

CRITICA DE LA RAZÓN CIENTIFICISTA, EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA EN MERLEAU-PONTY

Nestor García Canclini

Ningún autor está solo con sus textos. Su "obra" es también las interpretaciones que la disimulan, las citas que la insertan en otro campo conceptual, las anécdotas que la reemplazan. Este juego de sustituciones ha llevado a identificar a Merleau-Ponty con el movimiento existencialista, marginando aspectos centrales de su trabajo —como la discusión de la epistemología psicológica y lingüística, y del pensamiento marxista—, difícilmente compatibles con esa filiación. Su amistad con Sartre y Simone de Beauvoir, algunas tareas conjuntas (por ejemplo, *Les Temps Modernes*), las referencias mutuas en sus escritos, la adopción de algunos vocablos y temas existenciales, permitieron imaginar que el autor de *La estructura del comportamiento* ⁽¹⁾ pertenecía sin más a esa dirección filosófica. No obstante, esa primera obra, fechada en 1938, lo presenta dedicado a elaborar una filosofía estructural en polémica con las principales tendencias de la psicología contemporánea: la reflexología, la psicología de la gestalt, el conductismo y el psicoanálisis. Una dependencia tan estrecha de la filosofía respecto del material empírico y teórico de las ciencias no la encontraremos en ningún autor existencialista; el propio Sartre demoró dos décadas para admitir en el núcleo de su obra, en la *Crítica de la razón dialéctica* ⁽²⁾, al saber científico, y aún allí reclama para la conciencia y el sujeto una prioridad que Merleau-Ponty rechazó desde su primera página.

Es asombroso, por eso, que el prólogo escrito por De Waelhens para *La estructura del comportamiento* ignore la problemática epistemológica, se obstine en atribuir al libro una preocupación ontológica ajena a su contenido y pretenda que las dificultades que lo motivaron son las mismas que produjeron las obras de Heidegger y Sartre ⁽³⁾. Como si a operación profiláctica de ese prólogo no hubiera sido suficiente, De Waelhens redactó en 1949 un voluminoso comentario sobre la obra de Merleau-Ponty ⁽⁴⁾, en el que la *Fenomenológica de la percepción* ⁽⁵⁾ merecía 270 páginas de análisis, mientras *La estructura del comportamiento* era arrinconada en 40 y "la filosofía de la historia y la filosofía política" en un único capítulo de 10 páginas. La violencia ideológica ejercida sobre los textos por esta interpretación --durante muchos años el análisis más minucioso sobre Merleau-Ponty— se repite en casi toda la bibliografía referida a este autor, instaurando así un estilo existencialista de lectura que lo convirtió en una especie de adjunto de Sartre. Sólo con el desarrollo de los estructuralismos, algún psicoanalista lacaniano —Pontalis— ⁽¹⁾ o algún especialista en el nuevo campo epistémico —Bonomi— ⁽²⁾ comienzan a descubrir que las preguntas vigentes en el actual pensamiento científico

son casi las mismas que guían el itinerario de Merleau-Ponty; aquéllas que lo llevan a escribir la primera obra ya citada, las que reaparecen en los siete cursos que dictó en la Sorbona sobre psicología infantil, sociología y lingüística ⁽³⁾, en la polémica con Saussure en esos cursos y en un largo artículo de 1952 ⁽⁴⁾, cuando su modelo lingüístico apenas comenzaba a ser exportado a otras ciencias del hombre, y las que originan, finalmente, los artículos que consagró a Mauss, Levi-Strauss ⁽⁵⁾ y Freud ⁽⁶⁾.

Trataremos de demostrar que la empresa merleau-pontyana constituye una ruptura respecto de la filosofía existencial dominante en Francia durante su vida, no sólo por la atención prestada a la investigación científica en la elaboración filosófica sino también por asumir los condicionantes históricos del conocimiento. Merleau-Ponty destinó dos libros a tratar los problemas de la praxis política y del conocimiento de la historia —**Humanismo y terror** ⁽⁷⁾ y **Las aventuras de la dialéctica** ⁽⁸⁾ —, además de un gran número de artículos. Estamos preparando un trabajo más amplio para estudiar esa vertiente de su obra, generalmente omitida o distorsionada por la crítica para hacer posibles las interpretaciones metafísicas y existencializantes. En este artículo no nos ocuparemos de la reflexión específicamente histórica, como se encuentra en los libros recién citados, sino del modo en que lo histórico aparece, en relación dialéctica con las estructuras, en algunos textos epistemológicos ⁽⁹⁾. Nuestro objetivo, sin embargo, no será sólo el de rescatar una contribución silenciada; también criticaremos las insuficiencias y las contradicciones de esa obra que buscó una razón histórica consciente de sus condicionamientos, pero no pudo superarlos.

Refutación del empirismo en la psicología

"Una ola tiene individualidad sólo para el hombre que la mira y la ve avanzar hacia él; pero en el mar no hay más que el sucesivo elevarse de las partes agua" ⁽¹⁰⁾. Esa manera de aislar los elementos de la realidad, una ola de las otras, no corresponde a la existencia de las cosas; es una costumbre de la mirada que conoce, del pensamiento analítico que busca en lo distinto la claridad. Del mismo modo ha actuado el empirismo científico con la conducta humana: la teoría clásica del reflejo descompuso la excitación y la reacción en una multitud de procesos parciales, exteriores unos a otros en el tiempo y en el espacio. Haciendo abstracción de todo concepto de estructura o forma, concibió el comportamiento como una suma de reacciones puntuales, producidas por estímulos también puntuales. Así la conducta fue reducida a un conjunto de hechos reflejos individuales, desconectados entre sí, cuyo origen podría hallarse siempre en elementos del proceso excitante, que corresponderían uno a uno a las reacciones que provocan.

Este enfoque fue superado por fisiólogos como Goldstein al demostrar que un estímulo actúa más frecuentemente por sus propiedades de conjunto que por las propiedades de

sus componentes, y que, por lo tanto, el efecto de un estímulo complejo no es previsible a partir de los elementos que lo integran. "La suerte de una excitación es determinada por su relación con la totalidad del estado orgánico y con las excitaciones simultáneas o precedentes" (1).

Pero, si bien la teoría clásica del reflejo fue rectificadada, sus supuestos revelan una actitud básica de todo empirismo que subsiste la* las formas más elaboradas. Así, por ejemplo, cuando se desarrolla la noción de inhibición es "para justificar la ausencia de un reflejo de extensión arbitrariamente supuesto"... "la idea no es introducida para volver inteligible el hecho mismo, sino para ocultar un desacuerdo visible entre la teoría y la experiencia" (2). En casos como éste, las hipótesis auxiliares procuran sostener la teoría del reflejo más que comprender realmente la naturaleza de la actividad nerviosa. Por eso, se necesita no sólo una demostración científica de la inconsistencia de la solución propuesta, sino una crítica filosófica de los preconceptos de la práctica gnoseológica que obstruyen desde el comienzo todo intento de dar cuenta de los fenómenos.

Esta actividad crítica lleva a Merleau-Ponty, en **La estructura del comportamiento**, a redefinir la noción de objetividad, sus relaciones con lo subjetivo, y la manera de articularse la estructura y la significación en los diversos niveles del comportamiento humano. Tal redefinición parte del cuestionamiento de dos "vicios" metodológicos: el estudio de los fenómenos y de áreas de fenómenos como exteriores entre sí, y el supuesto de que las relaciones entre esos fenómenos se dan invariablemente en términos de causalidad.

