

El weberianismo de Merleau-Ponty

Josep María Bech

A nadie se le escapa que el pensamiento de Merleau-Ponty difiere del de Max Weber, sobre todo, en que su interés predominante no estuvo dirigido a la cultura, la economía, la jurisprudencia, la sociedad o la historia. Al mismo tiempo es notorio que Merleau-Ponty se preocupó por fundamentar una ontología social y cultural, además de esbozar una filosofía de la historia, al tiempo que elaboraba su ontología general. Más allá de esta sintonía de orden subalterno, lo cierto es que el modo de pensar de Merleau-Ponty, o sea su ubicuo "estilo meditativo", es en gran medida deudor de la lectura de Weber, cuyos resultados y conclusiones plasmó notoriamente en *Las Aventuras de la dialéctica*¹. Esto no quiere decir que el "weberianismo" sea un talante obstinado y omnipresente en el pensamiento de Merleau-Ponty. Más bien se trata de un conjunto de rasgos operativos que deben ser detectados en la sorprendente evolución de su pensamiento, relegando a un segundo plano sus innegables fluctuaciones e indecisiones doctrinales².

Por este motivo, en vez de adoptar un enfoque que bien podría ser llamado histórico, diacrónico o narrativo, hemos preferido una orientación sistemática o analítica que tiene primordialmente en cuenta la coexistencia de puntos de vista disonantes en cada una de las etapas del desarrollo filosófico de Merleau-Ponty. Este enfoque, efectivamente, es muy consciente de que la ambigüedad y la dispersión de las posiciones merleau-pontianas es difícilmente explicable si solamente se considera la notoria y bien conocida evolución de sus puntos de vista generales. Pero no cabe duda, al mismo tiempo, de que glosar el "weberianismo de Merleau-Ponty" significa asimismo

¹.- Merleau-Ponty 1955.

².- En todo caso es completamente inválida la objeción de que el estilo metafórico y ultraliterario de Merleau-Ponty, así como su obvia afición a las paradojas (unos rasgos expositivos que contrastan con la siempre sobria y a veces incluso estirada manera weberiana), colocan su pensamiento a considerable distancia del de Weber. En realidad fue éste tan adicto a las metáforas y a las paradojas como lo iba a ser más tarde Merleau-Ponty. En cuanto a las metáforas, "con frecuencia revela Weber que prefiere la alusión al análisis cuando los problemas se vuelven difíciles. Sus comentarios sobre axiología se basan predominantemente en metáforas como el politeísmo de los valores y la lucha entre los dioses de las esferas valorativas." (Oakes 2003:42) Y en lo que se refiere a las paradojas, es indispensable consultar Symonds-Pudsey 2008: *passim*.

considerar que su producción filosófica es propiamente una "obra" de la cual es oportuno llevar a la luz su incontestable coherencia. Contra las tentaciones de orden filológico, y admitiendo que la veta weberiana convive con otras actitudes pensantes escasamente compatibles con ella, nuestra reconstrucción también se propone recalcar el carácter orgánico de su pensamiento.

Por todas estas razones compartimos firmemente el parecer de Kurt Keller según el cual "comentar las obras de Merleau-Ponty exige atender cuidadosamente a la diferencia que existe entre interpretar su filosofía o reconstruirla". Y no nos importa reconocer que el presente trabajo es una "reconstrucción" si, como afirma el citado autor, "reconstruir el pensamiento de Merleau-Ponty" significa en realidad "recorrer sus textos y recoger los fragmentos significativos, para luego comparar e interpretar este material a fin de evidenciar los sentidos recurrentes"³. La tarea de "reconstruir el pensamiento de Merleau-Ponty", de todos modos, es siempre muy ardua. La fuerza expositiva de este autor se fundamenta en el entrecruzamiento reiterado y organizado de unos temas que, emergiendo, transformándose y desapareciendo sin cesar, y presentándose a veces en textos distintos con un aspecto tan alterado que hace difícil identificarlos⁴, forman el complicado "hilo conductor" de su pensamiento, tan lábil y discontinuo que a veces son necesarias unas atentas decisiones interpretativas para seguirlo con cierta precisión. Por esta causa, nuestra identificación del difuso "weberianismo" que suele animar el pensamiento de Merleau-Ponty se reconoce tributaria de un proceso reconstructivo siempre atento a evitar los escollos de un filologismo excesivo, pero al mismo tiempo permanentemente preocupado por asegurar la legitimidad de sus conclusiones.

La transparencia de estos propósitos, de todos modos, debe ir acompañada por un constante esfuerzo hacia la lucidez. Hemos adoptado como título "El weberianismo de Merleau-Ponty", y lo cierto es que esta elección puede desconcertar de buenas a primeras. No cabe duda de que cuando se considera imparcialmente la obra de este autor, y se atiende al conjunto de su pensamiento, es imposible no advertir algunos rasgos netamente "antiweberianos". Entre ellos destacan los siguientes:

³.- Keller 2001: 379

⁴.- Aun cuando la continua reorientación de sus ideas le llevara a presentarlas bajo formas tan dispares que a veces desconciertan al lector, no es impropio atribuir a Merleau-Ponty un principio *leitmotivista* de composición.

1) La transposición, transvase e interpenetración universales, recíprocos y reversibles que, según Merleau-Ponty, tiene lugar entre todos los ámbitos de la realidad. Se trata de la ecuménica equivalencia incuestionablemente inspirada en el pensamiento prerromántico alemán⁵ y notoriamente tematizada por Merleau-Ponty con su ubicua glosa de la reversibilidad, el quiasma y el *Ineinander*. Nada más lejos, por supuesto, del autonomismo o *Eigengesetzlichkeit* que según Weber separa irremisiblemente las distintas "esferas" de una realidad integralmente concebida como "cultura". Esta insalvable separación es elevada por Weber al rango de principio metodológico supremo. Pero precisamente el carácter "insuperable" de las separaciones weberianas es puesta en tela de juicio por Merleau-Ponty. Como es notorio, ensalza por encima de todo la "universalidad lateral", término con el que designa "la universalidad que solamente puede ser articulada poniendo en relación unos universos de sentido que son diferentes pero no mutuamente inaccesibles"⁶.

2) La peculiar aversión de Merleau-Ponty al "pensamiento de sobrevuelo (*pensée de survol*)" choca frontalmente con el lamento de Weber ante el fenómeno cultural que él denomina "pérdida de la distancia (*Verlust der Distanz*)"⁷. Asimismo la célebre exigencia weberiana de "libertad valoradora o axiológica" o *Wertfreiheit* debe ser entendida como siendo en realidad un alegato en favor de la mayor distancia posible entre el científico (entendiendo este término en el sentido más amplio posible, e incluyendo por tanto al especialista en disciplinas sociales) y los "valores" que inevitablemente orientan la elección tanto de sus objetos de estudio como de sus procedimientos operativos. A este respecto destaca también la paradoja de que Weber, como es de sobra conocido, interpreta el proceso histórico de la racionalización en Occidente como una distancia creciente entre los seres humanos concretos, por un lado, y por otro sus afectos y la satisfacción más o menos inmediata de sus necesidades.

3) Este mismo fenómeno de "pérdida de la distancia" es entendida por Weber como consistiendo propiamente en una deplorable "pérdida de estilo (*Verlust amStil*)".

⁵.- Se trata de la fusión e interpenetración de los ámbitos más dispares que tiene lugar en un sistema de infinitas transiciones recíprocas y que prefigura el tono general estetizante que no puede ser disociado del pensamiento de Merleau-Ponty. En su obra palpita sin duda esta proclividad "fusionista" que el Prerromanticismo alemán comparte con el "*Urphänomen*" goethiano y cuyas ramificaciones llegan hasta la obra de Georg Simmel. Ahora bien: este deslizamiento progresivo de todo en todo, es también el exacto contrario del compromiso "separatista" asumido por Max Weber. (*Cfr.* üchtblau 1999: 76)

⁶.- Arnason 1993: 90. El subrayado es nuestro.

⁷.- Weber ([1922] 1988): 519.

Paralelamente considera Weber que solamente "en un sentido intelectualista" puede el "aumento de la capacidad expresiva" ser considerado como un "progreso de la vida consciente"⁸. Nada más lejos, ciertamente, del expresivísimo visceral y corporalizado que defiende Merleau-Ponty, así como de su concepción del estilo como un conjunto de rasgos primigenios que precisamente la distancia tiende a difuminar.

A pesar de estos disonantes indicios, creemos estar en condiciones de afirmar que un weberianismo persistente pero diluido impregna el pensamiento de Merleau-Ponty. Hemos **articulado** nuestra demostración en los cinco apartados siguientes:

1 La sobreimposición humana de sentido a un trasfondo "bruto" o "salvaje"

2 La concepción de la cultura como un primordial y ecuménico determinante

3 El construccionismo de los "tipos ideales" y el pensamiento no coincidente

4 La necesidad de un horizonte soberano convertido en referencia suprema

5 La irrealidad de un conocimiento concebido como reorganización posibilista

Siguiendo esta quintuple división, pretendemos mostrar en lo que sigue que a lo largo de la obra merleau-pontiana las concomitancias con decisivos aspectos del legado de Max Weber se suceden de manera más o menos encubierta.

