

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYLS"
HEMEROTECA

8



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1967

La Editorial del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid publicó, en 1958, la obra *La Filosofía de José Vasconcelos —El Hombre y su Sistema—*, que abarca, por primera vez, todo el extenso conjunto del sistema vasconceliano. No se trata de un trabajo de simple resumen. Se intenta llegar al alma de ese poema en abstracto que es la filosofía de Vasconcelos; captar la unidad bajo las aplicaciones doctrinales; aprehender el espíritu que palpita en el fondo del sistema.

POSTURA FENOMENOLÓGICA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

DR. FRANCISCO BUCIO PALOMINO
Universidad de Nuevo León

EL NÚMERO ESPECIAL que la revista *Les Temps Modernes* consagró a la obra de Merleau-Ponty en 1961, después de su muerte, recoge el trabajo *L'Oeil et l'Esprit* que poco antes, en ese mismo año, había sido publicado en *Art de France*. La misma obra fue editada en Gallimard en 1964 y con su título se cerró el ciclo de un pensamiento que espera seguir siendo pensado...

El tema de la pintura es tomado en esta obra a la manera de un campo de observación en el que adquiere relevante nitidez al ser escudriñada la más profunda estructura humana. Por consiguiente, más que el arte, es el hombre el que también aquí se encuentra en el foco de las preocupaciones del filósofo. Por lo demás, no se trata ni de descubrirnos ni de fundamentarnos la misma estructura del hombre, a cuyo tema central fueron dedicadas sus admirables obras, *La Estructura del Comportamiento* y *Fenomenología de la Percepción*. Y sin embargo, tampoco es una mera nueva luz sobre algo plenamente definido: el misterio de nuestra unidad y de nuestra individualidad, que es el misterio de nuestro ser, queda más visible desde esta ventana que a la vez podemos convertir en puerta para entrar hasta él.

Ni un puro espíritu podría pintar, como tampoco lo podría hacer un puro trozo de materia. El hombre sí puede hacerlo gracias a esa misteriosa transubstanciación por la cual, "prestando su cuerpo al mundo el pintor cambia el mundo en pintura".

Ya había quedado bien asentado en la *Fenomenología de la Percepción* que mi cuerpo tiene una ciencia práctica, un saber consiguiente a los proyectos que su estructura hace posibles. Ahora se afirma que mi cuerpo puede hacerse mundo, y parece sobreentenderse que también el mundo puede convertirse en mi cuerpo. Las dos proposiciones quedan comprendidas dentro de la que cita-

mos de la *Fenomenología de la Percepción*, a la vez que la aclaran descubriéndole un sentido dialéctico que no había sido aún suficientemente explicitado.

La síntesis del cuerpo propio parecía, ya en la *Fenomenología de la Percepción*, no poderse consumir sino por la mediación del mundo. En efecto, la noción de "esquema corporal" a que recurrió el autor para concretizar la unidad original de nuestro cuerpo es presentada como un concepto mixto adecuado para traducir la organización espontánea en que se dan, en su surgimiento primario, el cuerpo y el mundo. El esquema corporal no es la imagen-resumen de mi cuerpo, sino la toma de conciencia de mi postura global en el mundo intersensorial; sus características dinámicas le confieren la calidad de "momento de tensión" en que se realiza lo único primario que se da: mi postura ante las tareas actuales o posibles que me son anunciadas a partir del mundo. El mundo y mi cuerpo forman el circuito del "arco intencional" que sostiene la vida de conciencia y del que Merleau-Ponty afirma que "proyecta en torno a nosotros nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral, o más bien, que hace que estemos situados bajo todos estos aspectos".¹ El sistema "cuerpo-mundo" así entendido explica suficientemente la originariedad del "sentido" o arreglo inmediato de la realidad en una unidad de significado.

