

EL ESTRABISMO DE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL. RETORNO A MERLEAU-PONTY

Jesús J. Nebreda
Universidad de Granada, España
jnebreda@ugr.es

“Le philosophe savait ce qu'occident veut dire: que les dieux y trouvent la mort”¹.
Jean-François Lyotard

Al cumplirse los cien años del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty, los que tuvimos noticias de él no mucho después de su temprana muerte es justo que echemos la vista atrás y recordemos aquellos años y circunstancias en los que la lectura de su obra nos animó a desbrozar los caminos de la investigación planteándonos una posible profundización con serenidad y firmeza en las preguntas filosóficas básicas para un pensamiento que no quería aislarse en las estériles nubes de una contemplación búdicamente impasible, sino que pretendía decir algo válido acerca de lo real e histórico —de aquello que ante nosotros ocurría y de lo que no podíamos, ni queríamos, desentendernos— sin por ello perderse en la trivialidad de lo banal cotidiano. Cuando algunos se hicieron nietzscheanos huyendo de la dualidad estrábica de un descomprometido análisis lógico-lingüístico y de un compromiso político que naufragaba en el neoestalinismo althusseriano, otros hallamos por ventura en Merleau-Ponty una matriz aceptable de un modo de compromiso no dogmático, una dialéctica abierta y una seriedad filosófica que aparecía como una senda de trabajo y de investigación ajena a las modas del momento. El Merleau-Ponty amigo de Sartre y ejemplo de lucidez insobornable, el autor de *Humanismo y terror* y de *Las aventuras de la dialéctica*, señalaba también, además de un modelo de actitud ética en lo

¹ Lyotard, Jean-François, “À propos de Lévi-Strauss: les Indiens ne cueillent pas les fleurs”, *Annales*, vol. 20: 1 (1965) 82s.

político, una vía de renovación de la fenomenología ajena al idealismo al uso pero no por ello perdida en los interminables análisis de lo sociológico cotidiano. Merleau-Ponty tocaba una amplia multitud de temas, de una manera abierta e integradora y profundizaba en las raíces verticales de una ontología que no se iba por las ramas. En mi caso particular, los aspectos lingüísticos de la obra de Merleau-Ponty ofrecieron, además de lo ya dicho, un camino y una orientación para estructurar de una manera fecunda y coherente mis intentos de aquellos años por unificar el estudio de la filosofía y de la lingüística e hicieron encajar de una manera relativamente concreta la serie de trabajos que por entonces había emprendido para reconstruir una historia de la lingüística que pusiera en claro la relevancia, filosófica y ontológica, de nuestra humana condición de hablantes.

Bajo el epígrafe *Origine de la vérité*, uno de los títulos que Merleau-Ponty preveía para lo que más tarde fue publicado con el de *Le visible et l'invisible*, la primera de la *Notes de travail* publicadas por Claude Lefort, fechada en enero de 1959, habla de "nuestro estado de no-filosofía. La crisis nunca ha sido tan radical" (VI 219)². Y la crisis se refiere a la dialéctica, ya sea la "mala dialéctica" que identifica los opuestos y "no es filosofía", ya sea la "dialéctica embalsamada", que "ya no es dialéctica". Precisa Merleau-Ponty la necesidad de volver a la ontología y de revisar las ontologías de Descartes: el *estrabismo* de la ontología occidental. El estrabismo al que se refiere se explicita en el *Resumé de cours* de 1957-1958: "En Descartes, por ejemplo, los dos sentidos de la palabra 'naturaleza' [...] esbozan dos ontologías (ontología del objeto y ontología del existente)" (RC 99)³. En esa duplicidad consiste el estrabismo de la ontología occidental. El propio Merleau-Ponty prosigue en 1959: "¿No habría aquí como ya se ha dicho, una especie de 'diplopía ontológica'?" (RC 100 y VI 220 nota). La expresión es de Blondel y se halla en *L'Être et les êtres*: allí se habla de "una 'diplopía' ontológica consustancial a toda filosofía cristiana". Merleau-Ponty utiliza la expresión para referirse a la ontología occidental, dividida en dos posturas

² En adelante, *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*, París, Gallimard, 1964, se citará como VI.

³ En adelante, *Resumes de cours du Collège de France 1952-60*, París, Gallimard, 1968, se citará como RC.

tan irreductibles como cooriginariamente necesarias. Era precisamente Maurice Blondel el autor que Merleau-Ponty comentaba en el curso del Collège de France de 1957-58. Para aquél, la filosofía desde la Edad Media se halla afectada por una doble visión del ser: Una que identifica Ser y Dios y hace del mundo una sombra, otra que, a la inversa, ve el mundo como lo positivo y primario y a Dios como segundo y negativo. El problema, tanto para Blondel como para Merleau-Ponty, y es éste el problema de que se va a tratar en este artículo, reside en que el pensamiento no puede mantener esa dualidad, como si Ser y seres pudieran ser independientes, pero no menos puede tampoco resolver uno de los términos en el otro. Comentando a Blondel, Merleau-Ponty subraya: *El ser absoluto no es una conclusión, sino una implicación: el Ser encierra o circunscribe (enveloppe) los seres*. Hay que construir un concepto del ser que ignore esas bifurcaciones.

Cabe decir que esas bifurcaciones a las que Merleau-Ponty se refiere recibieron una formulación canónica en la filosofía de Platón. La división del universo en dos sustancias heterogéneas entre sí pero inexplicablemente unidas al menos temporalmente se convierte con Platón en la matriz explicativa de la realidad, matriz que tiene, Nietzsche *dixit*, una motivación moral y también consecuentemente recibe una sanción igualmente moral. De esas dos sustancias, una es una, verdadera y buena, realmente existente, eterna, inmutable, perfecta e inmaterial, mientras que la otra es su reverso plural, aparente, mala, virtualmente inexistente, temporal y, por ello, perecedera, mudable e inconstante, imperfecta y material. La segunda sustancia tiende al caos y a la disolución y, en última instancia, *no es*. No puede por tanto producir ni hacer otra cosa que nada. La división del mundo pasa por el corazón del hombre. El ser humano es un compuesto, temporal, de alma y cuerpo. Las características de esas dos entidades son las mismas que las de las sustancias del universo, ya que son su reflejo en lo humano. También en el terreno del conocimiento tiene sus consecuencias la división: los aspectos materiales y corporales no son de fiar, los sentidos nos engañan y sólo la razón nos lleva a la verdad, ya sea por la lógica de la identidad o por la dialéctica. Éticamente, por fin y por no alargar la exposición de estas conocidas relaciones, la vida del hombre es un prepararse para la muerte, es-

to es, para el ansiado momento en el que el alma se separará del cuerpo a fin de retornar al lugar de lo eterno de donde nunca debiera haber salido, no-lugar, *utopos* o *topos ouranós* en el que brilla imperecedero el Sol de las Ideas, esto es, el Bien, y en el que el Ser de los seres aristotélico sentará después sus reales. El Ser es uno, es verdadero y es bueno. Es eterno e inmutable. Y es trascendente, esto es, no pertenece a este mundo, el mundo de *aquende*, mudable, inconstante, perecedero, vano y tan temporal como falso. Ese mundo de las Ideas eternas y perfectas es el lugar natural del alma, es la patria de lo humano que ha sido desterrado de la materia. La tradición que tiene su más famosa e inicial codificación en las ideas de Platón toma partido y declara: *Yo soy mi alma*.

