

Un inédito de Maurice Merleau-Ponty. Maurice Merleau-Ponty.

Traducción de **Sergio González Araneda**^{1 2}

Universidad de Chile, Chile

Recibido 14 febrero 2024 · Aceptado 28 enero 2025

Nota de introducción:

El texto que se hace público es el de una exposición que me remitió su autor en el momento en que preparaba, para su candidatura al Collège de France, el informe destinado a presentar sus títulos ante la Asamblea de Profesores. En él, Merleau-Ponty conecta, en una línea continua, su pasado y su futuro como filósofo, esbozando las perspectivas de sus próximas investigaciones desde *El origen de la verdad* hasta *El hombre transcendental*.

Al leer estas líneas inéditas, de tan elevado interés, se enciende el dolor por una muerte que interrumpió brutalmente el ímpetu de un pensamiento profundo, en plena posesión de sí mismo, y a punto de realizarse en una serie de originales obras que habrían sido hitos para la filosofía francesa contemporánea.

Martial Gueroult

¹ sergio.gonzalez.ar@ug.uchile.cl

² Nota del traductor: Texto publicado originalmente en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1962): 401-409. La presente traducción se enmarca en el Proyecto ANID Fondecyt Regular 1220218 “Elementary Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir”, dirigido por el Doctor Profesor Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez)

Nosotros no dejamos nunca de vivir en el mundo de la percepción, aunque lo sobrepasamos a través del pensamiento crítico, hasta el punto de olvidar el aporte que éste hace a nuestra idea de lo verdadero. Pues, para el pensamiento crítico sólo hay *enunciados*, que discute, acepta o rechaza; él ha roto con la evidencia ingenua de las *cosas*; y cuando él afirma, es porque no encuentra más el medio para negar. Por necesaria que sea esta actividad de control, que da precisión a los criterios y reclama a nuestra experiencia sus títulos de validez, ella no rinde cuenta de nuestro contacto con el mundo percibido, que simplemente está frente a nosotros, por debajo de lo verdadero verificado y lo falso; ella no define más las etapas positivas del pensamiento, ni sus adquisiciones más válidas. Nuestros dos primeros trabajos buscaron restituir el mundo de la percepción. Los que ahora hemos preparado pretenden mostrar cómo la comunicación con los demás y el pensamiento retoman y van más allá de la percepción que nos introdujo en la verdad.

El espíritu que percibe es un espíritu encarnado, y es el arraigo del espíritu en su cuerpo y en su mundo lo que de partida hemos tratado de restablecer, tanto frente a las doctrinas que tratan la percepción como el simple resultado de la acción de cosas exteriores sobre nuestro cuerpo, como frente aquellas que insisten en la autonomía de la conciencia. Lo que estas filosofías tienen en común es que, en favor de la pura exterioridad o de la pura interioridad, olvidan la inserción corporal del espíritu, la relación ambigua que mantenemos con nuestro cuerpo y, correlativamente, con las cosas que percibimos. Cuando intentamos, como lo hemos hecho en *La estructura del comportamiento*, esbozar la relación entre el organismo que percibe y su entorno inspirándonos en la psicología y la fisiología modernas, queda claro que esta relación no es la de un aparato automático con un agente externo que desencadena mecanismos preestablecidos en su interior, y que no podemos esclarecer mejor este hecho que superponiendo al cuerpo, concebida como una cosa, una conciencia pura y contemplativa. En condiciones de vida —no en el laboratorio— el organismo es menos sensible a ciertos agentes físicos y químicos aislados que a la “constelación” que forman, a la situación de conjunto que lo definen. El comportamiento revela una especie de actividad prospectiva por parte del organismo, como si se orientara a partir del sentido de ciertas situaciones elementales, como si mantuviera relaciones de familiaridad con ellas, como si existiera un “*a priori* del organismo”, conductas

privilegiadas, leyes de equilibrio interno que lo predisponen a determinadas relaciones con el entorno. En el nivel en que nos ubicamos, sin embargo, no puede hablarse de una verdadera conciencia ni de actividad intencional, y, además, el poder prospectivo del organismo sólo se ejerce dentro de límites definidos y depende de condiciones locales precisas. El funcionamiento del sistema nervioso central presenta paradojas similares. La teoría de la localización cerebral, en sus formas modernas, ha modificado profundamente la relación de la función con el sustrato. Por ejemplo, ya no asigna un mecanismo preestablecido a cada conducta perceptiva. Los “centros coordinadores” de los que habla ya no son almacenes de “huellas cerebrales”, y su funcionamiento es cualitativamente diferente de un caso a otro, según el matiz cromático que se quiera evocar, la estructura perceptiva que se quiera alcanzar, de modo que finalmente reflejan toda la sutileza y variedad de las relaciones percibidas. Todo sucede, pues, en el organismo perceptor, como si se tratara, según las palabras de Descartes, de una mezcla del alma con el cuerpo. Los comportamientos superiores dan un nuevo sentido a la vida del organismo, aunque el espíritu, sin embargo, aquí sólo tiene una libertad vigilada; más que esto: necesita de actividades más simples para estabilizarse en instituciones duraderas y realizarse verdaderamente. La conducta perceptiva surge de estas relaciones con una situación y un entorno que no son obra de un sujeto puramente cognoscente.