1 La sobreimposición humana de sentido a un trasfondo "bruto" o "salvaje"

Es notorio que Weber secunda la teoría construccionista del conocimiento defendida por Heinrich Rickert y crucialmente comprometida con la tesis de que toda realidad resulta ininteligible en ausencia de la correspondiente conceptualización. Aunque difiere de Rickert sobre el tema de la objetividad de los valores, Weber también orienta su metodología a la construcción de las abstracciones intersubjetivamente significativas que extrae de una realidad infinitamente más vasta y que él denomina "tipos ideales"⁹. Para Weber "los conceptos son siempre menos que la realidad, y son

⁸ .- Weber ([1922] 1988): 519. El texto dice exactamente: "Fortschritt" im "bewuRten Erleben" ist "dem intellektualistischen Sinn der Vermehrung der zunehmenden Ausdruckfähigkeit" identisch.

⁹ .- Merleau-Ponty pretende eludir el relativismo implicado por sus proclividades weberianas enfrentando entre sí los "esquemas interrogativos" que identifica en el curso de su indagación. Aun cuando propone "una visión alternativa de la historia como una serie de historias múltiples y locales, cada una de ellas definida por su peculiar matriz simbólica", [Cfr. Schmidt

siempre diferentes de ella; con la realidad mantienen una relación funcional y en modo alguno representativa"¹⁰, una figura crucial del pensamiento weberiano que será examinada en una sección posterior. El carácter único e irrepetible de los acontecimientos o procesos históricos y sociales, de acuerdo con Weber, consiste de hecho en su relevancia con respecto a algunos valores o conjuntos de valores adoptados por el observador, y esta es la razón última de que aquéllos tengan sentido.

Aun cuando Weber fue fuertemente influido por el historicismo alemán, siempre rechazó la idea de que todo proceso histórico tiene un sentido propio que puede ser llevado a la luz por la historiografía. "Es preciso reconocer que el análisis de los procesos históricos, por más pormenorizado que sea, nunca nos dirá nada sobre su sentido intrínseco, y que más bien este sentido lo hemos de crear nosotros mismos."¹¹ Se trata, en suma, de que para Weber el mundo histórico y social carece de sentido en sí mismo. Cree que solamente aplicando determinados conceptos o categorías (o sea asumiendo el punto de vista asociado a determinados valores) a una porción delimitada de la realidad, puede esta volverse inteligible para nosotros.¹² Por esto es plausible afirmar que la metodología weberiana está primordialmente orientada a conceptualizar, y que la importancia asignada a las implicaciones evaluadoras de la cultura la convierten en el tema weberiano preferente. También sus famosos "tipos ideales" son en el fondo su peculiar manera de producir "selecciones" (*Auslese*, dice Weber) dotadas de sentido, partiendo de una realidad desestructurada y en el fondo absurda. "Solamente una pequeña porción de la realidad concreta es puesta de relieve por los intereses derivados de nuestros valores, y sólo esta porción tiene sentido para nosotros. Y tiene sentido porque revela un estado de cosas que resulta importante para nosotros al estar conectado con nuestros valores."¹³ O sea que Weber acepta lo que bien podría ser llamado "inteligibilidad asistemática", es decir, la inteligibilidad aportada por unas tipificaciones de muy variada índole. (Por ejemplo, Weber interpreta la acción humana

1985:161] de hecho se esfuerza por alcanzar una peculiar objetividad "lateral" que él define como la única verdad digna de este nombre.

¹⁰ .- Bonacker 2000: 58.

¹¹ .- Weber [1922(1988)]: 154.

¹² .- Por esta razón afirma Weber que en la realidad social e histórica no existe "ley" alguna, y que en el mejor de los casos es posible construir conceptualizaciones o "conceptos nomológicos" por medio de los "tipos ideales", tal como será glosado en una posterior sección de este trabajo. Desde este punto de vista, Weber postula la absoluta primacía de la epistemología sobre la ontología. Consideraba que las teorías de Marx, por ejemplo, son muy valiosas como ejemplo de construcción ideal-típica, pero que son inaceptables como proposiciones de alcance ontológico.

¹³ .- Weber [1922(1988)]: 76.

en base a una peculiar tipificación que consigue hacerla inteligible y que combina razones y causas.)

Con la lectura de Weber se afirmó la convicción merleau-pontiana de que a lo largo de la historia unos sistemas cerrados de sentido han sido sobreimpuestos a una realidad bruta y desestructurada, o sea a un trasfondo que en sí mismo no experimenta alteración alguna. Esta coincidencia es quizá el rasgo más acusado entre todos los que componen la decantación "weberiana" de Merleau-Ponty. Mantiene este filósofo, efectivamente, que las "estructuras interrogativas" o las "historias verticales de la verdad" son la *ultima ratio* universal porque articulan diferentemente una realidad que en sí misma es desestructurada y portante inexpresiva. Merleau-Ponty emplea su idiosincrásico vocabulario para poner de manifiesto esta circunstancia: "El mundo natural no es más que el lugar propio de todos los temas y de todos los estilos posibles."¹⁴ Desde este punto de vista, las tradiciones y las instituciones culturales, las mentalidades colectivas y los acontecimientos políticos están lejos de ser unos elementos funcionales orientados a resolver los problemas que parecen justificar su existencia. Al contrario: son maneras de cuestionar abiertamente la realidad,¹⁵ las cuales no solamente operan con sus manifiestos procedimientos de exploración sino que son especialmente eficaces gracias al "in-pensado" que les acompaña. Según Merleau-Ponty, la imposición de sentido que efectúa toda cultura siempre conlleva unos aspectos "in-pensados" e inexpresados que habrían llegado a emerger de haber sobrevenido unas premisas culturales distintas. Para hacer frente a esta desconcertante circunstancia, precisamente, Merleau-Ponty propone el proceder que denomina "hiperdialéctica", o sea "un pensamiento que es capaz de verdad porque contempla sin restricción alguna el carácter plural de sus propios vínculos."¹⁶

En este mismo orden de cosas, y pasando ahora de la cultura a la historia, también puede ser calificada de "weberianismo" la insistencia merleau-pontiana en que

¹⁴ .- Merleau-Ponty 1945: 514. No debe extrañar la creencia merleau-pontiana de que la tarea propia de la antropología cultural es el velado cometido de toda filosofía. Éste solamente puede consistir, según Merleau-Ponty, en una paciente comunicación con el objeto indagado. Cree que únicamente este íntimo contacto pondrá de manifiesto la capacidad esclarecedora que poseen tanto lo familiar como lo extraño cuando se iluminan y rectifican recíprocamente.

¹⁵ .- Ya en el Prefacio de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que "la cultura es una manera específica de conducirse con respecto a los demás, la naturaleza y la muerte".

¹⁶ .- Merleau-Ponty 1964a: 129.

existen unos esquemas interpretativos o "núcleos inteligibles de la historia",¹⁷ totalizadores y relativamente autosuficientes, y desde luego provistos de una lógica autónoma aun cuando sólo relativamente racionalizables. Unos esquemas que, por encima de todo, están dirigidos al mundo en tanto que horizonte pre-donado, descrito en el *Visible* como una especie de retaguardia "salvaje" que admite un número indefinido de interpretaciones y que por tanto está en sintonía con los "poderes donadores de sentido que son propios del cuerpo", como ya mantenía la *Fenomenología de la percepción*, y gracias a los cuales "segrega un valor *que no procede de parte alguna*".¹⁸ En opinión de Merleau-Ponty, es imprescindible no olvidar nunca que "la verdadera historia vive totalmente a costa de nosotros (*l'histoire vraie vit toute entière de nous*)."¹⁹

A raíz de estas consideraciones filohistóricas es oportuno recordar asimismo que una de las ideas claves de Weber, recogida y ensalzada por Merleau-Ponty, es la denuncia de! espejismo que atribuye un sentido global a la historia. Efectivamente: es notoria la convicción de Weber según la cual la historia carece de sentido intrínseco y por consiguiente nuestras construcciones historiográficas están determinadas por nuestros intereses dominantes. Aquello que nos parece "interesante" o "importante" en el pasado, en otras palabras, es un reflejo de nuestras valoraciones y no de las de nuestros predecesores. Si por un lado es imposible justificar científicamente los valores en cuanto tales, afirma Weber, por otro lado tampoco existe posibilidad alguna de acotar una gama de eventuales valoraciones que, al menos en teoría, se extiende hasta el infinito, o de eliminar por medios racionales algunas valoraciones extravagantes y trocarlas por enfoques más realistas.

La fidelidad de Merleau-Ponty a este legado weberiano es puesta de manifiesto, sobre todo, por una concepción de la historia donde la quimera de un sentido global ha desaparecido y tan sólo permanecen unos sentidos de alcance restringido. La idea de una institución expresiva fundacional de origen husserliano es substituida por una combinación de propuestas aisladas de sentido.²⁰ "Precisamente porque la historia es

¹⁷ .- Merleau-Ponty 1955: 25.