El concepto de "esquema corporal" supera de un golpe el dualismo "cuerpo-espíritu" que había encumbrado prácticamente toda filosofía desde el tiempo de la Helenidad. Y por esta superación quedará inaugurada una perspectiva de novísimas posibilidades, no sólo en cuanto a un nuevo planteamiento del estatuto ontológico del hombre, sino también, y sobre todo, por lo que mira a una nueva ontología y a una auténtica metafísica. En cuanto al hombre, en efecto, queda a salvo su unidad indivisible ya no como una recuperación o síntesis tardía sino como lo originario, como el punto de partida y razón de ser de la diversidad misma. Ya no se trata de preguntar cuándo y en qué condiciones es el cuerpo o el espíritu el que efectúa una experiencia y, por ella, entra en contacto con la realidad; ya no tiene sentido "localizar" en el hombre el sujeto de la experiencia, y explicar la coordinación del movimiento espiritual y del movimiento corporal en el que parece darse la efectuación de la experiencia. El sujeto de la experiencia es el hombre; no existe una mirada supervisora (un regard de survol) que en mí tome nota de los datos registrados por mis órganos sensoriales, haciéndome acceder de la suerte a un conocimiento, a un saber, o más generalmente (como debe ser), a una "captura" de los mismos en un nivel superior. En el caso mismo de las experiencias que otras filosofías calificarían de "puramente corporales", nunca es mi cuerpo

¹ *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1943, p. 158.

el que por su cuenta entra en relación con la realidad, sino soy yo-siendo-mi-cuerpo quien efectúa tal experiencia. Trátase, pues, siempre, en lo que respecta al hombre, del cuerpo espiritualizado y del espíritu corporalizado.

Esta unidad monosubstancial que es el hombre inaugura con su sola presencia un nuevo nivel en la realidad: el nivel del *sentido* y de la *significación*. Si el hombre fuera un cuerpo, el contacto y el comercio con el mundo exterior sólo sería posible en el nivel en el que la realidad se diera como pura materialidad; y si el hombre fuera un espíritu, reduciría sus relaciones a lo que, de la realidad, pudiera colocarse en el nivel de pura espiritualidad. En cambio, si el hombre posee aquel estatuto especial descrito por Merleau-Ponty, un encuentro entre él y el mundo no sólo será posible sino necesario para que el hombre sea hombre y el mundo mundo; y esta "posibilidad necesaria" nace, y luego queda sellada, al darse el enfrentamiento de los dos términos en el "medio común" del sentido y la significación. Toda actitud del hombre, todas sus conductas, se ajustan a un "sentido" de la situación, misma que es tenida más por un "medio de comportamiento" que por una composición de "estímulos" ante los que mi respuesta sólo fuera considerada una reacción. Cualquier actitud o conducta es primero una intención de nuestro ser total *relativa* a un mundo que es el nuestro. Lo primero que significamos con nuestras conductas es nuestra fe en un mundo, es la fe en una estructura a tenor y a talla humanos de la realidad. Mis mismos dispositivos anatómicos comunican con el mundo geográfico en un nivel que trasciende todo tipo de relación meramente positiva. El mundo al que mi mismo cuerpo me enfrenta es un conjunto de posibilidades de acción que virtualmente totalizo al centrarme activo en un medio eficaz. El hombre, escribe Merleau-Ponty, "no dispone sólo de su cuerpo en cuanto implicado en un medio concreto, no se encuentra en situación solamente ante las tareas bien definidas de un oficio, se encuentra abierto no solamente a las situaciones reales, sino que, además, tiene su cuerpo en tanto que correlativo de meros estímulos desprovistos de significación práctica, se encuentra abierto a las situaciones verbales y ficticias que puede escogerse él mismo o que le pueden ser propuestas por un experimentador".² Esto es posible sólo gracias al diálogo constante que hay entre el hombre y el mundo y a partir del cual la intención humana se cambia en sentido al mundanizarse, mientras que el sentido se convierte en intención al hominizarse. En efecto, esta operación dialéctica que es el diálogo referido equivale, por parte del hombre, a un instalarse en el mundo vaciando en él sus diversas intenciones de percepción, de volición y de entendimiento; la realidad o mundo, por su parte, se vuelve con ello "significativo" y adquiere, a manera de ley de estruc-

² *Op. cit.*, p. 126.