De esta imagen del hombre como alma se desprenden otras figuras que han tenido tradicional fortuna: En primer lugar la del espíritu sepultado y cavernícola. El alma se halla en el cuerpo como el cadáver en el sepulcro, sepultada y adormecida, sumida en el olvido. La vida es un destierro y una apariencia, un sueño y una temporal muerte. El conocer es recordar lo ya sabido desde toda la eternidad, la historia es un largo cuento evanescente sin realidad ni progreso alguno verdadero. Lo que ha sido es y lo que es será. El tiempo se enrosca sobre sí y no es sino figura de la eternidad, único modo de ser verdadero. El alma sepultada en el cuerpo vive, sueña y habita en un mundo acorde con ese carácter de pseudorrealidad aparente. La más famosa quizá de las imágenes platónicas dice que el mundo es una caverna en la que sólo habitan sombras y sólo sombras se conocen. El espíritu cavernícola se instaura en la historia de Occidente y tendrá una larga sucesión de éxitos. El espíritu de las cavernas domina y orienta el pensamiento a lo largo de siglos de cultura desencarnada: el espíritu de Parménides, renovado y poetizado por Platón, enseña a lo largo de una tradición milenaria que el cuerpo es un destierro y una condena, que la vida es un sueño, y en ocasiones una pesadilla, que el mundo es un gran teatro, una caverna, una sala de proyecciones cinematográficas, una realidad soñada de segundo orden (el arte en consecuencia es una realidad de tercer orden, imitación de una imitación), un lugar infernal, inferior, en el que no existen ni la verdad ni la belleza ni el amor, sino sus copias degradadas, materializadas. La existencia

terrenal, provisorio lugar de miserias, mala noche en mala posada, prisión temporal del espíritu, no puede producir conocimientos verdaderos ni nuevos ni puede mejorar la condición humana ni servir de fundamento a planteamientos morales. Acudamos a lo eterno, pues tras el vivir y el soñar está lo que más importa: despertar. Lucha es la vida del hombre sobre la tierra, lucha contra las sombras y el engaño, y casi nada puede el alma adormecida contra la gran máquina fabuladora del universo. Finalmente, la tradición confesará agotada: tal vez un día un dios pueda salvarnos.

Entre los siglos II y IV de nuestra Era, una religión bárbara, el judeo-cristianismo, pugna tenazmente por civilizarse a fin de conquistar el Imperio para Cristo. Los conceptos de matriz judaica se vierten tentativamente una y otra vez en los moldes conceptuales grecolatinos del momento, esto es, en un sincretismo neoplatónico y estoico que vitaliza la trama jurídica romana. En el vientre del Asia Menor, se hallan los lugares en los que se va consagrando la reformulación de los dogmas y la transformación de la filosofía en una peculiar ontoteología. El camino conciliar (Nicea, Constantino-pla, Éfeso) discurre todo él por la actual Turquía y culmina en Calcedonia el día 1º de noviembre del año 451. Las reformulaciones doctrinales y conceptuales ponen a punto una poderosa máquina teológica y convierten definitivamente la doctrina cristiana en la verdadera filosofía, según el sueño de Clemente Alejandrino. Para entonces, hacía ya once años que había abandonado este mundo Agustín de Hipona, un cristiano romano de Numidia, en la actual Argelia, que configuró con admirable tesón y fecundidad la nueva matriz del cristianismo romano y la nueva configuración ontológica del ser humano y del mundo en torno. Si el demiurgo platónico se había ido transformando en la prefiguración del dios creador judeo-cristiano-romano, el alma platónica da a luz en el neoplatónico Aurelio Agustín al hombre interior, la nueva figura de lo humano que perdurará en el tiempo hasta personajes tan lejanos como Lutero, Kierkegaard o Unamuno. En el interior del hombre habita Dios, *intimior intimo meo* (*Confesiones* 3, 6, 11), otorgando así consistencia ontológica y coherencia teológica al yo psíquico separado del mundo en torno. Ergo, *noli foras ire, in te rede, in interiore hominis habitat veritas* (*De Vera Religione* XXXIX 72). El hombre interior, el nuevo

avatar del *Yo soy mi alma*, se sustenta en el suelo firme del dios salvador y creador. El mundo es ahora el campo de batalla en el que a lo largo de la historia se libra la guerra entre las dos ciudades, guerra en la que la victoria del espíritu está asegurada. El cuerpo deja de ser una prisión o un sepulcro para aparecer como el albañal de las pasiones y la raíz de la lujuria y sus solicitaciones erróneas, la materia matriz del mal y el medio transmisor del pecado original.

Frente al deterioro histórico que la Escolástica filosófica y los planteamientos de la Física aristotélica venían padeciendo por obra del heliocentrismo y los socavamientos renacentistas, amenazados de naufragio en las procelosas aguas del neoescepticismo del *Que nada se sabe*, plantea Descartes radicales remedios lampedusianos: tras haber estudiado los libros, las filosofías y las ciencias de la época, en especial la geometría, y después de haber viajado por Europa, "con ocasión de unas guerras", y haber ejercitado la lectura del libro del mundo, considera llegado el momento de abordar los problemas de la filosofía, tronco de los saberes o suelo nutricio en el que estos hunden sus raíces. Y así, estando en una estufa (*poêle*), emprendió sus primeras meditaciones, de las que surgiría inevitablemente lo que Unamuno llamó "una filosofía de estufa": "Conocí que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar". De esta manera, convenientemente manipulados, todos los conceptos clásicos se introducen en la nueva matriz del pensamiento moderno: *sustancia*, *esencia* y *naturaleza* se hallan ya en el umbral de la modernidad, en la línea de salida de la nueva carrera del pensar. *Es necesario que todo cambie para que todo siga igual*. Las sustancias cartesianas radicalizan la división del mundo en dos órdenes clara y distintamente diferenciados, con lo que la precaria unión del alma y el cuerpo resulta irrecuperablemente dañada. El *Yo soy mi alma* resulta renovado con la nueva constelación cartesiana. El alma piensa siempre y ésta es, de tejas abajo, la garantía de mi propia existencia. Es más, ahora el alma, el yo, es el soporte de la realidad, dado que todo lo que yo conozco es pensamiento, esto es, representación. El espíritu se reafirma a sí mismo desde sí mismo, desde la operación que le es propia: el pensar. Yo soy mi alma significa ahora Yo soy una cosa que piensa. Todo lo demás, estrictamente

hablando, no es el yo, sino que en todo caso es su pertenencia, su botín o su amenaza. Todo lo otro, lo ajeno, es lo extenso; el ser de lo material es la extensión. Y eso otro, el cuerpo y el mundo, está sometido a la mente. La geometría analítica enuncia desde el pensar puro las categorías necesarias de toda materia posible.