¹⁸ .- Desde luego Merleau-Ponty no es parco en **palabras cuando defiende la existencia de una razón interpretativa que va mucho más allá de la inteligencia analítica.**

¹⁹ .- Merleau-Ponty 1960: 93.

²⁰ .- A este respecto es evidente que la defensa merleau-pontiana de la "dimensionalidad" es un eco de la preferencia de Weber por la "selección histórica" o *historische Auslese* muy por encima de la reducción científica a leyes universales.

siempre historia, es imposible negarle un sentido cuando menos fragmentario.²¹ Así desaparece también la creencia en un sentido unívoco entendido como una orientación global: "para Merleau-Ponty la historia no es un monolito, no es una presencia pura que progresa hacia un sentido inequívoco".²² Desde este punto de vista la historia no es más que "un interlocutor transtornado"²³ que en palabras de John Compton "preserva y elimina tanto el sentido como el sinsentido, y solamente accede a que la iniciativa humana recoja signos diseminados y modele formas inéditas de vida".²⁴ (Es preciso señalar que la notoria "eterna juventud" o *ewige Jugend* de que disfrutaban las ciencias sociales según Weber, evoca la insistencia de Merleau-Ponty en que la historia es "inevitablemente incompleta", "no-coincidente", "perpetuamente trascendente" y siempre habitada por el "écart".)

2 La concepción de la cultura como un primordial y ecuménico determinante

La fidelidad de Merleau-Ponty a la herencia weberiana también es puesta de manifiesto por la concepción ecuménica y omnifundante de la cultura que ambos pensadores comparten. No cabe discusión alguna, ante todo, de que el culturalismo de Weber es tajante: "Desde nuestro punto de vista, la realidad empírica es cultura", o sea que "abarca aquellos aspectos de la realidad que resultan significantes para nosotros al estar vinculados a determinados valores, y excluye a todos los demás".²⁵ Ya hemos visto en secciones anteriores que la importancia asignada a las implicaciones evaluadoras de la cultura la convierten en el tema weberiano preferente. Weber tiene muy en cuenta, efectivamente, que la cultura, entendida primordialmente como la articulación y la determinación de los vínculos entre el ser humano y la realidad, consiste de hecho en la combinación de esquemas donadores de sentido y determinados principios de elección.

²¹ .- Merleau-Ponty 1945: 512.

²² .- Davis 2001: 93

²³ .- Merleau-Ponty 1955:22.

²⁴ .- Compton 1987: 372. En consecuencia, "un sistema simbólico parcial confiere estructura a las acciones de los agentes y, a su vez, recibe de ellos su propia estructura". (*Loe. cit.*). No hace falta decir, llegados a este punto, que la discutible existencia de estos "signos diseminados" es el verdadero fondo de la cuestión. ¿Es la cultura un conjunto de rasgos en cierto modo abstraídos de una realidad que los pre-contenía, o bien es exclusivamente un resultado de las intenciones y las actitudes del ser humano? Las redes de sentido, ¿no son más que proyecciones subjetivas, o como dice Merleau-Ponty, "matrices simbólicas que no preexisten en lugar alguno" [Merleau-Ponty 1955: 25]? En tal caso, ¿el presunto sistema trans-subjetivo de referencia queda reducido a un trasfondo externo y fundamentalmente absurdo? ¿O más bien ocurre que el mundo realmente emite los "signos diseminados" que ya hemos mencionado, y por tanto emerge como un efectivo sistema de referencia y no como un mero substrato inerte para todas las proyecciones de sentido?

²⁵ .- Weber ([1922] 1988): 175. El texto original afirma que "die empirische Wirklichkeit ist für uns Kultur", la cual "diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit umfasst, welche durch Wertbeziehungen für uns bedeutsam werden, und nur diese".

La posición de Weber al respecto es tan notoria como tajante: "Son los intereses, tanto materiales como ideales, y no las ideas, el factor que ha gobernado directamente las acciones de los seres humanos. Pero las 'concepciones del mundo' que han resultado de las ideas, con gran frecuencia y en analogía con los guardagujas (*Weichensteller*), han decidido los cauces que han seguido los intereses al impulsar la acción."²⁶

Dicho de otro modo, toda configuración cultural se fundamenta al mismo tiempo en actitudes interpretativas y en orientaciones evaluadoras. Por esta causa, cuando Weber atribuye al individuo humano no sólo la voluntad sino también la capacidad de generar cultura, en realidad se refiere implícitamente a la entidad colectiva que él mismo denomina ocasionalmente "la comunidad formada por los seres humanos portadores de cultura". En razón de que la cultura, según Weber, proviene de aplicar determinados conceptos o categorías a una porción delimitada de la realidad para que pueda ésta volverse inteligible, lo cual significa asimismo asumir el punto de vista asociado a determinados valores, es imprescindible tener en cuenta la crucial distinción weberiana entre "juicios de valor" o *Werturteile* y "relaciones de valor" o *Wertbeziehungen*. Según Weber, efectivamente, los historiadores y los sociólogos deben evitar a toda costa los "juicios de valor" o *Werturteile*, mientras que su obligación primordial es establecer las "relaciones de valor" o *Wertbeziehungen*, es decir, los argumentos que fundamentan todo posible vínculo valorativo, entre los fenómenos históricos y sociales, por un lado, y por otro los sistemas específicos de valores.

O sea que es absolutamente preciso identificar las actitudes evaluadoras que un determinado fenómeno cultural pone al descubierto, las cuales justifican que reivindique un "sentido" y que, en definitiva, exprese unas inevitables pretensiones de universalidad. Solamente esta decisiva actividad historiográfica, al parecer de Weber, hará posible interpretar una determinada cultura a la luz de los valores que, inevitablemente, introduce el historiador como consecuencia de sus convicciones personales.²⁷ Dicho de otro modo, los "juicios de valor" o *Werturteile* pueden ser soslayados precisamente porque las "relaciones de valor" o *Wertbeziehungen* se limitan a establecer una interrelación entre determinados fenómenos culturales y algunos

²⁶ .- Weber [1920-21(1988)]: 252.

²⁷ .- A este respecto considera Weber que el "tipo ideal" es la solución idónea al espinoso problema de abstenerse de proyectar "juicios de valor" o *Werturteile* y al mismo tiempo defender las "relaciones de valor" o *Wertbeziehungen*.

valores ideales, dado que al mismo tiempo evitan terminantemente evaluar aquéllos. Las "relaciones de valor" o *Wertbegehungen*, en una palabra, transforman determinados valores en referencias para el análisis cultural, al tiempo que se abstienen de cualquier afirmación con respecto a su intrínseca "validez". Los valores en cuanto tales, por consiguiente, no son a juicio de Weber susceptibles de legitimación alguna. Pero tampoco parece haber posible acotar un espectro de actitudes valoradoras que en teoría es infinito, o de trocar algunas valoraciones extremas por actitudes aparentemente más "realistas".

Merleau-Ponty llega a respaldar la definición weberiana de cultura en *Las aventuras de la dialéctica* como "una realidad fragmentaria y cerrada en sí misma que ha sido abstraída de un número infinito de acontecimientos" y a la que además "le han sido asignados sentido e importancia" como consecuencia de "la capacidad de tomar posición con respecto al mundo y así conferirle sentido" que caracteriza a los seres humanos.²⁸ De todos modos, el weberianismo cultural de Merleau-Ponty abarca de hecho la totalidad de su obra. En realidad defiende *in nuce* la raíz cultural última de todo aquello que tiene que ver con la sociedad, y esta decidida toma de posición "culturalista" una vez más emparenta su pensamiento con el de Weber. Con todo, el término "culturalismo" no debe extrañar en el presente contexto. Simplemente da a entender que la cultura determina en cierto modo todos los fenómenos sociales (al fin y al cabo, la idea de "clase" y otras afines a ella no son más que un modo de "estar-con los-otros", como diría Merleau-Ponty). También implica que todas las modalidades de relación social están basadas en determinadas maneras de sentir, comportarse, creer e identificar, o sea que se fundamentan en aquello que tácitamente se da por supuesto. Ya en la *Fenomenología de la percepción* parece receptivo Merleau-Ponty a este punto de vista: "No es el sistema económico, ni tampoco la sociedad en tanto que sistema de fuerzas impersonales, aquello que me convierte en proletario; pero sí que es la presencia de estas mismas instituciones en la medida que las llevo en mí mismo y forman parte de mi experiencia. Tampoco es una desmotivada operación intelectual, pero sí que es mi manera de 'estar en el mundo', envuelta en un dispositivo institucional específico."²⁹

²⁸.- No es extraño, por consiguiente, que Merleau-Ponty conciba el propio conocimiento como "una particularidad", difícil de explicar objetivamente, "que poseen ciertas configuraciones socio-históricas". (Merleau-Ponty 1960:145)

²⁹.- Merleau-Ponty 1945: 506.