tura o sistema de coordenadas, una razón de unidad o de organización de "los sentidos" transitables por el hombre. El mundo se hace, de esta manera, habitable para el hombre, y el hombre ajusta su talla a la medida del mundo. Pero, lejos de ser ésta una operación de acaecer caprichoso (que prestara a extremos de arbitrariedades o de fatalismos, del hombre, los primeros y, del mundo, los segundos), constituye la *relación originaria* entre el hombre y el mundo y, por lo tanto, aquella sin la cual el hombre fuera incomprensible como hombre y el mundo como mundo. Tanto la capa más próxima de significación como el substrato más alejado y profundo que no es sino el soporte de la red de sentidos que el hombre confiere al mundo para hacerlo tal, hablan del hombre y permiten que *se* encuentre a sí mismo. En una palabra, que sintetiza y aclara lo que llevamos dicho, el movimiento de existencia es traído a efecto por el hombre en un hacer que la cosa, el objeto, el mundo deje de ser un en-sí y se haga *para* el hombre, mientras que éste abandona su calidad exclusiva de para-sí, saliendo de sí, para encontrarse *en* el mundo. El en-sí y el para-sí dejan de ser dos "regiones del Ser" incomunicables e insintetizables y pasan a ser correlativos de un Todo o síntesis originaria.

Esta es la postura (y todavía no la tesis) de Merleau-Ponty. Ella nos revela su intuición (o punto de partida de su pensamiento) metafísica, que es clara y abiertamente fenomenológica. Nos revela, podríamos decir, su entendimiento del espíritu de la Fenomenología, de sus tareas, de sus objetivos, de sus obstáculos, etc. Se advierte, por ejemplo, que ha hecho suyo el interés vital de la Fenomenología por reivindicar al hombre su familiaridad originaria con las cosas, o, en otros términos, su estricta *coexistencia* con las cosas como "la experiencia originaria", a cuya explicitación debe consagrarse una auténtica filosofía que es lo que quiere ser la Fenomenología al pretender verificarse como ciencia puramente descriptiva de las esencias. Asimismo, es fácil reconocer en Merleau-Ponty la voluntad de eliminar todo "presupuesto" en el punto de partida del auténtico filosofar, con el fin expreso de hacer de la Filosofía una disciplina de fundamentación de toda "intencionalidad de acto" (la intencionalidad de una afirmación, de una decisión, etc.) *en* "la intencionalidad operante" o intencionalidad ejercida *de manera antepredicativa* en la espontánea unidad primordial del mundo y de nuestra vida en él. Este estilo de hacer filosofía como práctica del "retorno a las cosas mismas" es el único que puede garantizar, desde su pureza *descriptiva*, la legitimidad para toda ciencia de sus pretensiones de objetividad. En efecto, "volver a las cosas mismas, es volver al mundo-anterior-al-conocimiento que es el mundo del que todo conocimiento entiende hablar, y con relación al cual toda determinación científica es abstracta, 'significativa' y dependiente, como la geografía con respecto al paisaje en donde por primera vez aprendimos lo que es un bosque, una llanura o un

rio".³ Volver a las cosas mismas era, para el fundador de la Fenomenología, una necesidad impuesta por el ideal de máxima racionalidad que ha sido, desde Platón, el ideal del saber humano. Pero, habiéndose reservado en exclusiva este ideal las ciencias positivas, que son métodos "explicativos" de la realidad, la Filosofía, purificando sus intenciones ante la adjudicación de aquel privilegio por la Ciencia, no puede menos que atribuirse como propio el método "descriptivo" haciendo del "retorno a las cosas mismas" la intención de un *saber primario* de la "experiencia del mundo" y de la cual la ciencia es sólo una expresión segunda. Con esto, la Filosofía no hace sino enderezar su cauce —en tanto que, sin haberlo perdido, siempre corre en él con el sentimiento de haberlo "hallado"—, renovar su credo y purificar sus esperanzas. El suceso mayor que con Husserl habrá registrado la historia de la Filosofía será la nueva vida que a la actitud filosófica, la actitud de *asombro*, le ha sido inyectada por el método fenomenológico, el método de las reducciones. "La mejor fórmula de la reducción, escribe Merleau-Ponty, es sin duda la que daba Eugen Fink, el asistente de Husserl, cuando hablaba de un 'asombro' ante el mundo".⁴ Y es que, efectivamente, si la reducción tiene por fin romper nuestra familiaridad con el mundo para presentárnoslo como "extraño", "esta ruptura no puede enseñarnos otra cosa que no sea el surgimiento inmotivado del mundo".⁵ Esta limitación (que, bien entendida, más que "limitación" es su "determinación") del método fenomenológico, así como la evaluación que de él hace Merleau-Ponty al decir que la principal lección de la reducción es dejar bien sentada con su solo ejercicio la imposibilidad de una reducción completa, son la mejor caracterización del espíritu dinámico del momento filosófico que se inició con Husserl. Hay una invitación, en el dinamismo de esta filosofía, a tomar cada vez de nuevo, como ella misma lo hace, la reducción (... el asombro) y su sentido por tema, guía y motor de toda problemática filosófica. No dándose completa, la reducción tampoco se da como definitiva y, por lo tanto, el filósofo, que parte de ella, es *un eterno principiante*. "Esto quiere decir, explica Merleau-Ponty, que el filósofo no da por definitivamente recibido nada de lo que los hombres o los científicos creen saber. Y también quiere decir que la filosofía no debe darse por cumplida en lo que ha podido decir de verdadero, que ella es una experiencia renovada de su propio origen y que consiste toda entera en describir este comienzo..."⁶

