

Esencias salvajes y existencia de los derechos humanos. Primera Parte. Elucidación conceptual sobre el sentido de la expresión en Merleau-Ponty.

Alberto Hidalgo Tuñón
Universidad de Oviedo

Resumen

El problema exotérico, pero no menos provocador, que plantea la existencia de una esencia salvaje de los derechos humanos es de máxima actualidad de cara a dos cuestiones: 1.- La cuestión de la fundamentación intercultural de los derechos humanos en esta época postmarxista, en la que el individualismo burgués campea por sus fueros negando legitimidad a los derechos sociales y colectivos. Y 2.- la cuestión de los llamados derechos de los animales cuya causa ha sido resucitada en nuestra época por muchos filósofos, en particular Peter Singer con su libro *Liberación animal*, que coloca el ámbito de aplicación de los derechos humanos en las fronteras de la especie. Respecto a la primera cuestión, sabido es que muchas civilizaciones no conocieron o al menos no reconocieron ningún código formal, eidético, de derechos a los seres humanos *qua* tales, pese a que todas ellas asumieron ciertos límites o interdicciones éticas aplicables en sus sociedades, bajo el nombre de mandamientos explícitos, o de tradiciones ancestrales en las relaciones interpersonales, que suponen la existencia de espacios antropológicos compartidos. Es proverbial en el siglo XX la resistencia que puso China a firmar la ratificación de la Declaración Universal de los derechos humanos de Naciones Unidas, a pesar de que la habían suscrito en 1948 y de formar parte de su Consejo de Seguridad con derecho a veto, alegando en 1993 la tradición confuciana. La segunda cuestión plantea el problema de si sólo el cuerpo humano sensible (el *Leib*) tiene derechos y por qué no el de los animales. Los animales tienen alma, pero ¿tienen *Leib*?

Pues bien, respecto a ambos problemas la hipotética, y quizá contradictoria, existencia de una esencia salvaje de los derechos humanos plantea problemas y conflictos no ya similares a los de la fundamentación teológica de los mismos, sino mucho más radicales filosóficamente, ya que resucita la cuestión de la legitimidad del relativismo cultural a resistirse a las imposiciones unilaterales del *dominus* en el nivel mismo de la frontera entre lo humano y lo no-humano en la medida en que compromete la especificidad del cuerpo humano. En ambos casos se muestra hasta qué punto las diferentes ciencias humanas dejan abiertos gnoseológicamente sus flancos filosóficos, lo que no deja de tener conexiones con el hecho de que el argumento de la superioridad de la civilización occidental sobre otras culturas o civilizaciones es cada vez más endeble y con la perenne necesidad de regresar a una *fundamentación fenomenológica* de la antropología, dado que en ambos casos se pone en entredicho la actitud natural. Ahora bien el recurso a las *Wesen* salvajes de Merleau Ponty incide directamente en la evolución en que se ve incurrido el materialismo filosófico desde el Congreso de Murcia y que en el momento actual recurre a la *Estromatología* propuesta por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Pero una estromatología que sólo sirviera como andamio para observar esencias eidéticas estaría ella misma presa de la egología trascendental cuyos confines pretende dimensionar. Y es que si las esencias no pudieran ser más que eidéticas, entonces todas ellas dependerían del pensamiento constituyente y no habría objeto ni mundo real que descubrir más allá del *Cogito*. En esta primera parte, a la que seguirán otras dos, elucidamos la cuestión preliminar sobre el

sentido de las esencias salvajes en Merleau-Ponty.¹

Palabras clave:

Esencia salvaje, existencia, derechos humanos, interculturalidad, realismo constructivo, fenomenología, carne, estromatología, organizaciones internacionales, instituciones simbólicas, trans-operaciones, egología trascendental, *Leib*, Cogito.

Abstract

The exoteric problem, but no less provocative, which posits the existence of a wild essence of human rights is highly topical facing two issues. 1 - The issue of intercultural foundation of human rights in this post-Marxist era in bourgeois individualism that is rampant denying legitimacy to collective rights. And 2 - called the issue of animal rights whose cause has been revived in our time by many philosophers, including Peter Singer with his book *Animal Liberation*, which places the scope in borders of the species. Regarding the first question, it is known that many civilizations did not know or at least did not recognize any formal code or eidetic picture of Human Rights for human beings *qua such*, though they do seem to take noted certain limits or ethical prohibitions under the name of explicit commands or ancestral traditions in human relationships. It is proverbial in the twentieth century the resistance put China to sign the ratification of the Universal Declaration of Human Rights United Nations, even though they had signed in 1948 and part of its Security Council veto, claiming in 1993

¹Al objeto de ampliar y matizar los problemas aludidos, el artículo se completará con dos entregas más, para cuya redacción definitiva contaré con la colaboración de los doctores D. José Antonio Méndez Sanz y D. Armando Menéndez Viso, del Departamento de Filosofía. Tentativamente se titulan así:

Segunda parte: Interculturalidad de los derechos humanos: el caso de China.

Tercera Parte: Inter-especificidad de los derechos humanos: trasfondo fenomenológico de la disputa sobre los derechos de los animales y filosofía preventiva.

the Confucian tradition. The second question raises the issue of whether only sensitive human body (*Leib*) have rights and why not the animals. The animals have souls, but have *Leib*?

Well, two problems regarding the hypothetical, and perhaps contradictory existence of a wild essence of human rights poses no problems and conflicts similar to those of the theological foundation of the same, but much more philosophically radical as the resurrected question of the legitimacy of cultural relativism to resisting unilateral impositions of dominus at the same level of the boundary between human and non-human to the extent that compromises the specificity of the human body. In both cases it is shown how the different human sciences left open gnoseologically philosophical sides, which is not without connections to the fact that the argument of the superiority of Western civilization on other cultures or civilizations is increasingly tenuous and the perennial need to return to a phenomenological foundation of anthropology, since in both cases calls into question the natural attitude. Now the use of *wild Wesen* Merleau Ponty directly affects the evolution it looks implied philosophical materialism since the Congress of Murcia and at present uses the *Estromatología* given by Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. But *estromatología* only serve as a scaffold for eidetic essences would observe herself dam of transcendental *egologie* whose dimension intended confines. For if the essence could only be eidetic, then all of them depend on the constitutional thought and would not object nor real world to discover beyond the *Cogito*. In this first part, which will continue other two, we elucidate the preliminary question of the meaning of *wild Wesen* in Merleau-Ponty.

Key words:

Wild Essence, existence, human rights, multiculturalism, constructive realism, phenomenology, meat, *estromatología*, international organizations, symbolic institutions, trans-operations, transcendental egologie, *Leib*, *Cogito*.

Esencias salvajes y existencia de los derechos humanos. Primera Parte. Elucidación conceptual sobre el sentido de la expresión en Merleau-Ponty.

Alberto Hidalgo Tuñón
Universidad de Oviedo

Aclaración preliminar.

Este trabajo es una reelaboración completa y actualizada de la conferencia pronunciada en el seno de la SAF en el Congreso sobre Derechos Humanos de 2011. Por eso aparece como producto de autoría individual. Aunque la cuestión que se plantea es la misma, el discurso reorienta los balbuceos allí presentados, debido a que desde entonces han ocurrido varios acontecimientos intelectuales muy relevantes, entre los que destacaré la aparición del libro *Estromatología* de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, sobre cuyo trasfondo se matizan varias cuestiones. El título con que se anunció aquella intervención “esencia salvaje y esencia eidética de los derechos humanos”, por lo demás, resta vigor filosófico al problema, entre otras cosas, porque, si algo tienen los derechos humanos en su textura ilustrada es precisamente esa *institucionalización simbólica*, que funda mediante una suerte de *Stiftung* sus formulaciones lingüísticas (casi 200 declaraciones proposicionales de derechos realizadas por distintas agencias o asambleas internacionales desde 1948) que presuponen su codificación (una suerte de *realización ideal*) y, por tanto, su *esencia eidética*. De hecho, la dialéctica filosófica habitual, de la que se hacía eco aquel Congreso con amplia representación de Izquierda Unida, arrancaba precisamente de que esa idealidad institucionalizada, plasmada incluso en códigos, cuya exigibilidad viene amparada por la fuerza de unos cuantos Estados de derecho, y no consiste, en muchas ocasiones, en otra cosa que en denunciar que ese decir se queda en una mera *declaración intencional* porque no alcanza el estatuto existencial o el cumplimiento que le corresponde. Es cierto que cuando una declaración ha sido consensuada y promulgada, ya se puede denunciar públicamente que los derechos amparados por ella han sido *violados* (y en ese sentido goza ya de una suerte de *existencia jurídica*). No está claro, sin embargo, que los límites del lenguaje sean los límites del mundo. Tanto Heidegger como Wittgenstein concluyen sus respectivos periplos semánticos, tan diferentes entre sí, en un *no-decir*, en un *silencio* del que se ha hablado mucho, pero que obliga a retirar todo *decir* ante un *acontecer* que en su inconclusión e inconclusividad de principio va más allá de todo lo decible. Para Heidegger hay que silenciar esa falta de fundamento en la que se asienta la verdad o mostración del ser mismo (*Seyn*), mientras que la desembocadura de Wittgenstein es mística e incluso religiosa, como se ve en sus *Diarios filosóficos* de trinchera². Es la

² (8.7.16) «Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido...» Además, mes y medio después aclara (29.8.16): «El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano o el alma humana con las propiedades psicológicas, sino el sujeto metafísico, el límite (no una parte) del mundo. Pero el cuerpo humano, *mi* cuerpo sobre todo, es una parte del mundo entre otras partes del mundo, entre animales, plantas, piedras, etc.», L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona, 1982, traducción de Jacobo Muñoz. Esta reducción objetivista del cuerpo a cosa, no sólo ignora su capacidad operatoria, sino su dimensión existencial al estar sobre-determinada por la reflexión filosófica del *Cogito*.

diferencia esencial entre un materialista como Merleau-Ponty y un idealista o espiritualista como Bergson.

Ahora bien, si los derechos humanos gozasen del estatuto de *esencias salvajes*, lo que desde el *concepto eidético* de esencia sería un *oxímoron*, una contradicción *in terminis*, significaría, en cambio, desde un punto de vista puramente existencial abrir un *modo de acceso* a la experiencia intencional de su realidad pre-objetiva. Y es que en tal caso, aunque no fueran formulados, apuntarían intencionalmente hacia *sentidos* que no cabe excluir *a priori*. Los derechos humanos tendrían que ver con la *existencia* y comprometerían al cuerpo mismo. Si hubiese esencias salvajes, las violaciones de derechos humanos no solo relumbrarían por sí mismas, sino que, conllevarían incorporadas *a priori* o anticipadamente tales desventajas que tendrían *per se* el mismo efecto que la representación de la muerte entre los australianos y neozelandeses según Marcel Mauss. Su realización, sino automática, no requeriría artificiales mecanismos externos de protección para garantizarlos, ni se necesitaría un *Tribunal Penal Internacional* para perseguir sus violaciones. En realidad, la *legalidad* del derecho positivo supone su *legitimidad*, pero su imposición legal no instauro tal legitimidad, por lo que sigue abierta la cuestión de su fundamento ontológico. La esencia salvaje de los derechos humanos, si tal cosa existiese, sería su mejor garantía, pues su existencia no se plantearía tanto como una mera realización o efectuación de una esencia ideal o de un sistema normativo (producto siempre de alguna institución simbólica) cuanto como algo que se impone o supone de forma natural, *salvaje* (es decir, anterior a la institución simbólica) en el proceso mismo de cruce de las conductas. Oponer, en cambio, esas esencias salvajes a las llamadas *esencias eidéticas* (fruto de su institución simbólica) reduciría el problema, Dios mediante, al trivial asunto de una mera fundamentación alternativa, por ejemplo, la que se adscribe al *derecho natural* (para las esencias salvajes) y la que se acoge al *derecho positivo* (para las esencias eidéticas). De ahí que nos parezca más interesante plantear directamente la dialéctica que resultaría de una situación, hipotética y paradójica al mismo tiempo: la que se daría entre las esencias salvajes de tales derechos y su realización. Expliquemos por qué.

1.- Planteando la diferencia entre Marc Richir y R.S. Ortíz de Urbina a propósito de las esencias salvajes.

Un tratamiento filosófico de los derechos humanos que invisten a los cuerpos (no ya como meros organismos biológicos, sino como seres vivientes que sienten) exige regresar a los problemas ontológicos que subyacen en la conceptografía fenomenológica. Como se sabe, Maurice Merleau-Ponty (1908-1962) creyó haber descubierto una *dimensión primordial* de la realidad que sería inmune a la conciencia constituyente. Corrigiendo a Husserl sugiere que algunas intuiciones que aquel, preso en la cárcel cartesiana del *Cogito* descarnado, se empeñó en interpretar idealistamente, en particular, todo lo relacionado con la intencionalidad operante o latente (*fungierende*), refuerzan en realidad la importancia del mundo natural o del *Lebenswelt* frente a las dimensiones noéticas y noemáticas, aunque ello implique replantear el concepto de *mundo vivido* desde la percepción. Y es que no se trata de cuestionar si el mundo que percibimos es real, sino de constatar «que el mundo es lo que percibimos», lo que incluye forzosamente las propiocepciones corporales. Cortando amarras con la conciencia constituyente intelectualistamente implantada, nos ponemos, como consecuencia de la propia reducción, ante el surgimiento *inmotivado* del mundo (el florecer sin porqué de la rosa de Angelus Silesius, tematizado también por Heidegger en sus

reflexiones sobre el fundamento), pero, dada la primacía de la experiencia perceptiva en la fenomenología merleau-pontyana, la unidad del mundo y de nuestra vida como algo ya dado es propiamente la «facticidad»: «esta facticidad del mundo es lo que constituye propiamente la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo; al igual como la facticidad del *Cogito* no es una imperfección, sino, por el contrario, lo que me da la certeza de mi existencia»³. Para él, como se sabe, el verdadero tema de la filosofía, en tanto que experiencia renovada de su propio comienzo, ubicada en el propio flujo temporal que intenta captar desde dentro, es ese ser *pre-objetivo* que aparece como «*facticidad originaria*».

Como insisten los especialistas, a eso se refiere Merleau-Ponty en diversos lugares de su obra con expresiones en las que da por descontado la existencia de «esa totalidad que nos precede y que en modo alguno es una síntesis», que es además «propiamente *un sentido que precede al sentido*». Este sentido *latente*, ya operante en el mundo percibido, que también se denomina «inmanente» y «autóctono», pero al que le cuadran mejor los calificativos de «pre-objetivo», «anónimo» y «pre-reflexivo» es lo que constituye el territorio de lo *salvaje*, y, por tanto, es el lugar donde se encontrarían las esencias salvajes, en cuya experiencia sobreviven todas las modalidades de la «*archifacticidad*». Alexander Schnell ha estudiado con sagacidad el vínculo existente entre la concepción merleau-pontyana del *Leib*, el «cuerpo propio» y la doctrina husserliana de los *Abschattungen* (escorzos, esquicios, perfiles), la *Abschattungslehre*, la interesante idea de que la percepción es una donación de “esquicios”, como dice Ricardo Sánchez, de “escorzos” o “*adombrations*” (como dicen en francés), puesto que lo *percibido* siempre se nos muestra sólo de un lado, desde una perspectiva particular, nunca nos es dada en su totalidad⁴. De este modo resultan las dos características constitutivas de los objetos percibidos: primera, su *opacidad*, ya que al ver sólo un lado de las cosas, como Dirac veía las ovejas, no podemos penetrar el otro lado, como si fuesen transparentes; y segunda, su *trascendencia* irreductible. Schnell no se para a explicar todas las consecuencias doctrinales de la *Abschattungslehre*, porque su interés es destacar la originalidad de Richir que se evidencia sobre todo por su desarrollo de la distinción entre *Leib* y *Leiblichkeit*, que arranca precisamente de la revisión que Merleau-Ponty ejecuta sobre la subjetividad trascendental de Husserl. Da por supuesto que todo el mundo ha leído la *Fenomenología de la percepción*, que implica pensar las esencias y forjar los conceptos *según* o *a partir* de su contacto experiencial, en lugar de subordinar las vivencias de la consciencia a conceptos ya constituidos. Ahora bien, la crítica de Merleau-Ponty a la fenomenología de Husserl no implica abandonar la *gigantomaquia peri tous ousias*, sino continuarla desde otro punto de partida más fundamental: los esquicios que se me aparecen. Atenerse a los *Abschattungen* delata la inadecuación que hay entre la inspiración empirista o positivista originaria de ir «a las cosas mismas» de Husserl y su pretensión idealista de tematizar los fenómenos desde los conceptos. Al desarrollar una conceptualización inadecuada, Husserl cae en lo que Merleau-Ponty denuncia como “filosofía reflexiva” o “filosofía objetiva”.

Recordamos estas obviedades fenomenológicas porque las críticas al idealismo de Husserl nunca significaron una sentencia de muerte para la fenomenología. Si se entiende así, mucho nos tememos que el titánico esfuerzo llevado a cabo por Ricardo Sánchez Ortiz de

³ Merleau-Ponty, M. (1945) *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975, traducción de Jem Cavanese, p. 16

⁴ Schnell, A. (2009) «*Leib* et *Leiblichkeit* chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir», *Annales de Phénoménologie*, Amiens, núm 8, 2009, pp. 139-162

Urbina para recuperar los análisis originales de Husserl en sus propios términos corre el peligro de caer en saco roto. Con esta reflexión sobre las esencias salvajes de los derechos humanos desde la perspectiva de Merleau-Ponty queremos llamar la atención sobre la necesidad de *no saltar* por encima de las distintas generaciones que ocuparon todo un siglo XX de fenomenología, ni abandonar ninguna de las hebras de una estrategia tan tortuosa y enrevesada del pensar. Tomar sólo en cuenta la experiencia del pensar última de un Held, un Waldenfelds, un Henry, un Marion, un Richir o, incluso, un Ortiz de Urbina, ignorando el camino recorrido por los predecesores como algo fallido y sin sentido es justamente incurrir en *naturalismo* y pasar por alto que las distintas reducciones que se practican en todos los estratos de la realidad siguen el mismo procedimiento que Husserl inventó y Merleau-Ponty perfeccionó técnicamente. No es de recibo, así pues, recusar el concepto de *esencias salvajes* como un oxímoron, alegando que el fallecimiento prematuro y repentino del francés le impidió rectificar sus propias reducciones, abandonando fórmulas poco meditadas y aceptando que el mapa de conjunto es el que apuntó el maestro, debidamente “completado” (¡claro está!) por nuestras asépticas prolongaciones. En realidad, ningún muerto puede equivocarse, precisamente porque carece de cuerpo y sus percepciones han dejado atrás el mundo natural como horizonte de todos los horizontes. Puesto que la muerte de Merleau-Ponty fue verdaderamente sartreana (abrupta e inesperada), la mejor estrategia investigadora es la que sugiere Alexander Schnell que consiste en seguir el rastro de las pistas que dejó la *Fenomenología de la Percepción* como obra programática que, en la dirección ontológica marcada por Heidegger, sigue su propia dirección fenomenológica, más próxima a Husserl. Su tesis es que «Merleau-Ponty, colocándose sobre el plan constitutivo Yo/otro y ahondando en él, procede literalmente a una “revolución”: y el último Merleau-Ponty, lejos de proponer una teoría totalmente nueva o diferente por relación a sus primeras elaboraciones, toma simplemente consciencia de los compromisos implicados por ellas»⁵. La cuestión para Merleau-Ponty, a diferencia de Heidegger y del propio Husserl, no consiste tanto en saber cómo el sujeto es arrojado al mundo, sino más bien cómo la mónada se individúa o cómo el sujeto trascendental se convierte en un sujeto empírico, poniendo al descubierto su esencia carnal constitutiva.