Grave, aunque un punto irónica, la expresión, así pintó Jan Baptist Weenix a René Descartes hacia 1647 en el único retrato que al parecer se le hizo en vida. El filósofo mira al espectador como si fuera éste una visita quizás un tanto inoportuna que ha venido a perturbar la apacibilidad de su lectura. En las manos sostiene un libro abierto en el que se supone estaba leyendo algo. Contra lo que pudiera esperarse no se trata de principios de geometría analítica, como tal vez ocurriera en su famoso sueño, ni tampoco de un poema. En la iluminada y clara página del libro puede leerse: *Mundus est fabula*. Es verosímilmente conjeturable que la frase fue puesta en la pintura por indicación expresa del filósofo. Concuerta, en cualquier caso, con la consecuencia que se deduce de ese primer enunciado de la filosofía cartesiana: *Yo soy una cosa que piensa*. La nueva versión del *Yo soy mi alma* lleva aparejada una reedición del mundo de la caverna. *El mundo es una fábula*. Esta sospecha toma forma en la *Meditaciones*, ya que no en el *Discurso*: me refiero a la hipótesis, tenida por hiperbólica, de la existencia de un genio maligno que se expresa en la primera meditación. En esa misma meditación se propone extender la sospecha de la fábula no sólo al mundo sino también a lo que será su fundamento, a Dios mismo. Así, dice: *Hagamos la suposición de que todo cuanto se ha dicho aquí acerca de Dios es pura fábula* (MM 96)⁴. Más adelante, en la misma meditación primera rectificativa: *Supondré, pues, no que Dios [...] sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme* (MM 97). Hágase el milagro y hágalo el diablo. Todas las cosas del mundo todo pueden ser *ilusiones y engaños de que hace uso*. La hipótesis del genio maligno concuerda con la teología jesuítica que también

⁴ En lo que sigue, René Descartes, "Meditaciones metafísicas", en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968 (traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente), será citado como MM.

inspiró a nuestro Calderón de la Barca las imágenes del sueño de la vida y del teatro del mundo. Los dos discípulos de los jesuitas reeditan en el Barroco y en la modernidad las añejas sospechas de Parménides acerca de los sentidos y la materia junto con las divisiones de Platón. Finalmente elevan a tesis filosófico-teológica la lamentación de Macbeth: *La vida es una fábula, contada por un idiota lleno de ruido y de furia, que no significa nada.*

Hasta muchos siglos después, la fábula del mundo se narró dentro de los cánones del mecanicismo cartesiano. Aunque la física cartesiana no funcionara nunca, el marco del mecanicismo se asentó firmemente y contribuyó decisivamente a la implantación de la ciencia moderna. El Universo dejó de ser un gran animal como lo era para Platón, y el modelo del saber dejó de ser la biología como lo era para Aristóteles, un biólogo que llegó a metafísico. Con la tajante división de las sustancias cartesianas, el mundo (y el cuerpo) se independizó del espíritu y se desarrolló según sus propias reglas, las de la geometría y la naciente física matemática. El universo mundo dejó de contener las reglas y caminos morales para la felicidad humana y pasó a ser contemplado como una máquina (Descartes) o como un reloj (Leibniz). El espectacular desarrollo y poder de la ciencia moderna hizo el resto. El mecanicismo cartesiano triunfó como nueva matriz de pensamiento y propició el progreso de la física y como consecuencia de la consideración materialista de lo real. El rechazo del aristotelismo hace aflorar viejas formas de fundamentación básica como el pitagorismo y el atomismo, filosofías que parecen estar en el *background* de los fundadores de la ciencia moderna, como por ejemplo, Galileo. El mecanicismo engarza con estos esquemas generales de pensamiento y permite el auge del materialismo. El cosmos, desligado de las metáforas antropomórficas, se matematiza prácticamente por entero y se ve como la gran obra, la construcción del gran arquitecto, la máquina inmensa, el Artefacto total. En la primera mitad del siglo XVIII el médico Julien Offray de La Mettrie expresará de forma emblemática la nueva constelación de referencias que se está dibujando en el triedro de los saberes como resultado del avance del pensamiento físico-matemático y del triunfo del mecanicismo. Después de publicar en Francia una *Histoire naturelle de l'âme* hubo de exiliarse en Holanda. Allí editó anónimamente unos

dos años más tarde, su obra fundamental de título suficientemente expresivo, *L'homme machine*, publicación que le costó la expulsión del país, tras un considerable escándalo. El emperador Federico II, monarca ilustrado por antonomasia, lo acogió en su reino de Prusia.

Ilustración emblemática del nuevo rumbo que tomaban las relaciones entre el alma y el cuerpo en el siglo XVIII, *L'homme machine* de La Mettrie es un ejemplo relevante de la extensión del materialismo mecanicista a las consideraciones médicas y antropológicas. Para Descartes los animales eran asimilables a máquinas y autómatas y para Leibniz el universo era un gran reloj perfecto, como obra del divino relojero. La Mettrie rechaza la idea de una independiente sustancia pensante y compara el cuerpo y la psique con un mecanismo sincronizado, describiendo las funciones corporales y sus correspondencias psíquicas. La materia es unitaria, eterna y no creada. No es necesaria ninguna sustancia inmaterial para la comprensión de los fenómenos psíquicos. Las actividades del alma son funciones mecánicas de los órganos corporales, y el cerebro, sede del alma, es también la fuente de las reacciones psíquicas, las cuales a su vez proceden de la estimulación de los sentidos. Los distintos temperamentos, fruto de las diversas mezclas de los humores corporales, explican las diferencias individuales en el pensar, en el sentir moral y en el querer, así como otros factores, también estrictamente materiales, por ejemplo, el clima. El influjo corporal de estos factores externos basta para explicar la psicología humana. El desarrollo a partir de los órganos sensoriales, de la imaginación, a la que el autor considera como la fuerza más importante marca la medida de la facultad espiritual, la cual asimismo depende de la constitución fisiológica del cerebro. *L'homme machine* comienza con la refutación de la concepción tradicional de las relaciones entre el alma y el cuerpo. En consonancia con la concepción newtoniana de la ciencia, se afirma que el conocimiento debe basarse en la observación y en la experiencia. Dada la gran complejidad de la máquina humana es previsible que no podamos llegar a tener un conocimiento total y exhaustivo del ser humano. Pero ello no obsta para perseguir el más alto grado posible de probabilidad. La concepción materialista del hombre que presenta La Mettrie es la extensión de los planteamientos y avances de la nueva ciencia

de Galileo y Newton a los dominios de la antropología y la filosofía. Las concepciones metafísicas se verán afectadas por ello.

