, que fue la expresión acuñada por Husserl– cuyo papel «no se limita a la esfera dada de sentido, sino que realiza una institución originaria de sentido» (122). Ahora bien, en Merleau-Ponty, como en Kant, el interés por el arte es indisociable del de la naturaleza, de ahí que el intento de reencontrar el mundo en su inmediatez originaria tenga su modelo, según Falcón, "en la experiencia del arte" (124). Así pues, le compete al filósofo intentar *expresar* la verdad de la naturaleza más allá del mundo objetivo del mismo modo que el pintor *da expresión* a una verdad que no se «asemeja a las cosas [y] que existe sin modelo exterior» (125). Ésta es, propiamente, la región de la *phantasia*, la cual responde a «una dimensión *salvaje*, bruta y originaria, cuyo régimen de temporalización está fuera de todo orden» (129), y es sobre este fondo que es posible, como ya viera Kant en su teoría estética, una comunicación del hombre con el hombre al margen del concepto que se concreta, según Falcón, en «una comunidad que se da cita en una región previa donde el mundo todavía no se ha constituido o está en vías de constituirse» (130). Con objeto de especificar qué clase de vínculo se establece aquí, Falcón se hace eco de la descripción que ofrece el filósofo Michel Henry, a saber, «una relación intersubjetiva primordial, pre-intencional y fusional, una especie de *pathos* comunitario prediscursivo que es atravesado originariamente por el afecto» (130).

[6] I. Kant: *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997, pág. 237.

Llegados aquí podría presentarse una objeción. No cabe duda de que el campo de lo estético, la experiencia de lo bello y la dinámica de la sensibilidad o lo erótico como accesos peculiares a un cierto conocimiento tienen un lugar asegurado y venerable en la tradición filosófica que se inicia en Platón y de la que bebe, entre muchos otros, Merleau-Ponty. Ahora bien, el desarrollo de las ciencias sociales a lo largo del siglo XX ha posibilitado accesos críticos diversos a las modalidades de la experiencia estética. A partir de ello, tiene sentido preguntarse si esta comunidad primordial, pre-intencional y fusional, en lugar de ser originaria, no está más bien socialmente constituida, aunque sea de una manera no explícita. De hecho, en los análisis de Pierre Bourdieu sobre los criterios y las bases sociales del gusto, aún no enteramente superados, esta especie de *pathos* comunitario predis-cursivo atravesado por el afecto podría adoptar cabalmente la expresión "incons-ciente de clase". Como es conocido, Bourdieu precisa que la determinación de clase en las actitudes estéticas y los juicios de gusto se explica desde el vínculo que une estrechamente las prácticas culturales con el capital escolar y el origen social en relación a un campo más o menos legítimo. No obstante, se trata de una determinación que, para ser efectiva, no requiere que se ejerza y se padezca de una manera deliberada, explícita y consciente; por el contrario, con frecuencia los rasgos más distintivos de una actitud o posición estética –como la simple postura corporal o la mera inclinación a escoger ciertos alimentos o prendas– se implantan en el seno de la familia de un modo mudo, soterrado e *invisible*. En este orden de cosas, no es extraño que Bourdieu pueda caracterizar la percepción de la obra de arte en términos menos grandilocuentes como un proceso social, como un mero producto «de la explicitación y sistematización de los principios de legitimidad propiamente artística que acompañan a la constitución de un campo artístico relativamente autónomo».[7] Es evidente que resultaría inadecuado confrontar esta teoría con las conclusiones estéticas de Merleau-Ponty, pero esto no significa que sus comentadores y exegetas contemporáneos no hayan de verse en la obligación de decir algo sobre ella.

Un segundo trabajo destacable es la tercera lección, a cargo de María Carmen López Sanz, titulada "La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme". Para Merleau-Ponty, la distinción entre una intencionalidad *representativa* o en acto, que conduce a síntesis conceptuales objetivantes, y una intencionalidad *operante*, que sintetiza los datos de manera asociativa, no sólo separa la ciencia del arte, sino también el mundo de la vigilia del sueño. En el estudio completo y sutil de López Sanz, ésta se ha detenido en particular a examinar los pasajes que Merleau-Ponty, inspirado a menudo por Proust, dedica al sueño, y los ha contrastado con los enfoques de Descartes, Husserl, Bergson y Sartre. Ya Husserl había mencionado la existencia de dos *pasividades*: la *primaria* u *originaria*, donde aparecen pulsiones, instintos, sensaciones y afecciones, y la *secundaria*, la cual vendría a ser toda sensibilidad que contiene un fragmento de racionalidad. López Sanz hace ver que el sueño participa de ambas pasividades y que Merleau-Ponty no lo comprende como algo que acaezca a la conciencia, sino más bien como "una

[7] P. Bourdieu: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 2006, pág. 27.