Así, al hacer suyo el lema de la Fenomenología, el "retorno a las cosas mismas", en su sentido de autenticación de la Filosofía, Merleau-Ponty se de-

³ *Op. cit.*, p. III.

⁴ *Op. cit.*, p. VIII.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. IX.

clara dentro de la línea husserliana. Para él, como para todo filósofo de verdad, "estar en una línea" significa participar de la misma fuente de interrogación de quienes la trazaron a guisa de nueva orientación para el pensamiento filosófico; significa reanudar con la historia haciendo que se cumpla la ley de cooperación entre la filosofía y su historia, tal como Merleau-Ponty mismo lo afirma explícitamente en otra obra⁷ al hablar de esa especie de usurpación (*empiètement*) necesaria y provechosa que se da entre una y otra;⁸ significa hacer productivo el acto de reconocer el valor de un pensamiento como "fuente de sentido", en tanto que un tal reconocimiento conduce al ámbito de la no-verdad que es el campo en que la actitud interrogativa se nutre y hace florecer la vida de un nuevo pensar. Introducirse en el ámbito de la no-verdad, en una palabra, es la operación de arranque del verdadero filosofar, dado que con ella empieza el movimiento de respuesta a la invitación a perseguirlo que, según la expresión de Heidegger, el ser nos lanza al volvernos las espaldas.

Es en este sentido en el que A. De Waelhens afirma la relación dialéctica que existe por esencia entre filosofía y no-filosofía. "Sucede pues, dice, cualquiera que sea la filosofía, como si su realidad fuera inseparable de la no-filosofía, como si la filosofía se conquistara tan bien sobre lo que aparentemente le es exterior, que llega a animar secretamente su otro (la fe religiosa, el conocimiento científico, la praxis de los hombres en lucha con el mundo y con ellos mismos) y que, sin reducir a su antagonista al silencio, llega a hacerlo suficientemente 'filosófico' para hacer nacer en él nuevas 'razones' de impugnarla".⁹ Lo no-filosófico se convierte en tema de reflexión filosófica cuando por virtud del acercamiento del filósofo, pone de manifiesto las razones de haber permanecido fuera del ámbito de lo reflexionado o, cuando, habiendo sido ya tema de reflexión, descubre regiones inexploradas junto con las razones de su virginidad. Y es que "la filosofía es sin embargo muy poco ajena (lo cual significa: *no absolutamente heterogénea*) a la experiencia no-filosófica y lo bastante poderosa para acertar en volver a aquélla consciente de sí misma como no-filosófica, permitiéndole así erigirse a veces en contestación explícita de la filosofía. Correlativamente, la experiencia no-filosófica se encuentra suficientemente próxima de la filosofía para hallar audiencia en ésta, inspirarle inquietud y llegar a transformarla como filosofía".¹⁰ La región de la no-filosofía está constituida por la experiencia, es toda la experiencia en cuanto ignorante de sí misma o en la inopia en cuanto a sus mejores razones; y la

⁷ Signes, N.R.F., p. 20.

⁸ BRÉHIER EMILE, *Etude de Philosophie Antique*, P.U.F., Paris, 1955, pp. 1-9.

⁹ DE WAELEHENS A., "Philosophie et non-philosophie", *Revue Philosophique de Louvain*, février, 1959, p. 5.