Existen poderosas razones, efectivamente, para atribuir a Merleau-Ponty las referidas inclinaciones culturalistas de raigambre weberiana. Siempre entendió que las relaciones sociales, en definitiva, se fundamentan en las maneras de actuar, de pensar y de percibir, en todo aquello que ha sido asumido al haber sido considerado incuestionable. Por encima de todo su "culturalismo" enaltece aquellas prácticas o estructuras mentales que una determinada sociedad comparte. La vida cultural y la mentalidad colectiva se convierten en el determinante primordial de la realidad histórica. Mantuvo que las estructuras resultan perpetuadas y continuamente "coherentemente deformadas" por efecto de las prácticas culturales que son su única manera efectiva y concreta de existir. Las estructuras pueden ser exteriores a los seres humanos, pero siempre están encarnadas o personificadas en las correspondientes maneras de pensar, ver, relacionarse y actuar.³⁰ En suma, no debe sorprender que Johann Arnason haya advertido en el pensamiento de Merleau-Ponty "un aroma inconfundiblemente culturalista". Si admitimos que "el componente cultural de la realidad social hace insostenible una concepción objetivista de la sociología", también tendremos que aceptar la perentoria necesidad de "un nuevo análisis de la cultura en tanto que conformación interpretativa de la condición humana".³¹ Muy en la línea marcada por Weber, por consiguiente, Merleau-Ponty mantuvo que la cultura hacía inteligible el mundo en la medida que lo había edificado de acuerdo con sus propios criterios de donación de sentido. De este modo los "hechos" que registran las ciencias sociales "no hablan por sí mismos" y por tanto deben ser obligatoriamente interpretados. "Cualquier acción, incluso una guerra, es siempre una acción simbólica."³²

Conviene no perder de vista que para Merleau-Ponty el "advenimiento" del sentido es indisociable de su "institución", término que en sus escritos suele ser homólogo con los de "estructura" o de "Gestalt", y que puede ser definido como "la asunción y la incorporación de un sistema simbólico por parte del sujeto como una manera de proceder o un estilo englobante, sin que en modo alguno le sea necesario

³⁰ .- Sin embargo Merleau-Ponty también fue consciente de que un concepto de cultura convertido en factor de cambio histórico plantea graves problemas a la explicación historiográfica. Si todas las prácticas están culturalmente orientadas, si todos los sentidos dependen del contexto cultural, no se ve claro en qué pueden estar basadas las explicaciones causales. Pero si se insta a los historiadores a prescindir del análisis causal, el recelo que solía ocasionar el reduccionismo materialista (trataba de explicar el pensamiento y la acción recurriendo a factores o causas sociales) ahora proviene de la propia explicación causal. "Una vez sumergidos en la cultura, ni causas ni efectos pueden ser distinguidos." [Cfr. Appleby *et al.* 1995: 223]

³¹ .- Arnason 1993:89.

³² .- Merleau-Ponty 1955: 270.

concebirlo."³³ En realidad todas las configuraciones culturales son de hecho ejemplos de Gestalt, pues funcionan como "unidades de significación"³⁴ o incluso como "identidades históricas" donde cada elemento únicamente adquiere su sentido mediante su vinculación con todos los demás y de manera completamente independiente de la participación del sujeto. Aquí asoma un rasgo distintivo del pensamiento weberiano: tanto la cultura como la sociedad son Gesto/ten, constantemente asociadas, solidificadas y organizadas en forma de configuraciones específicas, de modo que también a la cultura le es asignada eficacia causal: "los asuntos económicos y los de índole cultural son la misma clase de asunto",³⁵ o también: "las fuerzas productivas en economía poseen significación cultural, y del mismo modo las ideologías tienen efectos económicos".³⁶ Todos estos agentes se equilibran: "la historia opera un trueque entre todos los órdenes de la actividad humana, de manera que ninguno de ellos puede arrogarse la dignidad de ser una causa exclusiva".³⁷ Como ha señalado Xavier Guchet, "la teoría merleau-pontiana de las funciones simbólicas percibe estructuras (Gesto/ten) por todas partes", y esta acuidad le permite "poner de manifiesto todas las paradojas históricas sin destruirlas al mismo tiempo, rompiendo así con la filosofía de las construcciones *o priori* y también con la idea de un proceso histórico 'objetivo'".³⁸

Es preciso advertir, por último, que la importancia asignada por Merleau-Ponty a la donación de sentido que efectúan las formaciones culturales, a pesar de las apariencias, no es incompatible con el "individualismo metodológico" notoriamente defendido por Weber. Si bien en opinión de Merleau-Ponty, y en una perspectiva general, la historia "está vinculada con las prácticas individuales, con la interioridad",³⁹ este punto de partida aparentemente absoluto prepara en realidad "el 'advenimiento del sentido', o sea el momento en el cual una serie de actos individuales pasan a formar una totalidad dotada de un sentido que supera con creces al contenido de cualquier acto

³³ .- Merleau-Ponty 1953: 24.

³⁴ .- Merleau-Ponty 1942:169. Merleau-Ponty dice "*unités de signification*", y por "signification" entiende "*ce qui rend une chose intelligible*".

³⁵ .- Merleau-Ponty 1947: 233.

³⁶ .- Merleau-Ponty 1947: 267.

³⁷ .- Merleau-Ponty 1968: 44.

³⁸ .- Guchet 2001:122. Pero "simbolizar" en modo alguno significa para Merleau-Ponty copiar o representar un determinado aspecto del mundo. Por encima de todo quiere decir acceder a *un mundo considerado en sí mismo*, o dicho en sus propias palabras, a una "parte total" o un "órgano" del mundo. Siempre teniendo en cuenta, claro está, que Merleau-Ponty entiende por "mundo" una entidad paradójica, a un tiempo coherente y abierta, visible e invisible, y por encima de todo trascendente. Precisamente nuestro posicionamiento cultural, resultado de unos horizontes parcialmente inconmensurables, nos asegura el único acceso posible a este desconcertante "mundo".

³⁹ .- Merleau-Ponty 1964a: 312.

expresivo".⁴⁰ O sea que Merleau-Ponty se resiste a entender la historia como una sucesión de "acontecimientos" y decide pensarla como un proceso en el seno del cual el sentido "adviene". Esto quiere decir que el sentido "emerge" en el curso de la historia y que lo hace de tal manera que trasciende a su propio tiempo y puede llegar a ser efectivo en el momento actual. No de otro modo debe ser entendido el término "emergencia" en el contexto merleau-pontiano.⁴¹

3 El construccionismo de los "tipos ideales" y el pensamiento no coincidente

Son conocidas las ideas weberianas sobre la extrema relevancia operativa de los "tipos ideales". Ante todo es preciso consignar que un "tipo ideal" es una construcción lógica y heurística que acentúa intencional y deliberadamente los rasgos esenciales de un determinado fenómeno y que resulta muy útil para realizar comparaciones con el mundo empírico. Es por tanto una herramienta cognitiva que aspira a ser legitimada por sus éxitos descriptivos y explicativos. Weber siempre insistió en que las caracterizaciones ideal-típicas debían ser empleadas en cometidos analíticos y comparativos y que, sobre todo, nunca fueran tenidas por fenómenos o procesos realmente existentes. Esta advertencia, por desgracia, frecuentemente no es tenida en cuenta. Suele olvidarse, efectivamente, que los "tipos ideales", lejos de ser una entidad real, son meras sistematizaciones que pueden ser provechosas como punto de partida para interpretaciones abiertas e imprevistas de datos empíricos específicos. En todo caso los "tipos ideales", intensificando los rasgos de la realidad concreta con el propósito de hacerla causalmente inteligible, suministran unas categorías abstractas que permiten la aproximación empírica a una realidad *a la cual en modo alguno agotan*. Sucede, en consecuencia, que por una parte los "tipos ideales" son aplicables a toda realidad cultural y social, presente o pasada, y que por otra parte son útiles para explicar cualquier acción particular, no solamente en referencia al significado que esta acción tiene o tuvo para el o los individuos implicados en ella, sino sobre todo desde el punto

⁴⁰ .- Schmidt 1975: 466. Este autor observa agudamente que resaltar el "advenimiento" le sirve a Merleau-Ponty en realidad para evitar "la exclusiva acentuación de las características formales de un sistema social". Y a continuación añade: "la obra de Merleau-Ponty está impregnada por la costumbre de contrarrestar estas estructuras ordenadoras con la idea del advenimiento". (Cfr. Schmidt 1975: 467)

⁴¹ .- No hace falta recordar que el *cogito* cartesiano, la revolución francesa, el sentido de la geometría en la interpretación de Husserl, o incluso el impacto causado por todo gran pintor en la historia global de la pintura, son ejemplos pródigamente citados por Merleau-Ponty de esta peculiar manera de "advenir".

de vista empeñado en probar que una orientación racional no es incompatible con unas convicciones y valores fundamentales.