regresión al cuerpo indiferenciado" (145), que revela cómo la vida consciente puede reorientarse a «la connaturalidad del viviente con su medio» (163). Su conclusión es que «la actividad interesada de la vigilia recibe su impulso de su límite, de la actividad del sueño» (174) y que ello es lo que precisamente permite «comprender mejor las ambigüedades de nuestra vida atenta y dejar un espacio a su misterio» (175). Es ésta una solución atractiva, aunque discutible, porque en su atención minuciosa a uno de los aspectos de esa apertura del ser al mundo, quizás fuerza en demasía las costuras de una filosofía que toma al sueño como un motivo más para invocar la unidad que forman el mundo y el yo. A fin de cuentas, parece que la experiencia del sueño no tiene un carácter privilegiado frente a la de la percepción de la vigilia, o la de la experiencia estética, a través de las cuales también es posible acceder a ese horizonte que sugiere cómo «el interior y el exterior son inseparables»[8], en definitiva, cómo «el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo».[9]

Por último, un tercer trabajo interesante gira en torno al asunto del que se ocupa la quinta lección, "El weberianismo de Merleau-Ponty", a cargo de Josep Maria Bech, profesor de la Universidad de Barcelona y destacado experto en los avatares de la filosofía fenomenológica. Bech expone en este capítulo algunas de las afinidades entre el pensamiento de Weber y el de Merleau-Ponty y, particularmente, cómo se concreta la fidelidad de éste hacia aquél, que reverbera a lo largo de toda su obra, pero, sobre todo, en sus textos más tardíos: *Las aventuras de la dialéctica* y *Lo visible y lo invisible*. El autor hace un esfuerzo notable por vincular la comprensión que está a la base de la noción weberiana de los "tipos ideales" con la forma que adopta a menudo la reflexión merleau-pontyana, a la cual Bech, en otro lugar, había descrito con la expresión «pensamiento no coincidente». La tesis es que, en ambos casos, se constata que el acceso abierto a la realidad del sujeto o del mundo está vedado, que éstos sólo son abordables de manera fragmentaria o parcial, que su sustancia deviene elusiva frente a todo intento por comprenderla. Según Bech, en el caso de Weber, los tipos ideales «suministran unas categorías abstractas que permiten la aproximación empírica a una realidad *a la cual en modo alguno agotan*» (231), mientras que, en el de Merleau-Ponty, «se trata de que un ingrediente de trascendencia (es decir, una ausencia, vacío o déficit) impregna toda realidad, tanto si es pasada como si es presente […], perceptiva o cognitiva, personal o intersubjetiva» (234), lo que da lugar a que «la disensión (*écart*) se infiltre en toda realidad y a todos los niveles posibles» (234). Esta simetría permite que la noción de *horizonte*, e incluso de *soberanía del horizonte*, que propone Bech, pueda encontrar acomodo en ambos autores. Ello significa que compartirían de algún modo la idea de que los conocimientos de los que se dispone se remiten a un horizonte último de sentido que es, este sí, indisponible desde la consciencia.

Ahora bien, parece que aquí, en este punto medular, se abre una diferencia entre Weber y Merleau-Ponty que trastoca un tanto el paralelismo: mientras el primero vincula este *horizonte* al sujeto teórico y al sujeto práctico debido a que,

[8] M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, *op.cit.*, pág. 416.
[9] *Ibídem*, pág. 417.

como reconoce Bech, lo esencial para Weber es fijar las relaciones de valor (*Wertbeziehungen*) que establecen los individuos en sus contextos de actividad, el segundo parece presuponer en cambio que este *horizonte* trasciende al sujeto, siendo no sólo el suelo de la percepción o el pensamiento, sino también del mundo, entendido como «este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta»[10], más aún, como este mundo «que no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo».[11] En este sentido, la estipulación de los tipos ideales, la asunción de la incapacidad de asir lo real y la postulación de un horizonte en el que los sujetos puedan anclar remotamente el sentido de las relaciones de valor quizás no resulten suficientes para sostener, como hace Bech, «que la concepción weberiana del conocimiento es de hecho el antecedente inmediato del compromiso de Merleau-Ponty con la "interrogación radical"» (243). No cabe duda de que hay mucha interrogación en Weber, e interrogación profunda, sistemática e históricamente situada, pero quizá no tan radical como para poder plantearse «la continua destrucción de cualquier contenido positivo» (243), que es, en definitiva, el modo en que Merleau-Ponty acabó por entender la tarea de toda práctica de investigación.

En definitiva, como los buenos trabajos filosóficos, los diversos capítulos que componen *La sombra de lo invisible* plantean más interrogantes que respuestas y dejan huella precisamente por ello. Sus autores reivindican desde aspectos diversos el valor de una filosofía que permanece ligada al negro período de la posguerra europea, atada a su contexto y a sus preocupaciones, a un léxico y a sus posibilidades emancipadoras, pero que todavía se abre, ligera y sugerente, a los lectores que puede y debe tener en el siglo XXI. En cualquier caso, ésta es la condición para que el pensamiento de Merleau-Ponty pueda seguir abriendo caminos, sorprender a las nuevas generaciones, y ser fértil, tanto como esa *pasividad* a la que con frecuencia se refirió.

Lluís Pla Vargas
(SFPUB)

[10] *Ibídem*, pág. 17.
[11] *Ibídem*, pág. 16.