A través del análisis de las localizaciones cerebrales y de los problemas del aprendizaje, pone en evidencia la necesidad de sustituir la concepción de la exterioridad de los hechos, de los comportamientos, y del sujeto y el mundo por un pensamiento estructural que los abarque en su interrelación. Respecto de las localizaciones cerebrales, el resultado de las investigaciones psico-fisiológicas lo lleva a enunciar tres nuevos principios para reemplazar las interpretaciones mecanicistas: 1) Una lesión cerebral localizada "puede determinar trastornos de estructura que interesan al conjunto del comportamiento", y a la vez "trastornos de estructura análogos pueden ser provocados por lesiones situadas en diferentes regiones de la corteza" (1); 2) "No puede tratarse el funcionamiento nervioso como un proceso global donde todas las partes intervinieran a igual título. La función nunca es indiferente del sustrato por el cual se realiza (2); 3) "El lugar en la sustancia nerviosa tiene, en consecuencia, una significación equivocada. Sólo puede admitirse una concepción mixta de las localizaciones y una concepción funcional del paralelismo" (3).

Este enfoque estructural del sistema nervioso permite suponer una función general de organización del comportamiento: si los trastornos se presentan interconectados, debe

existir un sistema regulador central capaz de dar a todos los comportamientos, y no sólo a los enfermos, ciertos caracteres comunes. Por otra parte, la terapia deberá también ser reformada, de acuerdo con una visión de la enfermedad no referida al contenido del comportamiento sino a su estructura, no resultante de su observación sino de su comprensión. Un nuevo tipo de análisis se impone: en vez de aislar los elementos, es necesario abarcar el conjunto y descubrir su ley inmanente; más allá de las cosas y los hechos hay que atender a las significaciones ⁽⁴⁾.

A la misma conclusión conduce el estudio del aprendizaje. Con un gran número de ejemplos demuestra que no es posible explicarlo por la adición de conductas nuevas a otras anteriores; el aprendizaje es "una alteración general del comportamiento que se expresa en una multitud de acciones cuyo contenido es variable y constante la significación" ⁽⁵⁾. Como en el caso precedente, el aprendizaje obliga a dejar el modelo empirista de fenómenos y actos aislados para verlos perteneciendo a una forma, una totalidad estructural, que introduce la coherencia en la multiplicidad. Pero no sólo se destruye la exterioridad de los actos; también la del sujeto y el mundo. Ya se trate de las relaciones de un organismo o de la adquisición de una conducta, nada puede entenderse si se las piensa como contracciones musculares que se desarrollan en un cuerpo o como almacenamiento de hábitos en el interior del sujeto; en ambos casos, son actos que se dirigen a un medio, modos en que la conciencia y el ambiente se modifican recíprocamente. "Los estímulos físicos sólo actúan sobre el organismo suscitando en él una respuesta global que variará cualitativamente cuando ellos varíen cuantitativamente; desempeñan a su respecto el papel de ocasiones más que el de causas; la reacción depende, más que de las propiedades materiales de los estímulos, de su significación vital. Así, entre las variables de que depende efectivamente la conducta y esta conducta misma, aparece una relación de sentido, una relación intrínseca. No puede establecerse un momento en que el mundo actúa sobre el organismo, porque el efecto mismo de esta "acción" expresa la ley interior del organismo. Al mismo tiempo que la exterioridad mutua de los estímulos, se halla superada la exterioridad mutua del organismo y del ambiente" ⁽¹⁾.

Estas afirmaciones son confirmadas por el estudio de los distintos niveles del comportamiento. En ninguno de ellos las conductas se dejan descomponer en un mosaico de elementos. Aun en las formas menos evolucionadas, las sincréticas — aquellas en que el animal se halla aprisionado en sus condiciones naturales de vida— el organismo no es capaz de reaccionar si no encuentra situaciones que reproduzcan la estructura de su medio. En un nivel más complejo, el de las formas amovibles, los animales son capaces de comportarse analógicamente: descubren en circunstancias diferentes una estructura semejante, no por los elementos que la integran sino por las

relaciones que éstos cumplen entre sí. En éstos casos, el animal es capaz de emplear señales, pero no llega a abstraerse de su propia situación material para imaginar otras ficticias; trata a todas como reales. Sólo con el hombre aparece el comportamiento simbólico, la posibilidad de representarse el futuro o cualquiera otra forma de lo no dado ⁽²⁾.

Del mismo modo que se ve como una totalidad cada nivel de conducta, debe entenderse que el conjunto de los niveles constituye una unidad. Contra todo tratamiento de lo físico, lo vital y lo humano como sustancias autosuficientes, Merleau-Ponty propone, de acuerdo con las teorías evolutivas, comprender esos tres órdenes "como una continuación y una `nueva' estructuración del precedente" ⁽³⁾. La relación de cada orden con el superior pide ser explicada como la relación de lo parcial con lo total. Los órdenes superiores suprimen la autonomía de los inferiores y les confieren una significación nueva. En esta perspectiva, la relación de lo físico con lo psíquico no será en el hombre la de dos ámbitos exteriores entre sí; se trata de dos tipos de relaciones en las que lo superior integra a lo inferior ⁽⁴⁾. Se trata, en suma, de un proceso de integración y superación dialéctica.

De la causalidad a la estructura: la reinterpretación del psicoanálisis

La crítica de la exterioridad entre los fenómenos va acompañada por la crítica de la causalidad. El modelo de relación causa-efecto implica que un hecho —la causa— sea nítidamente distinguible de otro —el efecto—, y que el movimiento se cumpla en una sola dirección. El causalismo necesita que un estímulo diferenciado actúe en forma aislada y produzca una única reacción en un proceso que, como Merleau-Ponty señala ⁽¹⁾, será un "comportamiento de laboratorio", algo que revelará más una "patología del comportamiento" que su desarrollo en condiciones normales, en las relaciones vivas, no artificiales, del hombre con el mundo. Al considerar los estímulos dentro de las situaciones que los hacen actuar de una determinada manera y les otorgan cada vez un sentido específico, es preciso reemplazar el esquema causal por otro estructural. Consecuentemente, las metáforas lineales y aditivas —"suma", "fenómenos longitudinales"— serán sustituidas por las de "constelación", "orden", "con junto" ⁽²⁾.

Esta reformulación le posibilita a Merleau-Ponty refutar la reflexología y el conductismo, demostrar la contradicción entre sus parciales descubrimientos experimentales y sus generalizaciones infundadas. También respecto de otras tendencias de la investigación psicológica, como la gestalt y el psicoanálisis, realiza la crítica de su fundamentación filosófica. Nos interesa ver especialmente en la reinterpretación de los conceptos básicos del psicoanálisis como concibe Merleau-Ponty que puede reorganizarse, mediante una metodología estructural, un corpus epistémico que contiene descubrimientos válidos.