A este respecto, lo que nos parece el *avance revolucionario* de Merleau-Ponty es su vindicación del cuerpo propio (*corps propre*) como tercer género de ser distinto del *en-si* (el mundo y las cosas) y de la conciencia (*pour-soi*). Este avance de considerar el *Leib* como tercer término entre el *en-si* y el *para-si*, en el sentido de Sartre, sólo irrumpió como tal en los círculos del materialismo filosófico hace poco a propósito de la distinción entre «*cuerpo interno*» y «*cuerpo externo*». Para quienes hemos puesto *el cuerpo propio como estructura y como montaje* en el primer plano para el desarrollo de la ética, los soberbios análisis de la espacialidad y motricidad del *corps propre*, siempre sobreentendido, respecto a la *estructura figura-fondo* realizado a partir de las aportaciones de la *Gestaltpsychologie* de los años 20 (en particular de Gelb, Goldstein, Grünbaum, Mayer, Werner, Koffka, Wertheimer, etc.) ya formaban parte del corpus doctrinal de la *Symploké*. Subrayamos ahora el esfuerzo de Merleau-Ponty por re-situar las esencias dentro de la existencia y su ampliación del concepto de *intencionalidad* más allá de la esfera eidética, en consideración al valor crítico respecto al idealismo husserliano que intenta superar desde dentro, manteniéndose en los márgenes de la fenomenología. Añadimos que este valor crítico es tan importante filosóficamente como

⁵ Schnell, A. (2010) «Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty», *Annales de Phénoménologie*, Amiens, núm 9, 2010, p. 51-62,

pueda serlo la metacrítica de Adorno a la que uno de nosotros he recurrido más asiduamente por tradición dialéctica, pues sugerimos que en el fondo apuntan en la misma dirección⁶.

Ahora bien, en la medida en que la crítica al Ego trascendental en el seno del materialismo filosófico comenzó en el Congreso de Murcia a propósito de la relación entre *Filosofía y cuerpo*, no está de más poner en evidencia cómo todos los desarrollos de Merleau-Ponty constituyen el trasfondo fenomenológico del que arrancaban tanto el problema del estatuto ontológico de la dualidad *cuerpo interno/cuerpo externo*, como el del andamiaje gnoseológico requerido para operar filosóficamente la *experiencia de pensar* con el par de ida y vuelta o de *regressus/progressus*. Respecto al primer punto conviene hacer una precisión terminológica que ya fue objeto de debate cuando Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina intentó desmarcar la distinción entre *Leib* y *Körper* (en alemán) de los de alma y cuerpo de la tradición cristiana o de la de *soma* y *psiché*, proveniente de Grecia, acudiendo para ello a los desarrollos que Marc Richir venía ejecutando con claridad meridiana desde 1993, por lo menos en su importante ensayo sobre *El cuerpo. Ensayo sobre la interioridad*⁷. (Los que estuvieron en el coloquio de aquel congreso tras la conferencia de Urbina, lo recordarán, aunque desgraciadamente las actas no lo recogen). Alexander Schnell, quien directamente identifica el *corps propre* de Merleau-Ponty con el *Leib* de Marc Richir, destaca adecuadamente los cuatro aspectos que permiten al primero hacer una atestación fenomenológica del *cuerpo propio*, que como realidad psico-física o psicosomática es al mismo tiempo *interno* y *externo*. Bajo la denominación de «cuerpo propio», en efecto, Merleau-Ponty dedica la primera parte de la *Fenomenología de la Percepción* a explorar el *campo fenomenal* al que ha accedido tras superar el naturalismo de la ciencia y el espiritualismo del sujeto constituyente universal. Ambos coinciden en nivelar la experiencia: «mientras el cuerpo viviente se convertía (para el *naturalismo*) en un exterior sin interior, la subjetividad (para el *espiritualismo*) se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial... El yo empírico es una noción bastarda, amalgama del *en-si* y el *para-si*, al que la filosofía reflexiva no podía dar estatuto ninguno. En cuanto tiene un contenido concreto, el Yo está inserto en el sistema de la experiencia, no es, pues, sujeto; en cuanto sujeto, es hueco y se reduce al sujeto trascendental. La idealidad del objeto, la objetivación del cuerpo viviente, la pro-posición del espíritu en una dimensión del valor sin relación con la naturaleza: tal es la filosofía transparente a la que se llegaba al continuar el movimiento cognoscitivo inaugurado por la percepción... la ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada»⁸. Pero ¿cómo hablar del cuerpo sin recuperar las experiencias originarias del yo empírico, por *diminuto* que sea? Y ¿cómo pretender hacerse pasar por materialista negando las potencias del cuerpo, por inconscientes, pasivas, subterráneas o subversivas que sean?

Ahora bien, lo interesante del extraño concepto de esencias salvajes es precisamente su carácter tentativo: se trata de salvar el honor de la filosofía, después de haber reconocido que el primado de la experiencia en el *campo fenomenal* no da la razón ni al empirismo, ni al intelectualismo, sino que se sitúa *más acá* y *más allá* de las construcciones científicas y de los sujetos gnoseológicos que producen su constitución. El hecho de que Merleau-Ponty haya

⁶ Confer mi «Nueva Fenomenología o refundación de la Fenomenología? Una presentación materialista», *Eikasía. Revista de Filosofía*, VI, nº 40, pp. 183-238, <http://www.revistadefilosofia.com>

⁷ Marc Richir, *El cuerpo. Ensayo sobre la interioridad*, Hatier, 1993, Hay una traducción primera que pretende establecer la terminología en español de Alejandro Arozamena, que nos facilita Pelayo Perez

⁸ *Fenomenología de la Percepción*, op. cit. p. 77

inspirado tanto a Levi-Strauss como a Simondon, cuyas estrategias son tildadas por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, como *naturalistas*, permiten justamente, por un lado, entender la dificultad de separar, discriminar o distinguir la *escala científica* de la *fenomenológica* y, por otro, la fuerte evidencia que subyace a la necesidad de discriminar estratos o niveles en ambas estrategias investigadoras. Insistiré en este punto cuando haga un análisis más profundo del libro de Ricardo a propósito de su tratamiento de la mecánica cuántica. Aquí nos interesa discutir el caso de Merleau-Ponty, porque ilustra la dificultad intrínseca de una fenomenología que se quiere materialista y para ello no renuncia al único fulcro que garantiza tal materialidad: el cuerpo humano. Sospechamos que ese fulcro es el punto de conexión entre la *refundación fenomenológica* que propugna Marc Richir y el *materialismo fenomenológico* propuesto por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. A. Schnell, que conoce bien los nexos entre Merleau-Ponty y Marc Richir no tiene empacho alguno en conectar las *Wesen sauvages* del primero con los conceptos centrales del segundo: «*schématisques*», «*affectivité*», «*phantasíai-affections*»: «Toda formación de sentido (*Sinnbildung*) puede ser aprehendida, en términos richirianos, como una “suerte” de *Wesen* esquemáticas (en su dimensión afectiva) que se atestan (indirectamente) sólo en las “*phantasíai-affections*” (sombras de nada, puros fenómenos y nada más que fenómenos)... Esta formación de sentido se ejecuta como “un sentido haciéndose”, es decir, como una suerte de «*Esencias (Wesen) salvajes*» (término que M. Richir toma del último Merleau-Ponty). Este término de “*Wesen*” no designa por otra parte ninguna entidad supra-temporal, ideal, sino que está formado a partir del verbo “*wesen*” introducido por Heidegger, y que significa “desplegarse en su esencia”. Estas “esencias salvajes” no pueden ser capturadas más que en “esquematismos” – captura que hace posible el sujeto (si ellas no le presuponen), lo que explica, por tanto, porqué no se trata aquí de una “fenomenología asubjetiva”. De esta *Wesen* así esquematizada (es decir, de la *Wesen* esquemática) uno no puede distinguir la *afectividad*. El concepto richiriano de la *Leibhaftigkeit* que se refiere a cualquier forma de afectividad *leiblich* (sensible)– incluso “*leibhatig*”, es decir, la que se da “en carne y hueso”) expresa prácticamente la misma cosa que esta afectividad»⁹

En nota a pie de página añade Schnell que esta identificación de las *esencias salvajes* con las *esencias esquemático-afectivas* (del oeste salvaje) es la razón por la que él defiende en su artículo que Richir expone de manera más convincente todo el potencial relevante de la filosofía trascendental contenida en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty que él mismo. Sin negar los conocidos nexos entre Merleau-Ponty y Marc Richir, ni la sugerencia expuesta, en lo que sigue voy a intentar exponer que la obra del maestro francés se sostiene sobre sus propios argumentos fenomenológicos, pero que puede entenderse de distintas formas, según la orientación del intérprete. Nadie piense, por tanto, que Ricardo Sánchez al atacar a Merleau está deslegitimando en origen los análisis de Richir. En particular, el hecho de que las esencias salvajes sean aceptadas por Marc Richir en su interpretación y rechazadas por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina como una contradicción o un sin-sentido, además de servir de test para medir las diferencias filosóficas entre ambos, nos permitirán abordar el asunto de los derechos humanos en una nueva perspectiva. Respecto al primer punto, es interesante destacar que, vistos como proyectos fenomenológicos los de Merleau-Ponty, Marc Richir y Ricardo S.O. de Urbina son muy diferentes entre sí, pese a que los tres profesan, además de un distanciamiento crítico ocasionado por el idealismo del maestro, una profunda reverencia hacia Husserl nacida de una lectura minuciosa y muy atenta de su obra y una

⁹ A. Schnell (2009), *art. cit.* p. 152

comprensión intensa de sus métodos. Los tres reprochan a Husserl que haya convertido toda reducción trascendental en mera reducción eidética y los tres llevan la noción de *intencionalidad* más allá de los límites de la conciencia. Pero, si hay un *campo específicamente fenomenológico*, se tratará de un dominio que rinda cuenta de la constitución de todo sentido y de todo sentido de ser. Pero este campo no puede ser para Merleau-Ponty el de la conciencia individual para poder escapar de toda forma de dogmatismo, ni tampoco puede identificarse con un *Ego trascendental*, transparente a sí mismo y constituyente del mundo, sino que brota del mundo, en el que está implantado y en el que arraiga, crece y fructifica como las plantas humanas en el huerto de *Amanece que no es poco*.

2.- La deriva del cuerpo humano y las esencias salvajes en la fenomenología de Merleau-Ponty

Si nouviésemos cuerpo, no seríamos sujetos de derechos humanos. Pero la relación entre el cuerpo y sus derechos no es una relación empírica de derivación, ni tampoco es una mera condición necesaria de tipo racionalista. Se trata de una relación de *fundamentación* en el sentido que la fenomenología habla del *Fundierung* husserliano. El cuerpo como término *fundante* es primero y exige comprenderlo en sus propios términos, pero no por ello los derechos como lo *fundado* es una mera derivación que pueda alcanzarse mediante un razonamiento, sino que se nos aparecen como determinaciones del cuerpo (por ejemplo el derecho a la vida, a no ser torturado, a gozar de libertad, etc.) o explicitaciones de lo fundante. En realidad, apreciamos más y mejor las virtualidades del cuerpo a través de la institución y despliegue de sus *constituyentes existenciales*. Merleau-Ponty ciertamente no se refiere a los derechos humanos como constituyentes existenciales en la *Fenomenología de la percepción*, ni tampoco aparece en esta obra seminal la noción de esencia salvaje. Pero el análisis que se efectúa del cuerpo humano, en cuanto es inseparable de una visión del mundo real, es la condición de posibilidad no sólo de los derechos humanos, sino de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural. Obviamente, en la perspectiva naturalista, parecería que las esencias salvajes, en tanto son «pre-objetivas», «*anónimas*» y «pre-reflexivas», pertenecen al *mundo natural*, mientras que los derechos humanos, en tanto que objetos culturales, pertenecen al *mundo social*. Pero en Merleau-Ponty el «ser-ahí» (*l'être-là*) tiene una afinidad tan absoluta con el mundo que reúne en sí todos sus aspectos: «Je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité»¹⁰. Este mundo en el que «brotamos» nos crece también desde dentro.

El problema de la modalidad existencial de lo social constituye el punto de inflexión, en el que la fenomenología de Merleau-Ponty considera necesario insistir para superar la esfera egológica y el solipsismo en el que a su parecer había encallado el proyecto de Husserl. En la *Fenomenología de la percepción* dedica todo el capítulo IV de la Segunda Parte a resolver la paradoja del otro. «La constitución del otro no ilumina del todo la constitución de la sociedad, que no es una existencia a dos ni siquiera a tres, sino la constitución de un número indefinido de conciencias. No obstante, el análisis de la percepción del otro tropieza con la dificultad de principio que suscita el mundo cultural, dado que debe resolver la paradoja de una conciencia *vista desde fuera*, de un pensamiento que reside en el exterior y

¹⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 398 (traducción española de Jem Cabanes, op.cit. nota 2, 1975)

que, por lo tanto, para la mirada de la mía, *carece ya de sujeto y es anónima*»¹¹. Merleau-Ponty, en efecto, arguye que la existencia del otro constituye una dificultad y un escándalo para el pensamiento objetivo en el mismo momento en que hace mención al primer vestigio de una esencia salvaje que aparece en la *Fenomenología de la percepción*: la carne. Ahora bien, lo que dice del cuerpo constituye la clave para solucionar el problema planteado, pues para el pensamiento objetivo no hay cabida para el otro ni para la pluralidad de conciencias, ya que entre el «*ser-en-sí*» y el «*ser-para-sí*» no hay mediación posible, de modo que «el verdadero sujeto no tiene par, esta conciencia que se ocultaría en *un fragmento de carne sangrienta* es la más absurda de las cualidades ocultas». Puesto que el *para-sí* es el único constituyente del mundo, la existencia de otra conciencia «haría aparecer en el mundo el fondo, desconocido por mí, de sus propios fenómenos», pero si «mi conciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los demás cuerpos no “tendrían” conciencias. Evidentemente esto supone que la noción de cuerpo y la noción de conciencia se transformen profundamente»¹². Ni el cuerpo es el edificio químico o el conjunto de tejidos que dibujan los textos científicos, ni la conciencia es constituyente, sino que ambos, cuerpo y conciencia, forman una estructura perceptiva y comportamental: entre el *en-sí* y el *para-sí*, la *conciencia perceptiva* aparece como un sujeto de comportamiento que Merleau-Ponty tematiza como «*ser-del-mundo*» o existencia, en el que las antinomias del pensamiento objetivo se esfuman.

A. Schnell, por su parte, ubica esta solución merleau-pontyana en el contexto de la problemática richiriana de las relaciones entre *Leib* y *Leiblichkeit*, debido a que la corporeidad, en tanto que estructura fundamental de la existencia tiene por su localización (espacialidad), motricidad y afectividad funciones de mediación. Según él, Marc Richir habría usado las críticas de Merleau-Ponty y de Lévinas a la *Quinta Meditación Cartesiana* de Husserl como puntos de apoyo para su recuperación de lo que él considera la *refundada* ortodoxia fenomenológica que los inéditos autorizan¹³. Tanto Merleau-Ponty como Lévinas reprochan a Husserl su incapacidad para dar cuenta del “otro” en su alteridad. Para Lévinas este fracaso reside en que la intencionalidad objetivante, asociada a la percepción, es un mero procedimiento cognitivo totalmente inapropiado, porque «conocer» implica «identificar», «igualar», «hacer igual», lo que conduce a una «incorporación» del otro *en* el sujeto cognoscente y atenta, por tanto, contra su irreductible alteridad. Ahora bien, mientras Lévinas da la prioridad a la ética del “otro”, Merleau-Ponty, como vimos, arguye desde la ontología y la teoría del conocimiento e intenta recuperar a las otras conciencias desde la estructura de la conciencia trascendental misma. Su solución consiste en mantener que la «transparencia» postulada por el pensamiento objetivo no se puede atestar fenomenológicamente. «Entre mi conciencia y mi cuerpo tal como lo vivo, entre este cuerpo fenomenal y el del otro, cual lo veo desde el exterior, existe una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación del sistema. La evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo y que mi subjetividad arrastra su cuerpo tras sí»¹⁴. En la *Fenomenología de la percepción* el mundo aparece como una propiedad indivisa de la especie humana, de modo que la reciprocidad entre sujetos distintos implica colaborar en un mismo medio compartido:

¹¹ Merleau-Ponty, *op. cit.* pg. 360

¹² *Ibid.* p. 362

¹³ Marc Richir trata la problemática del *Leib* en sus últimas obras, en especial, en *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, Grenoble, 2000 y también en *Phantasia, Imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon, Grenoble, 2004

¹⁴ Merleau-Ponty, *op cit.* p. 364.

coexistimos en el mismo mundo (natural y social) porque ninguno de los dos es un objeto, sino un medio.

Es cierto que Marc Richir intenta neutralizar las críticas de Lévinas y de Merleau-Ponty a Husserl apelando a la relación entre el *Leib* del Ego y el *Leib* del alter-Ego, no como una simple *Perzeption*, sino como una *A-perzeption*, que pone en juego un modo específico de *Einführung* o de *intropatía*, en la que el mundo perceptivo deja de ser patrimonio de la egología y pasa a depender de una *intersubjetividad compartida*. Pero antes de poner en juego el nivel o estrato de las *fantasías perceptivas*, con toda la carga de afectividad que implica, no está de más profundizar en la propuesta merleau-pontyana para salir del dilema que plantea a la fenomenología la descripción del mundo vivido o *Lebenswelt*: «una de dos: o la constitución hace al mundo transparente, y luego no se ve por qué la reflexión tendría que pasar por el mundo vivido; o ésta retiene algo del mismo y es ella la que jamás despoja al mundo de su opacidad. Es en esta segunda dirección que va cada vez más el pensamiento de Husserl a través de un buen número de reminiscencias del periodo logicista – como vemos cuando hace de la racionalidad un problema, cuando admite significaciones que sean en último análisis “fluyentes” (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), cuando funda el conocimiento en una *doxa* originaria»¹⁵ Pues bien, en esta segunda dirección Merleau-Ponty propone vincular «a la paradoja del tiempo las del cuerpo, del mundo, de la cosa y el otro». Ahora bien, el «tiempo es el sentido de la vida» y los *Abschattungen* no nos dan más que la paradoja de las *síntesis pasivas*, de las que Husserl fue consciente. ¿Qué papel juega en este contexto el cuerpo propio? Vuelvo a planteamiento de A. Schnell, quien arranca su artículo preguntando en qué consiste «la fonction constitutive du corps propre» y ubicando a Merleau en la estela de la ontología fundamental de Heidegger, sin molestarse en explicarnos por qué su *filosofía del cuerpo* obedece ya al desplazamiento operado con relación a Husserl, cuya determinación objetivista de la cosa como unidad de sentido remitía a un sujeto constituyente fuera de mundo. Sin duda es importante subrayar los cuatro aspectos que permiten tematizar fenomenológicamente el concepto de *Leib*, a saber, (1) la estructura de la existencia como «*être-au-monde*» (*Leiblich* o *Leiblichkeit*, que Cabanes traduce por «*ser-del-mundo*» en lugar de «estar abocado al mundo» o «ser-en-el-mundo», sin negar por ello su estirpe heideggeriana, precisamente para subrayar en francés la idea de pertenencia ontológica al mundo o de existencia en él¹⁶); (2) la *motricidad* corporal como *intencionalidad original*; (3) la temporalidad y la espacialidad del cuerpo; y finalmente (4) su apertura *del mundo y al mundo*, posibilitada por su dimensión sensible y afectiva.