La defensa weberiana de los "tipos ideales" indica que Merleau-Ponty comparte con Weber el compromiso meditativo que es pertinente denominar "pensamiento no coincidente"⁴² y que en tiempos recientes ha sido interpretado como un rechazo de la "ideología de la transparencia",⁴³ entendiendo por este término el supuesto contacto íntimo y privilegiado que vincula al sujeto consigo mismo, con sus contenidos cognitivos, y con los demás seres humanos. Sucede, en efecto, que los múltiples aspectos del pensamiento de Merleau-Ponty están enlazados por una compartida característica: la persistente defensa del *pensamiento de la no-coincidencia*, al cual denominó también "de la disensión (*écart*)", "de la no-posesión-transparente", y "de la no-fusión". Conviene entender, ante todo, que Merleau-Ponty entiende la "no-coincidencia" en un sentido polimórfico. No se trata solamente de que la característica crucial del ser humano, tanto en su pensamiento como en su corporalidad, consista en no coincidir jamás consigo mismo. Desde luego "mi contacto conmigo mismo es "coincidencia parcial" porque "no conocemos ni todos nuestros recuerdos ni la densidad de nuestro presente",⁴⁴ pues en definitiva "el pasado es la invisibilidad del visible".⁴⁵ Estos términos, característicos del último Merleau-Ponty, señalan nuestra imposibilidad de coincidir alguna vez con nuestro propio presente, pudiendo decir cada uno de nosotros: "estoy ausente del presente, y gracias a ello puedo estar presente en lo ausente, o sea en el pasado".⁴⁶ En líneas generales somos un "ser que no se contenta con coincidir consigo mismo, como si fuera una cosa".⁴⁷

Más decisivamente todavía, constata Merleau-Ponty que nuestras ideas jamás coinciden consigo mismas, pues están destinadas a un futuro de alteridad: "cada idea nueva se convierte en algo distinto a aquello que era para quien la instituyó",⁴⁸ hasta tal punto que "cuando las "ideas adquiridas" han conseguido ser aceptadas casi universalmente, ha sido siempre a causa de que se han convertido en ___ algo distinto a

⁴².- Séanos permitido, a este respecto, **remítir a una obra del autor: Bech 2005:37-48,**

⁴³.- Cfr. Alloa 2008: *passim*.

⁴⁴.- Merleau-Ponty 1960: 231.

⁴⁵.- Merleau-Ponty 1996: 202.

⁴⁶.- Colonna 2002: 230.

⁴⁷.- Merleau-Ponty 1960: 285.

⁴⁸.- Merleau-Ponty 1960: 284.

ellas mismas (*en devenant autres qu'elles-mêmes*)".⁴⁹ Ocurre, en resumen, que ni la percepción ni el conocimiento coinciden consigo mismos ("una volubilidad infatigable hace que las ideas se alteren desde el mismo instante en que nacen, como si las afectara una "necesidad de expresarse" que no se sosiega jamás"⁵⁰), y mucho menos coinciden, a su vez, con las cosas percibidas o pensadas ("la cosa [espacial o temporal] como diferencia, / . e., como transcendencia, / . e., como estando siempre "detrás", más allá, lejana. El presente mismo no es coincidencia absoluta sin transcendencia, [...] es imposible aprehenderlo desde cerca, en las pinzas de la atención").⁵¹

Como consecuencia de todo esto, Merleau-Ponty atribuye una importancia preponderante, desde luego no a aquello que está "oculto" de manera provisional y accidental, sino a lo "oculto" como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, "lo sostiene y lo hace visible".⁵² Arion Kelkel ha formulado este extremo con una inusitada brillantez: "Con el entrelazamiento del visible y el invisible trocamos una filosofía exclusivamente interesada en una *presencia* intuitiva, por una filosofía de la *ausencia*, de la patencia aureolada de latencia; no dándose ya a una mirada posesiva por medio de perfiles y de esbozos, ahora las cosas y el mundo se dan a sí mismos como una *reserva* inagotable. [...] No se trata ahora de una simple inadecuación perceptiva, de una imperfección de nuestra capacidad de ver. Parece caduca la idea de una *transparencia* total y una intuición plena, si ver ya no es fundirse con lo dado, pues es ahora "el medio que tengo a mi disposición para ausentarme de mí mismo, para asistir desde dentro a la fisión del Ser".⁵³

Siempre sobreviene una diferencia o desfase (*décalage*, dice Merleau-Ponty) entre la realidad y la conciencia, la cual "está siempre, o bien adelantada o bien retrasada respecto de la realidad, pero nunca es su contemporánea".⁵⁴ Y la relación del sujeto con el mundo, por su parte, nada tiene que ver con el vínculo entre el sujeto y el objeto: "el sujeto se escapa aprehendiéndose o se aprehende escapándose".⁵⁵ La predilección merleau-pontiana por este eminente malentendido que todo lo impregna,

⁴⁹ .- Merleau-Ponty 1960: 284.

⁵⁰ .- Merleau-Ponty 1960: 284.

⁵¹ .- Merleau-Ponty 1964a: 249.

⁵² .- Merleau-Ponty 1964a: 281.

⁵³ .- Kelkel 2002: 275-276. Los subrayados son de Kelkel. La cita dentro de la cita pertenece a: Merleau-Ponty 1964b: 81.

⁵⁴ .- Merleau-Ponty 1960: 209.

⁵⁵ .- Merleau-Ponty 1996: 69.

desde luego no deja lugar a dudas: "Las cosas están presentes ante nosotros en carne y hueso porque son inagotables, nunca completamente dadas", así como "de la misma manera, la expresión no es nunca del todo expresión, lo expresado nunca está completamente expresado".⁵⁶ Puede decirse, por consiguiente, que en todos los casos imaginables sobreviene un flagrante déficit en la prevista "adecuación" o transparencia. Crudamente formulado, y anticipando los postulados intra-ontológicos de Merleau-Ponty, se trata de que un ingrediente de transcendencia (es decir: una ausencia, vacío o déficit) impregna toda realidad, tanto si ésta es pasada como si es presente ("el presente es transcendencia porque nunca es posible coincidir con él"⁵⁷), perceptiva o cognitiva, personal o intersubjetiva. En todos los casos esta transcendencia da lugar a que la disensión o *écart* se infiltre en toda realidad y a todos los niveles posibles. Así una "verdad" digna de este nombre no puede sino invalidar las mismas construcciones que aspiran a poseerla. En definitiva sucede que el pensamiento de la no-coincidencia conlleva reconocer el ingrediente negativo que habita en toda realidad.

Como consecuencia, el tema prioritario para el pensamiento, según Merleau-Ponty, no puede ser otro que la "extraña distancia"⁵⁸ que separa al sujeto de sí mismo y que aleja a cada cosa de su posible identidad. Más específicamente, considera que la imposibilidad de "coincidir" es especialmente significativa en el funcionamiento de la percepción y del lenguaje. Su interés por el enraizamiento de la filosofía en la realidad más primordial le llevó a concluir que una crítica integral del pensamiento moderno debería partir de esta intransgredible dificultad. En pocas palabras: cualquier identificación es cuestionable y la coincidencia total no puede darse jamás. Cabe aceptar, por consiguiente, que la "disensión" (*écart*, dice Merleau-Ponty: la invencible separación que impide una coincidencia total) es inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo. Y por tanto conviene reconocer que, siendo la diferencia insuperable, el poder de la transcendencia es absoluto. "El anhelo por coincidir, en el mejor de los casos, consigue una "coincidencia parcial", puesto que nunca se dan al mismo tiempo la cosa y la conciencia de la cosa, el pasado y la conciencia del pasado."⁵⁹

⁵⁶ .- Merleau-Ponty 1969: 52.

⁵⁷ .- Merleau-Ponty 1964a: 238 y 239.

⁵⁸ .- Merleau-Ponty 1964a: 166.

⁵⁹ .- Derossi 1965:356.

Conviene recordar que ya en el *Elogio de la filosofía*⁶⁰ definió Merleau-Ponty el pensamiento como un indefinido trabajo de "expresión", término que para él significa manifestar un sentido que, paradójicamente, se encuentra en un proceso de ininterrumpida génesis. "Expresarse" no es plasmar un sentido que la experiencia ha llevado previamente a su plena realización. Más bien ocurre lo contrario, y toda expresión digna de este nombre debe revisar el sentido ya instituido, cuestionando por tanto su inmovilidad y violentando su propensión a la inercia. Al parecer de Merleau-Ponty, efectivamente, la expresión no es la simple externalización de un sentido que hasta ahora había permanecido implícito u oculto pero que, en todo caso, estaba ya completo antes de ser llevado a la luz. Por esta causa, una filosofía que se concibe a sí misma como prolongación de un proceso expresivo fundamental, debe rechazar por ilusoria la posibilidad de alcanzar una unidad inmediata con lo expresado. Para llevar a cabo sus cometidos más auténticos, la filosofía debe renunciar paradójicamente a "coincidir" con la realidad. Es absurdo, en otras palabras, que el pensamiento pretenda "adecuarse" a sentido preexistente alguno, como llegó a parecer natural en el marco de la epistemología clásica. Reactivando el precartesianismo de autores como Montaigne, corresponde a nuestro tiempo "renunciar al saber definitivo acerca de un mundo finito por parte de un sujeto estable".⁶¹

4 La necesidad de un horizonte soberano convertido en referencia suprema

El construccionismo que defiende Weber, ya glosado en la sección anterior, presupone que la realidad nunca le es completamente dada al sujeto empírico y que portante éste sólo la conoce fragmentariamente. A pesar de ello cree Weber que la realidad en su versión "íntegra" existe en forma de un "horizonte" que no solamente puede ser previsto o presentido, sino que también permite que nos aproximemos a él indefinidamente, aun cuando sea del todo imposible que lo lleguemos a alcanzar. Esta referencia a un "horizonte" imperioso y definitivo es crucial para el pensamiento weberiano, pues sin él sería imposible decidir entre explicaciones concurrentes de un mismo fenómeno. Salta a la vista que, de no existir este "horizonte", no solamente carecería de capacidad explicativa el recurso a los "tipos ideales" sino que, más

⁶⁰.- Merleau-Ponty 1953.