En uno de los últimos capítulos de **La estructura del comportamiento** se pregunta si los conflictos de que habla Freud, los mecanismos psicológicos que describió, requieren indispensablemente el sistema de nociones causales que empleó para interpretarlos. Para reformular su saber en un lenguaje estructural sugiere "considerar el desarrollo, no como la fijación de una fuerza dada sobre otros objetos dados también fuera de ella, sino como una estructura (**Gestaltung, Neugestaltung**) progresiva y discontinua del comportamiento" (3). La estructuración normal sería entonces la que reorganizara el comportamiento en profundidad, y evitara que las actitudes infantiles siguieran pesando en la actitud nueva; se lograría así una conducta integrada, en la que todos los momentos precedentes estarían coordinados en el conjunto actual. Existiría represión cuando la integración dejara subsistir en el comportamiento sistemas relativamente aislados que el individuo se niega a transformar y asumir. El recuerdo infantil que da la clave de un sueño, el hecho traumático que explica una actitud, no son entonces las "causas" del sueño, o del comportamiento; son signos de una falta de integración, de una desestructuración que la personalidad ha sufrido en su desarrollo (4). No hay un verdadero "regreso" a la infancia; el enfermo se comporta de un modo infantil en tanto organiza su conducta en forma primitiva. No hay tampoco una autonomía del complejo, de las experiencias infantiles, como si hubieran permanecido invariables en forma latente desde su surgimiento. La sensación de sometimiento a algo ajeno a la vida presente que se produce en el sueño o en la regresión proporciona a "eso" ajeno "una apariencia de autonomía, acarrea actitudes estereotipadas y condiciona así la pretendida eficiencia del complejo, le permite al mismo tiempo permanecer equivoco. La actitud catastrófica o la del que sueña no está ligada a los antecedentes históricos que aclararían su verdadero sentido. El sujeto vive entonces a la manera de los niños que se guían por el sentimiento inmediato de lo permitido y de lo prohibido, sin buscar el sentido de las prohibiciones. La pretendida inconciencia del complejo se reduce, pues, a la ambivalencia de la conciencia inmediata" (1).

Esta última frase nos plantea el problema de la particular concepción de lo inconciente en Merleau-Ponty. Uno -de los hechos que lo diferencian notoriamente de Husserl y de Sartre es que no rechaza a priori la noción de inconciente. Tampoco lo confunde, como el autor de **El ser y la nada** (2), con la "mala fe" del analizado. Pero no llega a reconocerlo como un sistema independiente de la conciencia, según lo reveló Freud, del mismo modo que no admitió que la lengua constituyera un lugar de composiciones y permutaciones ignoradas por el sujeto, como lo demostró Saussure (3). La preocupación de Merleau-Ponty por rescatar la noción de sujeto, aunque fuera transformándola, lo obligó a atenuar el cuestionamiento psicoanalítico de la conciencia, le hizo reabsorber el desafío específico planteado por el inconciente en el campo de lo prepersonal. En distintos

trabajos admite, debajo de la conciencia, una realidad opaca, una "conciencia arcaica o primordial", una, "arqueología", un "contenido latente" (4), pero no llega a precisar su funcionamiento ni a entenderlo como una alteridad desconocida. Sin embargo, hay que preguntarse si la reinterpretación que Merleau-Ponty propuso para los hechos que agrupaba en su ultimo periodo bajo el concepto de "institución" no lo orientaba en una dirección muy diferente. En efecto, los **Resumes de cours** (5), especialmente los correspondientes al período 1954-55 sobre La institución en la historia personal y publica, y El problema de la pasividad, indican que había llegado a considerar una cierta autonomía de las instituciones, del pasado, la historia y otras formas de lo colectivo y lo impersonal: reconoce que realizan una "cierta variante en un campo de existencia ya instituido, cuyo peso interviene hasta en las acciones por las cuales lo transformamos" (6). Tiene razón Pontalis al decir que hay en estos textos, como en los que reflexionan sobre la relación de la pintura con su historia o sobre el funcionamiento de los sistemas de parentesco, la admisión de matrices simbólicas, de una lógica subyacente, que no reducen el inconciente a una temática imaginaria, que lo asumen como "un conjunto de instituciones más o menos coordinadas" (1).

Pero no podemos avanzar más allá de esta constatación. La obra casi entera de Merleau-Ponty se presenta como una reflexión sobre lo **vivido**, y en este marco lo inconciente pierde especificidad, aparece como un aspecto más de ese suelo prerreflexivo que nutre todos nuestros actos. También el conocimiento estructural de la realidad, si bien superior a todo empirismo causalista, depende de las experiencias vividas que son nuestra relación originaria con el mundo. Por eso, **La estructura del comportamiento** nos lleva hasta el umbral de la fenomenología. En sus capítulos finales la discusión del pensamiento causal conduce a afirmar la anterioridad de lo vivido sobre lo conocido, y la consiguiente necesidad de una actitud trascendental capaz de dar cuenta de esa vida originaria, de pensar conjuntamente la experiencia primaria del sujeto y las estructuras que luego ordenan su sentido. El libro siguiente, la **Fenomenología de la percepción**, no investigará lo real en tanto objeto del conocimiento científico, aunque su desarrollo retome y tematice ese saber; se ocupará preferentemente del mundo de la vida por ser el terreno previo de toda concepción científica y de toda actividad histórica.

La descripción fenomenológica

Para acceder a la relación originaria del hombre con el mundo es preciso desconstruir las dos principales conceptualizaciones hechas sobre esa experiencia: la científica y la reflexiva. La "explicación científica" (una .etiqueta ambigua con la que Merleau-Ponty designa a veces al conductismo, a veces al empirismo, a veces a las ciencias en general) pretende que cada yo sea el resultado del entrecruzamiento de múltiples causalidades.

Sin embargo, no podemos pensarnos como una parte del mundo, como un mero objeto de la biología, la psicología y la sociología, porque nuestra subjetividad cumple un papel fundante en el conocimiento científico. "Todo lo que se del mundo, aun científicamente, lo sé a partir de una perspectiva mía o de una experiencia del mundo, sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada" ⁽²⁾. Cuando la fenomenología nos convoca a volver a las cosas mismas, está remitiéndonos a ese mundo anterior al conocimiento y del que el saber puede hablar porque primero tuvimos la experiencia viva de esos objetos. "Toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con relación al paisaje en el que hemos aprendido por primera vez qué es 'una selva, una pradera o un río" ⁽³⁾.

El "análisis reflexivo" (etiqueta también ambigua, que incluye a Descartes, Kant y toda forma de intelectualismo) mutila de la experiencia original el otro término de la relación: el mundo. Sostiene que no es posible aprehender ningún objeto como existente si primero no me experimento a mi mismo como sujeto; supone que la conciencia puede preexistir a la realidad de la que esta siendo conciente. Pero no hay conciencia, enseña Husserl, sino conciencia de algo. Decir que "soy conciente" es una frase incompleta, sin sentido. Soy conciente de que escribo a máquina, de que el papel es blanco, etcétera. Toda conciencia es intencional, ese dirigirse al objeto que ya habíamos descubierto en La estructura del comportamiento. No hay conciencia sin destinatario. Ser conciente es una relación entre el sujeto y los objetos: ese encadenamiento entre ambos atestigua que ser hombre es ser-en-el-mundo.

El mundo no puede ser anterior a la conciencia, porque no hay mundo sino para un sujeto que lo percibe. La conciencia no puede preceder al mundo, porque implica la aparición simultánea de aquello de la cual se es conciente. Lo primordial y original no es ni el sujeto ni el mundo, sino el campo fenoménico en que ambos surgen y que los liga... Pero si soy esta unidad indiscernible con el mundo, ¿cómo puedo llegar al conocimiento, diferenciar las diversas partes de lo real y comprender sus articulaciones? ¿Cómo puedo pasar del mundo vivido al mundo conocido? Es necesario que suspenda, aunque sea temporariamente, el movimiento que me enlaza al mundo, que le niegue mi complicidad. Este es el propósito de las reducciones eidética y fenomenológica. Para Husserl la primera consiste en poner entre paréntesis la existencia fáctica de lo empírico, eliminar todo lo contingente, para que surja nítida la esencia; la reducción fenomenológica, por su parte, produce el pasaje del yo empírico al yo trascendental, generando así una subjetividad liberada de los compromisos con lo real, habilitada para describir las esencias ⁽¹⁾.