En *La fenomenología de la percepción*, el repliegue del sentido mediante los aspectos sensibles (de los cuales no es más que el principio de equivalencia o de comunicación) corresponde a un sujeto que no es constituyente, cuya actividad no se distingue pues de su *pasividad*; en suma, a un *sujeto encarnado*. Merleau-Ponty explora esta estructura a través de los fenómenos del enfermo amputado que experimenta un miembro fantasma y del caso de la

¹⁵ *Op. cit.*, p. 376, nota 8

¹⁶ *Op. Cit.* pg. 97, nota 19. Este carácter mediador es posible porque nuestro cuerpo es parte integrante de la carne del mundo con los mismos títulos que los cuerpos de los otros. De ahí que habría que darle al término «jeté» en francés su sentido biológico e incluso vegetal. Estar implantado en el mundo, ser ahí, es brotar de la naturaleza misma, tanto física como culturalmente, en un proceso vivo y constante, de cuya dialéctica se nutre la fenomenología materialista e intersubjetiva de Merleau-Ponty: «en même temps que le corps se retire du monde objectif et vient former entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être, le sujet perd sa pureté et sa transparence» (p.402)

anagnosia que sufren los que no reconocen un miembro como propio. El cuerpo es el vehículo del «ser-del-mundo», y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos. Merleau-Ponty llama a este «ser-del-mundo» una *visión preobjetiva* por su carácter reflejo pues reenvía a una *región preconsciente del ser*, más allá de las explicaciones fisiológicas y psicológica y más acá de toda objetivación idealista. Heidegger habla también de «pre-visión (*Vor-Sich*)» y Alexander Schnell pone en correlación el párrafo 32 de *Ser y Tiempo* con extensos párrafos del estudio merleau-pontyano del cuerpo como objeto para mostrar no sólo las insuficiencias de la fisiología mecanicista, sino la intencionalidad propia de la motricidad en la que se manifiesta la dimensión *leiblich*. La voluntad de poseer un cuerpo sano y el rechazo del cuerpo enfermo no se formula, no se hace consciente y no se explica ni fisiológica ni psicológicamente: «Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un yo que continua tendiéndose hacia su mundo pese a deficiencias o amputaciones, y que en esta misma medida, no las reconoce *de iure*. El rechazo de la deficiencia no es más que el reverso de nuestra inherencia a un mundo, la negación implícita de la que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares»¹⁷. Del mismo modo, las esencias salvajes no se formulan, no se hacen conscientes, pero pueden existir y operar sin estar por ello reconocidas *de iure*.

Ahora bien si el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo, la *motricidad del Leib* adquiere el estatuto de *intencionalidad originaria*, del mismo modo que sentimos el latir cardíaco antes de nombrar o categorizar el órgano. Hay que abandonar la idea de que la motricidad corporal es sirviente de la conciencia. A la inversa, es la motricidad quien constituye la *intencionalidad originaria*, porque para mover mi cuerpo hacia un objeto debo suponer que el objeto hacia el que tiende *ya es en-sí*. El instinto de conservación se manifiesta antes de que el «derecho a la vida» sea proclamado como un derecho humano, aunque “hablar de instinto”, como veremos suponga una naturalización que haya que poner también entre paréntesis. En la *Fenomenología de la percepción* se analizan con toda claridad todas las actividades que implican un aprendizaje que exige activar el cuerpo, como nadar, andar en bicicleta, tocar un instrumento musical, bailar, conducir, etc. «La motricidad (como dice Grünbaum) ya posee el poder elemental de dar un sentido (*Sinngebung*)» y Merleau-Ponty reproduce distintas fórmulas de la psicología científica para mostrar que la palabra favorita de Husserl (*Stiftung*) como primer establecimiento o fundación originaria del conocimiento o de la acción tiene el sentido de captación contingente y radical del ser y del valor antes de que la razón se apodere de ellos. Más adelante volveremos sobre la traducción preferida por Merleau para las *Stiftungen*: «La motricidad – recita – es la esfera primaria en donde se engendra, primero el sentido de todas las significaciones (*Sinn aller Signifikationen*) en el dominio del espacio representado»¹⁸. Todo aprendizaje motriz está condicionado por una comprensión *leiblich*, porque «comprender es experimentar la concordancia entre aquello

¹⁷ *Op. Cit.* pg. 100. Para ejecutar estas conexiones entre el concepto de existencia y la dimensión preconsciente de la dimensión *leiblich* remite A. Schnell a dos de sus obras: *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Mémoires des Annales de Phénoménologiques, Beauvais, 2004 y *De l'existence ouverte au monde fini*. Heidegger 1925-1930, Vrin, Paris, 2005

¹⁸ Ambas citas aparecen en la página 159 de *Fenomenología de la Percepción* (*op. cit.*), proceden de un artículo de Grünbaum titulado, «Aphasie und Motorik» (*Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie*, 1930) y recogen la tesis de que es el cuerpo el que “atrapa” y “comprende” el movimiento, defendido por él mismo contra Bergson en su obra *La Structure du Comportement*, PUF, Paris, 1942.

que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación –y el cuerpo es nuestro anclaje en el mundo»¹⁹. El adulto pierde la conciencia de esta *intencionalidad originaria*, pero el niño se esfuerza por incorporar la cosa y el espacio hasta hacerlos suyos. Ya Heidegger subrayaba que «un espacio general no es mío» y Husserl sabía que el *Leib* no es un «yo se» o un «yo conozco» o pienso, sino un «yo puedo» y Merleau-Ponty que descubrió este giro en sus inéditos concluye que «la conciencia se apropia del ser de las cosas por el intermedio del cuerpo», lo que significa que en nuestra relación con los objetos *se expresa* un momento de existencia que orienta la diversidad real de los contenidos hacia la unidad intersensorial (e intersocial) de un mundo: «El cuerpo es nuestro medio para poseer el mundo», tanto a nivel *intra-somático*, *inter-somático* como *exo-somático*. La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad sirven a Merleau-Ponty para dar un nuevo sentido al vocablo «sentido» y dar cuenta de la variedad de nuestra experiencia y de la contingencia de sus contenidos contra el intelectualismo reductor del *Cogito*: «La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es una conciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad»²⁰.

Pero, además, en tercer lugar, la experiencia del propio cuerpo nos enseña a arraigar el espacio y el tiempo en la existencia. Schnell cita un largo párrafo de la *Fenomenología de la percepción* para explicar en qué consiste la espacialidad y temporalidad del *Leib*: «En tanto que tengo un cuerpo y actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi consciencia operaría una síntesis y en la que ella implicaría mi cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, soy el espacio y el tiempo y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca (en francés Schnell añade su interpretación: [je suis à l'espace et au temps (au sens de l'«à-être (Zu-Sein)» et de l'«être-à (In-Sein)» «gestimmt» heideggeriens]). La amplitud de este punto de apoyo mide el de mi existencia; pero, de todas formas, jamás puede ser total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, por una parte y otra, unos horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, está siempre por reiniciar»²¹. Schnell remite a su obra *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)* y a la «temporalidad heraclíteica» de Maldiney para subrayar la relación originaria del *Leib* con el tiempo que «habita»: porque originariamente el tiempo no se despliega en tres dimensiones sucesivas, sino que el presente implica el pasado y el porvenir. No se trata de una imbricación formal, ni sólo de que la temporalidad originaria sea la *expresión misma del Leib*. En lugar de limitarse a la analítica preliminar de la espacialidad y la motricidad que despliega en la primera parte comparando las experiencias de los niños y los enfermos con las del adulto normal para sugerir como se funden y confunden los procesos de espacialización y temporalización, Schnell podía haber acudido a la *dialéctica* sobre el *espacio percibido* que despliega en la *segunda parte*, donde Merleau-Ponty establece con rotundidad que «la síntesis perceptiva es para nosotros una *síntesis temporal*, la subjetividad, a nivel de la percepción, no es nada más que la temporalidad y es esto lo que nos permite dejar al sujeto de la percepción su opacidad y su historicidad» y en polémica con Bergson y Sartre vindica el carácter *leiblich*, a la vez,

¹⁹ *Op. cit.* p. 162

²⁰ *Op. cit.* p. 164

²¹ Schnell, art. Cit. pp. 143-4, Merleau-Ponty, p. 157. El texto concluye aludiendo al concepto de «praktognosie» de Grünbaum y a la experiencia motriz del cuerpo como original y quizá originaria.

prospectivo y retrospectivo de la mirada como expresión corporal: «En cada movimiento de fijación, mi cuerpo traba conjuntamente un presente, un pasado y un futuro, *segrega tiempo*, o mejor, se convierte en ese lugar de la naturaleza, en el que, por primera vez, los acontecimientos, en lugar de empujarse unos a otros en el ser, proyectan alrededor del presente un doble horizonte de pasado y de futuro y reciben una orientación histórica»²². La brillante descripción fenomenológica que concluye aludiendo conjuntamente a la tesis de Hegel del «tiempo como existencia del espíritu» y al proyecto de Husserl de analizar la «auto-constitución del tiempo» para señalar sus límites subjetivistas, sirve, no obstante, mejor que los textos citados para arraigar el tiempo en la existencia, aunque también para señalar sus límites: «mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo. Pero todo acto de fijación tiene que renovarse, ya que, de otro modo, cae en la inconsciencia... la volubilidad es una propiedad esencial de la mirada. La presa que nos da en un segmento de tiempo, la síntesis que efectúa son fenómenos temporales, fluyen y no pueden subsistir más que reanudadas en un nuevo acto, también temporal... el hueco del futuro se colma constantemente con un nuevo presente. No hay objeto vinculado sin vinculación, no hay unidad sin unificación, sino que toda síntesis es, a la vez, distendida y rehecha por el tiempo que, de un solo movimiento, la pone en tela de juicio y la confirma porque produce un nuevo presente que retiene el pasado. La alternativa de lo *naturado* y lo *naturante* se transforma, pues, en una dialéctica del tiempo constituido y del tiempo constituyente»²³.

Y lo mismo vale para la espacialidad específica del *Leib*, sobre la que Schnell se limita a recoger el tema heideggeriano del «ser-ahí» y la rectificación de la idea kantiana sobre «la forma a priori de la sensibilidad externa», a partir del uso que Merleau-Ponty hace de la experiencia del cuerpo en la psicología clásica y de la noción de «esquema corpóreo»: «El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre la que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de *no-ser ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos»²⁴. En realidad, lo que persigue Schnell es conectar la radical afirmación merleau-pontyana de que «no habría espacio para mi si yo no tuviese cuerpo» con la descripción de Husserl del *Leib* como «*absoluter Nullpunkt*» (punto cero absoluto) y la consiguiente crítica de Marc Richir a la búsqueda de este cero absoluto mediante un «subjetividad trascendental», que el belga denomina «interfacticidad trascendental», porque es *relativa* (no absoluta), aunque esté compuesta por una «*multitude d'absolus*»²⁵. Una vez establecido que este espacio de la *Leiblichkeit* fija las *coordenadas fundamentales* que

²² Cfer. Merleau-Ponty p. 254 frente al texto aludido de la p. 157 sobre el «trou de mémoire»: «Así como está necesariamente “aquí”, el cuerpo existe necesariamente “ahora”; nunca puede devenir “pasado”, y si no podemos guardar, en estado de salud, el recuerdo viviente de la enfermedad, o, en la edad adulta, el recuerdo de nuestro cuerpo cuando éramos niños, estas “lagunas de la memoria” no hacen sino expresar la estructura temporal de nuestro cuerpo» o la *temporalité prope au Leib*.

²³ *Ibid.* pp 254-5.

²⁴ *Ibid.* . 117. Texto que se complementa poco más abajo con la inversión entre espacio corpóreo y espacio exterior que forman en esta descripción un *sistema práctico*: «El espacio corpóreo no puede convertirse en verdad en un fragmento del espacio objetivo más que si en su singularidad de espacio corpóreo contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal» (p. 19)

²⁵ Marc Richir, *Phantasia, Imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon, Grenoble, 2004, p. 102 y 225, *Fragments phénoménologiques sur le temps y l'espace*, Millon, Grenoble, 2006, p.306

determina la situación del *Leib*, aborda la última atestación concerniente a la dimensión sensible y a la afectividad, que es el punto del que arranca precisamente la reflexión de Marc Richir en su intento de rectificar tanto a Husserl como a Heidegger.

Como dijimos antes la estrategia de neutralizar las críticas de Lévinas y de Merleau-Ponty, señalando que con la noción de *Einfühlung* o de «intropatía» Husserl habría superado a ambos, porque para que ocurra tal experiencia ya es necesario que haya dos «*Lieber*» que se acoplan en una unidad de *apresentación*, pues la *a-percepción* no sería una mera modificación perceptiva, sino una apertura a un tipo de aprehensión específica que constituye precisamente la experiencia del otro es la vía richiriana. Durante su estancia en Oviedo, Richir no dejó de poner en evidencia la centralidad que para él tiene la *mirada del otro* así como la importancia de su expresión típica de «*phantasia perceptive*», en la cual trata de volcar todo el significado implícito en el proceso husserliano de la *Einfühlung*. Porque, según él, la *Einfühlung* no consiste en una operación meramente cognitiva, ya que en ella entra siempre en juego un conjunto de fantasías y afecciones emocionales compartidas socio-culturalmente, que activan la percepción desde el nivel de la fantasía. Por eso, aproximándose más a Lévinas en este punto, habla de la *liaison* fantasía-perceptiva, como una situación en la que la mirada del otro despierta mi propia corporeidad viviente (*Leibkörperlichkeit*), ya que *yo puedo sentir su interior sin mediaciones espacio-temporales*, como dice en sus *Fragments phénoménologiques sur le langage*: «el “núcleo” palpitante y viviente del otro, y por tanto, (puedo) sentirme como el otro de este otro en la transmutación de exceso (*écart*) en exceso (*écart*) temporalizante (en el lenguaje) y espacializante (en los dos aquíes absolutos). Más propiamente todavía, lo que yo “percibo” en el “núcleo” de la mirada viviente del otro, son también, por mediación de las afecciones que yo siento ahí y que ahí se modulan en sus virajes incesantes, las *fantasías* del otro y entre ellas, las *fantasías* “perceptivas” infigurables que allí se representan y adensan»²⁶ Por su parte, en su intento de coordinar las distintas hebras que confluyen en la *refundación* fenomenológica de Richir, Schnell interpreta su pretensión de desvelar las estructuras fundamentales de la subjetividad trascendental como un *regressus* desde los conceptos fenomenológicos (*noesis*, *noema*, *intencionalidad*, *epojé*, etc.) hasta la esfera más profunda (pre-intencional) que determina sus sentidos de la manera más originaria. Richir coloca así las esencias o *Wesen* esquemáticas (que serían equivalentes a las *esencias salvajes* de Merleau-Ponty) en la forma originaria y absoluta de toda espacialidad, un abismo sin fondo que identifica con la *chôra* platónica. En la arquitectónica richiriana este *regressus* reenvía a los conceptos de *Leib* y de *Leiblichkeit*, a quien atribuye la función de edificar las relaciones entre sujeto y objeto, debido al nexo que articula entre el *polo subjetivo* de la sensibilidad y el *polo objetivo* de las esencias salvajes en la *chôra*²⁷ (una articulación móvil, parpadeante entre el esquematismo y la *chôra*, donde, al posibilitarse mutuamente, brotan o se hacen los sentidos en continuas «condensaciones y disipaciones»²⁸

Pues bien, es en este contexto, en el que Marc Richir recupera el concepto de «*chair du monde*» (*carne del mundo*), destinado por Merleau-Ponty, a partir de los años 50, a profundizar y radicalizar su reflexión sobre el cuerpo hasta dar lugar a una ontología de la

²⁶ Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Millon, Grenoble, 2008, p. 18 y ss.

²⁷ Para una valoración de las dificultades léxicas que el concepto griego de *chôra* plantea al materialismo filosófico, véase la tesis de Salvador Centeno, *El concepto de espacio en Demócrito: El problema de la cwra*, Universidad de Oviedo, 2014, en particular el capítulo 6, «El espacio precósmico: la cwra», p. 447 y ss.

²⁸ Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 466 ss

carne. En efecto, Merleau-Ponty descubre que el fenómeno de la encarnación, y la relación perceptiva con el mundo que es su correlativo, no puede ser pensada de manera satisfactoria en el marco de una filosofía de la conciencia. El cuerpo se caracteriza, como hemos visto, por un modo de ser absolutamente singular, que viene a enturbiar la partición de la conciencia y del objeto: aparece entonces como una clase de testigo ontológico en la medida en que llega a dar testimonio del sentido del Ser, que Merleau-Ponty llama, por esta razón, carne. Se ha señalado con frecuencia que Merleau-Ponty oscila entre considerar esa realidad insondable, por un lado, como la reserva de la *riqueza inagotable* de la que se alimentan todas las experiencias, y concebirlo, por otro lado, como un mundo esencialmente opaco, inaprensible, lleno de *carencias (néant)* y, en consecuencia, más bien deficitario que superabundante, lo que significa una indefinición del francés en el límite del *regressus*. Una ambigüedad semejante se agazapa también bajo el concepto de *Wirlichkeit* que propone el Realismo Constructivo del teórico de la ciencia vienés Fritz Wallner, pues en ambos casos se alude a la distinción que se da entre la *realidad efectiva* o la *materialidad de carácter hilético*, sea esta lo que fuere, que nos golpea, al tiempo que nos modifica porque formamos parte de su mismo flujo y la *Realität*, identificada de distintos modos y maneras por diferentes culturas, pero cuyo estatuto ontológico es diferente. Ignoro si desde el complejo andamiaje construido por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina para observar los estratos o niveles por los que discurre la *reducción* fenomenológica, cabe calibrar el tipo de *cesuras o abismos* que se dan entre ambos, pero sospecho que esta ambigua dualidad no afecta al interesante concepto de *esencias salvajes* que maneja Merleau-Ponty y que sólo se constituye cuando abandonamos la *dipoplía ontológica* como un espejismo que divide la *Wirlichkeit* en dos: una *cosa en sí* (ininteligible, pero experimentable) y una *cosa para nosotros (Realität)*, inteligible, conceptualizada). No ignoro el diagnóstico que han venido consensuando los colaboradores de *Annales de Phénoménologie* que pretenden haber superado a la segunda generación de fenomenólogos en la que ubican a Sartre y Merleau-Ponty. En particular, Alexander Schnell, que considera, como hemos visto, los planteamientos de Marc Richir como una superación efectiva del punto al que llevó Merleau-Ponty sus finos análisis, al tiempo que entiende *Le visible et l'invisible* y *L'oeil et l'esprit* como meros esbozos tendentes a dotar de contenido positivo a la «tercera vía» investigada por él entre el objetivismo y el idealismo, diagnostica que sus desarrollos parecen conducirlo en última instancia hacia una filosofía de la naturaleza de tipo schellingiano²⁹. No obstante, atribuye el «fracaso» de su teoría de la intersubjetividad al mismo problema que Deleuze denuncia en la fenomenología de Husserl y en todo intelectualismo pretendidamente trascendental, a saber, que *desdobra toda experiencia sensible*, en particular la *percepción* del objeto, entre las objetividades aparecientes y sus correlatos subjetivos de la conciencia trascendental.