Justicia histórica parece que al período ilustrado y materialista le siguieran los dos Romanticismos y una reacción espiritualista en alto grado. En ese movimiento se enmarca el Idealismo postkantiano que vuelve por los fueros del espíritu contra los desafueros del mecanicismo ilustrado y por los divinos derechos del yo y del alma contra el recorte kantiano de sus alas metafísicas. Culminación tradicional del movimiento romántico idealista es la figura de Hegel en el que la tradición filosófica se encarnó y que dictó las leyes de la Razón desde la altura de su cátedra en la universidad humboldtiana berlinesa. Aunque haya quien ya hace tiempo planeó la posibilidad quizá deseable de concebir una historia de la filosofía sin Hegel, no obstante, el pensador suabo sigue siendo un notable punto de referencia. En la historia que estamos diseñando tiene un puesto importante por dos cosas: una por su reivindicación del Espíritu; otra, por su concepción de la dialéctica, siendo ambos méritos sobradamente conocidos si bien diversamente entendidos e interpretados. Hegel obra con plena conciencia de estar laborando la síntesis de occidente, pretendiendo dar cuenta filosófica es decir, “en sus conexiones esenciales”, de más de dos mil quinientos años de pensamiento y de historia. Podemos resumir abusivamente su pensar en dos lemas o claves: “El Absoluto es Espíritu” sería el primero; “Lo verdadero es el Todo”, es el segundo. En la síntesis hegeliana, finalmente es el espíritu el que triunfa sobre la materia, reabsorbiéndola en su más alta y esencializada verdad; con ella, *principium individuationis*, desaparece asimismo el individuo, sublimado en su más alto modo de ser, una parte y miembro del Absoluto. La materia, como el tiempo, como la historia, como el cuerpo, tiene su papel en la fenomenología del espíritu, en el desarrollo extendido en el tiempo de la totalidad, pero finalmente desaparece reabsorbido en su forma más alta de ser y verdad, de la que era únicamente anuncio y premonición. La síntesis hegeliana da cuenta de todo. Clasicismo y cristianismo, espíritu y materia, alma y cuerpo, verdad y apariencia, tiempo y eternidad, historia y leyenda, identidad y diferencia, unidad y multiplicidad, generalidad e individuo, permanencia y dialéctica, Heráclito y Parménides.

La gran hazaña hegeliana, "el milagro de la piedra filosofal, consistió en meter a Heráclito dentro de Parménides". Esta expresión (que oí por primera vez al profesor Ramón Valls Plana hace ya muchos años) resume popular y certeramente el significado histórico de la filosofía y de la dialéctica hegelianas y su problemático estatuto. Hegel culmina la posición filosófica que Merleau-Ponty llamó, para rechazarla y retomando a su vez una expresión de Simone de Beauvoir, "*pensée de survol*", la perspectiva propia de un "*kosmotheorós*". Sólo desde la posición del *kosmotheorós*, en efecto, y ejerciendo la *pensée de survol*, es posible enunciar los conocidos lemas hegelianos: *Lo verdadero es el Todo y Todo lo real es racional y todo lo racional es real*. Con Hegel, la filosofía vuelve a sentarse en el trono de Dios, como Parménides quería, y el alma vuelve a reunirse con el mundo verdadero de las Ideas, como Platón anhelaba. Sólo desde ese lugar utópico, esto es, rigurosamente imposible y por tanto grave y dañosamente ilusorio, es posible clausurar la dialéctica en una síntesis final en la que el Absoluto ya autorreconocido como Espíritu *se cuenta su vida a sí mismo* (es decir, hace lo que Nietzsche comenzó a hacer el 15 de octubre de 1888 ya en la *via regia* hacia la locura y la muerte, o sea, hacia la divinidad). La dialéctica hegeliana, con sus síntesis de contrarios, finalmente resulta ser la sistemática negación de la contradicción, es decir, de la historia y de la temporalidad, de la perspectiva, a favor de la Identidad, de la Permanencia, de la Eternidad, de la negación de los puntos de vista. Resulta ser la imposición de la Verdad *divina* por negación, anulación y aniquilamiento de la(s) verdad(es) humana(s). Culmina así la historia del pensamiento occidental que desde Parménides, pasando por Platón y por Descartes, por Agustín de Hipona y por Lutero, por el Emperador y el Papa, proclama con diversas voces la única voz: la Verdad no es más que Una, Única, Eterna, Inmutable, Permanente, Espíritu, Vida y Razón. La pluralidad humana, la perspectiva, la parcialidad, la historia...son únicamente apariencias, falsedades, formas engañosas de no ser. Parménides, con la Razón y la lógica de la Identidad, parece haber vencido definitivamente los ríos, los arcos y las arpas del lloroso Heráclito.

Mas, *pace* Hegel, nada parece ser eterno ni absoluto. La historia no se detuvo en la tarde del 14 de noviembre de 1831. Los hegelianos tuvieron

que enfrentarse con la realidad y con la historia que, tozudas, proseguían adelante después de la muerte del maestro. En especial, los llamados hegelianos de izquierda que, tras el pistoletazo de salida de la *Leben Jesu* de David F. Strauss, se aplicaron denodadamente a la desconstrucción, hegeliana, de las doctrinas de Hegel y fueron derivando hacia posiciones de nuevo materialistas difícilmente conciliables con lo mantenido en vida por el profesor Hegel de la Universidad de Berlín. El segundo hito en la marcha de la izquierda hegeliana fue la publicación, en 1841, de *Das Wesen des Christentums*, el para entonces incendiario libro de Ludwig Feuerbach, que puede considerarse la *biblia* del ateísmo materialista moderno. Feuerbach, que con sus primeros escritos y opiniones se había cerrado la puerta para la carrera académica, siguió toda su vida siendo un teólogo ateo que dialécticamente y hegelianamente, se aplicó a la tarea de desmontar tanto el hegelianismo como la religión, con la pretensión de llegar a exponer la verdad, la esencia dialéctica de ambos. Como Karl Marx dejó escrito en sus papeles, Feuerbach llevó a cabo de forma ejemplar la crítica de la religión. Coherentemente con ello, la postura general de Feuerbach era rigurosamente materialista y así lo subraya uno de sus fundamentales lemas antropológicos: *El hombre es lo que come*. Lema que deliberada y provocativamente opone Feuerbach al idealista cartesiano *Yo soy una cosa que piensa*. Sí, yo pienso en efecto, responde Feuerbach, pero sólo puedo pensar si como, si los sentidos y la sensibilidad me proporcionan materia para ello. Mi pensar puro es un sinsentido, un comenzar la casa por el tejado, como ocurre con la dialéctica hegeliana. Poner a Hegel sobre sus pies significa restaurar el orden de las causas y los efectos y comenzar el edificio del conocimiento por los cimientos materiales reales, dando de lado a las veleidades metafísicas de los que, desde Hegel, creen hallar la esencia de lo verdadero allí donde sólo habitan fantasmas estilizados y los que, desde el cristianismo, confunden la realidad con su reflejo etéreo en el reino de los cielos.