Merleau-Ponty no se refiere a las reducciones siguiendo esta distinción de las Ideas sino con dos reflexiones características de su particular versión de Husserl. La primera es la

quo sonata que toda reducción es incompleta, que no podemos suspender totalmente nuestra relación con el mundo, y que lo máximo que podemos conseguir es un estado de admiración ante él: "La mejor fórmula de la reducción es, sin duda, la que ha dado Eugen Fink, asistente de Husserl, cuando habla de una perplejidad' ante el mundo" (2). La suspensión de mis vínculos con lo real no significa que la conciencia se repliegue sobre ella misma; ese repliegue sería irrealizable, porque "no hay hombre interior, el hombre es en el mundo y es en el mundo donde se conoce" (3). Si hacemos una toma de distancia es, no para refugiarnos en la intimidad y desconectarnos del mundo, sino para vez mejor los lazos que nos atan a él. Sólo podemos llegar al conocimiento si logramos que el mundo se nos presente "como extraño y paradójico". Pero este asombro, que ya Platón y Aristóteles destacaron como fuente del filosofar, no se alcanza con la facilidad que suponía la reducción en el primer Husserl. Merleau-Ponty sonata complacido el hecho de que el fundador de la fenomenología debiera retornar una y otra vez a esta problemática—"no hay cuestión a la cual Husserl haya dedicado más tiempo en comprenderse a si mismo" (1)—; ese recommienzo incesante de la reducción esta admitiendo tácitamente la imposibilidad de romper en forma absoluta nuestra familiaridad con el mundo: "La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa" (2). Dicho de otro modo, no hay un mirador privilegiado desde donde podamos tener experiencias plenamente ingenuas, ni desde donde podamos forjar un pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. No hay, por lo tanto, filosofía sin supuestos; lo único que puede hacer la filosofía es cuestionarlos insistentemente. De ahí que los inéditos de Husserl definan al filósofo como "un principiante permanente". Y Merleau-Ponty a la filosofía como "una experiencia siempre en renovación de su propio comienzo, que consiste por entero en describir ese comienzo". Por eso "la reflexión radical es consciente de su propia dependencia con relación una vida irreflexiva que forma su situación inicial, constante y final" (3).

El segundo comentario sobre la reducción expresa que el conocimiento eidético no es el fin último de la filosofía. "La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, por el contrario, que nuestra existencia está demasiado estrechamente apresada en el mundo para conocerse como tal en el momento en que a el se lanza, y que tiene necesidad del campo de idealidad para conocer y conquistar su facticidad" (4). Contra las interpretaciones de Husserl que, amparadas en su primer periodo, lo acusan como Wahl de "separar las esencias de la existencia", Merleau-Ponty lee las **Ideas** desde una fenomenología del **Lebenswelt**: la descripción de las esencias se convierte entonces en la toma de distancia necesaria para apoderarnos mejor del significado de los hechos entre los que nuestra experiencia está apresada. Pero el objetivo final no es conocer las significaciones; es comprender los hechos. El

conocimiento fenomenológico no busca instalarnos en el lenguaje, sino conducirnos ante la presencia efectiva de las cosas. "Buscar la esencia del mundo, no es buscar lo que es en idea, una vez que lo hemos reducido a tema de discurso, sino buscar lo que es de hecho para nosotros antes de toda tematización" (5). Cuando la reducción nos conduce al "silencio de la conciencia originaria", lo que aparece no es el lenguaje o lo que el quiere decir; vemos "lo que quieren decir las cosas, el núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y de expresión". Luego, la tarea de la filosofía no es demostrar la existencia del sujeto o del mundo, ni producir un conocimiento sobre ellos o sobre la relación que los une, ni acuñar el lenguaje exacto para describir ese vínculo; todos estos esfuerzos se justifican si sirven para restaurar nuestra vivencia original del mundo, ese "saber primordial de lo real" (1) que vuelve secundaria toda evidencia racional y toda verificación empírica. "La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en está sentido contar un cuento puede significar el mundo con tanta profundidad como un tratado de filosofía" (2). **Sujeto epistémico y mundo vivido: la crítica de Piaget**

Es importante recordar que el texto que acabamos de comentar aparece como **Prólogo** de la **Fenomenología de la percepción**. Su ubicación revela la estrategia de esta segunda obra, su orientación divergente respecto de **La estructura del comportamiento**. En esta Merleau-Ponty se ocupó de las distintas formas en que la conciencia es condicionada, y, aunque crítico el objetivismo científico, otorgó a la ciencia un lugar específico en la adquisición del saber y en la comprensión de la subjetividad: llegó a la subjetividad después de analizar los niveles propios del comportamiento (los meramente físicos y vitales) y de revisar los supuestos de las teorías científicas que los explican. La **Fenomenología de la percepción** invierte la perspectiva: comienza planteando la oposición entre sujeto y mundo, más aun, la disuelve en la nostalgia de un "estado naciente", de un saber primordial, una admiración incipiente, una conciencia originaria. Busca comprender la significación más que la estructura, o sea, comprender la significación, no como surge de una estructura, sino como la instaura una percepción inmotivada. Este prólogo anuncia que el comportamiento va a ser estudiado en el desarrollo del libro a partir de un mundo al que la ciencia aun no le ha dado forma ni el hombre un lenguaje. El itinerario de **La estructura del comportamiento** obligaba a madurar lentamente el paso de los hechos a la conciencia, de lo conocido a lo vivido; la distancia que estos opuestos representan es llamada por la **Fenomenología de la percepción** para afirmar la certeza del lazo original entre hombre y mundo, antes que cualquier conocimiento lo vuelva problemático.

La valoración de lo vivido como suelo fundante del saber científico es útil para revelar el condicionamiento de la ciencia, su dependencia de las circunstancias concretas en que

es producida. Pero presenta la inconsecuencia de no tratar lo vivido a su vez como condicionado. Esta falencia motivó una crítica a Piaget, cuya discusión nos permitirá precisar las relaciones entre el nivel vivido y el nivel epistémico en la estructura del sujeto.

En su libro **Sagesse et illusions de la philosophie**, Piaget se pregunta: si es verdadera la afirmación de la **Fenomenología de la percepción** de que "todo el universo de la ciencia se construye sobre el mundo"⁽³⁾, sobre una experiencia originaria anterior a la reflexión y dada en la actividad perceptiva. Piaget no ataca esa dependencia del conocimiento científico, sino la supuesta autofundación de lo vivido. Procura, demostrar que también el mundo vivido es producto de una construcción, que en vez de una experiencia originaria debe ser vista como resultado de operaciones anteriores cumplidas por el sujeto en su trato con el medio.

"Lo vivido —interroga Piaget— ¿es lo mismo para todos los sujeto?" ⁽¹⁾. Si no fuera así ¿cómo obtener de una subjetividad individual la información que permita hacer afirmaciones que conducen a la subjetividad epistémica? O si, a la inversa, existen algunos elementos comunes a todas las experiencias originarias de distintos sujetos, de donde procede esta estructura común? Para Piaget procede de la historia de la actividad del sujeto. La llamada experiencia originaria es un proceso, un desenvolvimiento de la operatividad de la conciencia. La conciencia no engloba su propia historia; es la historia la que engloba y explica a la conciencia. Para conocerla, se requiere, en vez de una intuición que capte esencias intemporales, un estudio científico y dinámico del desarrollo del comportamiento. La noción de conciencia fenomenológica, como hecho primero, debe ser reemplazada por "el dinamismo de las tomas de conciencia que aperciben ante todo las intenciones y los resultados de los actos, antes de aprehender o sin aprehender nunca su mecanismo entero, es decir, el mecanismo surgido del encadenamiento de los actos anteriores" ⁽²⁾.