Ciertamente Merleau-Ponty juega como buen fenomenólogo a penetrar en el *núcleo energético* del nivel de intermediación donde se produce esa *dipoplía ontológica*, comparable a una *fisión nuclear*. Por ejemplo, la idea fundamental de la ontología de lo visible arranca del entrelazamiento que se produce entre el cuerpo y el mundo, que Merleau-Ponty concibe como un «quiasmo», una relación cruzada que en términos dialécticos Marx usó ya masivamente en los *Grundrisse*, por ejemplo (*No es la conciencia la que determina el ser*, etc.). El cuerpo, en efecto, es «visible en y para el mundo» en su vertiente objetiva, pero también «vidente» en su vertiente subjetiva; el mundo, a su vez, «contiene» al cuerpo en su aspecto objetivo, pero no

²⁹ Remite a este respecto al último capítulo de su monografía *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble, 2009. Art. Cit. (2010) p. 61

es jamás «*visto ni accesible*», sino en la medida en que se encarna corporalmente. De este modo se expresa el quiasmo como exigiendo rendir cuenta de la relación originaria entre el cuerpo viviente y el mundo, de modo que no es el Ego trascendental el que aporta el sentido desde el polo subjetivo, sino que este brota a partir de lo visible, y de la visión de lo visible en el mundo. Esta misma superación del idealismo trata de ser analizada en la *Fenomenología de la percepción* cuando elucida cómo la subjetividad resulta a la vez dependiente e indeclinable, porque «¿cómo lo que no piensa podría ponerse a pensar?» Y responde: «Mi visión, por ejemplo, es, si, “pensamiento de ver”, si con ello queremos decir que no es simplemente una función como la digestión o la respiración, un haz de procesos fragmentados en un conjunto que resulta tener un sentido, sino que es este conjunto y este sentido, esta anterioridad del futuro respecto al presente, del todo respecto a las partes. No hay visión más que por la anticipación y la intención, y como ninguna intención podría verdaderamente ser intención si el objeto hacia el que ella tiende le fuese dado ya hecho y sin motivación, verdad es que toda visión supone en última instancia en la médula de la subjetividad, un proyecto total o una lógica del mundo que las percepciones empíricas determinan pero que no podrían engendrar. Mas la visión no es pensamiento de ver si con ello se entiende que ella misma constituye el vínculo de su objeto, que se descubre en una transparencia absoluta y como autor de su propia presencia en el mundo visible. El punto esencial consiste en captar bien el proyecto del mundo que nosotros somos. Lo que más arriba dijimos acerca del mundo, como inseparable de los puntos de vista sobre el mismo, debe ayudarnos aquí a comprender la subjetividad como inherencia al mundo. No se da *hylé*, no se da sensación, sin comunicación con las demás sensaciones o con las sensaciones de los demás, y *por esa misma razón*, no se da *morfé*, no se da aprehensión o apercepción que esté encargada de dar un sentido a una manera insignificante y asegurar la unidad *a priori* de mi experiencia y de la experiencia intersubjetiva... La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto. Esto no se comprenderá jamás mientras se haga del mundo un objeto, un *objectum*. Pero se comprende enseguida si el mundo es el *campo* de nuestra experiencia, puesto que entonces la vibración más secreta de nuestro ser psicofísico anuncia ya al mundo, la cualidad es un esbozo de una cosa y la cosa el esbozo del mundo»³⁰. Schnell tiene razón al subrayar la continuidad de la problemática de la visión en *Lo visible y lo invisible* (1964) y en *El ojo y el espíritu* (1985), así como el esquematismo de sus apuntes frente a la prolijidad y rotundidad de las fórmulas que usa en la *Fenomenología de la percepción*, pero es discutible que el nexo que articula en ellas con las nuevas fórmulas de las *esencias salvajes* y la *carne del mundo*, no supongan ningún avance. En realidad, por inconclusos que aparezcan sus análisis, sus fórmulas son susceptibles de interpretarse de manera fecunda desde distintas perspectivas precisamente por su carácter abierto en consonancia con el nuevo concepto de *contexto del pre-Ser*, en alemán de la *Offenheit d'Umwelt* al que se refiere en la nota del 22 de octubre.³¹

³⁰ Merleau-Ponty, 1945, *op. cit.* pp. 413-15

³¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 262 y ss. (versión española en Seix-Barral, Barcelona, 1970 y en Nueva Visión, 2010). Como se sabe se trata de una obra editada póstumamente a partir de unas 150 páginas manuscritas que le servían de base. La obra ha sido objeto de múltiples desarrollos. Como botón de muestra véase Álvarez Falcón (editor), *La sombra de lo invisible: Merleau-Ponty, 1908-1961. (Siete lecciones)*, Eutelequia Ensayo, Madrid, 2011, y mi reseña de 2012 «Explorando las síntesis pasivas en Merleau-Ponty», *Revista Observaciones Filosóficas*, nº 13, 2011 (www.observacionesfilosoficas.net/merleau.htm)

En cualquier caso, la objeción deleuziana del desdoblamiento de la experiencia es menos aplicable a Merleau-Ponty que a cualquier otro fenomenólogo. Juzgar que sus excesos materialistas y sociologistas son un fracaso dicen más del crítico que las hace que del intrépido profesor de la Universidad de Lyon que defendió el primado de la percepción ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1947. Mi impresión es que sólo a partir de sus cursos en la Sorbona a en los años 50 se atreve a proseguir Merleau-Ponty la vía fenomenológica propia que ya había anticipado en su célebre *Prólogo* a la *Fenomenología de la percepción*, tras recuperar la distinción entre «intencionalidad del acto» e «intencionalidad operante» (*fungierende Intentionalität*). Y es que Merleau Ponty no sólo es más fenomenólogo que Heidegger sino que, modificando a Sartre, proclama que «por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*», ya que sigue al Husserl de los inéditos cuando busca una «génesis del sentido» (*Sinngenesis*). De ahí que se pregunte: «¿Hay que entender la historia a partir de la ideología, o a partir de la política, o a partir de la religión, o a partir de la economía? ¿Habrá que entender una doctrina por su contenido manifiesto o por la psicología del autor y los acontecimientos de su vida?» Y responde: «Es preciso comprender de *todas las maneras a la vez*; *todo* tiene un sentido, bajo *todas* las relaciones encontramos siempre la *misma estructura de ser*. *Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos*, de que vayamos hasta el fondo de la historia y de que penetremos hasta el *núcleo de significación existencial* que se explicita en cada perspectiva. Es verdad, como dice Marx, que la historia no anda cabeza abajo, mas también lo es que no piensa con los pies»³². Entre las múltiples interpretaciones que cabe dar al *estructuralismo sistémico* que se insinúa en este tetrafármaco gnoseológico, que acabará provocando la sonora ruptura con Sartre, que analizaré más abajo, seguiré aquí la de Luis Álvarez Falcón, dependiente, como se sabe, de los análisis tectónicos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, que explora precisamente el territorio de lo invisible a partir de la correlación «*chair-quiasmo-Wessen*». Tanto Luis como Ricardo diagnostican que el *regressus* de Merleau-Ponty encalla justamente en el umbral de la tierra prometida: el registro del «yo puedo», donde anidan las «síntesis pasivas» que se abren hacia un estrato sin pasividad secundaria donde se difuminan, por un lado, el «aquí absoluto» y, por otro, las «singularidades fenomenológicas». Para justificar su diagnóstico cita Álvarez Falcón los dos cursos de 1954 y 1955, *El Problema de la Pasividad* y *La Institución en la historia personal y pública* como muestra del punto final al que llegó su reflexión, a la *Stiftung* husserliana, que concibe como «depósito de sentido» vivo, como una serie de experiencias, un «llamamiento hacia una continuación, una suite, una exigencia de un advenir». Ahí, en los *habitus*, en las sedimentaciones secundarias, se detiene el *regressus* de Merleau-Ponty, que atisbó, pero no alcanzó el *estrato originario de las síntesis pasivas*. En todo caso, según la interpretación conjunta de Álvarez Falcón y Ortiz de Urbina (yo no sabría decir a quién atribuir qué), Merleau-Ponty, al quedar varado en la *Stiftung*, se vio obligado a buscar una solución naturalista para poner en relación, la aparición originaria del fenómeno (la *Erscheinung* de Husserl) con la pluralidad indeterminada de la *Hylé*: el quiasmo reversible que opera sobre el *Leib* una reesquemmatización en el territorio de lo Invisible, donde, en ausencia de objetos, topamos con la *Chair du monde*, la carne del mundo. «Asistiremos — concluye Álvarez Falcón — al encuentro y la resonancia en la *vertical hylética* de los esquicios y los quiasmos. Éste será el más grande y definitivo logro de Maurice Merleau-Ponty, y la prueba fehaciente

³² *Fenomenología de la percepción*, op. cit. pp. 18-9 Subrayo los usos de la palabra todo, porque ese holismo referido a la estructura total del ser indiviso y vertical, según el Merleau-Ponty póstumo sólo es accesible mediante «un certain prélèvement sur l'Être d'indivision» *Le visible*, op. cit, p. 262 Pero *prélèver* es la acción de tomar una parte del todo, que es una forma de proceder existencial más que intelectual

de que su desaparición fue un momento inoportuno para todo el desarrollo de la fenomenología futura como “ampliación” crítica de la filosofía por venir³³

Ahora bien, justamente porque Merleau-Ponty no tuvo ocasión de coronar su obra con un acorde final, no está de más reparar en sus titubeos. Uno de ellos se refiere a su tema preferido, la topología o el problema de la «espacialidad», pese a que en el capítulo 17 de la *Estromatología* no merezca ni una mala cita. Distingue Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina la espacialidad *diastemática* (de *diástêma*, de distancia, intervalo), que es la que se da en el nivel inferior del mundo vivido, el espacio tridimensional de puntos y distancias, de la espacialidad *diastásica* o topológica (de *diástasis*, separación), en la que se deslindan la interioridad de la exterioridad en el nivel de intermediación, y, por último, en el nivel superior, la espacialidad *diastólica* (de *diastolê*, en griego moderno “dilatación” o simple distinción), que es el “hacerse” mismo del espacio en el nivel originario o la “espacialización”, como viene diciéndose en los círculos richirianos. Estas son las dimensiones de «espacialidad» después de la *reducción fenomenológica* y por *traspasibilidad* mantienen relaciones de inclusión, pues la espacialidad *diastemática*, de menor energía, contiene las de nivel superior, la *exterioridad topológica* y la mera *alteridad diastólica* que fungen implícitamente en ella³⁴. Pues bien, para Merleau-Ponty también ocurre que la percepción del espacio en su formato euclídeo, que aparece en el nivel del mundo vivido como «natural», enmascara el espacio topológico, deformable, fundado sobre las nociones de vecindad y separación, de sucesiones y de entornos, dentro y fuera, exterior e interior, etc. Ya en la *Fenomenología de la percepción* distingue niveles o estratos distintos de espacialización, a propósito de la orientación, de la profundidad y del movimiento e intenta llevar a cabo una *comprensión* mediante una investigación genética, que le lleva más allá de los orígenes de la geometría en una suerte de *Rückfrage* a un *regressus ad infinitum* en el nivel originario, que sólo se estabiliza recurriendo al cuerpo vivo (*Leib*): «Hemos de buscar la experiencia originaria del espacio más acá de la distinción de la forma y el contenido ... El primer nivel espacial no puede encontrar *en ninguna parte* sus puntos de anclaje, porque estos tendrían necesidad de un nivel antes del primer nivel para ser determinados en el espacio. Y como este primer nivel no puede orientarse “en sí”... mi existencia personal es la continuación de una tradición prepersonal. Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en el mundo mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo... el sistema de “funciones” anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general... El espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento»³⁵. Es cierto que por exigencias programáticas lo más complejo (lo cultural) parece apropiarse de lo más simple (lo natural) y el «espacio antropológico» (científico, técnico, instrumental, ético, religioso) se apodera de lo natural en la *catábasis* o

³³ Álvarez Falcón: «Cincuenta años sin Merleau-Ponty: la presencia de una voz ausente», Paideia, nº 90 coordinado por Hernández Borque (Año XXXI, Enero-Abril, 2011, p.21. La matriz fenomenológica de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina aparece presentada de forma completa en *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Eikasía-Brumaria, Oviedo-Madrid, 2014 pp. 455. Por otro lado hay edición española de los cursos citados, sobre los que habré de volver más adelante: Merleau-Ponty, *La institución-La pasividad, Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública, Prefacio de Claude Lefort*, Anthropos, Nariño, Barcelona, 2012 (traducción de la edición francesa, Belin, Paris, 2003 con una presentación de Mariana Larison)

³⁴ *Op. cit.* p. 380

³⁵ *Fenomenología de la percepción, op. cit.* p 262, 269

descenso de lo invisible a lo visible, lo que ya expresaba en la *Fenomenología de la Percepción* recurriendo a las formulas neokantianas de Cassirer, que ciertamente es el planteamiento que intenta superar en los cursos de 1954-1955 citados por Álvarez Falcón, sobre cuya interpretación, en mi opinión, todavía no está dada la última palabra: «Hay que reconocer, antes de los “acto de significación” (*Bedeutungsgebende Akten*) del pensamiento teórico y tético, las “experiencias expresivas” (*Ausdruckserlebnisse*), antes del sentido significado (*Zeichen-Sinn*), el sentido expresivo (*Ausdrucks-Sinn*), antes de la subsunción del contenido bajo la forma, la “pregnancia” (*prégnance*) simbólica de la forma en el contenido», porque ellas se constituyen en cierta forma a ras de tierra, pero –añade en la *Fenomenología de la percepción*– «nos negamos a hacer inmanente en el espacio mítico al espacio geométrico, a subordinar toda experiencia a una conciencia absoluta de esa experiencia que la situaría en el conjunto de la verdad, porque la unidad de esta experiencia así entendida vuelve incomprensible su variedad. Pero la conciencia mítica está abierta a un horizonte de objetivaciones poaibles... (en realidad) nunca vivo enteramente en los espacios antropológicos, siempre estoy ligado por mis raíces a un espacio natural e inhumano»³⁶. Y es que lo más complejo no tiene que ser lo más energético, sino justamente al revés, como se irá poniendo de manifiesto a medida que su investigación gire hacia la naturaleza.

El hecho de que toda cultura se apodere de la percepción natural se discute en *Lo visible y lo invisible* como una *interacción simbiótica* entre lo perceptivo y lo cultural. En realidad, «la distinción de estos dos planos es demasiado abstracta: todo es cultural en nosotros... y todo es natural en nosotros»³⁷. Pero por lo que respecta al espacio Merleau-Ponty acepta, por un lado, los resultados de la epistemología genética de Piaget y Wallon, pero por otro los critica por haber «convertido totalmente su percepción en la percepción cultural-euclídea», lo que es condenable pues de forma inconsciente ignora que su «logicismo es la absolutización de nuestra cultura, de modo que es su psicología la que desemboca sobre su lógica»³⁸. Ahora bien esta crítica al *naturalismo* de Piaget no le impide aceptar con él que genéticamente la construcción operatoria del concepto de espacio pasa primero de las nociones topológicas del niño, se hace euclidiana en el adulto y deviene finalmente perspectivista desde el Renacimiento, aunque todo ello enmascarado bajo el efecto de la «*pregnancia* de las formas geométricas»³⁹. Ahora bien ¿este deslinde entre la epistemología genética “naturalista” de Piaget y la idea brunswigiana de *pregnancia* no es el que debe darse entre la *scala naturae* y los niveles fenomenológicos en la términos de la *estromatología gnoseológica* de R.S. Ortiz de Urbina? Si el naturalismo denunciado desde la fenomenología consiste en coronar la escala natural con la realidad humana, es difícil atribuírselo a Merleau-Ponty. El nervio de su argumentación consiste en iluminar la construcción del espacio sobre la base de una *fundación* intrínseca de la *pregnancia* geométrica en una zona de trascendencia calificada como de *apertura del entorno* (*Offenheit*

³⁶ *Ibid*, pp. 306-8, por cierto, Cabanes traduce *prégnance* por “gravidez”, lo que resta sentido fenomenológico.