¹⁰ Art. cit., pp. 6-7.

filosofía se da por tarea precisamente el dotarla de "conciencia" de sí misma, el hacerla experiencia sabedora de sus orígenes, de su vida, de su fin...

Esta labor de la filosofía sobre la experiencia, que es todo el quehacer filosófico, no es una pura sublimación de la experiencia. No podría serlo porque la experiencia pura se realiza con el solo juego de las estructuras humanas sin esperar de alguna condición de posibilidad otra que aquellas el acceso a un plano superior al simplemente humano. Por eso, dice A. de Waelhens, "el filósofo no puede tener la pretensión de establecer, en el sentido más ordinario, la racionalidad y la inteligibilidad de nuestra experiencia. Pues esto es precisamente lo que ella intenta espontáneamente hacer por ser sencillamente experiencia humana. Pero no lo hace en cuanto al conjunto de ella misma, ni, en tanto que no es filosófica, de manera reflexiva. La experiencia se esfuerza en ser razón, pero sin saber nada de la razón".¹¹ Hay pues un mínimo de "razón" en la experiencia, o mejor, como el mismo De Waelhens lo dice, "un comienzo de razón" que es propiamente aquello sobre lo que la filosofía se apoya para hacerse ella misma *la continuadora de esos comienzos*. La continuadora, y nada más: la filosofía, en efecto, no podrá nunca "prescribir normativamente" ningún tipo definitivamente ideal de racionalidad o inteligibilidad... sólo sabe que la razón está en marcha y que el camino andado es camino ganado, "a menos que se sostenga que aún nos encontramos, desde todos los puntos de vista, al nivel del hombre de las cavernas".¹²

Además de la experiencia, al lado de la misma, el filósofo encuentra como puntos de referencia o caminos para acercarse a ella las filosofías que, como momentos de reflexión, ofrecen sus experiencias a manera de pases introductorios. Merleau-Ponty entiende acercarse de esta manera a Husserl para hacer obra continuadora pensando lo no-pensado de Husserl. Como otro filósofo explica, "cuando se trata del pensar, mientras más grande sea la obra realizada (la cual no coincide de ninguna manera con la extensión y el número de los escritos), más rico será en esa obra lo impensado, es decir lo que, a través de esa obra y por ella sola, viene hacia nosotros como nunca antes pensado".¹³ El pensamiento pensado de Husserl guiará a Merleau-Ponty hasta el ámbito de lo impensado precisamente por la desembocadura configurada por la apertura ante lo-otro-que-lo-dicho (o lo explícitamente pensado) que el diálogo entre ambos constituye. Y es que, como lo aclara el mismo Merleau-Ponty en *El filósofo y su sombra*, "pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir por ellos un ámbito del pensar que todavía no pensamos".¹⁴

¹¹ Art. cit., p. 41.

¹² *Ibidem*.

¹³ HEIDEGGER MARTÍN, *Der Satz vom Grund*, pp. 123-124.

¹⁴ Trabajo publicado en *Eloge de la Philosophie et autres essais*, N.R.F., p. 243.

¿Cuál ha sido ese diálogo, a no dudar fecundo, que Merleau-Ponty sostuvo con Husserl? Fue un diálogo a tenor de las más nobles y a la vez originales intenciones de Husserl, como la de hacer de la filosofía una ciencia estricta y un saber primario al que pudiera apelar toda ciencia en su afán de pureza preceptiva, la de la racionalización inmediata de la intuición en su ejercicio del retorno a las cosas, la de romper todo inmanentismo de la conciencia, que es intencional, pero sin quebrantar el respeto a las cosas por lo que éstas son puramente “presentes”. Si es cierto que, por ejemplo, la intuición es para Husserl la forma adecuada del conocer, que ésta se efectúa en un momento activo de “constitución” de sentido como intuición donatrix originaria, que tal donación compromete al hombre en el mundo por volvérselo familiar al solicitarle como respuesta a esta familiaridad un acto de fe ejercido como “tesis natural del mundo”, y que el método fenomenológico debe empezar por ser una “reducción” de esa tesis natural con el fin de liberar al hombre del perspectivismo en que lo encierra aquel compromiso (entendida, pues, la “reducción” en su sentido más positivo como la supresión de las limitaciones históricas de la conciencia); si es cierto que tal es el camino por donde se prepara el método fenomenológico, habrá que decir que Merleau-Ponty lo recorre por su cuenta, abriéndose a la intención husserliana en cada uno de los pasos mencionados y dejándose guiar por ella hasta el terreno mismo de la inspiración de Husserl, suficientemente abonado por éste como para haber recogido de él los frutos maduros de la fenomenología, pero a la vez “impensado” lo bastante para que de él haya podido obtener Merleau-Ponty tema de pensamiento propio para su obra continuadora...