Lo que importa —según Piaget— no es el contenido de la experiencia vivida, que puede variar de un individuo a otro, sino la capacidad común de producir actos y conferir significaciones, lo cual supone una organización que articule a ambos. Esta organización no debe ser entendida a priori, sino como el resultado de las asimilaciones y diferenciaciones realizadas por el sujeto, y por el esquematismo que éstas van elaborando.

Este esquematismo, en términos de otros textos de Piaget ⁽¹⁾, es la coordinación progresiva de las autorregulaciones y las equilibraciones de la personalidad.

Por Ultimo, Piaget señala que, si bien para Merleau-Ponty, como para Husserl, la subjetividad es intersubjetiva, y esta intersubjetividad se alcanza mediante un proceso, no conocemos la intersubjetividad más que reflejada en cada conciencia. Falta en ellos una

objetividad de lo intersubjetivo, un desarrollo de la intersubjetividad independiente de la conciencia. Todo comienza y concluye en la subjetividad —observa Piaget—. Pero "lo propio del hombre --explica-- no es ser una subjetividad: es hacer sin cesar un trabajo, una **praxis** como dice el marxismo, u 'obras' como dice I. Meyerson, y hacerlo concientemente, pero sobre todo efectivamente puesto que se lo hace tendiendo concientemente hacia un resultado" (2).

La crítica de Piaget nos parece pertinente en la medida en que intenta rescatar el **proceso de constitución** de lo vivido, y la necesidad consiguiente de estudiarlo como producto y no como originario, como dinámico y no como estático, como relativo y no como absoluto. También adherimos a su señalamiento de una objetividad de lo intersubjetivo, aunque aquí deben distinguirse dos enfoques diversos en la obra de Merleau-Ponty. Si bien la **Fenomenología de la percepción**, y en general los textos más ligados a Husserl, subordinan la intersubjetividad a la experiencia que cada sujeto hace de ella, en las escasas referencias de La estructura del comportamiento, y en forma mucho más amplia en los escritos políticos, encontramos una consideración de lo histórico y lo social como ámbitos específicos: la extensa crítica a Sartre en **Las aventuras de la dialéctica** se dirige precisamente a su desconocimiento de una verdad objetiva e histórica, que de cuenta de la significación colectiva real de los fenómenos y no solo de las actitudes individuales o interpersonales (3).

Por lo demás, la crítica de Piaget nos parece injustificada en tanto opera un desplazamiento del campo de análisis. La obra de Merleau-Ponty responde a la pregunta por las estructuras **vividas** originales del **comportamiento** y Piaget a la pregunta por las estructuras **biológicas** y **lógicas** básicas del **pensamiento**. Piaget no ignora que hay "estructuras de partida" (4), como él mismo las designa, y al hablar de la constitución del sujeto centra su estudio en la relación entre las predeterminaciones, el azar y las construcciones dirigidas; las estructuras predeterminadas son las coordinaciones neuronales básicas y ciertas actividades lógicas proposicionales isomórficas de aquellas. Pero esta reducción de los diversos aspectos del comportamiento a sus modalidades cognitivas y a su soporte biológico --característica de toda la empresa piagetiana— lo lleva a desatender que la búsqueda de Merleau-Ponty se refiere esencialmente a las formas del mundo vivido. Cuando Piaget exige explicar lo vivido en términos de esquematismo, autorregulación y equilibrio está imponiendo a un campo de experiencia categorías de otro, lo está negando al desconocer su particularidad.

La distancia entre unas categorías y otras indica la que existe entre el proyecto científico de Piaget y el proyecto filosófico de Merleau-Ponty.

La ciencia procura nombrar lo empírico, lo que existe, la regularidad del mundo; la filosofía señala hacia lo posible, a la transformación creadora que los hombres producen

en el mundo. Es coherente, por eso, que el vocabulario central de Piaget sea el de autorregulación, equilibrio y esquematismo: un pensamiento de lo empírico solo habla de la constancia de sus leyes y, aun cuando incorpora al sujeto, reduce su acción a la búsqueda de un equilibrio con el medio. Merleau-Ponty prefiere, dentro de un contexto científico, explorar la significación de la conciencia, el cuerpo, la historia, la violencia, la libertad, y las ambigüedades que estos conceptos introducen en el saber. A Piaget le "importa poco que, desde el ángulo de la subjetividad, toda `intención', toda existencia', etcétera, sean ambiguas", pues dejarían de serlo si se las refiriera a "la coordinación general de las acciones, fuente de la razón, y al resultado objetivo que ellas persiguen" (1). Pero cuando no se desea dar cuenta solo de los resultados de los actos y de su significación objetiva, cuando se hace necesario pensar esa sombra de la ciencia que es lo vivido, el aporte de Merleau-Ponty puede ser aprovechado críticamente.

Los condicionamientos históricos del saber científico

El carácter empirista de ciertas orientaciones de las ciencias del hombre busca establecer un ámbito de estricta objetividad que permita obtener conocimientos absolutamente desubjetivados, libres de las condiciones singulares en que son producidos. La epistemología estructural, si bien critica esa relación ingenua del investigador con hechos supuestamente asépticos, procura también un saber formal, un conocimiento de estructuras que serán de validez universal en la medida en que se logre expurgarlas de sus particularidades históricas. Por eso, la filosofía aparece para Merleau-Ponty como un realismo necesario, 1a encargada de denunciar el arraigo de todo saber en las condiciones históricas de vida que lo hicieron posible. Tres textos suyos son fundamentales para comprender esta contribución: un curso dictado en la Sorbona en los años 1950-51 sobre **La fenomenología y las ciencias del hombre** (2), y los artículos **El filósofo y la sociología** (3) y **De Mauss a Claude Lévi-Strauss** (4).

En la primera de esas obras afirma que, en tanto las ciencias del hombre trabajan sobre el conocimiento de los hechos, la filosofía tiene por tarea "la definición de las nociones que servirán para elaborar esos hechos" (5). "No es solamente haciendo historia empírica, siendo historiador, que se puede saber lo que es un `proceso social', una `religión'. Es muy evidente que, en tanto los historiadores no hayan aclarado el sentido de las palabras de las que se sirven, no sabrán ellos mismos de que hablar" (6). Husserl respondió a esta necesidad fundando un método fenomenológico —la descripción de las esencias—, cuya finalidad es definir la esencia de las nociones que los científicos emplean de un modo ciego. Se lo acusó por eso de pretender establecer ideas intemporales, pero Merleau-Ponty aclara que esa crítica sólo es válida para su primer periodo; demuestra que en las últimas obras las esencias no son ahistóricas, sino el resultado de una "génesis del

sentido" (sinn-genesis) (⁷), de la sedimentación de intuiciones y conocimientos empíricos. Lo ejemplifica con el teorema de Pitágoras y las concepciones geométricas del siglo XIX. Las nociones que sustentan estas geometrías pueden aparecer como un conjunto de elementos que permanecerían invariables, más allá del tiempo transcurrido entre los hombres que los pensaron por primera vez y los que luego los aprendieron en diferentes épocas. Sin embargo, la geometría euclidiana encierra ideas fácilmente fechables; la geometría del siglo XIX, al retomarlas, las define de otra manera y finalmente considera al espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más amplio. Con lo cual se hace evidente que el espacio euclidiano no era natural, a pesar de su claridad y su aparente desobjetivación, y que también las geometrías no euclidianas son una formación cultural, ligada a un cierto desenvolvimiento del saber. "Cuando reflexionamos sobre las nociones geométricas, descubrimos un devenir de esas nociones. Descubrimos que las ideas no están en reposo, como ya lo había dicho Platón. Si es así, ¿dónde se encuentra el asiento de la filosofía? No se halla evidentemente en el acontecimiento. No está tampoco en lo eterno. Está en una historia que no sea la suma de los acontecimientos enfrentados, puesto que ellos se alejan el uno del otro, de la existencia que sea pensable, comprensible, que ofrezca un orden, un sentido que sea puesto en perspectiva por mí, no sólo sufrido por mí, está en lo que Husserl denomina una 'historia intencional' y que otros llaman dialéctica" (¹).