³⁷ *Lo visible*, op. cit. p. 307

³⁸ *Ibid*. p. 257. Piaget e Inhelder: *La représentation de l'espace chez l'enfant*, PUF, Paris, 1948

³⁹ *Ibid*. p. 266. Bajo el título «*Prégnance empirique et prégnance symbolique* (E.Brunswik)» vuelve Merleau-Ponty a recuperar la idea de *pregnancia* que había recusado un mes antes (septiembre-octubre de 1959) «la idea profunda de una *pregnancia* que no es solamente la de las formas privilegiadas por razones de equilibrio geométrico, sino según una regulación intrínseca, según una historia del ser (*Seinsgeschichte*) de la que la *pregnancia* geométrica no es más que un aspecto», p. 261

d'Umwelt), que J-F. Pestureau interpreta como la apertura del Ser heideggeriano.⁴⁰ ¿En qué consiste esta *pregnancia* que desborda la realidad humana en la dirección de una *historia del ser* (*Seinsgeschichte*)? Los titubeos de Merleau-Ponty entre una *pregnancia empírica*, material, *vertical* y una *pregnancia simbólica*, vinculada más a las formas y a las significaciones, a la expresión estilística formateada históricamente como un fenómeno cultural (*horizontal*) puede ser mejor entendida desde la estromatología de Ortiz de Urbina. Más que para criticar las insuficiencias naturalistas en que habría incurrido Merleau, la estromatología podría utilizarse entonces para diagnosticar sus avances en la senda del materialismo fenomenológico precisamente a partir de la supuesta trascendencia de la idea de *pregnancia*. Tal como yo lo veo Merleau-Ponty analiza la institución (*Stiftung*) del espacio operatorio, siguiendo las investigaciones psicológicas de Piaget y Wallon desde un punto de vista más sociológico y atendiendo sobre todo al campo fenomenológico donde mejor se manifiesta para él: la pintura. En este sentido acierta Pestureau cuando subraya las numerosas convergencias estructuralistas que mantiene con Pierre Francastel⁴¹; para ambos las distintas maneras de percibir el espacio son distintos modos culturales de proyectar el mundo o de representarlo, pero no un calco del mismo: cada una «es una interpretación facultativa de la visión espontánea, no porque el mundo percibido desmienta sus leyes e imponga otras en su lugar, sino más bien porque no hay orden alguno de leyes»⁴². Privilegiar la perspectiva renacentista como la más natural implica aceptar que se trata de una revelación universal del mismo estilo que la revelación cristiana precedente. Pero más acá y más allá de esta secuencia cronológica, histórica y sociológica, se encuentra el fenómeno de la *pregnancia* que inaugura la serie fenomenológica. Ella define «cada ser percibido por una estructura o un sistema de equivalencias en torno al que se dispone, y de la que cada trazo del pintor – la línea flexible- o el barrido del pincel es la evocación perentoria»⁴³. Pestureau acierta también a referir la idea de *pregnancia* a la dimensión *vertical* guiado sobre todo por la atención que Merleau-Ponty ha prestado a las *operaciones* implicadas en la pintura de Cézanne, pero le pasa inadvertida la dimensión *horizontal* que, sin embargo, es aludida cuando intenta explicar los resultados de la *pregnancia* como las esencias, *Wesen*, de las cosas percibidas que no son «en-sí», objetos, ni infinitos (*Unendlichkeit*) del flujo fenomenológico de los *Abschattungen*, sino lo que hace que la forma llegue a ser lo que es. Son esencias porque determinan «lo que hay», *lo que se hace*, la presencia, «cohésion de soi à soi, identité en profondeur». Citando directamente a Merleau-Ponty añade que la *pregnancia* es «*Urstiftung*, y no simple subsunción», pero, sobre todo, insiste en explicar que la *pregnancia* alcanza la esencia de las cosas porque su acción consiste en arrancar un fragmento del Ser indiviso (*prélèvement sur l'Être d'indivision*), no depurado, salvaje, *vertical*. En este sentido habla también de *percepción salvaje* como «la impercepción que tiende a verse como acto y a olvidarse de la intencionalidad latente como ser-ahí»⁴⁴, de manera que ni siquiera en este contexto de máxima indeterminación negativa, lo *hilético* prevalece absolutamente sobre lo intencional.

⁴⁰ Jean-François Pestureau, «Merleau Ponty et la perspective à la Renaissance», *Annales de Phénoménologie*, Amiens, núm 9, 2010, p. 33-50,

⁴¹ *Art. Cit.* p. 38, nota 13. Pierre Francastel en *Peinture et Société* (Lyon, 1951, Denoël, Paris, 1977) sigue también a Piaget para establecer la secuencia histórica de la representación del espacio, una secuencia temporal ilustrada por el espacio pictórico, que parece recoger los niveles fenomenológicos de la estromatología, si bien el primer espacio registrado es el topológico, como en el niño (p. 40-1).

⁴² Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 61

⁴³ *Visible et invisible*, op cit. p 273

⁴⁴ *Ibid.* p. 267

Lo interesante de las esencias salvajes de Merleau-Ponty es que ofrece un concepto completamente distinto del asociado a la escisión platónica entre idea, por un lado, y hechos, por otro. Para él *las esencias sólo existen en el entrecruzamiento de los hechos*, no son hechos, pero permite que los hechos se organicen íntima y familiarmente; no porque sean conceptos generales capaces de *subsumir* la experiencia de los hechos como en Kant, sino porque cohesionan *hechos sin concepto* en virtud de la *afinidad ontológica* que las ordena en la misma dimensión. Y aunque sea en el arte donde mejor haya ejemplificado Merleau-Ponty esas esencias salvajes inseparables de la *facticidad* (en un poema, una sonata, una pintura, donde *lo sensible no es un disfraz o una máscara de algo más profundo*, sino el único modo que tienen de ser), cabría ensayar, en la medida en que los derechos humanos no sean meras abstracciones conceptuales, procedimientos para observar los *entrecruzamientos prácticos* que los producen, por ejemplo, como neutralización de conflictos entre conductas que encarnan valores afines, familiares o que hayan provocado catástrofes humanitarias, ante las cuales permanecemos atónitos o, como máximo, exclamamos: «*¡no hay derecho!*». Pero ¿cómo hablar de «derecho» si, aparentemente, las fuerzas ciegas de la naturaleza no están sometidas al hombre? ¿Es el principio antrópico algo más que una hipótesis cosmológica límite? La realidad humana es ciertamente insoslayable tanto para el reduccionismo cientifista como para la filosofía confinada al espacio antropológico. El hombre no es el centro del universo, pero la *realidad* es humana como dice Blumenberg, para quien los planteamientos de Scheler y de Heidegger, lejos de ser auténticamente fenomenológicos son caballos de Troya del naturalismo. Pero ¿a qué realidad se refiere Blumenberg, a la *Wirklichkeit* o a la *Realität*? ¿Se resuelve el enigma aceptando la inversión que se produce a escala humana entre el *regressus* naturalista y la *reducción* fenomenológica que propone Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina? «La realidad humana cambia totalmente si se considera término superior de una serie natural o inicio inferior de una serie fenomenológica. Es el vértice de un ángulo formado por dos procesos inversos que, sin embargo, coinciden en este punto»⁴⁵

R.S. Ortiz de Urbina alude al espanto de Husserl cuando empezó a estudiar la obra de Heidegger antes de la segunda guerra mundial, mientras las esencias salvajes comenzaron a ser tematizadas por Merleau-Ponty después de la guerra en un contexto antropológico muy diferente, en el que la barbarie civilizada había convertido el salvajismo en un juego inocente. Levi-Strauss que toma de Comte el concepto de «pensamiento salvaje» en el libro del mismo nombre, que está dedicado precisamente a Merleau-Ponty en polémica estructuralista con Sartre, lo define negando que sea «el pensamiento de los salvajes, (o) el de una humanidad primitiva o arcaica, sino el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento»⁴⁶. Es cierto que el propósito antropológico de Levi-Strauss es infringir una herida en la cresta de la prepotente civilización occidental que ha convertido los exuberantes trópicos en escuálidas abstracciones (*Tristes Trópicos*, 1955), perpetuando con sus prácticas irracionales animales de barbarie lindante con la bestialidad. Estamos tan incrustados en la tradición cartesiana del *Cogito* que tendemos a plantear los problemas ontológicos del rompimiento dialéctico del segundo género de materialidad desde la perspectiva del *mind-body problem*, de modo que la principal dificultad para poder hablar de esencias salvajes de los derechos humanos sería mostrar que existen experiencias emotivas no categorizables, que los existencialistas llamaban límite

⁴⁵ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2014) *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Eikasía-Brumaria, Oviedo-Madrid, p. 455

⁴⁶ Claude Levi-Strauss (1962) *El pensamiento Salvaje*, FCE, México, p. 317

(para mostrar que rayaban con la irracionalidad) y a las que Levi-Strauss apelaba para argumentar que en ese estrato del hombre desnudo (o de realidad humana), ni Sartre, ni el mito de la revolución francesa podían pretender superioridad alguna. Justamente, como veremos en el epígrafe siguiente, cuando Merleau comienza a poner en cuarentena la idea de revolución como horizonte se desencadenan dudas sobre la promesa del comunismo como horizonte de la humanidad. Pero, si el pensamiento salvaje no trata de localizar un modo de actividad mental anterior a otro, como interpreta el positivismo evolucionista, sino que se trata de recuperar la manera espontánea de vivir lo que pasa, entonces la *experiencia de lo salvaje* podría asimilarse a las convulsiones kinestésicas del ánimo que todos los humanos estamos en condiciones de contactar. En cualquier caso, la *experiencia* de los derechos humanos en tanto que esencias salvajes rebasarían el plano de las instituciones simbólicas (incluida la evolución) al que se circunscriben las culturas, según la terminología de Marc Richir, y se produciría pasivamente por *traspasibilidad* en el nivel de las singularidades donde se ofrecen aquí *anónimos en interfacticidad*, en la terminología que usa Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y que él considera accesible también, como Merleau Ponty, desde el nivel intermediación de las obras de arte, donde se generan los sentidos, por más que ese nivel esté en la «zona oscura originaria»⁴⁷.

Con la idea de lo salvaje, así pues, Merleau-Ponty parece haberse ubicado en el corazón mismo de la matriz fenomenológica, en el lugar donde confluyen la trascendencia hylética, *vertical*, y la trascendencia intencional, *horizontal* del esquematismo y de las esencias. Pero en la senda ontológica que conduce a la formación de la carne del mundo, el concepto de cuerpo propio juega el papel del dimensionador de todas las cosas, por lo que, como hemos visto ya en la *Fenomenología de la percepción*, «si el pasado y el mundo existen es necesario que posean una *inmanencia* de principio – no pueden ser más que aquello que veo tras de mí y alrededor mío– y una trascendencia de hecho– existen en mi vida antes de aparecer como objetos de mis actos expresos». Sólo que, como resume en *Signos*, lo que nos es dado permanentemente para poner a punto el universo de la inmanencia tiende a olvidar sus orígenes, es decir, el efecto de la vida. Pero allí donde hay vida, hay en terminología de Marc Richir, «parpadeo fenomenológico» (*clignotement*), siempre bullente, hormigueante, tremolante, espíritu salvaje, bruto que no se deja domesticar por ninguna de las culturas, a todas las cuales exige crear siempre una nueva cultura. De ahí que la fenomenología de Merleau-Ponty, aunque haya transitado por todos los niveles de la estromatología, tiende a retornar permanentemente al nivel de intermediación por su carácter dinámico, como lo demuestra su preferencia por los análisis estéticos. También en esto su postura constituye un esbozo de la de R.S. Ortiz de Urbina, quien resume así su opinión: «Hay, además del *eidos* y del *mythos*, una tercera forma de reforzamiento del sentido que brota de este nivel de intermediación: el arte. Los “artefactos”, las configuraciones aparentemente objetivas a las que abordamos como obras de arte, y que producen, o pueden producir, experiencias estéticas, modificaciones en la generación de sensaciones y sentidos en la zona proteica superior, son un contenido evidente de esa zona media. Las obras de arte no son sino conglomerados o constructos de fantasías perceptivas no canalizados por significados de lengua. Se distinguen, así, los tres niveles de análisis que aparecen en cualquier fenómeno estético: la base material, objetiva, que es el soporte inexcusable; las

⁴⁷ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, «L'obscurité de l'expérience esthétique», *Annales de phénoménologie*, 2011, pp. 7'32

fantasías perceptivas que constituyen la experiencia artística; y las experiencias estéticas, fuera de toda síntesis de identidad, en el nivel superior»⁴⁸

Pero las esencias salvajes de Merleau-Ponty, si tomamos como modelo la obra de arte, no se encuentran ni enteramente *dentro* de los hechos, ni completamente *fuera* de ellos, sino precisamente en los *intersticios de sus diversas manifestaciones sensibles*, entre sonidos, colores, palabras, sentimientos y emociones de cuya multiplicidad o plétora se nutren, mientras, a su vez, destellan entreverando sus variadas *epifanías* e interpretaciones. Las esencias salvajes *no son* así pues, las *invariantes estructurales* que permanecen idénticas a través de los cambios (lo que implicaría ya identidades sintéticas) como postulan los estructuralismos, incluido el de Levi-Strauss, sino justamente los *puntos de fuga* de lo sensible tras lo que *trasparece lo invisible*, que no por ello tiene que ser espiritual o ideal. Sabemos, en efecto, por la mecánica cuántica que hay antipartículas y cómo destellan efímeramente en sus violentos encuentros. También para Merleau-Ponty lo invisible no es lo que se oculta detrás de lo visible, sino algo que pertenece al mundo visible, pues es «lo que lo habita, lo sostiene, y lo hace posible, *su posibilidad interior y propia*, el Ser que este mundo es» (*sic*). Pero, si lo invisible no es lo contrapuesto a lo visible, sino su hondura, su profundidad, *su otro lado*, debemos concluir que si no es un engaño consciente, por lo menos, *todo positivismo ontológico es un terrible malentendido*. Siguiendo esta línea de interpretación, la esencia salvaje de los derechos humanos jamás debemos buscarla en sus formulaciones positivas, sino en aquellas *experiencias negativas* que no podemos atrapar, porque son ellas las que nos atrapan a nosotros sin remedio. Las esencias salvajes no pueden darse de forma descarnada, dice en otras ocasiones Merleau-Ponty, sino que deben estar *encarnadas*. Ahora bien ¿cómo algo negativo puede encarnarse?

3.- Los derechos humanos de la carne y el problema político.

La dialéctica de la *carne* (*chair*) en Merleau-Ponty nos proporciona otra pista para esa indagación sobre la esencia salvaje de los derechos humanos, una pista obstaculizada tenazmente por las ideologías. Porque la noción de *carne* surge también por oposición al *positivismo ontológico* como un acceso a la experiencia del ser bruto en estado salvaje. No se trata, así pues, en Merleau-Ponty (como la caterva de catecúmenos cristianos se empeña en interpretar), del conocido eslogan publicitario del cristianismo: «Y el verbo se hizo carne», sino al revés: para el materialismo el problema es más bien cómo la carne se hace verbo, o mejor, en qué consiste la relación entre lo *hilético* y lo *noemático*. Ya en 1947-48, en la misma época en que aparecen compilados bajo el título de *Humanismo y Terror* una serie de artículos aparecidos en *Les Temps Modernes*, el profesor Merleau-Ponty había problematizado en sus clases la relación entre alma y cuerpo con tal punto de sutileza que difícilmente puede interpretarse ya desde entonces la relación entre *Carne* y *Espíritu* en los términos consabidos de la oposición entre materialismo y espiritualismo y/o idealismo⁴⁹. Es cierto que, según él, en el planteamiento de este problema hay dos series filosóficas abiertas: La serie cartesiana, en la que se sitúa Malbranche y la serie pascaliana, donde ubica tanto a

⁴⁸ *Estromatología. Op. cit.* p. 281

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty (1968) *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1968 Notes recueillies et rédigées par Jean Deprun.

Maine de Biran como a Bergson⁵⁰. Contra Descartes vale la contradicción lógica que ya Espinosa puso de manifiesto entre el descubrimiento del *Cogito* y en la primera meditación y la tematización de la unión entre alma y cuerpo que hace en la VIª meditación a través del hambre y la sed: «Si l'union de l'âme et du corps est une pensée confuse, comment ai-je pu découvrir le *Cogito*? Et si j'ai découvert le *Cogito*, comment puis-je-êre le sujet nature de la VIª Méditation?»⁵¹, pregunta Merleau-Ponty. Malebranche continúa esta misma serie cuando constata que el mismo hecho de que el *Cogito* de Descartes haya tenido que ser descubierto, prueba que el *yo reflexionante* no soy yo mismo. Ahora bien, puesto que no hay claridad para mí que no implique una obscuridad y puesto que esa obscuridad soy yo mismo, será preciso encontrar el medio de restablecer la racionalidad que no aparece en el alma, encontrar un punto de vista en el que aparezca claro *en sí* lo que es oscuro *para nosotros*. El análisis de Merleau-Ponty pone al descubierto en la serie cartesiana a Dios como *espacio inteligible*, que no deja de ser el recurso «à une superstructure théologique sans rapport direct avec notre situation effective, qui est déçue»⁵². En la medida en que depende de la eidética teológica no hay por aquí experiencia posible de las esencias salvajes.

La serie pascaliana, en cambio, más existencialista, retrocede hasta la constitución misma del espacio y el tiempo y al sujeto humano sometido a las presiones de lo infinito desde su misma constitución. Pascal, (y quizá en la diferente apreciación de esta serie pueda verse la famosa ruptura entre Merleau-Ponty y Sartre en 1952)⁵³, considera la realidad humana sometida a una continua contradicción entre el *reconocimiento* de su facticidad corpórea y temporal, por un lado, y la capacidad eidética con la que abarca la infinitud misma a pesar de la incertidumbre de la existencia. «Cuando considero la breve duración de mi vida... y me veo abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me aterro y me asombro de verme aquí antes que allá, ya que no hay razón porque esté aquí antes que allá, porque exista ahora más que entonces. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden de quién me han sido destinados *este lugar y este tiempo*?»⁵⁴ Entre la infinidad de trayectorias posibles la existencia singular que se materializa eidéticamente resulta irreductible a la compresión dialéctica de la historia por parte de la *conciencia*, que no puede nunca ubicarse más allá de las condiciones infraestructurales que la determinan y de la alienación que le envuelve. Pero mientras para Sartre el proyecto humano en cuanto tal, es la piedra angular de la acción humana cuyo principio impulsor es la *nada* en cada situación, para Merleau-Ponty hay un regreso a lo que él llama *Carne* en ese contexto. No es la *Carne* ni

⁵⁰ «Malebranche appartient à une série tout autre que celle dont font partie Biran et Bergson. Pour Malebranche, les relations de l'âme et du corps ne peuvent rien nous enseigner de positif; elles sont éclairées du dehors pour la relation de l'âme à Dieu: c'est la série cartésienne. Pour Biran et Bergson, elles introduisent au contraire à la relation de l'âme avec Dieu: c'est la série pascalienne» *Ibid.* p.8

⁵¹ *Ibid.* p. 16

⁵² *Ibid.* p. 23

⁵³ Sobre esta ruptura y la correspondencia generada hay montones de documentación en todos los idiomas, v.g. Maria Teresa Castanheira, «Fenomenología e compromiso: El debate entre Merleau-Ponty y Sartre», en *Phainomenon*, nº4, Lisboa, Colibri, 2002, pp. 37-50. Su actualidad proviene de que se sitúa en el corazón de los debates sobre el marxismo, si es un movimiento o una institución, o si es una filosofía o una ciencia cerrada. Un excelente análisis filosófico de la ruptura entre Merleau-Ponty y Sartre ha sido ejecutado por Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina en la ponencia presentada en el *Homenaje a Sartre* de la SAF. Por mi parte, considero este trabajo el primer ensayo completo de aplicación de su *Estromatología*. «Sartre versus Merleau-Ponty», *Boletín de la Sociedad Asturiana de Filosofía*, nº 4, noviembre de 2005, pp. 128-139

⁵⁴ Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Biblioteca universal. Sección V. 344: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89354.pdf>

verbo, ni materia, la *Carne* en Merleau-Ponty nada tiene que ver con el *cuerpo místico* de Cristo, «chair subtile» o «corps glorieux» en términos de Leibniz⁵⁵. Hace falta citar de nuevo aquí el pasaje de Merleau-Ponty, en el que trata de eliminar los equívocos que el término *Carne* suscita: «La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea». Es la primacía ontológica del *ser percibido* el que obliga a Merleau-Ponty como fenomenólogo a romper la dualidad entre un *mundo de hechos individuales*, por un lado, y un *mundo ideal de esencias*, colocando en el intersticio ese *elemento general* de la carne que constituye un *tejido de facticidad e idealidad*. Hay en lo percibido algo del perceptor y en el perceptor algo de lo percibido, de modo que esta co-pertenencia obliga a ubicarse en ese espacio intermedio, que no está ni dentro, ni fuera, que no es sujeto, ni objeto, sino que consiste en el *movimiento*, en la oscilación de uno a otro, el parpadeo permanente que se manifiesta como fenómeno del que más tarde hablará Richir. La ontología de la *Carne* es lo contrario a la ontología del hueso. Es decir, es una ontología del ser blando destinado a resolver los dualismos ontológicos de la modernidad. Al regresar a la percepción como origen de la fenomenología se nos muestra el ser como mero aparecer, *como fenómeno en que se nos revela la negatividad del ser*. En este punto Merleau-Ponty se aproxima a la experiencia de la negatividad que Adorno ha tematizado desde la misma atalaya del marxismo, cuando critica al propio Husserl su idealismo, pero ambos se inscriben en esa interpretación más amplia del marxismo como resistencia y confrontación contra todo poder establecido, tal como lo ve, por ejemplo, el irlandés John Holloway, entre otros⁵⁶. Esa es la razón por la que la ruptura entre Merleau-Ponty y Sartre tiene lugar, justamente por ser franceses, en torno al tema de la revolución. ¿Y acaso alguien ignora que la institución (*Stiftung*) de la revolución francesa es el lugar donde se formuló por primera vez esa confusa *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*? ¿No adquieren entonces los debates sobre el marxismo en Francia esa coloración ontológica especial que les presta el trasfondo de la *Revolución*?