No convenció al joven Marx el materialismo de Feuerbach, pese al entusiasmo que en toda la izquierda hegeliana, y en especial entre los *Jóvenes Hegelianos* de los que él, Marx, formaba parte, despertaron las obras sobre la esencia del cristianismo y de la religión. El joven Karl Marx, en los prime-

ros años cuarenta del siglo XIX, estableció un cuidadoso ajuste de cuentas con sus maestros, de Hegel a Feuerbach pasando por Strauss y los hermanos Bauer sin olvidar a Max Stirner, y sólo parte de los escritos de ese ajuste pasó entonces a las prensas. El resto quedó abandonado a la "*crítica roedora de los ratones*". No obstante, otros *ratones*, éstos de biblioteca, rescataron más adelante esos tempranos y abandonados textos. Nos interesa especialmente el conocido como *Thesen über Feuerbach*, y en especial la tesis primera. En ella plasma Marx de modo lapidario el *defecto de todo el materialismo anterior, incluido el de Feuerbach*, y con ello, la razón interna de esa permanente *diplopía*, el perpetuo *estrabismo*, de la ontología occidental que denunciará, y tratará de remediar, Merleau-Ponty. Ese defecto consiste en operar permanentemente con un concepto de materia inadecuado, por completo dependiente del concepto de espíritu o de lo inmaterial: el materialismo, hasta hoy, ha jugado siempre por así decirlo en el campo contrario, ha llevado a cabo una partida con los naipes marcados por el adversario, laborando siempre, *hasta hoy*, con reglas de juego impuestas por y a favor de sus adversarios. Nunca se ha podido emprender una caracterización autónoma y realista del concepto de materia, sus características y sus ideas asociadas. En las tesis siguientes se desgranar casi de manera aforística, las razones internas por las que al último representante de esos intentos materialistas, el pensar de Ludwig Feuerbach, le ha sido imposible llevar a culmen y terminación satisfactoria la tarea de construir un verdadero marco de pensamiento materialista. Es un pensar todavía demasiado hegeliano, Es un materialismo aún excesivamente espiritualista. Por ello, sentencia Marx, el materialismo de Feuerbach es un *quiero y no puedo*. Como es sabido, la tesis cuarta enuncia la tarea que aún queda por hacer y que el Marx maduro tratará de llevar a cabo.

Otro materialismo se dibuja ya desde las tesis del joven Marx, materialismo que sitúa al hombre en el suelo de la naturaleza en intercambio dialéctico con ella y que no pretende la reducción simplista del espíritu a mecanicismo. Si Feuerbach desvela como verdad de un aspecto central de la religión la naturaleza divinizada, Marx (y Engels) va a ver en la naturaleza desdivinizada el suelo nutricio de la humanidad del hombre y de su progre-

siva liberación y realización histórica efectiva. Es en este punto donde podemos ver el engarce de las tesis merleau-pontianas en esta historia de las relaciones entre el alma y el cuerpo como emblema del estrabismo de la ontología occidental. Plantea Merleau-Ponty, *versus* Sartre, el problema de la inanidad infecunda de una libertad no situada y puramente interior: la libertad verdadera y fecunda es una libertad comprometida que acompaña el despliegue del mundo y retoma su movimiento para darle su pleno sentido y significatividad. La libertad es siempre la gestión de una herencia y el sí mismo está siempre ya en situación (PP 458)⁵. Se da algo así como un intercambio entre nuestra situación concreta y nuestra libertad: hay en ella un sentido en estado naciente que espera de nosotros su pleno cumplimiento. Más tarde, Merleau-Ponty, separándose aún más de las posiciones de Sartre, escribirá: la puerta de entrada a la ontología es, ha de ser, la naturaleza y no la libertad ni el espíritu, pues “lo que con toda seguridad no se alcanza si se comienza por la subjetividad es el ser primordial, fondo contra el que toda reflexión se instituye y sin el cual ya no hay filosofía...” (MBN⁶ VI 146). Por ello no se puede entrar directamente en la ontología, que sólo puede ser indirecta. Frente al ontologismo, comenzar por la naturaleza significa estar atento “a todo aquello que la filosofía de la libertad ignora, en una palabra, su propio origen” (MBN VI 106). Lo que se ha de tomar por tema inicial es más bien la naturaleza como estructura natural del espíritu o bien como el fondo del que surge el espíritu, sin desligarse nunca de ella. La ontología del objeto del cartesianismo ya no funciona: la naturaleza ha dejado de ser para la ciencia actual una gran máquina. Se trata ahora del surgir de un mundo que es contingente sin ser por ello arbitrario (MBN XVI 12).

Para Merleau-Ponty, los hallazgos de la física actual no caben ya en el cuadro de la ontología del objeto. El concepto clásico de objetividad ha sido superado por el avance de la ciencia. Merleau-Ponty escribe en su última y póstuma obra: “Durante los dos siglos en los que persiguió sin problemas su

⁵ En lo que sigue, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, será citado en medio del texto como PP.