Detengámonos un poco en este meduloso párrafo. Primera afirmación: no hay esencias eternas; aun las nociones y teorías geométricas, las mismas ciencias formales o exactas, surgen gracias a un cierto desarrollo de la historia. Pero si no hay un orden permanente de las esencias, ¿cuál es, entonces, la posibilidad y el objeto de la filosofía? La respuesta es la segunda afirmación: no hay filosofía perennis, el asiento de la reflexión filosófica no es ni lo eterno, como pensaron las metafísicas esencialistas, ni tampoco la fugacidad del acontecimiento, como pensaron los existencialismos; la sede de la filosofía está en la historia. Pero ¿cómo entender la historia, cuál es la esencia que la define y mediante cuyo conocimiento el filósofo desentrañará su sentido? Tercera afirmación: no hay esencia a priori, sin que por eso haya que pensar lo histórico como la suma de acontecimientos, su mera acumulación. El orden de la historia es el del sentido que ella nos hace sufrir —su sedimentación objetiva— en lucha con la "puesta en perspectiva" que nosotros le conferimos desde nuestra acción, desde esta subjetividad que se define como transformación de la historia. Por eso la referencia marxista en la frase final: la historia que algunos llaman intencional y que otros llaman dialéctica. Aquí tocamos el núcleo de una posible convergencia entre fenomenología y marxismo. La fenomenología puede evitar ser contradictoria del marxismo si su teoría de la conciencia es la de una intencionalidad no meramente dirigida hacia el mundo, sino en conflicto con la naturaleza

y los hombres; si el conocimiento es visto, más que como una vaga relación intencional, como una praxis transformadora. A la inversa, el marxismo es compatible con la fenomenología en tanto no naturaliza la dialéctica, como en Engels, sino que la encuentra en el choque de los hombres con el sistema que los oprime; si es capaz de hablar del conocimiento como la lucha de una subjetividad epistémico-histórica con la resistencia del mundo objetivo, y no como la producción mecánica de una conciencia reflejo desde una naturaleza tan abstracta como omnipotente. Merleau-Ponty no llega a desarrollar esta convergencia; por momentos entra en un replanteo del problema, según lo atestigua el párrafo que venimos de citar y otros de **Las aventuras de la dialéctica y Humanismo y terror**, donde incluso llega a precisar la dialéctica histórica como lucha de clases y a atribuir al proletariado el papel de sujeto histórico; pero tales aperturas ocasionales no son más que eso: aperturas que no modifican el estilo general de su pensamiento. Para él, en la mayor parte de los análisis —transparentemente en la **Fenomenología de la percepción**— la relación intencional de la conciencia con el mundo no es una praxis, sino una relación básicamente **perceptiva**. Y aunque esporádicamente explique los movimientos culturales por las estructuras en las que aparecen, como en el caso de la evolución de la geometría, la mayor parte de las veces sus análisis son inmanentes a la superestructura, y, dentro de ella, privilegian la explicación por los resortes subjetivos en detrimento de las condiciones objetivas. La génesis del sentido, entendida como sedimentación histórica, aparece en forma excepcional para comprender la significación de una escuela psicológica o de la obra de un pintor. Pero en el horizonte total de la obra la historicidad del conocimiento queda para Merleau-Ponty como un reconocimiento intelectual, exterior al movimiento espontáneo de su pensamiento, algo que parece recordar en los intersticios de su trabajo. Una verdad de la que diríamos que está convencido, sin haberla internalizado en su práctica filosófica.

¿Una razón histórica liberada del etnocentrismo europeo?

La noción de génesis del sentido permitió a Husserl y a Merleau-Ponty enriquecer la concepción eidética con una consideración del proceso en que se constituyen las esencias. Pero el problema de la exhaustividad de la experiencia fenomenológica, su capacidad de agotar lo real, no se resolvió para Husserl con sólo agregar la historia intencional a la percepción eidética: así lo revela Merleau-Ponty en **El filósofo y la sociología** al hacer referencia a una carta de Husserl a Levy-Bruhl, fechada el 11 de marzo de 1935. Dado el carácter inédito de ese mensaje, que el fundador de la fenomenología redactó después de leer **La mitología primitiva** de Lévy-Bruhl, conviene transcribir la versión directa de Merleau-Ponty, que tuvo oportunidad de consultar la carta en los Archivos Husserl de Lovaina. "Parece admitir en ella —explica— que el filósofo no

es capaz de llegar inmediatamente a un universal de simple reflexión, que no está en situación de prescindir de la experiencia antropológica, ni de construir, por una variación simplemente imaginaria de sus propias experiencias, lo que constituye el sentido de las demás experiencias y de las demás civilizaciones. 'Es una tarea posible y de alta importancia', escribe (Husserl), "es una gran tarea proyectarnos (einzufühlen) en la humanidad cerrada sobre su socialidad viva y tradicional, y comprenderla en tanto que, en su vida social total y a partir de ella, esta humanidad posee el mundo, que no es para ella una "representación del mundo" sino el mundo que para ella es real. Ahora bien, el acceso a los mundos arcaicos está obstaculizado para nosotros por nuestro propio mundo: los primitivos de LévyBruhi "carecen de historia" (**geschichtlos**), se trata en ellos de "una vida que no es más que presente que transcurre" (**ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist**). Nosotros, por el contrario, vivimos en un mundo histórico, es decir, que llene un futuro en parte realizado (el 'pasado' nacional) y en parte por realizar'. El análisis intencional que volverá encontrar y reconstituirá las estructuras del mundo arcaico no podría limitarse a explicitar las del nuestro: pues lo que da sentido a esas estructuras es el medio ambiente, el **Umwelt**, cuyo estilo típico son ellas, y no se puede por consiguiente comprenderlas a menos que se comprenda cómo transcurre el tiempo y cómo se constituye el ser en esas cultural. Husserl llega a escribir que 'por el camino de ese análisis intencional, ya ampliamente desarrollado, el relativismo histórico tiene su incuestionable justificación como hecho antropológico...' (1).

De este modo, Husserl parece reconocer, al final de su vida, que el conocimiento de las esencias debe ser ampliado por una comprensión de la sedimentación histórica que las produjo, y que el conocimiento esa historia aún sigue siendo parcial, en tanto es la historia del pensamiento europeo, si no se abre a su vez a las experiencias de otras culturas. El filósofo no puede llegar a "un universal de simple reflexión", ni siquiera mediante la variación imaginaria; la información de los trabajos antropológicos le había descubierto a Husserl formas sociales totalmente distintas, que él no hubiera podido imaginar. Sólo le sería posible, entonces, llegar a un conocimiento universal si lograba integrar en su totalización también esas experiencias distantes. Pero ¿cómo comprender la "socialidad viva" de pueblos que carecen de historia, cómo pasar —comegiramos en términos levistraussianos— de sociedades "calientes", en las que el devenir histórico es resueltamente interiorizado para convertirlo en el motor de su desarrollo, a sociedades "frías" que buscan mediante las instituciones anular el efecto de los factores históricos sobre su equilibrio y continuidad? (2). Husserl admite la dificultad de comprender acabadamente "cómo transcurre el tiempo y cómo se constituye el ser en esas culturas", y acepta la pertinencia de un relativismo histórico del conocimiento.