86

NOVIEMBRE
2014

En efecto, la adhesión teórica de Merleau-Ponty a los principios del marxismo varió muy poco desde *Existencialismo y Marxismo* (1948), donde el acuerdo con Sartre parece externamente tan sólido como su amistad, hasta el *Elogio de la Filosofía* (1953), en el que ya se reflejan las huellas de la polémica. Pero en relación al comunismo y a la URSS, que aparentemente es el punto de fricción con Sartre, Merleau pasa de la actitud comprensiva y muy hegeliana que aparece en *Humanismo y Terror* (1947), elogiado por Sartre, quien incluso llegó a firma la crítica editorial escrita por Merleau sobre los campos de concentración de la URSS (culminación de lo que se ha llamado el principio de tolerancia), hasta la posición más crítica, weberiana y adorniana que aparece tajante en *Las Aventuras de la Dialéctica* (1955)⁵⁷.

⁵⁵ *Visible et Invisible*, op. cit. p. 195. obra en cuya corazón hay una demolición explícita de la filosofía sartreana.

⁵⁶ John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, *Negativity and Revolution, Adorno and Political Activism*, Pluto Press, Londres, 2009. Holloway ejerce su magisterio desde la Universidad de Puebla en México y su propuesta de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, presentado en un libro anterior (de Pluto en inglés, pero con ediciones simultáneas en México, Argentina y El viejo topo de España en 2002), con el subtítulo *El significado de la revolución hoy* ha sido objeto de un amplio debate, que continua vivo en *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo* (editorial Herramienta, Buenos Aires, Argentina y El viejo topo, Madrid, 2011).

⁵⁷ La editorial «La URSS y los campos de concentración» está recogida en *Signos*, Seix Barral, Barcelona, pp 328 y ss.

En *Humanismo y terror* se esfuerza por justificar la violencia del régimen estalinista en función de la futura victoria del comunismo tras la extensión de la revolución a todo el mundo (como Robespierre y los jacobinos se justifican por el triunfo final de la Revolución) y contra la crítica de la imagen del comunismo presentada por Koestler en su novela *Darkness at Noon*. La defensa cerrada de Merleau-Ponty de la violencia soviética frente a las críticas burguesas parece típicamente militante, pero es más bien *francesa* sólo que con una pizca de *ambigüedad* dialéctica merleau-pontyana, que afecta a la naturaleza misma de los derechos humanos. La violencia ejercida por el comunismo para instaurar la revolución está justificada porque su *objetivo final* es la supresión (negación) de la violencia definitivamente y la instauración de un verdadero *humanismo para toda la humanidad*, lo que no fue el caso ni del nazismo, ni siquiera de la revolución burguesa. Por un lado vitupera el terror, todo terror, pero por otro justifica el que se hace en nombre de la *revolución* aunque para ello haya que abolir los derechos del individualismo tildado como burgués. La supuesta contradicción de fundar un humanismo sin derechos humanos individuales, aceptando el terror como un medio deleznable sólo puede afrontarse o bien desde una utópica escatología secularista, cuyos fundamentos proyectados a un estado futuro son irracionales, o bien regresando al origen ontológico mismo donde no hay todavía ni siquiera individuos. Algunos exégetas remiten la ruptura a las coyunturas políticas de la postguerra, al sordo enfrentamiento en las páginas de *Les Temps Modernes*, que rompe la alianza por la tolerancia entre *Socialismo y libertad* gestado en la resistencia, al arresto de Duclos, pero la acritud de los insultos que se cruzan, las emociones a flor de piel que obligan al círculo a tomar partido y sobre todo la simplificación de los argumentos esgrimidos para caricaturizar al otro mediante el diagnóstico de la *situación* apuntan a una discrepancia filosófica fundamental, que para Merleau estuvo presente desde el arranque de su amistad, salpicada siempre de *apoyos públicos y críticas privadas* y veladas, pero que «se profundiza, cuanto más se clarifica, pues no se refiere a los hechos, sino a la manera como se los percibe» como confesará en sus carta privada y en la deconstrucción ejercida ya abiertamente el trabajo «Sartre y el ultrabolchevismo»⁵⁸. No se trata, así pues, de denunciar o no los campos de concentración en la URSS, la jerarquía de la *Nomenklatura* o sus diferencias salariales con respecto a los proletarios, sino de que visto desde la empresa socialista misma como empresa humana total, la revolución resulta traicionada. Por eso es una completa tergiversación catalogar los posicionamientos de Sartre, Camus, Aron, Simone de Beauvoir, en términos históricos desde una suerte de veredicto absoluto del ego trascendental, como hace Tony Judt, cuando ya la URSS se había desintegrado. Tales diagnósticos, incluso cuando toman en cuenta el factor francés, ignoran que las categorías de *posición, libertad, sujeto* o incluso “*historia*” en relación al marxismo, al comunismo y la democracia tal como lo percibían y construían los protagonistas enjuiciados a la luz de los propios hechos o acontecimientos, juegan sobre el trasfondo del triunfo de la Revolución de 1789, difícil de entender para un inglés⁵⁹. En otro lugar he analizado las

⁵⁸ Después de su abandono de la redacción de *Les Temps Modernes* y su ingreso en el *Collège de France* como catedrático, que es el culmen de la carrera académica para un francés, pues es elegido por sus pares, Sartre y Merleau intercambian unas cartas que no fueron publicadas hasta 1994, en las que se alude al tema. Se trata de tres cartas, dos de Sartre y una de Merleau. La edición francesa de las cartas puede consultarse en: Merleau-Ponty, Maurice, “Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres “une rupture”, en *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, París, 2000. Hay una traducción castellana de las mismas publicada en: *Nombres. Revista de filosofía*, N° 6, Córdoba, (Rep.Arg.) 1995.

⁵⁹ Cito este libro de Tony Judt (1992) *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses (1944-1956)*, Taurus, Madrid, 2007, porque de él se hace eco con reverencia el mismo Vargas Llosa en la cuarta página de *El País*

veleidades de Sartre respecto a los comunistas en el contexto de su filosofía de la libertad⁶⁰. Lo que procede aquí y ahora es señalar que para Merleau-Ponty la fuente de legitimación ontológica del marxismo no nace de ningún régimen o institución, sino, como en Adorno, de una dialéctica puramente negativa: «aun cuando en ninguna parte se haya producido el advenimiento del proletariado como clase dirigente, –sentenciará en 1955– seguirá siendo verdad que una historia en la que el proletariado no es nada no es una historia humana»⁶¹. Pero que la URSS no fuese el gobierno del proletariado, sino una revolución dirigida por el partido comunista, portador *infel* de los principios humanistas del marxismo, cuyos jefes ostentaban una representación vicaria, no sólo justificaba desde la propia dialéctica marxista un actitud de compromiso vigilante, sino que deslegitimaba la dogmática posición de Sartre cuando desde su soberana libertad dictaba el destino al resto del mundo atribuyendo al Partido Comunista la posición del Ego Trascendental del proletariado: «Usted, que es marxista, dice Sartre, debe unirse al Partido Comunista. En cuanto a mí, que le enseño tan bien su deber de marxista, pero que, por fortuna no lo soy, conservo toda mi libertad»⁶². Quien haya leído con atención *El Ser y la Nada* (1943) y la *Fenomenología de la percepción* (1945) puede ya observar la diferencia conceptual que ambas obras sostienen respecto a nociones tan centrales como la «mirada del otro» y la «libertad». Pero quien lea con atención la despedida que deja en la revista cuando se marcha silenciosamente, i.e., el artículo «Le langage indirect et les voix du silence» observará sin dificultad que la reflexión político intelectual que ahí se incoa, comentando a Saussure y a Malreaux, deja muy atrás cualquier planteamiento táctico y empirista de coyuntura, buscando regresar al plano de la génesis del *sentido*, donde no sólo el lenguaje, sino la historia entera de la cultura, incluida la política, se instituye⁶³.

Dice Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que Sartre es un literato que usa la filosofía como arma de guerra para seguir escribiendo en favor de sus compromisos políticos, mientras Merleau es un fenomenólogo que considera el lenguaje como una institución que no está más al servicio del sentido que la poesía, la pintura o la música. También dice, y es verdad, que Sartre apela a la amistad y al compromiso, pero rehúye la confrontación de ideas, mientras que Merleau la busca. Por eso considera que el artículo de despedida es un ataque directo a las tesis defendidas por Sartre en *¿Qué es literatura?* Mientras para Sartre sólo el lenguaje en prosa es significativo (es *el imperio de los signos*), para Merleau tanto el lenguaje como la pintura significan o expresan, uno de manera sonora y otro de forma silenciosa, la carne del mundo. En realidad, el mundo está ya preñado de sentido, de modo que las operaciones expresivas del lenguaje «n'est pas très différente de celle du peintre». Y es que, por un lado, «el lenguaje significa cuando, en lugar de copiar el pensamiento, se deja deshacer y rehacer por él. Lleva su sentido como la huella de un pie significa el movimiento y el esfuerzo del cuerpo. Distingamos el *uso empírico* del lenguaje ya hecho, y el *uso creador*, del que el primero no puede ser más que un resultado...Al igual que hace el tejedor (*symploké*), el escritor trabaja al revés: no tiene otra preocupación que el lenguaje, y es así como de repente

(27/07/2014) sin reparar que el tendencioso judío anti-francés mete en el mismo saco a Sartre y a Merleau sin profundizar.

⁶⁰ «Jean-Paul Sartre y el marxismo (1905-1980)» *Boletín de la Sociedad Asturiana de Filosofía*, nº 4, noviembre de 2005, pp. 116-127

⁶¹ Merleau-Ponty; *Las aventuras de la dialéctica*, (Gallimard, Paris, 1955, Ver. Esp.) Leviatán, Buenos Aires, p. 254

⁶² *Ibid*, en el capítulo “Sartre y el ultrabolchevismo”

⁶³ Merleau-Ponty: «Le langage indirect et les voix du silence», *Les Temps Modernes*, 7^e année, Tome VII, Revue Mensuelle, nº 80, Juin 1952, pp. 2113-2144.

se encuentra rodeado de sentidos»⁶⁴, que le asaltan no sólo desde el pensamiento, sino desde las cosas mismas. Es decir, mientras para Sartre el *Ser en-si carece de sentido* hasta que el *para-si* (la conciencia) libre y gratuitamente confiere un sentido a la vida que de suyo es absurda y *sin-sentido*, para Merleau-Ponty estamos rodeados de sentidos, de modo que el lenguaje lo expresa tanto con palabras como sin palabras, con lo que dice y con lo que no dice. De ahí la semejanza con la pintura que nos asalta a través de colores y de líneas, que remiten a un desciframiento no formulado, que no controlamos hasta que nos impacta ciegamente después que la amamos. De ahí la pregunta: «¿Y si hay oculto en el lenguaje empírico un lenguaje elevado a la segunda potencia en el que de nuevo los signos llevan la vida vaga de los colores, y dónde las significaciones no se liberan completamente del comercio de los signos?»⁶⁵ Añade Ortiz de Urbina, que la obvia superioridad filosófica de Merleau-Ponty queda neutralizada tanto por la buena fe y la sinceridad de Sartre, que demuestra al elogiar su famoso *Tombeau* «Merleau-Ponty vivo», como por la tergiversación que hace de las ideas de «compromiso» y de «situación» que el catedrático tilda de *survol*, enredándose en una simplificación que nace del prejuicio. Sin embargo, para él, más que tarifar responsabilidades, lo que procede desde la estromatología es ubicar sus respectivas fenomenologías como *complementos distorsionados* cuando se analizan desde la atalaya del siglo XXI: «Estas “deformaciones coherentes”, que afectan a los sistemas filosóficos, proceden del punto ciego que tiene lugar en el su cierre, cuando la Idea central elegida polariza al resto de las Ideas hasta la distorsión. En el caso de Sartre, la Idea central seleccionada es la de *Libertad*. En el caso de Merleau es la de *chair*, carne, *Leib*. Ambas ideas, libertad y carne fueron entendidas por ambos a partir de lo que ellos creyeron era la idea central de la fenomenología de Husserl: la *intencionalidad*. Hoy día tras la publicación ordenada y el análisis sistemático en curso del legado de Husserl está claro que la idea central es la de *Sentido*»⁶⁶

No voy a refutar aquí la filigrana interpretativa que desde este anticipo de la estromatología resume nuestro amigo Ortiz de Urbina en los siguientes términos: «La estrategia de Sartre se articula en una triada de Ideas: Ser, Conciencia, Ego, con el corolario de libertad. La estrategia de Merleau se articula homológicamente en: Mundo, Sujeto, Conciencia, con el corolario de espontaneidad de la Carne en quiasmo con el mundo. La idea que introduciremos será la de *Sentido no intencional*». Me aprovecharé aquí de los análisis de Ortiz de Urbina, no sin advertir las deudas terminológicas con Merleau (deformaciones

⁶⁴ *Ibid.* p. 2120

⁶⁵ *Ibid.* Al margen de la interpretación de Ortiz de Urbina que insiste en las diferencias ontológicas de ambos autores respecto a su concepción de la pintura, lo cierto es que la única mención que hace el artículo de Sartre no parece tener tantas connotaciones críticas: «El Museo mata la vehemencia de la pintura como la Biblioteca, dice Sartre, transforma en “mensajes” escritos que han sido antes gestos de un hombre. Es la historicidad mortal. Pero hay una historicidad de la vida, en la que no se ofrece esa imagen decaída: es la que habita el pintor al trabajar, cuando anuda en un solo gesto la tradición que retoma y la tradición que el mismo funda, la que le reúne de un golpe con todo lo que jamás ha sido pintado en el mundo, sin que tenga por ello que abandonar su lugar, su tiempo su trabajo bendito o maldito, y que reconcilia las pinturas en tanto que cada una de ellas expresa la existencia entera, en la medida en que aciertan (o se ejecutan) -, en vez de reconciliarlas en tanto que están acabadas como otros tantos gestos vanos» (pp. 2142-43) Poco antes (p.2139) había distinguido entre una historicidad irónica, incluso irrisoria, que es ignorancia y exterioridad de una historicidad viva, que conecta con los intereses profundos de la obra y que se proyecta simultáneamente hacia el pasado y el futuro, pero esa es una idea en que está trabajando para el Proyecto *La Prosa del Mundo*, de que el artículo se presenta como un extracto.

⁶⁶ *Sartre versus Merleau*, art. cit. p. 132

coherentes, carne, quiasmo, etc.). Sin embargo, en orden a perfilar la conexión entre *esencias salvajes* y *derechos humanos* a través del quiasmo carnal, es imprescindible rectificar el paralelismo tan estrecho que Ortiz de Urbina sugiere con Sartre, pero, sobre todo, es necesario reubicar la confrontación desde la perspectiva institucional de la sociología del conocimiento y desde el debate político acerca de las carencias filosóficas del marxismo, que es una de las razones por las que aquella ruptura sigue teniendo interés actual. En realidad, el alabado *Tombeau* de Sartre es un epitafio *post-mortem* que el escritor aprovecha para seguir imponiendo su punto de vista de editor sobre el filósofo sin tener que rectificar la decisión de prohibirle publicar en *Les Temps Modernes* en 1952 las críticas que tras el intercambio epistolar de 1953 vieron la luz dos años más tarde con el título «Sartre y el ultravolvismo» en *Las Aventuras de la Dialéctica*. Por cierto, la respuesta vicaria de Simone de Beauvoir de 1955 no fue la mejor decisión, a la vista del giro que los tanques soviéticos en Budapest obligarán a imprimir a *Les Temps Modernes* poco después⁶⁷. Vayamos al *Tombeau*.

Rememora Sartre a toro pasado: «Éramos iguales, amigos, no semejantes: lo habíamos comprendido inmediatamente y nuestras desavenencias, al principio, nos divertían; después, alrededor de 1950 el barómetro cayó. Buena brisa sobre Europa y sobre el mundo; a nosotros dos la ola nos golpeaba cráneo con cráneo y luego arrojaba a cada uno en las antípodas del otro»⁶⁸. ¿Iguales? ¿En qué? Desde el punto de vista de la sociología del conocimiento Sartre había construido un imperio intelectual que disputaba la hegemonía del poder espiritual a los centros tradicionales del saber. *Les Temps Modernes* fue un proyecto político-cultural en abierto desafío a los ritos universitarios, que seleccionaba a sus colaboradores por razones ideológicas más que académicas. No es casualidad que la ruptura se produzca en el momento en que los colegas académicos promocionan a Merleau a la cumbre de la carrera universitaria en Francia. En la segunda carta contra la defensa de su carrera académica por parte de Merleau, Sartre intenta sortear un malentendido afirmando que también él hubiese continuado en la universidad si su éxito literario no le hubiese permitido prescindir del sueldo de profesor. Pero la verdad es que su éxito económico le proporcionó la imprescindible base material para montar su opción anti-académica radical. Quizá no hubiese *mala fe* en los anzuelos que le lanzó a Merleau para que abandonase la universidad y tal vez le sorprendió que un marxista materialista como Merleau prefiriese la práctica de la investigación aséptica de la academia y la compañía de los profesores al excitante compromiso de las barricadas en proximidad con los grupos políticos. Pero es obvio que el dilema que intenta plantear Sartre entre filosofía aséptica y descomprometida, por un lado, y política partidista, sólo se entiende objetivamente desde la confrontación institucional del proyecto activista de Sartre y el sistema universitario tradicional. Que la opción merleau-pontyana de compatibilizar la más exigente investigación académica con el compromiso político suponía replantear *las relaciones entre filosofía y política*, más que a un defecto de indecisión imputable a una ambigüedad calculada debería sindicarse en el ámbito de su búsqueda filosófica de un quiasmo o de una hibridación entre ambos, pero también como un mecanismo de compensación ante la aplastante personalidad, inmensa popularidad e indiscutible hegemonía de Sartre en el grupo o *familia* que encabezaba. Cuando Merleau le responde que se marcha, porque «no estando de acuerdo contigo, ¿qué podía hacer?», así pues, está denunciando la imposibilidad del vínculo igualitario que Sartre da por sentado en el

⁶⁷ Simone du Beauvoir, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», *Les Temps Modernes*, n° 114-5, 1955, p. 2072

⁶⁸ Jean Paul Sartre: «Merleau-Ponty vivo» en *Situaciones IV*, Losada, Buenos Aires, 1965

Tombeau. Ana Boschetti subraya hasta qué punto Merleau se vio arrinconado en una indefinición entre la clásica carrera de docencia e investigación y el campo de batalla intelectual, donde desarrolló sus habilidades para la hibridación y el quiasmo⁶⁹.