⁶ En lo que sigue, los manuscritos depositados en la Bibliothèque Nationale de France, serán citados en medio del texto como MBN.

tarea de objetivación, la física pudo creer que se limitaba a seguir las articulaciones del mundo y que el objeto físico preexistía en sí a la ciencia. Pero hoy en día, cuando el rigor mismo de su descripción le obliga a reconocer como seres físicos últimos y de pleno derecho tales relaciones entre el observador y lo observado, determinaciones tales que no tienen sentido más que para una cierta situación del observador, entonces es la ontología del *kosmotheorós* y de su correlato, el Gran Objeto, lo que presenta el carácter de prejuicio pre-científico" (VI 32). Y prosigue: "La fórmula del científico sólo tiene significación física referida a observaciones e inserta en la vida de unos conocimientos que siempre están situados" (*idem*). No hay aquí un Saber absoluto ni una perspectiva universal. Por el contrario, "al 'yo pienso' de la filosofía trascendental debe sucederle el aspecto situado y encarnado del físico". Merleau-Ponty se refiere a los esfuerzos de algunos físicos que intentaron poner de acuerdo los resultados de la microfísica con los presupuestos ontológicos de la tradición de la ontología del objeto (cita expresamente a Louis de Broglie) para decir que lo único que esa actitud demuestra es hasta qué punto la ciencia, cuando se trata de comprenderse a sí misma de manera última, está ella misma enraizada en la preciencia y es extraña a la cuestión del Ser. No se trata de que la física actual y sus partículas con sus novedosas propiedades *demuestren* la necesidad de una nueva lógica o de una nueva ontología. Ningún tipo de ontología es exactamente *requerido* por el trabajo científico (VI 34). Pero, no por ello, los trabajos de los físicos y las dudas que ellos expresan acerca de los requisitos ontológicos de sus propios descubrimientos, así como las preferencias que muestran en sus intentos de entender filosóficamente su situación, dejan de señalar al filósofo algunas indicaciones acerca de los caminos ontológicos por los que ya no es conveniente transitar.

Quizá la palabra "carne" en el entorno de la filosofía española resulte rara, si no está remitida al contexto teológico de la encarnación del Verbo y a teologúmenos similares. En la tradición fenomenológica francesa, la palabra "*chair*" solía traducir lo que Husserl llamó *Leib*. Merleau-Ponty usa de esta manera el término en un texto de 1951: "Para muchos pensadores de finales del siglo XIX, el cuerpo era un trozo de materia, un puñado de meca-

nismos. El siglo XX ha restaurado y profundizado la noción de carne, es decir, del cuerpo animado" (S 287)⁷. Pero es en los últimos trabajos de Merleau-Ponty donde la noción de "carne" adquiere una gran importancia en el momento en que el filósofo se impone la tarea de pensar lo impensado de Husserl. La carne es la materia común del cuerpo vidente y del mundo visible, pensados como inseparables. La carne es el nombre de la constitución del Ser como "vidente-visible (DMP 17)⁸. La carne señala nuestra propia carne, la carne del ser y la indivisible unidad del ser del cuerpo y del ser del mundo. La unidad que define la carne es la reversibilidad (VI 189). Pero la carne del mundo no es mi carne. Aquélla es sensible y no sintiente. Sin embargo, "la llamo *carne* para señalar que es *pregnancia de posibles, Weltmöglichkeit*" (VI 304). Mi carne encierra, circunscribe (*enveloppe*) la carne del mundo, y la carne del mundo circunscribe mi carne. Pero la relación es disimétrica. "A fin de cuentas, por la carne del mundo es por lo que se puede entender el cuerpo propio. La carne del mundo es Ser-visto, o sea que es un Ser que es *eminente percipi*, y por ella se puede entender el *percipere*" (VI 304). El ser carnal, la carne del mundo, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy importante, sin duda, pero cuya paradoja constitutiva, esa reversibilidad, es algo ya desde siempre presente en todo lo visible (VI 179). Merleau-Ponty sabe que la "carne" no tiene nombre en ninguna filosofía ni corresponde a ninguna de las categorías de la metafísica. Rescata para ella el viejo apelativo de *elemento, arché o principio*. Es una *noción última* (VI 185), ontológica y no antropológica (VI 179).

Rara noción la de *carne*, que se relaciona estructuralmente con la no menos rara noción de *quiasma (chiasme)*. Si la noción de *carne* señala la materia prima de la que está hecho el mundo y el cuerpo, el vocablo *quiasma* nombra la peculiar relación de *reversibilidad* del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo. La distinción de sujeto y objeto está enturbia-

⁷ En lo que sigue, *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, será citado en medio del texto como S.

⁸ En lo que sigue, Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008 será citado como DMP en medio del texto.

da [*brouillée*] en mi cuerpo (S 211), que es a la vez vidente y visible, tocante y tangible, hablante y hablado. Merleau-Ponty da valor ontológico a la crítica de las oposiciones de la reflexión, por medio de la noción de carne, y desde ese momento aparece en primer plano la palabra quiasma para nombrar la reversibilidad fundamental de las relaciones mundanas. Sin haber sido así nombrado, el quiasma actuaba ya en muchos de los análisis expuestos en *Phénoménologie de la perception*. Por ejemplo: el rechazo de la división en un interior y un exterior que opera en muchas páginas de *Phénoménologie de la perception*, en el análisis del sentir y la sensación, señala al quiasma sin nombrarlo. Los fenómenos de la percepción y de la sensación, tan difíciles de captar para el intelectualismo, así como la relación del cuerpo con él mismo, por la que trata de tocar tocándose, pero sin que nunca coincidan exactamente el tocante y el tocado —coincidencia siempre inminente y siempre retardada—, muestran que no se trata del reparto intelectualista entre un sujeto totalmente interior y un objeto completamente externo. Se trata más bien de un “original del cuerpo” que parece estar *de mi parte* y de la imagen especular de ese cuerpo que parece estar *de parte de las cosas*. Más tarde, Merleau-Ponty escribe en *L'oeil et l'esprit*: “Un cartesiano no se ve en el espejo: ve un maniquí, un *fuera...*” (OE 38)⁹. La crítica del intelectualismo cartesiano es también una autocrítica. Pero la idea de quiasma se precisa en especial en las relaciones intersubjetivas. Nombra la estructura fundamental de la relación con el otro. Todo enunciado que *me* concierne trae consigo asimismo un enunciado que concierne *al otro*. “Funcionamos como un cuerpo único” (VI 268). Y por último, el quiasma es la figura universal de la relación del sí mismo con el mundo. “Lo que comienza como cosa termina como conciencia de la cosa; lo que comienza como estado de conciencia termina como cosa” (VI 268). Circularidad, reversibilidad, quiasma.