Meleau-Ponty adhiere a esta ampliación del registro reflexivo, y reconoce, en algunos

pocos textos, la necesidad de superar el etnocentrismo europeo en la formulación de las categorías del pensamiento científico y filosófico. Es justamente en el artículo que sigue a **El filósofo y la sociología** en la recopilación de **Signos**, el titulado **De Mauss a Claude Lévi- Strauss**, donde lo expone con mayor claridad. Allí señala que la mayor lección de la etnología no es la de describirnos un objeto particular —las sociedades "primitivas"—; es suministrarnos una nueva "manera de pensar, la que se impone cuando el objeto es 'otro', y exige que nos transformemos nosotros mismos" ⁽¹⁾. Esta transformación debe conducirnos a situarnos "en un terreno en el que seamos uno y otro inteligibles, sin reducción ni transposición temeraria" ⁽²⁾, y a construir un "sistema de referencia general en el que puedan encontrar cabida el punto de vista del indígena, el punto de vista del civilizado, y los errores de uno a propósito del otro, constituir una experiencia ampliada que se convierta en principio accesible a hombres de otro país y de otra época" ⁽³⁾.

Pero hay que preguntar: ¿quien construye este sistema de referencia general? ¿Quien puede abarcar las dos experiencias, relaciones tan disímiles entre historia y estructura? Del resto del artículo la respuesta brota nítida: el antropólogo. Por lo tanto, el hombre occidental. Desde el se define qué es una experiencia ampliada. El acuerdo entre el punto de vista indígena y el punto de vista civilizado se obtendría por un esfuerzo de comprensión del occidental, que conserva —condescendientemente—su iniciativa y su dominio. El antropólogo establece el lenguaje, el "terreno" común en el que ese lenguaje nuevo será posible; el filósofo añadirá a ese esfuerzo científico la tarea de "ensanchar nuestra razón para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón" ⁽¹⁾. En definitiva, Merleau-Ponty —informado, como Husserl, de que existen otras culturas, con otras modalidades y categorías de conocimiento— admite su diferencia, la relatividad de su saber respecto de otros y la necesidad de abrirlo a esas nuevas realidades. Pero piensa, según lo expresa en **La fenomenología y las ciencias del hombre**, que esa diferencia no constituye un cuestionamiento radical del saber europeo. Si bien "no es cuestión de reservarlo a los que lo han hecho o limitarlo a las formas de existencia en Europa", hay que "volverlo universal de hecho **como lo es de derecho**" ⁽²⁾.

No es extraño que en el mismo volumen de **Signos**, en un reportaje recogido en la sección final sobre política, declare creer en la superioridad histórica de los países desarrollados sobre los dependientes, que "el colonialismo ha terminado en sus tres cuartas partes", que ha concluido la época en que "los europeos deportaban a América quince millones de negros africanos, cuando trataban los rebaños de la pampa argentina como canteras de cuero y sebo", y que está en favor de la permanencia de Francia en Argelia (es el año 1958), "porque puede aun hacer allí algo bueno, y porque prefiero ser de un país que hace algo en la historia a ser de un país que la padece" ⁽³⁾.

La demarcación entre ciencia y filosofía

Concluimos que la filosofía no se deja cuestionar, en Merleau-Ponty, por la existencia de pueblos excluidos del saber europeo. Únicamente se deja instruir por esta ciencia occidental, la antropología, que digiere la alteridad radical de esos pueblos, de modo que puedan ser asimilados, luego de algún reajuste, por la ciencia y la filosofía occidentales. Esta asimilación a sus categorías, que aun siguen realizando la filosofía y las ciencias europeas cuando trabajan sobre materiales ajenos, demuestra que, pese a la afirmación de Merleau-Ponty, el colonialismo no ha terminado; admitir la existencia de culturas diferentes no lo lleva a comprender su diferencia, sino a inventar medios más sutiles para absorberlas. De otro modo, el reajuste a que se verían obligadas la ciencia y la filosofía occidentales sería algo más que un reajuste. Lo interesante es que la antropología ha servido para que la filosofía confiese, aunque sea abstractamente, la imposibilidad de formular un conocimiento de validez universal mientras hable desde una sola experiencia. Si la variación imaginaria de la fenomenología no basta para abarcar culturas distintas, hay que reconocer al menos la necesidad de una información sobre esas culturas que preceda a la elaboración filosófica. Luego, el conocimiento empírico debe anteceder al conocimiento eidético. Lo reconoce así cuando llama al saber científico "la primera palabra del conocimiento", y afirma que la autonomía de la filosofía sólo es posible "después del saber positivo, no antes" (4).

En las páginas finales de **El filósofo y la sociología** busca precisar la delimitación entre la actividad científica y la filosófica: "Se llamará ciencia y sociología al intento de construir variables ideales que objetiven y esquematicen el funcionamiento de esta comunicación efectiva. Se llamara filosofía a la conciencia que hemos de mantener de la comunidad abierta y sucesiva de los **alter ego** que viven, hablan y piensan uno en presencia de otro y todos en relación con la naturaleza ..." (1). La ciencia es caracterizada como una construcción, algo que se elabora sobre la realidad, que no es un mero reflejo de ella; en segundo lugar, es una construcción ideal —"de variables ideales"—, cuyo propósito es producir un conocimiento objetivo y esquemático; finalmente, ese conocimiento objetiva y esquematiza una "comunicación efectiva": con estas palabras alude, según surge del contexto, a la intersubjetividad, al campo colectivo de lo vivido que es el **humus** nutricio de toda ciencia. En cuanto a la filosofía, expresa que es un modo de conciencia, la conciencia de esa intersubjetividad fundante; lo cual significa, como aclara luego, que no se define por un determinado campo que sea propio de ella" (2), y en este sentido, no es comparable a las ciencias, no aparece junto a ellas, sino antes y después. Antes: porque "solo la conciencia filosófica de la intersubjetividad nos permite en Último análisis comprender el saber científico", porque no podemos estudiar sociológicamente una

sociedad, no podemos formular las categorías de conocimiento necesarias para ordenar conceptualmente sus hechos, sin haber hecho primero la experiencia ale lo social. Después: porque no hay totalización filosófica legítima si no complementamos nuestra rudimentaria información vivida con el saber que la ciencia conquista al elevarse más allá de las experiencias vividas.

"El drama individual tiene lugar entre **roles** ya inscriptos en el conjunto institucional": el niño descubre en los cuidados que recibe, en el use de utensilios que se le inculca, que su vida personal está precedida por una cultura. Y sin embargo, "toda la conciencia simbólica elabora al fin de cuentas lo que el niño vive o no vive, padece o no padece, siente o no siente, de manera que no hay un solo detalle de su historia mas individual que no aporte algo a ese significado suyo que él manifestará cuando, habiendo primero pensado y vivido como él creía bueno hacerlo, y percibido según lo imaginario de la cultura, consiga por fin invertir la relación e introducir en los significados de su palabra y de su conducta, que se ha de convertir en cultura, hasta lo más secreto de su experiencia" (3).