⁶¹.- Parmentier 2000:40.

fundamentalmente todavía, sería imposible identificar qué acontecimientos están realmente teniendo lugar en un determinado ámbito.

Sucede, en el fondo, que la posibilidad de decidir entre explicaciones antagonistas invocando su eventual verdad es la condición indispensable para que un determinado procedimiento cognitivo pueda ser tenido por válido. Ya hemos visto que Weber se resiste a considerar este "horizonte de verdad" como una realidad objetiva porque no acepta las regresivas consecuencias de orden mimético o reproductivo que conllevaría esta reintroducción de la ilusión esencialista. Por esta razón sitúa Weber este "horizonte" en el propio sujeto, como es notorio, al cual confiere la capacidad de instaurar sentido en forma de "relación de valor" o *Wertbeziehung*, con las cruciales consecuencias de orden cognitivo que el lector ya conoce. Desde luego no se le escapa que este proceso es en la práctica sumamente frágil y controvertible, y sin embargo lo postula como única salida posible al dilema cognitivo que plantea todo construccionismo. Sucede, en suma, que el "horizonte soberano" formado por una descripción completa, coherente y consecuente de la realidad, debe ser virtualmente asignado tanto al sujeto de la acción práctica como al de la contemplación teórica. Ya que de no ser así acaba por parecer gratuito recurrir a la "relación de valor" o *Wertbeziehung* en la forma que Weber lo hace, cuando aquello que verdaderamente está en juego es el conocimiento de la realidad.

Este enaltecimiento weberiano de un decisivo "horizonte" de transcendencias es concomitante con la identificación merleau-pontiana de la limitación cognitiva y perceptiva a la cual no es inapropiado designar como "la soberanía del horizonte". Aquí es preciso entender "horizonte", siguiendo a Merleau-Ponty, como "la transcendencia pura, sin máscara óptica, [como] aquello que está ahí sin ser objeto",⁶² y que por tanto es a un tiempo inaprensible e invisible. Son concomitantes con este planteamiento, desde luego, las convicciones merleau-pontianas sobre la limitación perceptiva y cognitiva que es plausible designar como *la soberanía del horizonte*. Para Merleau-Ponty "horizonte" significa la totalidad problemática que, lejos de existir como resultado de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia. Así designa el término "horizonte"

⁶².- Merleau-Ponty 1964a: 282-283.

la "transcendencia pura, sin máscara óptica, aquello que está ahí sin ser objeto",⁶³ y que por consiguiente es inaprensible e invisible. A causa del "horizonte" cualquier identificación es cuestionable y la coincidencia total no puede darse jamás. También da lugar a que una insuperable diferencia sea inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo, y a que, por tanto, el poder de la transcendencia sea absoluto. La "soberanía del horizonte", en suma, equivale a admitir que jamás "horizonte" alguno podrá ser aprehendido con una satisfactoria adecuación de carácter sensible o intelectual.

La inerradicable presencia del "horizonte" que defiende Merleau-Ponty puede ser expresada con llaneza: "A causa de que estamos implicados en el mundo, hay un ingrediente implícito (*il y a de l'implicite*) en aquello que pensamos y decimos cuando nos referimos a él."⁶⁴ Este "ingrediente implícito" emerge en procesos muy diversos⁶⁵ y da lugar a múltiples manifestaciones, pero desde luego jamás es plenamente explicitable. Y precisamente porque este "ingrediente implícito" impera universalmente, o sea a causa de que siempre sobrevienen horizontes soberanos y de que éstos son insuperablemente elusivos, constata Merleau-Ponty un rasgo que Weber ya subrayó, como hemos señalado, en su crucial concepción de los "tipos ideales": nunca es posible la coincidencia total de la conciencia con las cosas y con los acontecimientos. "Es preciso dejar de pensar la cosa como identidad y acceder a pensarla como diferencia, es decir: como transcendencia, como estando siempre detrás, más allá, lejos de nosotros. Es preciso [...] comprender que "tener conciencia" consiste en obtener una figura sobre un fondo. El propio presente no es una coincidencia absoluta sin transcendencia, e incluso la coincidencia que conlleva la *Urerlebnis* [la vivencia originaria] nunca es total, porque tiene conlleva horizontes y sin ellos no podría sobrevenir."⁶⁶

⁶³ .- Merleau-Ponty 1964a: 282-283.

⁶⁴ .- Fierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París 1997, p. 21.

⁶⁵ .- En el pensamiento de Merleau-Ponty, la estructura de "horizonte" da lugar a que toda percepción se prolongue indefinidamente, tanto en la dirección marcada por la profundidad inmanente del objeto (horizonte "interior") como en la dirección que indica su contexto (horizonte "exterior"). Desde luego la síntesis por la cual obtenemos el objeto es necesariamente inacabada porque opera sobre este doble y elusivo trasfondo de "horizontes". Pero este carácter incompleto en modo alguno cuestiona la realidad del objeto o de los horizontes. Al contrario: la confirma en la medida que cualquier aspecto de la realidad se retrae en el movimiento mismo de su donación y se da en el de su retirada.

⁶⁶ .- Merleau-Ponty 1964a: 318. *Urerlebnis* figura en alemán en el texto original. En todo caso conviene advertir que sujeto y horizonte mantienen un vínculo "reversible": el horizonte "se inmiscuye con" o "irrumpe en" (*enripiete*, dice Merleau-Ponty) quien se abre a él, pero al mismo tiempo sobreviene la circunstancia contraria, pues el horizonte es a su vez "invadido" por quien acoge su "intrusión".

En general constata Merleau-Ponty que las cuestiones planteadas secularmente por la filosofía están vinculadas a un "horizonte", o sea a un condicionante imposible de eliminar pero indefinidamente elusivo. En todos los ámbitos del pensamiento, por decirlo con otras palabras, ha sido determinante "un reverso de las cosas que no ha sido constituido por nosotros [y que revela] estas realidades que secretamente las alimentan, por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones".⁶⁷ Por esta razón, de acuerdo con Merleau-Ponty, la filosofía no ha de aspirar jamás a coincidir consigo misma, y debe exigir de sus cultivadores una actitud que equidiste del objetivismo y del subjetivismo, así como de la distancia y de la proximidad absolutas.

Así el "horizonte" en el pensamiento de Merleau-Ponty se convierte en una realidad soberana que, por su paradójico carácter deficitario, entraña a un tiempo indeterminación y transcendencia. Desde luego este último término debe ser entendido en base a "la noción moderna de transcendencia", referida a una realidad que por principio "se encuentra a distancia, respecto de la cual la distancia funciona como un vínculo, y con la cual en modo alguno es posible llegar a coincidir".⁶⁸ O sea que para Merleau-Ponty la noción de "horizonte" suscita un inesperado "pensamiento de la lejanía". Esta paradoja se debe a que la definición merleau-pontiana del "horizonte" es solidaria de una concepción de la transcendencia que obtiene de la idea de "ausencia" su fundamento y su validez. "El aspecto más destacable de las entidades "visibles", en definitiva, es que también ellas están centradas en un núcleo de ausencia."⁶⁹ Un horizonte inasible, en suma, entraña que un ingrediente de ausencia impregne la presencia de las cosas. "Las cosas, ante nosotros, sólo están entreabiertas, [es decir:] manifiestas y ocultas a un tiempo."⁷⁰

Consignemos, por último, que este planteamiento centrado en el "horizonte" conlleva una crucial actitud revisionista. Deroga la concepción de la verdad que ha prevalecido hasta nuestros días y que la describe como claridad sin mácula, como

⁶⁷ .- Merleau-Ponty 1960: 227.

⁶⁸ .- Merleau-Ponty 1968: 79.

⁶⁹ .- Merleau-Ponty 1964a: 296.