Si un cartesiano no es capaz de reconocerse en el espejo es porque el intelectualismo es incapaz de dar cuenta de los hechos de nuestra experiencia. La crítica del *Cogito* es una constante en la obra de Merleau-Ponty. Da-

⁹ En lo que sigue, *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, será citado en medio del texto como OE.

do que el intelectualismo cartesiano es la forma que la tradición platónico-cristiana toma en la filosofía moderna, la crítica de Merleau-Ponty al *Cogito* es la crítica de la diplopía o estrabismo de la ontología occidental. Ya en *Phénoménologie de la perception* el *Cogito* aparece bajo diversas figuras. La crítica merleau-pontiana se dirige en especial a aquella significación del *Cogito* según la cual el pensamiento es transparente para el yo que piensa, la adecuación del pensamiento al pensamiento. Pero el *Cogito* no es inmanencia del pensamiento al pensamiento sino más bien la unidad indivisible de inmanencia y trascendencia. La presencia ante sí mismo y ante el mundo son dos presencias tan inseparables que se funden en una sola. Por ello el *Cogito* está a la vez en la verdad y en la no-verdad y está, él también, afectado por la temporalidad. Dado que el tiempo se escapa y fluye constantemente, toda evidencia es asimismo opaca para sí misma y la evidencia del *Cogito* lo es también. El *Cogito* mismo proviene de una "historia sedimentada". Dada esta estructura del *Cogito*, que Merleau-Ponty resume a veces bajo el título de *Cogito* hablado, es necesario remitirse a un *Cogito* tácito, "que sólo es *Cogito* cuando se ha expresado a sí mismo" (PP 463). El *Cogito* tácito no es aún un *Cogito*. El *Cogito* hablado ya no es un *Cogito*. Los trabajos posteriores de Merleau-Ponty hacen la crítica de este *Cogito* tácito. Escribe "El *Cogito* tácito es imposible" (VI 224) porque provendría de la retroacción de los resultados de la reflexión sobre lo pre-reflexivo. Merleau-Ponty procede entonces a una reformulación del *Cogito*. Lo mismo que en la lengua, Saussure *dixit*, no hay más que diferencias, también hay sólo diferencias entre los órdenes del Ser. Hay *Cogito* allí donde "hay". Se ha de situar el *Cogito* en el horizonte de nacimiento y muerte. Eso significa que se ha de comenzar, no por *Yo pienso algo*, sino por *Hay ser*, *Hay algo*. El pensar ya no es entendido como acto de un Yo desligado del mundo. El pensar está fundado sobre la percepción y la palabra e integrado en la intersubjetividad.

Todo intento de criticar o resituar el *Cogito* ha de tener en cuenta la ontología cartesiana, su peculiar forma de ver las oposiciones de lo finito y de lo infinito, del cuerpo y del alma, de lo actual y de lo posible, forma de tratar y oposiciones que configuran una totalidad de alta coherencia que resul-

ta ser de difícil desconstrucción. En el cartesianismo coexisten una *ontología del objeto* y una *ontología del existente*. En la primera, el Ser es infinito (la *res infinita*), el Ser es necesario (su esencia incluye su existencia) y, en definitiva, es Dios. La naturaleza es asimismo expresión de Dios, que le comunica algo de su necesidad. Ese Ser se destaca sobre un fondo de nada y por ello aparece como condicionado por la nada, observa Merleau-Ponty. Lo cual torna inestable la ontología del objeto y obliga a volverse hacia otra forma de ontología: la idea del infinito, que reposa sobre un fondo de nada, sólo puede venirnos de nosotros mismos, afirma Descartes. Con ello, la esencia pierde la primacía a favor de la existencia (conozco la existencia del sujeto antes de conocer lo que es, su esencia: *Je pense donc je suis* significa que antes de saber lo que soy, sin atender siquiera al contenido de mi pensar, a las *cogitationes* o esencias en él cogitadas, estoy cierto de mi existencia que es así anterior a cualquier esencia o naturaleza simple). En segundo lugar, el ser de Dios es probado, no por una prueba ontológica sino más bien por una *via negativa* (La idea de Dios no puede provenir de mí). Y es esta ontología del existente la que da valor de verdad no sólo a las esencias sino a la totalidad de las obras divinas (Mi inclinación natural no engaña en cuanto que viene de Dios). Según esto, dice Merleau-Ponty: “El Ser no es ser antes de nosotros ni somos nosotros simple sombra en esa luz. El Ser es ser con nosotros” (MBN XVI 9). De este modo, el pensar cartesiano está preso en esta especie de vaivén ontológico. No es posible para el cartesianismo reconciliar, unificar, estas dos ontologías. De nuevo tiene Descartes que recurrir a Dios para poder hacerlo. “Sólo Dios es, así, el lugar metafísico de la coherencia”. Pero a ese lugar donde se resuelven las tensiones del Ser “no me es posible acceder porque soy un hombre” (Nat 266)¹⁰.

Una consecuencia de esta crítica de la diplopía de la ontología clásica es desde muy pronto en la obra de Merleau-Ponty la consideración del cuerpo como lugar del yo, como sujeto natural (PP 231). La problemática del “cuerpo fenoménico” —un cuerpo animado (S 287), un sujeto y un yo natural (PP 502), el cuerpo *para sí*— y del “cuerpo objetivo” —que tiene el modo

¹⁰ En lo que sigue, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. París, Seuil, 1995 (tal como es citado en DMP), será citado en medio del texto como Nat.

de ser de las cosas, el que las obras de fisiología describen (PP 403), el cuerpo *para otro*— permite a Merleau-Ponty plantear la necesidad de superar las dicotomías ontológicas clásicas: “El problema no es saber cómo actúa al alma sobre el cuerpo objetivo [...]. La cuestión se desplaza; es ahora la de saber por qué hay dos puntos de vista sobre mí y sobre mi cuerpo: mi cuerpo para mí y mi cuerpo para otro, y cómo son esos dos sistemas componibles” (PP 123 n). El análisis de la reversibilidad en el acto de tocar la mano izquierda con la mano derecha se torna central: las dos alternan en su función de tocante y tocado. El cuerpo trata de tocarse tocando, esboza una especie de reflexión (PP 109). El cuerpo fenoménico, el cuerpo propio, es cuerpo objetivo bajo la mirada de otro. Pero es algo más, Incluye el cuerpo objetivo en su propia profundidad. Resulta ser la existencia misma en su multiforme despliegue según una escala que va desde el cuerpo vivo al cuerpo *partes extra partes*. Los diferentes regímenes de corporeidad son otros tantos regímenes de temporalidad: la estructura de la temporalidad permite entender la diferencia y la unión del alma y el cuerpo¹¹, esto es, la diferencia y la unión de las distintas figuras del cuerpo fenoménico. Los niveles de existencia están entrelazados (PP 104) y se da un constante vaivén de uno a otro. Posteriormente en *Le visible et l'invisible* la posición central se mantiene: cuerpo objetivo y cuerpo fenoménico giran uno en torno a otro (VI 157). Pero, para resolver los problemas planteados en *Phénoménologie de la perception*, hay que abandonar la distinción conciencia-objeto, que los torna insolubles (VI 253), y superar el dualismo de la tradición ontológica y del cartesianismo. Espíritu y cuerpo no son dos sustancias sino dos polaridades del cuerpo fenoménico, que comienza en conciencia y acaba en cosa. Y viceversa.