No sería nada difícil identificar en Merleau-Ponty el plano de correspondencia a todos estos elementos, ni tampoco caracterizar su propia fisonomía. La intuición, o conocimiento inmediato (relación directa entre sujeto y objeto), es llevada por Merleau-Ponty hasta su plano más originario, el de la inmediatez absoluta, importándole poco que, para salvarse esta última, el conocimiento se pierda como originario. Es más, el principal resultado de esta voluntad de establecer el plano originario de la relación prístina entre el hombre y el mundo es el de la necesidad de reconocer como *previa a la del conocimiento una relación de comunión*. “La percepción originaria, afirma, es una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente. Digamos pues *provisoriamente* que allí sólo hay cierta materia del conocimiento posible”.¹⁵ Si el conocimiento abre el nivel de la historia, la percepción primordial constituirá entonces el plano de la prehistoria que urge pulsar por ser la raíz y el fundamento de aquél. Ahora bien, siendo la reflexión radical el momento ideal del conocimiento,

¹⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 279.

ésta habrá de consistir en un “encontrar” la experiencia no reflexiva del mundo, en la cual, como una tarea inmediatamente posterior, se habrá de buscar la coyuntura por donde queda enraizada toda operación reflexiva y toda actitud de verificación de la misma. Tómese, por ejemplo, uno de los elementos que caracterizan esencialmente esa relación originaria, y por consiguiente no reflexiva: “la espacialidad originaria de la existencia”. Ésta es un fenómeno de estructura global de mi mundo. Por ella me anclo en un mundo que yo supongo “completo” por vivir en él según una estructura de implicaciones que garantiza mis relaciones familiares con las cosas que, sobre ese fondo, me es permitido describir como movimientos, distancias, direcciones, orientaciones, etc. La espacialidad originaria será pues un “estilo” de vivir el mundo; y como toda manera de vivirlo, también ésta incluye cierta dosis de fe: fe en que sus estructuras sabrán “responder” conformándose al sentido que les es infundido por esa actitud. Por esto, percibir originariamente, como relación primaria entre el hombre y el mundo, quiere decir “tener confianza” en ese fondo espacial, mismo que es configurado como sistematización virtual de todo espacio en torno o, mejor dicho, con referencia a un plano privilegiado. Este plano privilegiado está constituido por el cuerpo, pero no en cuanto compuesto orgánico sensorial, ni tampoco en cuanto modelado según la estructura simétrica que le conocemos y que —podría creerse— define los ejes de la verticalidad y la horizontalidad, sino en cuanto “agente” de mis intenciones y de mi experiencia. “Lo que importa para la orientación del espectáculo, escribe Merleau-Ponty, no es mi cuerpo tal como es de hecho, en cuanto cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo “lugar” fenoménico es definido por su tarea y por su situación”.¹⁶

Relación de comunión, relación de conocimiento a nivel no reflexivo y relación de conocimiento reflexivo, tal es el orden ontogenético del binomio sujeto-objeto. En cada una de estas tres relaciones el sujeto o el objeto no podrán ser entendidos sino gracias a su estructura referencial a su correlato: la esencia de la conciencia no puede manifestarse sino en cuanto presencia efectiva al mundo, y la esencia del mundo no se revela sino como aquello que por naturaleza se ofrece a la conciencia ya antes de toda tematización. Por esta razón, finalmente, aparece a Merleau-Ponty como más urgente la tarea más filosófica —permítasenos hablar así— del estudio de la primera relación, la de comunión, que es la originaria y la fundamentante de la “correlación ontológica” entre los términos del binomio. Esa primera relación (la comunión del comercio perceptivo) fundamenta nuestra idea de

¹⁶ *Op. cit.*, p. 289.

verdad y hace posible que la segunda relación, así como la tercera, pretendan lícitamente a ese mismo tipo de idealidad. "No hay que preguntarse si percibimos verdaderamente un mundo, sino que, al contrario, hay que decir: el mundo es *lo que* percibimos".¹⁷ La percepción no puede no ser considerada como el acceso mismo a la verdad; o, si se quiere, no puede haber región o nivel de verdad que no tenga sus últimas garantías y fundamentos en ese primer contacto entre el hombre y el mundo.