⁷⁰ .- Merleau-Ponty 1960: 212. Conviene consignar que esta problemática en torno a la ausencia se prolonga en la doctrina, sin duda más notoria, del "invisible" en su vínculo con el "visible". "El invisible", precisa Merleau-Ponty, "no es sólo el no-visible, [ya que] su ausencia "cuenta" en el mundo, está "detrás" del visible, es visibilidad inminente o eminente". [Merleau-Ponty 1964a: 281] Expresando sucintamente esta complementariedad de horizontes, concluye Merleau-Ponty, de acuerdo con Renaud Barbaras, en que "la visión está habitada por una no-visión *irreductible*". [Barbaras 1991:185]

transparencia intachable y, sobre todo, como coincidencia absoluta. Cabe advertir, de todos modos, que esta innovadora "verdad" deberá resignarse a aceptar una "coincidencia parcial" o, como Merleau-Ponty también dice, tendrá que contentarse con "una coincidencia de lejos (*de joto*)", ya que sería absurdo conjeturar que la no-transparencia o la no-coincidencia puedan ser totales. En todo proceso perceptivo, por ejemplo, alguna realidad solicita siempre nuestra capacidad de percibir. "Las dificultades de la coincidencia no son solamente unas dificultades de hecho que dejan intacta una cuestión de principio. [...] Si la coincidencia es siempre parcial, no tiene sentido definir la verdad a través de la coincidencia total o efectiva. [...] Es preciso que la disensión [*écart*, dice Merleau-Ponty: la invencible separación que impide una coincidencia total], sin la cual la experiencia de las cosas quedaría en nada, procure también el acceso a las cosas mismas, es necesario que forme parte de su definición."⁷¹ Es notorio, por otra parte, que esta abismal "verdad", surcada por diferencias y por opacidades, ocupa un lugar preponderante en la ontología que defendió Merleau-Ponty.

5 La irrealidad de un conocimiento concebido como reorganización posibilitista

Es preciso no perder de vista que el rechazo de Weber al esencialismo se articula por encima de todo a través de una crítica del conocimiento meramente reproductivo. Para él, efectivamente, y por decirlo con palabras de Wolfgang Schluchter, "conocer es siempre la reorganización agenciada por el pensamiento (*denkende Umbildung*) de los objetos que nos son donados por la percepción sensible".⁷² La relevancia que las cosas tienen para el sujeto, dicho de otro modo, procede del sujeto mismo y no de las cosas. Éste es sin duda el eje del estilo meditativo de Weber, y nadie ha caracterizado más acertadamente que Karl Löwith su característico talante. Ante todo señala Löwith que "el verdadero sentido de su proceder 'empírico' sólo superficialmente reside en superar la unilateralidad de la descripción científica". Y añade que la verdadera intención de Weber era "devaluar toda fijación a un ámbito dado cualquiera y así impedir también su posible expansión a una 'totalidad' ilusoria". Pero sobre todo, en palabras de Löwith, combatía Weber "la posible solidificación de una particularidad en forma de un todo, o sea un determinado tipo de ilusoria totalidad. La totalidad verdaderamente posible que

⁷¹ .- Merleau-Ponty 1964a: 165-166.

⁷² .- Schluchter 1997:326.

él mismo practicaba, de todos modos, no era la fusión de todas las unilateralidades posibles en una aparente multilateralidad, sino que era la totalidad negativa formada por la libertad de movimientos en todos los sentidos, y con ella la destrucción de cualquier encapsulación, o sea de todo ordenamiento, disposición y preservación, tanto prácticos como teóricos."

Mantiene Lowith, en otras palabras, que los conceptos weberianos "no solamente pretendían aprehender y demarcar la realidad, sino que por encima de todo presentaban el contrasentido de un sistema *abierto* de posibilidades".⁷³ Y aun cuando Weber "constantemente se sirve de las ventajas que ofrece la 'división racional del trabajo', al mismo tiempo señala también la 'irrealidad' que conlleva este fraccionamiento unilateral de la realidad por medio de la teoría".⁷⁴ La depuración reflexiva del pensamiento, por otra parte, al parecer de Weber debe confrontar las mismas dificultades que la estilización por medio de los "tipos ideales". "La realidad, que según Weber debe ser ante todo subjetivamente constituida por medio de 'relaciones de valor' (*Wertbeziehungen*), tiene en consecuencia que ser ya conocida antes de que empiece el proceso de construcción de los tipos ideales. Con lo cual éste se vuelve redundante."⁷⁵

Estas ideas cognitivas de Max Weber han sido felizmente resumidas por Thornsten Bonacker: "En lugar de representar absolutamente la realidad, según Weber los conceptos deben determinarla relativamente, con lo cual están dando fe de que es inalcanzable."⁷⁶ Esta formulación, en todo caso, ayuda a poner de relieve que la concepción weberiana del conocimiento es de hecho el antecedente inmediato del compromiso de Merleau-Ponty con la "interrogación radical". A este respecto se ha llegado a afirmar que para Merleau-Ponty "la interrogación es la dimensión propia del discurso filosófico. Se trata de una interrogación que no pretende *saber*, o sea remitir lo desconocido a lo conocido, y consignar el misterio a las dimensiones de un problema. Al adoptar el modo interrogativo, la filosofía renuncia a pronunciar la última palabra,

⁷³ .- La notoria "ambigüedad" de los planteamientos merleau-pontianos, cuyo emblema clásico son sus tentativas por mediar entre intelectualismo y realismo en las etapas iniciales de su trayectoria filosófica, se corresponde con la sempiterna actitud asimismo mediadora de Weber entre escuelas de pensamiento concurrentes, y cuyo episodio más célebre es su obstinada equidistancia entre la Escuela Histórica alemana y el nomotetismo que reivindicaba la psicología social de su época.

⁷⁴ .- Lowith 1988: 405.

⁷⁵ .- Bonacker 2000: 72.

⁷⁶ .- Bonacker 2000: 58.

con lo cual permanece disponible."⁷⁷ En consecuencia la filosofía debe comprenderse a sí misma, a! parecer de Merleau-Ponty y con independencia de! ámbito indagado, como la continua destrucción de cualquier contenido positivo, juntamente con la rememoración, convertida en guía para toda práctica indagadora, de la no-coincidencia que impregna las cosas. Sin duda reverbera aquí la convicción weberiana, notoriamente glosada por Wilhelm Hennis, según la cual "las disciplinas científicas se ocupan de unos ámbitos que no están basados en los vínculos objetivos que mantienen las cosas sino en los vínculos de pensamiento que mantienen los problemas".⁷⁸

Sucede, por consiguiente, que el pensamiento denominado por Merleau-Ponty "radicalmente interrogativo" es contrario a toda tesis y a toda positividad, y está en armonía con la convicción de que el ámbito de la "no-coincidencia" es ¡limitado: "El propio "tener conciencia" debe ser concebido como transcendencia, como "ser superado por", y por tanto como ignorancia."⁷⁹ La contrapartida "afirmativa" del concepto negativo de "no-coincidencia", en una palabra, es la concepción del pensamiento como una inexorable pero indefinida tarea "interrogativa", siempre teniendo en cuenta que concebir el pensamiento como "interrogación radical" conlleva abandonar el "pensamiento inmediato, el cual aborda la presencia de una manera frontal, como coincidencia, adecuación o proximidad".⁸⁰ Pero ya hemos referido que, según Merleau-Ponty, las cuestiones que plantea la filosofía están vinculadas a un horizonte soberano, o sea a un condicionante imposible de eliminar pero invenciblemente elusivo. Por esta razón el pensamiento "interrogativo", a diferencia del *cogito*, nunca debe aspirar a coincidir consigo mismo. No sólo ha de equidistar tanto del objetivismo y el subjetivismo como de la distancia y la proximidad absolutas, sino que en cierto modo debe procurar "descentrarse" a sí mismo por medio del lenguaje. Esto quiere decir que Merleau-Ponty aspira a un "pensamiento "abierto", es decir: un pensamiento vinculado a sistemas diacríticos, consistiendo siempre en separación (*écart*) y en excentricidad, sin

⁷⁷ .- Robberechts 1964:110.

⁷⁸ .- Hennis 2003:183. El texto original dice: "nicht die sachlichen Zusammenhänge der Dinge, sondern die **gedanklichen** Zusammenhänge der Probleme den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde liegen".

⁷⁹ .- Merleau-Ponty 1964a: 250.