Este doble movimiento, que Merleau-Ponty califica como "centrípeto" y "centrífugo", no es pensable desde el punto de vista de su causalidad. Sólo una epistemología estructural, que dé cuenta de lo real como una interacción y no como un encadenamiento lineal, se halla capacitada para comprender ese ir y venir entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero los reestructuralismos necesitan también una especie de control filosófico que dé cuenta de lo vivido, de la subjetividad y la intersubjetividad, para que la concepción científica de las estructuras no las reduzca a ser el orden de un mundo sin los hombres. La filosofía es definida por eso, más que como un cierto saber, como "la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber"; es el acto por el cual se rompe una y otra vez con el objetivismo, el "retorno de los constructa a lo vivido" (4).

Esta insistencia por recuperar la conciencia de lo vivido, en medio de un desarrollo científico que la excluye por exigencias de verificación empírica o de formalización del conocimiento, favoreció que lecturas subjetivistas enrolaran a Merleau-Ponty en el existencialismo. Sin embargo, su rechazo de un primado de la conciencia, el estudio de está a partir de las estructuras biológicas, psicológicas y sociales que la producen, ...asocian su obra —especialmente en los primeros tramos— al surgimiento de un pensamiento estructural en las ciencias del hombre. A la vez, su, particular use de la fenomenología para pensar las condiciones de producción del saber científico y el cuestionamiento de las epistemologías que deshistorizan ese saber, lo aproxima a la crítica marxista de las filosofías estructurales. Pero, si bien es cierto que Merleau-Ponty tuvo un proyecto distinto de las filosofías existenciales dominantes en Francia durante su vida, no desarrolló consecuentemente un replanteo radical de las ciencias del hombre en

la dirección de un marxismo estructural.

Su obra contiene contribuciones sobre problemas aun abiertos para la epistemología: la interrelación entre la sincronía y la diacronía, entre la subjetividad y la objetividad, entre la génesis y el sistema, entre la significación y la estructura. Pero estos aportes están contaminados por -especulaciones fenomenológicas (**Fenomenología de la percepción**) u ontológicas (**Lo visible y lo invisible**). Su reflexión, nacida de la correcta crítica de una objetividad concebida como mero sistema de categorías o mero espacio empírico, acaba convirtiéndola en una experiencia "intersensorial", una absolutización de lo que se da a una conciencia intersubjetiva difusa en un presente instantáneo. Falta un reconocimiento constante de la positividad propia instaurada por la ciencia, un estudio de sus relaciones con la historia de la producción económica que la hace posible, un genuino descentramiento de la reflexión de su conciencia al sistema inconciente, de su propio sistema de pensamiento a aquellos otros que no pueden ser sometidos, no se dejan someter, por su etnocentrismo. Pero esto sería pretender que Merleau-Ponty no fuera Merleau-Ponty, que no hubiera estado limitado por su horizonte histórico. Si nosotros podemos hacer esta lectura crítica es porque pertenecemos a otro. Pensar es, ante todo, pensar nuestra diferencia.

Notas

1. M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
2. J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963. Véase especialmente el cap. II de *Cuestiones de método*.
3. A. de Waelhens, *Una filosofía de la ambigüedad*, en *La estructura del comportamiento*, pp. 7-18.
4. A. de Waal-hens. *Una philosophie de La philosophie de Merleau-Ponty*. Louvain. París!, 1968, 35 edición.
5. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Mexico-Bs.As. F. C. E., 1957.

1. J. B. Pontalis: *Planteamiento del problema del inconciente en Merleau-Ponty*, en *El inconciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Bs. As., Nueva Visión, 1969. Véase también, *Présence, entre les signes, absence*, en *L'Arc*, nº 46, Aix-en-Provence, 1972.
2. A. Bonomi: *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Milan, Il Saggiatore, 1967.
3. *Maurice Merleau-Ponty a la Sorbone*. Résumé de ses tours établi par des étudiants et approuvé par lui-même, *Bulletin de Psychologie* 236; 3-6, Novembre 1964, Université de Paris.
4. *Sobre la fenomenología del lenguaje*, en *Signos*, Barcelona, Sea Barral, 1964.
5. *De Mouse a Claude Lévi-Strauss*, en *Signos*.
6. *Preface a A. Hesnard, L'Ouvre de Freud*, París, Payot, 1960.
7. *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pleyade, 1968.
8. *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957.
9. Dejamos de lado la obra póstuma de Merleau-Ponty, porque ese tramo inconcluso --sobre todo,

Lo visible y lo invisible- plantea problemas nuevos, especialmente por la creación de algo así como una metaepistemología y una teoría de la verdad, cuyo análisis requiere un estudio separado.. Sólo realizaremos de ese periodo algunas referencias ocasionales.

10. La *estructura del comportamiento*, pág. 24.

1. *Le estructura del comportamiento*, pág. 33.

2. Ídem., Pág. 39

1. Ídem, pág. 97

2. Ídem, pág. 108

3. Ídem, pág. 112

4. Ídem, pág. 101

5. Ídem, pág. 144

1. Ídem, pág. 227

2. Ídem, pág. 154, 177

3. Ídem., pág. 257.

4. Ídem., pág. 252.

1. Ídem., págs. 71-72.

2. Ídem., págs. 31-33.

3. Ídem., pág. 248.

4. Ídem., pág. 250.

1. Ídem., pág. 250.

2. J. P. Sartre: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966, pp. 91-122 q 630-700.

3. Merleau-Ponty: *Sobre la fenomenología del lenguaje*, en *Stigma*.

4. *Preface* a Hesnard, *L'Oeuvre de Freud*, pp. 5-9.

5. M. Merleau-Ponty. *Resumés de court*, Paris, Gallimard, 1968.

6. Ídem., pág. 71.

1. J. B. Pontalis, op. cit., pag. 174.

2. *Fenomenología de la percepción*, pág. VI.

3. Ídem., pág. VII.

1. Husserl, *Ideas*, México-Bs. As. FCE, 1962, pp. 22-23 y 115-116.

2. *Fenomenología de la percepción*, pp. XI-XII

3. Ídem, pág IX

1. Ídem.

2. Ídem, pág XII.
3. Ídem.
4. Ídem., pág. XIII.
5. Ídem., pág. XIV.

1. Ídem.
2. Ídem., pág XIX.
3. Paris, PUF, 1968, pág. 212 (Hay traducción castellana).

1. Ídem., pág. 213.
2. Ídem, págs. 216-17

1. Véase, por ejemplo, *Logique et connaissance scientifique*, Paris 1967, pág. 1139 (Hay traducción castellana).
2. *Saggesse et ilusions de la philotophie*, pág. 219.
3. *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957, pág. 223.
4. *Logique it connaissance scientifique*, pág. 1137.

1. *Sagesse et ilusions de la philosophie*, pág. 220
2. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Bs As., Nova, 1964.
3. *El filósofo y la sociología*, en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.
4. Ídem.
5. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, pág 41.
6. Ídem., pág. 89.
7. Ídem., pág 95.

1. Ídem., pág. 96.

1. *El filósofo y la sociología*, en *Signos*, pp 130-131.
2. C Levi-Strauss, *La pewit) nonage*, - Paris, Plait, 1962, pp. 309-310 (Hay traducción castellana).

1. *De Gauss a Claude Livi-Stratuss*, en *Sigmas*, pág. 145.
2. Ídem., pág. 148.
3. Ídem., pág. 145

1. Ídem., pág. 148.
2. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, pág. 96.
3. *Sigma*, pp. 13, .317 y 418.
4. *El filósofo y la sociología*, en *Signos*, pág. 130.

1. Ídem, pág 132.
2. Ídem.
3. Ídem, *pág.* 134.
4. Ídem, pág. 133 y 135