El mundo *es* lo que vemos, lo que percibimos; y sin embargo hay necesidad de enseñarnos a ver. Esta es la paradoja que da sentido a la filosofía asignándole como tarea primera la destrucción de todo prejuicio o apriori ontológico. Si es muy cierto y evidente para todos que al ver vemos un árbol, una nube o un hombre, es menos cierto que nuestro concepto de visión conserve su pureza al ser empleado en razonamientos posteriores o en simples juicios que pretenden decir (fundados en ese acto perceptivo) lo que el árbol *es*, lo que la nube y el hombre *son*. Estos juicios son emitidos (y, desde luego, concebidos) por el sentido común sobre la base de su fe en el ser "en-sí" del árbol, de la nube o del hombre. El sentido común "trabaja" con la apropiación práctica del concepto de ser "en-sí" que aplica a las realidades del mundo y, concomitantemente, con la convicción personal de la forma "para-sí" de su ser como sujeto. Es éste el prejuicio ontológico del sentido común que combate Merleau-Ponty en su interminable diálogo con el racionalismo y con el empirismo. Su intento más puramente fenomenológico lo lleva a trascender magistralmente el apriori señalado y a proponerse la cuestión del ser de la cosa, del ser del mundo, del ser del hombre, en lugar de darla por resuelta o de declarar sencillamente su inexistencia, tal como de hecho y prácticamente lo hacen las filosofías que substituyen este problema por el de la certeza o incertidumbre de la verdadera existencia del mundo y de la nuestra propia. Al fin y al cabo, vista con aquella óptica, la dificultad de distinguir la verdad de la ilusión (dificultad realmente mayor a los ojos de estas filosofías) es vencida casi por el simple juego de la buena voluntad que se ponga en el entendimiento de los términos sencillos de esta sencilla aclaración: la percepción verdadera se corrobora en sí como verdadera por abrir sobre un campo congruente de todo un sistema de posibilidades y por presentarse acorde a la lógica que sostiene la compleción principal del mundo, mientras que la ilusión es lacunaria a estos mismos respectos y no sobrevive al examen de la intención integradora de la unidad radical del mundo.

Hay un problema del mundo y hay un problema del hombre. Más aún, son éstos los primeros problemas a que ha de hacer frente la filosofía. Pero

¹⁷ *Op. cit.*, p. XI.

al abordarlos lleva siempre el riesgo de comprometerse con algún prejuicio ontológico, a menos que, haciéndose consciente de este peligro, no aceptando por dada la idea del ser "en-sí" de la cosa ni la del ser "para-sí" del sujeto como regiones del SER, se vuelva la atención al hecho originario del hombre habitando el mundo y se asista al surgimiento de este "estar siendo" el mundo para el hombre y el hombre en el mundo.

Esta postura genuinamente fenomenológica orientó el interés filosófico de Merleau-Ponty hacia el estudio de la percepción, pues en este concepto resultaba claro que sólo una común medida entre el hombre y el mundo daría la clave del sentido del ser, el cual empieza por "realizarse", gracias a la percepción, como una donación de sentido por parte del hombre y una recepción del mismo por parte de la cosa. Esta común medida es revelada por la talla mundanal del cuerpo humano, el cual, por ser nuestra primera situación en el mundo, hace posible la percepción del mismo según el estilo de verdad (el único del que es capaz el hombre) que esta misma percepción inaugura. Esta tesis, la tesis de Merleau-Ponty, también es fenomenológica. Su explicitación le preocupó hasta su muerte, según lo prueban sus notas póstumas publicadas cuatro años después de su muerte por Gallimard con el título de *Le Visible et l'Invisible* en el texto establecido por Claude Lefort. En estas notas sería posible hallar, según su intención, el camino fenomenológico hacia una nueva ontología. Y en todo caso, es ya visible desde su postura el viso de autenticidad al que una tal ciencia del Ser puede legítimamente pretender.