Vemos que la reversibilidad, el quiasma, opera en la unificación del alma y el cuerpo como polaridades del cuerpo fenoménico. Dando un paso más, la intersubjetividad de la fenomenología husserliana aparece en *Le visible et l'invisible* como “la *Urgemeinschaftung* de nuestra vida intencional, el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos” (VI 234). Una

¹¹ Cfr. en PP 93, la larga nota 2; cfr. también PP 105, con el rechazo de la fisiología cartesiana; y como refuerzo, cfr. PP 493.

intercorporeidad de percepción, de lenguaje y de praxis, un co-surgimiento de los cuerpos animados en el tejido carnal en el que son diferencias de sí de una sola carne. El "problema del otro", que obsesionó a Husserl al menos desde la *Quinta meditación cartesiana*, es también problema para Merleau-Ponty. La experiencia del otro es imposible para una pura conciencia. Éste es el punto importante. El problema está así mal planteado. En realidad, la experiencia del otro es primera, y es también primero el *ego* operante en esa experiencia, es decir, el *ego* encarnado, habitante de un cuerpo, "un sujeto que se experimenta constituido en el momento mismo en que actúa como constituyente" (S 117). Hay que pensar, en consecuencia, la encarnación como *fenómeno último* (S 118), pues "la experiencia del otro sólo es posible en la exacta medida en que la situación forma parte del *Cogito*" (S 119). De nuevo, el *Cogito* situado, el vínculo que me liga con el otro se anudan en la temporalidad. "Mi presente, lo mismo que se abre a un pasado que ya no vivo, puede también abrirse a temporalidades que no vivo y tener un horizonte social" (PP 495). De nuevo el fenómeno de reversibilidad, la síntesis de *apareamiento*, tiene aquí un papel: la experiencia del otro pone en escena la paradoja de una conciencia vista desde el exterior —el otro se me da, del mismo modo como yo soy dado a otro, como un comportamiento, una manera de tratar el mundo (SNS 67s)¹². Por otro lado, el hegeliano tema de la lucha de conciencias, implicado en el problema del otro, va perdiendo importancia a medida que el pensar de Merleau-Ponty avanza separándose de la ontología del objeto ligada a la lectura cartesiana del *Cogito*. La lucha de conciencias es un problema que proviene del *Cogito* (cfr. PP 409) y se transforma hasta desaparecer al amplificarse en el pensar de Merleau-Ponty los temas alternativos de la intercorporeidad y del acoplamiento.

Y los temas del otro y de la intercorporeidad conducen al tema de la cultura. Pues la cultura es entendida como la corporiedad o la mundanidad del espíritu. Ya en *Phénoménologie de la perception* aparece claramente el tema: "De la misma manera que la naturaleza penetra hasta el fondo de mi vida personal y se entrelaza con ella, también los comportamientos des-

¹² En lo que sigue, *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1948, será citado en medio del texto como SNS.

cienden a la naturaleza y se sedimentan allá bajo la forma de un mundo cultural. No sólo tengo un mundo físico, [...] tengo (igualmente) en torno a mí caminos, plantaciones, pueblos, calles, iglesias, utensilios..." (PP 399). La cultura, mundo sedimentado, corresponde a lo que Merleau-Ponty llama, en la esfera lingüística, la *palabra —o el habla— hablada*. Pues el acto de expresión constituye tanto un mundo lingüístico como un mundo cultural (PP 229). El primero de los objetos culturales, aquel por el que existen todos los demás es el cuerpo del otro, portador de un comportamiento y huella [*trace*] hablante de una existencia (PP 401). Hay continuidad y discontinuidad en la relación entre naturaleza y cultura, relación que es captada en la obra de arte, la cual recoge un sentido que se halla disperso, en la percepción, en lo visible y realiza la transmutación del sentido en significación (PM 68)¹³. Pero, a su vez, la relación de la cultura se prolonga y se instituye en —y con— la historia: toda obra de cultura se funda en una tradición, en la historia, recoge un legado y lo transforma llevándolo, empujándolo, más allá, más lejos. La cultura, como obra de lenguaje, es también memoria y expresión. El especial estatuto privilegiado de la razón sólo puede ser bien entendido colocándola adecuadamente entre los fenómenos de expresión (PP 222). La cultura, como la obra pictórica, recoge *toda una serie de expresiones anteriores sedimentadas* (PM 123), es así memoria, pero una memoria que no interioriza el pasado, ni menos aún lo totaliza. Sin embargo, en cuanto obra de lenguaje, nos ofrece la verdad del pasado. La pintura es espíritu *fuera de sí*; el lenguaje es o pretende ser espíritu *para sí*. (PM 143). El sentido de la cultura, como el de la filosofía, no es un sentido acabado, sino más bien un abierto, un sentido en génesis. El acto de expresión, sedimentado u operante, en que la cultura consiste, no nos hace nunca salir del tiempo sino que es una permanente puesta a prueba.

Zambullido en el tiempo, el espíritu humano (*id est*, la cultura), lo mismo que la lengua, no está nunca ni totalmente en acto, constituido por significaciones unívocas (como pretendería alguna escuela analítica), significaciones instituidas por una conciencia transparente a sí misma. El espíritu es

¹³ En lo que sigue, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, será citado en medio del texto como PM.

“el tejido conjuntivo que une a los sujetos hablantes en la *Lebenswelt* físico-histórica” (VI 229). La cultura, el espíritu, como la lengua, está siempre en movimiento, en devenir. No obstante, se ha de subrayar con la misma fuerza que es una totalidad, que es un sistema regido por un principio de organización interna (cfr. PM 51). Pero ese principio interno no es el *Cogito*, no es el *Yo* del *Yo pienso*. Ese *Yo* nunca podría hablar: quien habla entra en un sistema de relaciones que le suponen y le vuelven abierto y vulnerable (PM 26). Ese principio interno es, además, intersubjetividad y bien puede ser llamado *espíritu*. El espíritu, más allá de Hegel, no es ni subjetivo ni objetivo. Se entenderá mejor su estructura si decimos que nos hallamos ante un “sistema diacrítico intersubjetivo” (VI 229). No hay un *Cogito* puramente pensante, no hay un cielo absoluto de significaciones desarraigadas. No hay tampoco un *Cogito* tácito, como el que se había supuesto en PP. El *Cogito* tácito es imposible, pues el *Cogito* necesita del lenguaje. No hay una conciencia de sí a la que el vocablo “conciencia” reenviaría. No hay “hombre interior”, oculto tras el cuerpo y ajeno al mundo. “Sólo hay *diferencias* de significación” (VI 224s). La cultura, el espíritu, se despliega finalmente en Merleau-Ponty como un vasto y amplio, en espacio y tiempo, tejido histórico en el que la razón, situada y temporal, teje su interminable rendición de cuentas de la *Weltthesis*: “*Hay el mundo*”, la tesis anterior a toda tesis de la que nunca podremos dar razón completa. El hombre no es *kosmotheorós* y occidente es el lugar en el que los dioses encuentran la muerte. Merleau-Ponty siempre lo supo. Así nos lo enseñó.