Así pues, en el *Tombeau* Sartre mantiene el mismo relato de las cartas inéditas, a saber, que la divisoria entre ambos cráneos se produce porque uno profundiza su compromiso político mientras el otro se refugia en la torre de marfil de la filosofía. En consecuencia son los avatares de la historia los que *empujan* a uno hacia el *mundo objetivo de la política* mientras el otro se cobija en el reino del subjetivismo filosófico. Ortiz de Urbina no entra a valorar la conferencia «Filosofía y política, hoy» que es la primera respuesta de Merleau-Ponty al cambio de orientación que Sartre imprime a *Les Temps Modernes* en el verano de 1952 con la serie de ensayos titulados «Los comunistas y la paz»⁷⁰. Más allá de la mera opción por la izquierda anticapitalista Sartre impone el criterio de que el Partido Comunista es el auténtico representante de la clase obrera y del porvenir de la humanidad, pero también pone los límites de lo que es discutible o no. Para él *Les Temps Modernes* están abiertos a todas las tendencias de izquierda, siempre que admitan que los problemas políticos son universales y solubles y que no marginen a un partido que reúne 5 o 6 millones de votos. «Me parece que estas dos condiciones —le espeta a Merleau— excluyen rigurosamente tu actitud actual». El privilegio del P.C. fue discutido por Claude Lefort, que tuvo que cargar con el sambenito de anarquista desde entonces. Pero Sartre consideró intolerable un estudio neutral, objetivo y filosófico de su apuesta política, porque el comunismo no necesita ser justificado por la filosofía de la historia, ya que lo que se requiere es decisión y acción en una situación de urgencia permanente. Al investigar la política de los filósofos desde Hegel a Sartre, Merleau muestra que aprehender el acontecimiento político desde el plano de lo universal es una estrategia en crisis que obliga a replantear las relaciones entre filosofía y política. Para Sartre estos titubeos sólo hacen el juego a la derecha y denotan una falta de compromiso con la lucha política en el mundo objetivo como la huida de Merleau al *Collège de Francia* y sus lecciones demuestran. Juzgar los compromisos políticos desde la verdad filosófica es intolerable, de forma que ubicarse en el mundo objetivo es para Sartre exigir al filósofo que saque sus manos de la política. Pero lo que Merleau quiere plantear es la posibilidad de una acción política contra el capitalismo que no esté vinculada a la "ilusión revolucionaria" comunista, que ha sido traicionada. Se trata de no perder de vista el problema social, pero tampoco la libertad como derechos humano fundamental, no sólo la libertad singular de Sartre, que también. Mantener una actitud crítica frente al capitalismo y al comunismo y alinearse con la República y sus instituciones como el Parlamento, se justifica porque su *Stiftung* «garantiza un mínimo de oposición y de verdad», es decir, Merleau no da la espalda a los millones del votos comunistas, pero no por ello renuncia a desentrañar el significado de la política como *Stiftung*, ni a replantear los problemas políticos que no sean sólo de planes sino también de balances.

Es cierto que Sartre quiere anteponer las emociones y los sentimientos de amistad a la discrepancia política, pero Merleau-Ponty se resiste al chantaje apelando al concepto sartriano de la *mala fe*: «El compromiso tomado con cada acontecimiento aislado, se convierte en un periodo de tensión, en un sistema de *mala fe*... (le recrimina en carta privada).

⁶⁹ Anna Boschetti, *Sartre y Les Temps Modernes*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990

⁷⁰ Jean-Paul Sartre. «Los comunistas y la paz», en *Situaciones VI. Problemas del marxismo I*, Losada, B. Aires, 1965

Al comprometerte con cada acontecimiento como si fuese un test de moralidad, al hacer tuya una política sin darte cuenta o sin decírselo a los lectores, te niegas a ti mismo a sabiendas un *derecho de rectificación...*». Esta petrificación sartreana del acontecimiento desde la universalidad es ideológica, pues renuncia a la *acción del desvelamiento* que preserva la posibilidad del intelectual, que es la mirada de conjunto. Merleau, que mantuvo siempre en *Les Temps Modernes* esta línea prudente, admira la obsesión por la claridad de Sartre, su esfuerzo por llevar el análisis hasta los últimos términos, pero también la desconfianza en el papel del intelectual y en su propia lucidez. Por eso le reprocha su apresurada toma de posición, su precipitada forma de «encarar *imaginariamente* cada acontecimiento como si fuese decisivo, único e irrepetible. Este método está más próximo a la política que tu método de *compromiso continuo*»⁷¹. La facilidad con que Merleau movía conceptos abstractos, con que aproximaba y armonizaba pensamientos aparentemente contradictorios, se ve claramente cuando señala la brutal contradicción en que incurre Sartre al negar a la filosofía su capacidad de crítica política, mientras justifica su posición política con argumentos filosóficos. Ortiz de Urbina cita a este respecto el brillante argumento de Merleau mediante el que Sartre concilia el máximo *subjetivismo* (*la elección libre sartreana*) con el máximo *objetivismo* (*la acción necesaria del comunismo*): «Si Sartre tiene razón, Sartre está equivocado». La frialdad profesoral con que Merleau va al fondo del asunto, contrasta con la aparente calidez humana y el paternalismo condescendiente con el que Sartre se disculpa: «Si pude parecer glacial, es porque siempre tuve una especie de timidez para felicitar». Pero Merleau no le reprocha a Sartre que no le haya felicitado por su elección académica para el *Collège de France*, sino que le hubiese prohibido un artículo en *Les Temps Modernes*. Se puede restar a Merleau todos los méritos que queramos, que no fue realmente original, que incurre en ambigüedad, que jugaba con dos cartas (la académica y la política), etc., pero el propio Ortiz de Urbina acaba reconociendo que su declaración de principios le sitúan en la estela de la comprensión de la fenomenología de Husserl de una forma mucho más exacta de lo que Sartre nunca soñó: «La conciencia construye, pero tiene conciencia de estar explicitando lo que es ya verdad antes que ella, continúa un movimiento que comenzó en la experiencia, y es *la experiencia todavía muda que se trata de llevar a la expresión de su propio sentido*»⁷².

Es cierto que el Merleau posterior a la polémica se apartará cada vez más de la problemática husserliana de la expresión y de la verdad, pero resumamos ya las apariencias que se divisan a propósito de la polémica política desde la perspectiva académica de 1955. Para Merleau-Ponty la negatividad del ser se revela en el *fenómeno*, que obliga a atenerse a la constatación de que *el Ser es fenómeno*. Al atenernos sólo al fenómeno rompemos el dualismo ontológico. Ahora bien, el cuerpo es ese lugar en el que la Carne aparece ante sí misma como consecuencia del giro donde se origina el fenómeno. El cuerpo perceptor es el lugar de origen del que arrancan los tejidos del fenómeno, cuyo corazón mantiene la vida de la Carne que lo envuelve. Este privilegio del cuerpo se debe a la encarnación que experimenta dualmente: por un lado el fenómeno se da en mi experiencia, pero por otro mi experiencia forma parte del fenómeno que revela. El mundo es algo relativo a mi experiencia, aunque mi experiencia se da en el mundo. Por caminos distintos, al criticar el idealismo de Husserl, como he mostrado en otro lugar, Adorno y Merleau Ponty llegan a establecer una *dialéctica negativa similar*. Es la misma dialéctica negativa que nos conduce al Auschwitz de los cuerpos gasificados a los que se ha detraído la carne y de los que sólo resta el nihilismo que anida en el idealismo

⁷¹ *Cartas de una ruptura*, op. cit. p. 21

⁷² Ortiz de Urbina, *art. cit.* p. 131 y para las citas de la segunda carta de Sartre, op. cit. pp. 33-35

europeo; esos cadáveres de judíos amontonados en camiones son la esencia salvaje de los derechos humanos, el lugar donde *facticidad* e idealidad se dan la mano y obligan a efectuar el mismo giro al que obliga al cuerpo cuando la Carne aparece ante sí misma como fenómeno. Si los cuerpos, en tanto instituciones carnales (*Stiftung*) son los lugares donde habitan (yacen y estallan) las esencias salvajes que dan lugar al fenómeno, los cuerpos gaseados que pasan a los hornos crematorios o a las fabricas de jabón son las *esencias salvajes negativas* que obliga a exclamar «¡no hay derecho!». Los derechos humanos son, pues el *reverso* de Auschwitz. Su esencia salvaje no es otra cosa que la constatación de la nausea afectiva provocada por la salvajada nazi. «Después de Auschwitz escribir poesía es un acto de barbarie», sentenciaba el Adorno de la *Dialéctica Negativa*.

No se trata, por tanto de que Merleau-Ponty revisase o no su postura ante el marxismo soviético en una obra posterior: *Las Aventuras de la Dialéctica* (1955) en la que se atacaba duramente el período estalinista. También Sartre condenará el estalinismo después de la invasión de Hungría. Tampoco se trata admitir o no la *Declaración de los Derechos Humanos* por Naciones Unidas como hecho empírico. Las potencias vencedoras que suscriben la *Carta de San Francisco* aceptan empíricamente su formulación e incluso se erigen en sus garantes *institucionales* al monopolizar el *Consejo de Seguridad*. El ejercicio de pensamiento mediante el que Merleau intenta descifrar las entrañas de la política corre emparejado con los Seminarios dictados en *La Sorbona* entre 1949 y 1952, primero, y los cursos en el *Collège de France* ahora aludidos. Para poder decir que Merleau-Ponty no se «contradice» y que en *Humanismo y Terror* aparecen ya los *elementos* que le permiten efectuar tal cambio de posición de *Las Aventuras de la Dialéctica*, hay que alcanzar el territorio de las *esencias salvajes* porque sólo en él es posible atisbar la dialéctica que permite entender que la realización positiva de los derechos humanos, su existencia real, refulge sobre el trasfondo negativo de las conductas que los trasgreden. Claro que es distinta la negación nazi que afecta a una colectividad completa de singulares anónimos que la soviética que sólo afecta a individuos singulares, individuos que traicionan su *institución simbólica*. *El problema surge cuando aumenta el número: uno de cada veinte son muchos*. Justamente la profundización en el concepto husserliano de *institución* (*Stiftung*) como contrario e incluso opuesto al kantiano de *constitución* marca el principal cambio en este periodo. Citaré sólo un párrafo del curso sobre la institución al objeto de, por un lado, evitar reducir su filosofía a una teoría de la intersubjetividad, y, por otro, de precisar sus relaciones con el marxismo. «El Capital [debe ser] considerado como institución y no como sombra, huella vacía de una producción socialista, de una sociedad sin clases, i.e., de la consciencia absoluta en la que cada uno sólo puede ser siendo todos. De ahí [la] revolución marxista (que es producto eminente de la historicidad occidental, porque ella es la idea de que la historia entera se encuentra instituida *para* un futuro que ya está allí) cambia de sentido cuando [la] Revolución es concebida ella misma como institución [aclaración en el margen: «La revolución marxista es institución *en sí*. Pero hay gran cambio cuando se vuelve institución *para sí*»], pues significa que ella no es 1) fin de la historia [aclaración al margen: «Esto, Marx mismo lo decía: fin de la prehistoria. Pero si se toma esta palabra al pie de la letra, es necesario que la revolución sea negatividad que descende por fin en las cosas. En esto, y bajo una forma refinada, la revolución instituye de todos modos un estado absolutamente *otro*»]; 2) ni siquiera superación de la institución, institución de lo no-instituido o del desequilibrio

creador, i.e., revolución permanente»⁷³. Este desmarcarse del trotskismo no es, así pues, ambiguo.

Dicho telegráficamente: Merleau introduce la noción de *Stiftung* de Husserl de forma masiva con el significado de «institución», no de «fundación» como hará más tarde Richir. Pero la institución es lo contrario de la *constitución* que remite siempre a un yo: lo instituido *tiene sentido sin mí*, mientras lo constituido sólo tiene sentido *para mí* o para el yo del instante. Poco antes Merleau había aclarado de forma rotunda que *el tiempo es el modelo mismo de la institución*: «lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es» aclara al margen y explica a continuación: «pasividad-actividad, continúa porque ha sido instituido; se dispara, no puede dejar de ser; es total porque es parcial, es un campo»⁷⁴. La Unión Soviética, dirigida por grupos políticos, ya no es la patria de la revolución sino un mero gobierno *progresista*, que no puede justificarse en nombre de la revolución o del proletariado. No es la institución de la revolución, lo que parece aproximarle a la crítica trotskista: «Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes» sentenciará en *Las Aventuras*. Así pues, cuando una revolución se relativiza, y ya no aspira con necesidad absoluta a producir una nueva sociedad, sino que se limita a realizar progresos, entonces «está muy cerca de admitir que *la revolución y la no-revolución* hacen la misma historia». Merleau-Ponty *no* se refiere en sus cursos a los acontecimientos presentes relevantes para su concepto de institución, mientras en las notas para clase suele circunscribir el contenido filosófico de la noción de institución en polémica o diálogo (relación) con las obras de otros autores: Freud, Sartre, Proust, Febvre, etc.. Por ejemplo, considera el *Rabelais* de Febvre un estudio ejemplar de carácter filosófico, porque accede a otro tiempo sin imponerle nuestra categorías: «No alcanzamos lo universal abandonando nuestra particularidad, sino haciendo de ella un medio para alcanzar las otras, en razón de esa *misteriosa afinidad* que hace que las situaciones se comprendan entre sí». La noción de *afinidades electivas* (*Wahlverwandschaft*), por ejemplo, le aproxima a Max Weber, a quien critica, no obstante, por mantener separados el universo del saber y el de la práctica, mientras alaba a Lukács por renunciar al mito de una necesidad impresa en el curso de la historia, manteniendo la obra de lo negativo que el hegelianismo había inyectado en el marxismo. Sin embargo, por lo que hace al marxismo, las ambigüedades que se le imputan provienen de su pretensión de remitirse lateralmente a la «transtemporalidad originaria». Y si bien es cierto que en el capítulo IV de *Las Aventuras* revisa detalladamente la obra de Trotsky en las notas aclara que la transtemporalidad permanente no es ciertamente menoscabo o decadencia, pero tampoco «la presencia del futuro en el presente (Revolución Permanente), sino institución en estado naciente; ni mímica del pasado (Guérin), ni fulguración del futuro (Trotsky)... El tiempo originario no es ni decadencia (retraso sobre sí mismo) ni anticipación (avance sobre sí mismo), sino que está a tiempo, es el tiempo que es»⁷⁵. Pero, si lo originario remite al «nacimiento» a partir de la nada ¿en qué sentido la revolución que es un simple cambio, es también una institución (*Stiftung*)?

En lugar de seguir lo sinuosos meandros del razonamiento merleau-pontyano a lo largo y ancho de toda su obra, con el fin de formular un vínculo directo entre *esencias salvajes y derechos humanos*, sugeriré una interpretación posible de este vínculo a la luz del desafiante seminario de 1954-1955 sobre la institución en la historia personal y pública:

⁷³ Notas del curso la institución I. La institución en la historia personal y pública, op. cit. p. 16

⁷⁴ Ibid. p. 6

⁷⁵ Ibid.

«Toda institución – leemos casi al final– comporta ese doble aspecto, fin y comienzo, *Endstiftung* al mismo tiempo que *Urstiftung*. La sedimentación de esto: huella de lo olvidado y por lo mismo llamado a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos. La evidencia, *Erlebnis der Wahrheit* (la vivencia de la verdad) es la experiencia de esta doble relación. De un retomar que es pérdida, no totalización, y que justamente por esta razón puede abrir hacia otro devenir de conocimiento. *Wessen ist was gewesen ist* (esencia es lo que ha sido). Pero [en un sentido diferente] de Hegel, pues pensado en términos perceptivos (*suelo* de conocimiento, *horizonte*), este devenir puede verdaderamente anticipar (la *Stiftung*, solidaria de un aparato simbólico, funda más que ella misma; la idea [debe comprenderse] como norma de un devenir, y el remedio para la *Sinnentleerung* se encontrará a menudo en un retorno a los orígenes tomados en su sentido pleno —[de ahí una] suerte de eternidad esencial de las grandes obras—) ; y [por]que, inversamente, este retomar el pasado en el presente lo deja en su originalidad, no lo «supera» verdaderamente, no se jacta de contenerlo todo [entero], más bien otra cosa»⁷⁶. La noción de *Stiftung* recubre la problemática de la génesis y transmisión de sentidos en todas las esferas: jurídico-políticas, orgánicas, afectivas, culturales y cognoscitivas, pero, por un lado, «nacimiento [no es acto] de constitución, sino institución», de modo que al cambiar lo instituido, también el cambio será llamado por su *Stiftung*. Por eso las revoluciones que son cambios son concebidas como reactivación y transformación de instituciones precedentes y de ahí la aclaración de que «la revolución es reinstitución (*Nachstiftung*), llegando a derrocar la institución precedente (Cfer. pubertad: problema inmanente retomado y resuelto por ruptura)»⁷⁷. Pues bien, si la institución conlleva estos tres momentos que son sucesivos, pero cuya tensión interna los mantiene temporalmente en suspenso mientras dura y si *Wessen ist was gewesen ist*, entonces hay un paralelismo muy estrecho entre el concepto de *esencia dinámica* que promociona el materialismo filosófico y la categorización de las esencias como *Stiftung* que Merleau nos ofrece en este curso. De acuerdo con esto el *núcleo* de una esencia se corresponde con la institución originaria (*Urstiftung*) como pasaje de una nada previa, pero apertura de un futuro: ese fondo de no-ser originario es, con todos los matices que se quiera, la *esencia salvaje* de cualquier institución, incluida la de los derechos humanos, en el momento de su surgir: lo que va a ser estaba ahí, pero no estalla hasta que de repente efectúa un redoblamiento. A su vez, todo cambio institucional ya sea en la esfera personal o pública, se corresponde con una *reinstitución* (*Nachstiftung*) que permite pensar los procesos revolucionarios en sus propios términos, como estallidos y transformaciones; este momento intermedio que el materialismo filosófico llama *curso de una esencia*, no se identifica tampoco con la idea de las revoluciones permanentes porque si operan un cambio, eso significa también que hay un fin, una finalidad en curso. De ahí que lo que el materialismo filosófico llama el *cuerpo* de una esencia se corresponde bien con una institución final (*Endstiftung*) que no por ello es definitiva, pero cumple el principio hegeliano de que *Wessen ist was gewesen ist*.