⁸⁰ .- Barbaras 1991:165.

llegar jamás a ser él mismo pero tratando básicamente de sí mismo, y sólo ocasionalmente transformándose en *enunciado*".⁸¹

Al parecer de Merleau-Ponty, por consiguiente, la contrapartida "afirmativa" del concepto negativo de "no-coincidencia" no puede ser otra que la concepción de la filosofía como "interrogación radical", o sea el exacto contrario del pensamiento resignado a su propia disolución en beneficio de la "cosa" investigada. "La filosofía consiste en volver sobre sí misma y sobre las cosas, pero no se trata de un retorno a algo inmediato, [pues todo lo inmediato] se aleja a medida que el pensamiento se aproxima para fundirse con él. Lo inmediato está en el horizonte, y debe ser pensado como tal, [ya que] sólo permaneciendo a distancia es capaz de preservar indefinidamente su identidad".⁸² De modo que "interrogar" filosóficamente, si se procede con "radicalidad", consiste en aprender a convivir con la no-positividad y con la no-presencia. Ya que el cometido de toda "presencia", al fin y al cabo, "es exactamente obturar la mirada y excluir la indeterminación".⁸³

Otra importante tarea de desvelamiento hecha asimismo posible por la no-coincidencia fue denominada "hiperreflexión" por Merleau-Ponty. Se trata de que, por encima de todo, importa abandonar la reflexión clásica, obviamente empeñada en ignorar la realidad prerreflexiva. Presentándose como su antagonista, la "hiperreflexión" ("en el centro mismo de la reflexión, la hiperreflexión advierte un ámbito no afectado por ella"⁸⁴) está convencida de que la realidad "en sí misma", o sea no subordinada a horizonte alguno que cuestione su identidad, pura y nanamente *no existe*, y por tanto debe ser descartada toda pretensión a conocer "por coincidencia". (El sentido de esta elusiva realidad, de todos modos, debe estar asimismo expuesto a la interrogación, ya que todo intento de identificarla sólo consigue interponer una especie de velo opaco entre ella y nosotros.) Por las razones expuestas, "en lugar de pretender encontrar, en todo cuanto existe, una positividad que le devuelva su propia imagen, la filosofía debe interrogarse ante todo sobre su propia posibilidad".⁸⁵

⁸¹ .- Merleau-Ponty 1996:130.

⁸² .- Merleau-Ponty 1964a: 164. El subrayado es nuestro.

⁸³ .- Barbaras 1991:165. El subrayado es de Barbaras.

⁸⁴ .- Petitdemange 2003:109.

⁸⁵ .- Barbaras 1991:166.

Sencillamente formulado, se trata de que Merleau-Ponty consideró quimérica la decisiva coincidencia consigo mismo que el sujeto de la Tradición Moderna cree posible obtener por medio de la reflexión, o sea el acto que se desentiende de la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura y así fundamentar el pensamiento y la acción. El sujeto que la lleva a cabo debe ser consciente de que nunca podrá coincidir del todo con el punto de partida de su desempeño autorreferente. La reflexión aparece entonces como imposible, ya que el sujeto se aprehende a sí mismo como no siendo, en último término, más que una realidad de hecho, lo cual debiera convencerle de que ninguna necesidad de principio le puede fundamentar. "Nuestra voluntad de coincidir con aquello que todavía no ha sido aprehendido por la reflexión, no debe hacernos olvidar que en este mismo momento la propia reflexión nos lo pone fuera de nuestro alcance".⁸⁶ Sucede en definitiva que el sujeto, cuando profundiza en su propia arqueología, acaba por descubrir su radical e insuperable contingencia. Se da cuenta de que sus posibilidades cognitivas no están a la altura del carácter intrínsecamente "fáctico" de todos los episodios que le acontecen. Nace de este modo la propuesta merleau-pontiana de una "hiperreflexión".

De este modo rechaza Merleau-Ponty la filosofía reflexiva, o sea el pensamiento que se acoge al principio de la coincidencia. "La filosofía reflexiva mantiene el principio de la coincidencia *contra* el hecho probado de la no-coincidencia."⁸⁷ Vale la pena insistir en que las insuficiencias de la reflexión no ofrecen duda alguna para Merleau-Ponty. Renunciar a la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura, y así fundamentar y justificar los desempeños humanos, tanto teóricos como prácticos, presupone olvidar la vida "irrefleja" que hace posible la propia reflexión. Precisamente Merleau-Ponty pretende contrarrestar con la práctica de la "hiperreflexión" esta ceguera voluntaria del pensamiento ante su propia y radical opacidad para consigo mismo. Cree que profundizando en nuestra imbricación sensible con el mundo, podrán ser puestos al descubierto el fundamento y la garantía de toda racionalidad. La "hiperreflexión", en pocas palabras, trata simplemente de "reconquistar" nuestra experiencia más directa de la realidad, transformando el sentido tácito de nuestra vida perceptiva en un sentido manifiesto y transmisible. Pretende

⁸⁶ .- Lefort 1978: 27.

⁸⁷ .- Barbaras 1991:167. El subrayado es de Barbaras,

acceder a su propia arqueología interrogándose sobre "nuestro contacto con el ser, en nosotros y fuera de nosotros, previo a toda reflexión".⁸⁸

Combinando la "interrogación radical" con la "hiperreflexión" queda esbozada la modalidad extrema de pensamiento que Merleau-Ponty denomina "la filosofía de la no-filosofía". El propio Merleau-Ponty la define esclarecedoramente como "una filosofía negativa (en el sentido de la "teología negativa") que abre para sí misma un acceso al absoluto, desde luego no entendiéndolo como un "más allá", pues en tal caso no sería más que un segundo orden de positividad, sino como un orden distinto que exige el "más acá (*l'en-décá*)" y que en cierto modo lo duplica, pues sólo a través de él es accesible".⁸⁹ En todo caso advierte Merleau-Ponty que la "verdadera filosofía" sabe permanecer próxima a la "no filosofía", y que esta cercanía, lejos de ser una negación u olvido de la filosofía, resulta más bien en una filosofía "operante", jamás completamente tematizada, y sobre todo inmanente al propio "irse haciendo" que subyace a toda obra de pensamiento.

REFERENCIAS

- Alloa, Emmanuel (2008). *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. París: Kimé.
- Appleby, Joyce, Hunt, Lynn and Jacob, Margaret (1995). *Telling the Truth About History*. Nueva York: Norton.
- Arnason, Johann (1993). "Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue". *Thesis Eleven* 36: 82-98.
- Barbaras, Renaud (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Millón.
- Bech, Josep María (2005). *Merleau-Ponty, Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos.
- Bonacker, Thornsten (2000). *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*. Frankfurt/M. : Campus.
- Davis, Duane H. (2001). "Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy". *Chiasmi International* 3: 81-101.
- Derossi, Giorgio (1965). "Dalla percezione alla visione. L'ontologia negativa dell'ultimo Merleau-Ponty". *Filosofía* 26.

⁸⁸ .- Merleau-Ponty 1964a: 104.

⁸⁹ .- Merleau-Ponty 1996: 275.

- Guchet, Xavier (2001). "Merleau-Ponty et le problème d'une 'axiomatique des sciences humaines'". *Chiasmi International* 3 :103-129.
- Kelkel, Arion (2002). *Le legs de la phénoménologie*. París: Kimé.
- Keller, Kurt Duer (2001). "Intentionality in Perspectiva! Structure". *Chiasmi International* 3: 375-397.
- Lefort, Claude (1978). *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. París : Gallimard.
- Lichtblau, Klaus (1999). "'Innerweltliche Lösung vom Rationalen' oder 'Reich diabolischer Herrlichkeit'? Zum Verhältnis von Kunst und Religion bei Georg Simmel und Max Weber.", en: *Kunst und Religion. Studien zur Kulturosoziologie und Kulturgeschichte*. Ed. por R. Faber & V. Krech, pp. 51- 78. Würzburg: Königshausen.
- Lówith, Karl (1988). "Webers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung", en: *Sämtliche Schriften, vol. 5*. Stuttgart: Metzler.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1947). *Humanisme et terreur*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1953). *Éloge de la philosophie*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1955). *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Signes*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964a). *Le visible et L'invisible*. Ed. por Claude Lefort. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964b). *L'Oeil et l'esprit*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968). *Resumes de cours. Collège de France (1952-1960)*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *La prose du monde*. Ed. por Claude Lefort. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1996). *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*. Ed. Por Stéphanie Ménasé. París: Gallimard.
- Oakes, Guy (2003). "Max Weber on Valued Rationality and Valued Spheres". *Journal of Classical Sociology* 3/1: 27-45.
- Parmentier, Bérengère (2000). *Le siècle des moralistes*. París: Seuil. Petitdemange, Guy (2003). *Philosophes et philosophies du XXe siècle*. París: Seuil.
- Prandoni, Alessandro (2000). "II sensibile dimensionale. Essenza grezza e reversibilità istituyente nella riflessione ontologica merleau-pontiana". *Chiasmi International* 2:451-470.
- Robberechts, Ludovic (1964). *Husserl*. París: Editions Universitaires. Schluchter, Wolfgang (1997). "Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber", en: *Grundlinien der Vernunftkritik*, ed. por Chr. Jamme. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmidt, James (1975). "Adventures of the Dialectic". *Philosophy of Social Sciences* 5:463-478.
- Symonds, Michael & Pudsey, Jackson (2008). "The Concept of 'Paradox' in the Work of Max Weber". *Sociology* 42/2: 223-241. Weber, Max ([1904-5] 1975). *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*. (Reimpresión de la 2ª ed. de 1920). Hamburgo: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

Weber, Max ([1920-21] 1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1. Tübingen: Mohr.

Weber, Max ([1922] 1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, reproducción fotomecánica de la 6ª ed. (ed. por J. Winckelmann). Tübingen: Mohr.