Al confrontarse con Sartre cuerpo a cuerpo es cierto, como señala R.S. Ortiz de Urbina, que más allá del dilema muy actual al que se enfrentan todavía hoy los movimientos

⁷⁶ *Ibid.* P. 74 Merleau utiliza la *Sinnentleerung* para contraponer el sentido de un concepto al sentido de una idea, porque mientras el *Sinnentleerung* es rectilíneo, como en el salto al límite que se produce en el proceso de idealización del objetivismo y el cientifismo al estilo de Galileo, el retorno a los orígenes que postula la fenomenología se ejecuta en un *zig-zag* que retoma o reactualiza de otro modo lo fundado. Merleau asocia explícitamente la *Sinnentleerung* al concepto que se producen por un salto inmediato desde el mundo de la vida, de la idea que implica en Kant mismo un proceso o una tarea infinita de idealización.

⁷⁷ *Ibid.* p. 12

sociales (en España paradigmáticamente el que va del *15M* a *Podemos*) entre una acción política contra el capitalismo no vinculada ni a la mistificación «idealista» de la burguesía con sus traiciones, ni a la «ilusión revolucionaria» comunista, Merleau dibuja un horizonte fenomenológico que le coloca en los antípodas del gran descubrimiento de Sartre en 1936: *La trascendencia del Ego*. Por eso desde la estromatología le da la razón en todas las críticas que le hace en *Las Aventuras de la dialéctica*, menos en la consideración de que la conciencia de Sartre sea *survol*. Es cierto que la conciencia no *sobrevuela* ni al mundo, ni al yo, pero porque la conciencia está vacía. Esta vacuidad queda justificada porque en Sartre todo se supedita a la libertad: hasta el sentido y el significado hacen sombra a la libertad sartreana, de modo que —sentencia Ortiz de Urbina— «Sartre ha realizado la proeza fenomenológica de plantear una conciencia vacía de sentido que, en rigor, es como un hierro de madera». Pero Merleau en 1955, cree que lo que se discute no es que la libertad sea pura negatividad, sino que se haya vaciado de todo sentido y de toda verdad. Para él, en cambio, «libertad y verdad son [indisolubles]. La libertad que es pura negatividad es una significación, como el *cogito* verbalizado es derivado del *cogito* tácito o instituido. Nosotros no la experimentamos. La experiencia en sentido cartesiano (*sunt quaedam quae quilibet debeat apud se experiri potius quam rationibus persuaderi*) y espinosista (eternidad) no es la experiencia originaria que constituye la experiencia del instituyente»⁷⁸. (¿Qué otro significado puede tener la libertad, sino el *derecho* mismo que asiste al sujeto mismo de la libertad, sea este lo que fuere —pregunto entre paréntesis—?). Pero esta referencia al «*cogito tácito*» indica que todavía en 1955, en la polémica con Sartre, que también se extiende a Simone de Beauvoir, Merleau sigue preso del problema de la conciencia. Por eso R.S. Ortiz de Urbina se muestra muy hábil, al eludir la problemática del «*cogito tácito*», y dar el cambiazco de terminología en este decisivo párrafo: «El lugar (luego lo denominaremos *cuerpo interno*) que en Sartre ocupa la conciencia, es ahora el del *sujeto*, y el lugar que en Sartre ocupa el sujeto bastardo y degradado (luego lo denominaremos *cuerpo externo*) es en Merleau-Ponty la *conciencia* (reflexiva). Y frente al *Ser* macizo, opaco y sin sentido, ahora se despliega un *mundo* rebosante de *sentidos*, que el sujeto intentará absorber en una ósmosis *carnal*, cuando se entrelaza su carne del yo con la carne del mundo en quiasmo íntimo»⁷⁹. En efecto, lo que está diciendo Merleau del «*cogito tácito*» respecto al verbalizado es que en tanto *conciencia personificada* (en terminología de Sartre, *cuerpo interno* para Ortiz de Urbina) ella no es «ni posición de sí, ni ignorancia de sí», en tanto que su presencia en sí es ausencia de sí, en tanto que ella es contacto consigo misma por estar separada de sí. En la *Fenomenología de la percepción*, el problema del *cogito tácito* se resolvía con el recurso a la *temporalidad*. Ahora se convierte en el problema de la metafísica de la historia (¿cómo es posible la mediación de las relaciones personales por las cosas?). Lo propio de la síntesis temporal es que no se acaba nunca, que solo unifica estando al mismo tiempo desgarrada por lo que unifica. Desde esa perspectiva, la conciencia se da como unidad de una posesión y de una desposesión, y ya no hay alternativa entre la presencia en sí y la ausencia de sí, entre conciencia y encarnación. Estamos completamente encerrados en nuestro tiempo y en sus instituciones, de manera que no podemos luchar contra él más que con él, desde el interior, comprendiéndolo. Merleau, así pues, al analizar el compromiso político de Sartre con el comunismo, más que rectificar sus concepciones fenomenológicas, se limita a señalar la imposibilidad de los intelectuales de formular una política propia desde las tradicionales filosofías de la historia, porque los hechos mismos son ambiguos. La posición de Sartre respecto al comunismo no es más que la

⁷⁸ *Ibid.* p. 18

⁷⁹ R. S. Ortiz de Urbina, *art. cit.* pp. 134-5

manifestación de su *voluntad moral de no impedir lo otro*, de intentar realizar lo irrealizable. Pero el aparato político del proletariado (identificado por Sartre con el P.C.) no puede instituirse (*Stiftung*) sin autonomizarse, es decir, sin retomar las armas de la burguesía y sin convertirse en algo distinto de lo que quiere ser. En la medida en que hay *experiencia* de un transcurrir temporal, es preciso admitir que la propia conciencia se afecta a sí misma, pero en tanto que esta experiencia es la de un *transcurrir*, es decir, de un surgimiento incesante de novedad, la conciencia solo se alcanza escapándose, no se posee más que siendo desposeída. Por eso el párrafo acaba sentenciando que no hay experiencia del instituyente. Pero la crítica de que la carencia sartreana debe cifrarse en su confusión entre lo intelectual y lo político queda bien reflejada por Ortiz de Urbina al señalar, siguiendo a Richir, que, la resolución propuesta por Sartre se ejecuta en el plano de lo *imaginario*, pues es obvio que para él toda la política comunista queda focalizada sobre el avance o el retroceso de la Revolución, o mejor, del *imaginario francés de la Revolución* más que de la revolución misma.

El modelo abstracto de R.S. Ortiz de Urbina, aparte de permitirle explorar la noción de E-1 o *cuerpo interno* en dos autores clásicos, consigue vindicar *in extremis* al Sartre del compromiso como conciencia encarnada en el campo de concentración que sí experimenta la libertad como un *derecho humano fundamental*, precisamente a través de su negación: «Habíamos perdido todos nuestros derechos... pero *a causa de esto* éramos libres. Porque el veneno nazi se deslizaba en nuestro pensamiento, cada pensamiento justo era una conquista; puesto que una policía todo poderosa nos constreñía al silencio, cada palabra era preciosa como una *declaración de principios*, porque estábamos acorralados, cada gesto tenía el peso de un *compromiso*»⁸⁰. De lo que yo no estoy tan seguro es de que Merleau-Ponty no pudiese entender esto y por eso critica su conciencia como volando por encima (*survol*). En realidad, en el curso de 1954-55 intenta definir explícitamente su posición negando los cortes entre institución pública y privada: «Lo privado y lo público [están] ligados, no por su compromiso con el acontecimiento, sino por ecos, intercambios, acumulación simbólica»⁸¹. Desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, Merleau parece estar reconociendo que los posicionamientos políticos de Sartre a favor del comunismo y de S. de Beauvoir en defensa del segundo sexo (a los que cita en las notas conjuntamente) ocupan sin duda el centro del campo intelectual *público* después de la Gran Guerra, pero que se apoyan en realidad en un capital intelectual privado que emana del trabajo que sostiene el espíritu en *Les Temps Modernes*. La advertencia que intenta hacerles llegar a través del abandono del Consejo de Redacción de la revista parece cifrarse en esta enigmática reflexión que aparece en los márgenes del curso sobre la *Stiftung*, que estoy comentando: «la dependencia de la historia respecto del sujeto es, en el terreno de la historia, algo distinto de lo que quiere ser. Es comprendida (por aquellos que la aprueban así como por aquellos que lo critican) en un *sentido* distinto de aquel en que se enuncia. Y esto porque ella es *negación inmediata*. El pasaje inmediato al afuera es retorno prematuro a lo positivo»⁸². Ortiz de Urbina, estrechando los paralelismos y cruzando sus trayectorias *como deformaciones coherentes* respecto a un *tertium*, el *sentido no intencional*, salva el *capital cultural* de Sartre e intenta recuperar también su *capital intelectual*, fenomenológico. Les reconoce a ambos el intento de explorar lo originario, pero acaba dictaminando que «lo que para Sartre son *apariencias*, y para

⁸⁰ Cit. por *ibid.* P. 137. El pensamiento se repite de varias formas en *Los caminos de la libertad* (1945-49) la trilogía que está publicada íntegramente en Losada, Buenos Aires (los subrayados son míos: AHT)

⁸¹ Merleau, *La institución*, op. cit. p. 17

⁸² *Ibid.* p. 18

Merleau *apareencias*, para nosotros son *aparencias*»⁸³. Merleau-Ponty muestra que la reducción bien comprendida consiste «en extender los hilos intencionales para *hacerlos aparecer*», y no en romperlos ya que ella no puede ser el reverso de una constitución. La percepción, como vimos, se supera como tal en favor del puro objeto y, por ende, el fenómeno tiene el doble sentido de un *aparecer* como encuentro con un *ya-allí apareciente*, que se despliega ante mí y el de aquello que me impresiona en mi *Leib*, como cuerpo vivo y así siento la *aparencia*. Hay que conceder a Merleau-Ponty este doble sentido y una *doble trascendencia*, que implica un notable avance hacia un ponderado materialismo fenomenológico.

Desde un punto de vista sociológico, sin embargo, lo cierto es que tras la publicación de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, la estrella mediática de Sartre pareció difuminarse al mismo ritmo que la temática del *compromiso in recto con la acción revolucionaria*, mientras que, pese a su muerte prematura, Merleau-Ponty siguió manteniendo una permanente actualidad entre las nuevas corrientes de la antropología y la lingüística estructural, en el ámbito académico, y un respeto creciente entre movimientos sociales y políticos (como el de Mendès France) que vieron en su consigna de *acción lateral* un modelo para conseguir que la historia se supere a sí misma. En cualquier caso, su discusión acerca de la acción revolucionaria y acerca del sentido de la historia se ha reproducido incesantemente hasta hoy. Y en relación con la esencia salvaje de los derechos humanos, no deja de ser relevante en este contexto que el profeta de los indignados, Stéphan Hessel, judío alemán que conoció y admiró a Sartre en París, héroe de la resistencia francesa, fue uno de los diplomáticos europeos que tras la experiencia bélica contribuyeron a redactar la declaración de los derechos humanos de 1948 bajo el impacto de la barbarie nazi, que dio alas a ese humanismo reivindicativo que todos los coetáneos de Merleau-Ponty y Sartre se esforzaban por definir desde la izquierda como una «revolución real, pero relativa. Real: las relaciones sociales ya no son las mismas, [es] absurdo querer retraerlas a las antiguas; ya no hay clases. Pero relativa: no es el fin de la historia, ni siquiera de la prehistoria, porque no es *Aufhebung* de la historia por sí misma, verdad absoluta de una consciencia absoluta, porque queda mucho por criticar y no se lo critica. [La] revolución es, en efecto, superación del infantilismo social, pre-maduración. Pero no historia completamente nueva, sin relación con la prehistoria, acabada. [Por lo tanto,] justificación relativa de la revolución. Pero una justificación que esta no quiere»⁸⁴.

Basten de momento estas pinceladas para poner la doctrina de las esencias salvajes de Merleau-Ponty en el contexto de los derechos humanos. Ya hemos visto que sin cuerpo, no tendríamos derechos. Al regresar a la ontología de la carne alcanzamos el territorio de lo salvaje en el que se fundan los derechos humanos. Merleau-Ponty, lo hace recurriendo al concepto de *Stiftung*, que prefiere traducir por institución y no sólo por fundación. Pero su defensa institucional de los derechos humanos concierne más a la existencia de sociedades libres y a procesos históricos de índole política que a los individuos mismos. La institución cubre, sin embargo, todos los ámbitos: desde la vida a la cultura. De ahí que los derechos humanos no constituyan una pieza separada en su filosofía, sino que van ligados a la interpretación de la revolución como *Stiftung*. ¿Acaso no fue la Revolución francesa la que propició la primera declaración de los derechos del hombre y del ciudadano? Hay que impugnar el derecho en nombre del hecho y comprender que la *distancia* y la opacidad

⁸³ R.S. Ortiz de Urbina, *art. cit.* p. 136

⁸⁴ Merleau, *La institución*, op. cit. p. 33

inherentes a mi encarnación, lejos ser un obstáculo para una experiencia entendida *a priori* como transparencia o adecuación, son su *condición de posibilidad* misma. Esta concepción fenomenológica de Merleau-Ponty sobre la revolución en polémica con Sartre es la que se mantiene todavía en *Lo visible y lo invisible*: «Es preciso, pues, que la separación, sin la cual la experiencia de la cosa o del pasado terminaría siendo nula, sea también *apertura a la cosa* misma, al pasado mismo, que entra en su definición»⁸⁵. Así pues, mi pertenencia al mundo por mi cuerpo, lejos de ser un obstáculo para la visión (o para la percepción) es su condición misma de posibilidad, puesto que la carne entendida ontológicamente designa la indistinción de la visión y de su encarnación o, más bien, *el modo de ser originario, salvaje*, del que proceden cuerpo y visión. Ortiz de Urbina pone reparos a que en este plano originario haya esencias, justamente porque entiende la definición de Hegel (*Wessen ist was gewesen ist*) escatológicamente y tilda a Merleau-Ponty de confuso por *regresar anamórficamente* hacia los orígenes y quedar enganchado en la *fenomenología genética*. Pero en el curso de 1955 sobre la *Stiftung* Merleau mantuvo una doble discusión con la filosofía hegeliana de la historia, por un lado, y con las posiciones estructuralistas de Lévi-Strauss⁸⁶. Entiendo yo que si la posición de Merleau no está ni a favor de la opacidad, ni del sistema cerrado, entonces se le abre la posibilidad de pensar en *esencias salvajes en un sentido dinámico* como el *campo* de operaciones donde se despliega la *Stiftung* en sus tres momentos (*núcleo, curso, cuerpo*). Vistas así las cosas, la experiencia que tenemos de la carne (y de las esencias salvajes) se justifica simplemente por el parentesco ontológico que Merleau postula (y Ortiz de Urbina reconoce) entre el mundo y el sujeto: el mundo no puede ser *para* el sujeto más que por lo que este es *de él*; el ocultamiento del mundo por el sujeto es necesariamente ocultamiento del sujeto por el mundo. Y en esto consiste, lo que Ortiz de Urbina expresa de forma inmejorable como la «*osmosis carnal*, cuando se entrelaza su carne del yo con la carne del mundo en *quiasmo íntimo*». Este entrelazamiento o *quiasmo*, que R. S. Ortiz de Urbina entiende anamórficamente solo se entiende materialistamente a través de la *somaticidad*, es decir, del cuerpo. «Si el cuerpo es cosa entre las cosas, es en un sentido más fuerte y más profundo que ellas», dice Merleau *Lo visible y lo invisible*, porque si el cuerpo se desliga *en* el mundo, como un fragmento de materia, es porque se desliga *del* mundo, puesto que está hecho de la misma pasta ontológica. Lo que en este punto me parece insuficiente en la *topología* que R.S. Ortiz de Urbina establece después de la reducción es que no recoja la diferencia de Merleau entre la pertenencia *espacial* al mundo, que caracteriza a las cosas, y en consecuencia al cuerpo, por un lado, y la pertenencia *ontológica* al mundo, que caracteriza a la *carne*, por otro. Por lo tanto, si se aborda al cuerpo según esta pertenencia fundamental al mundo, según esta comunidad ontológica con él, se comprende que la inmersión del sentir en el cuerpo (en la carne) significa a la vez la llegada del mundo mismo a su aparición, que es simultáneamente *aparencia y aparecencia*. En la medida en que el cuerpo y el mundo son de la misma carnadura ontológica (a lo que alude el concepto de Carne), el devenir cuerpo del sujeto es devenir-fenómeno del mundo espacio-temporalmente desde su nacimiento, que es su *Stiftung*. Ahí está el *quiasmo*, pero no es preciso entrar aquí en más detalles, pues basta lo dicho para mostrar que las instituciones de los derechos humanos remiten a su esencia originaria como *Urstiftung*.

⁸⁵ *Lo visible, op. cit.* p. 166

⁸⁶ Expresadas por cierto en su artículo «Diogène couché», publicado en *Les Temps Modernes*, nº 110, 1955, pp. 1192-1222, antes de que en *El pensamiento salvaje*, con la dedicatoria a Merleau y su confrontación con Sartre, intentase también él neutralizar las dudas sobre su relativismo y su supuesta solución [no] “objetiva”. Cfer. *La institución, op cit.* p. 81

Desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, sin embargo, tanto Merleau-Ponty como Sartre comparten ideológicamente un humanismo muy francés que le permiten rebatir las críticas de Koestler sin tener por ello que justificar el estalinismo *tout court*. En realidad, querer justificar o excusar el terror equivale a una admisión implícita de que no debe existir, de que es una necesidad desafortunada para la institución de la Revolución, como ya se vio en la Revolución francesa: «Si la Revolución se anticipa es también porque se repite, y uno se pregunta, si será, alguna vez “pura”»⁸⁷. Ni Sartre, ni Merleau-Ponty (*pace* Dumont) quieren cometer el error de aceptar una formulación individualista de los derechos humanos, que tuvo su momento político con el ascenso de la burguesía: *libertad, igualdad, fraternidad*. «De ahí un segundo sentido de la “revolución permanente”: a re-hacer contra la revolución misma. Proceso, no estado. Pero esto quiere decir finalmente [que la] revolución [es la] institución de un régimen que nunca está instituido, institución de un desequilibrio creador»⁸⁸ empezando por la libertad en sentido político. Hasta aquí, ambos estarían de acuerdo en que, si algo ha sido violado en cuanto concierne a la humanidad en cuanto tal, tendría que juzgarse a la vista del decurso global de la humanidad, no desde una posición particular. Pero la valoración de la situación se distorsiona a partir de este momento en función de los respectivos presupuestos ontológicos, por más que aparentemente ambos parecerían estar de acuerdo respecto al triunfo de la revolución socialista como horizonte y en la justificación del terror como momento dialéctico dirigido a su propia extinción. Sin embargo el *núcleo* negativo de los derechos humanos en este punto parece depender en Merleau-Ponty de la remisión a una síntesis de las ideas de revolución que por su estructura temporal siempre anticipada y siempre retrasada sobre sí misma exige más una esencia salvaje dinámica que un descenso en la historia como *Selbstaufhebung* (*autosuperación*). Tal vez por eso la pista de su encarnación ha sido sistemáticamente obstaculizada por las ideologías.

⁸⁷ *La institución*, p. 32⁸⁸ *Ibid.*