En nuestro trabajo sobre la *Fenomenología de la percepción* ya no asistimos al advenimiento de los comportamientos perceptivos; nos instalamos a ellos para proseguir el análisis de esta relación singular entre el sujeto, su cuerpo y su mundo. Para la psicología y la psicopatología actuales, el cuerpo propio ya no es sólo *uno de los objetos del mundo*, bajo la mirada de un espíritu separado que se desplaza al lado del sujeto, él es *nuestro punto de vista sobre el mundo*, el lugar donde el espíritu se reviste de una determinada situación física e histórica. Como ya lo señaló profundamente Descartes, el alma no está solamente en su cuerpo como el piloto en su navío, está unida enteramente al cuerpo, y las funciones corporales contribuyen, todas ellas, en su parte, con la percepción de los objetos de los cuales la filosofía durante mucho tiempo hizo un conocimiento puro. Es a través de la situación de nuestro cuerpo como captamos el espacio exterior. Un “esquema corporal” o “esquema postural” nos da en cada momento una noción global,

práctica e implícita de la relación entre nuestro cuerpo y las cosas, y, como es su influencia sobre ellas. Un haz de movimientos posibles o “proyectos motores” irradia desde nosotros hacia el exterior. Nuestro cuerpo no está en el espacio como las cosas: lo habita o lo frecuenta, se aplica como la mano al instrumento, y por eso, cuando queremos movernos, no necesitamos moverlo como movemos un objeto. Nos transportamos sin instrumentos, como por arte de magia, porque es nuestro y a través de él tenemos acceso directo al espacio. Para nosotros, él es mucho más que un instrumento o un medio: es nuestra expresión en el mundo, la figura visible de nuestras intenciones. Incluso nuestros movimientos afectivos más secretos, los más profundamente ligados a nuestra infraestructura humoral, contribuyen a modelar nuestra percepción de las cosas.

Ahora bien, si la percepción es así el acto común de todas nuestras funciones motrices y afectivas, no menos que las sensoriales, es necesario redescubrir la figura del mundo percibido, mediante un trabajo comparable al del arqueólogo, puesto que se encuentra enterrada bajo los sedimentos de los conocimientos ulteriores. Notaremos entonces que la cualidad sensible no es lo donado opaco e indivisible, ofrecido como espectáculo a una conciencia lejana de la que hablaban las concepciones clásicas, y que los colores, por ejemplo, cada uno de los cuales está rodeado de una atmósfera afectiva que los psicólogos han podido estudiar y definir, son en verdad diversas modalidades de nuestra coexistencia con el mundo. Veremos que las figuras espaciales o las distancias no son tanto relaciones entre diversos puntos del espacio objetivo como relaciones entre ellos y un centro de perspectiva que es nuestro cuerpo; en definitiva, que son diferentes formas en que los estímulos externos ponen a prueba, solicitan y hacen variar nuestro anclaje al mundo horizontal y verticalmente del lugar, en un aquí y ahora. También veríamos que las cosas que percibimos no son, como los objetos geométricos, seres consumados, de los cuales nuestra inteligencia posee *a priori* la ley de construcción, sino conjuntos abiertos e inagotables que reconocemos por cierto estilo de desarrollo, aunque en principio no podamos explorarlos por completo y nunca nos den más que perfiles o vistas en perspectivas específicas. Por último, veríamos que el mundo percibido, a su vez, no es un puro objeto de pensamiento sin fisuras ni lagunas, sino el estilo universal del que participan todos los seres perceptivos, y que sin duda los coordina, pero

sin que podamos presumir acabado. Nuestro mundo, decía profundamente Malebranche, es “una obra inacabada”.

Si ahora queremos definir un sujeto capaz de esta experiencia perceptiva, está claro que no será un pensamiento transparente a sí mismo, absolutamente presente a sí mismo, sin ningún cuerpo o historia intermediarios. El sujeto de la percepción no es este pensamiento absoluto; funciona mediante la aplicación de un pacto hecho al nacer entre nuestro cuerpo y el mundo, entre nosotros mismos y nuestro cuerpo; es como un nacimiento continuo, *este* al que le ha sido dada una situación física e histórica que gestionar, y lo es de nuevo a cada instante. Cada sujeto encarnado es como un registro abierto en el que no se sabe qué se inscribirá, o como un nuevo lenguaje del que no sabemos qué obras producirá, pero que, una vez que emerge, no puede dejar de decir un poco o mucho, de tener una historia o un sentido. La propia productividad o libertad de la vida humana, lejos de negar nuestra situación, la utiliza y la convierte en un medio de expresión.

Esta observación nos conduce a una nueva investigación, iniciada desde 1945, que fijará definitivamente el sentido filosófico de la primera investigación, que, a su vez, prescribe un itinerario y un método. Pensamos haber encontrado en la experiencia del mundo percibido un nuevo tipo de relación entre el espíritu y la verdad. La evidencia de la cosa percibida reside en su aspecto concreto, en la textura misma de sus cualidades, en la equivalencia entre todas sus propiedades sensibles, lo que llevó a Cézanne a decir que deberíamos ser capaces de pintar incluso los olores. Es frente a nuestra existencia indivisa que el mundo es verdadero o existe; su unidad y sus articulaciones se funden, y esto hace que tengamos una noción global del mundo cuyo inventario nunca está completo, y que experimentemos en él una verdad que nos atraviesa o nos engloba en lugar de que nuestro espíritu la retenga y la circunscriba. Pero, si consideramos ahora, por encima de lo percibido, el campo del conocimiento propiamente dicho, en el que el espíritu pretende poseer lo verdadero, definir los objetos y acceder así a un conocimiento universal desvinculado de las particularidades de nuestra situación, ¿el orden de lo percibido no es a veces una simple apariencia lo que se percibe, y no es la comprensión pura una nueva fuente de conocimiento frente a la cual nuestra familiaridad perceptiva con el mundo no es más que un bosquejo? Estamos obligados a responder a estas preguntas primero con

una teoría de la verdad, y después con una teoría de la intersubjetividad, que hemos abordado en diversos ensayos como *La duda de Cézanne*, *Le roman et la Métaphysique* o, en lo que se refiere a la filosofía de la historia, *Humanismo y terror*, pero cuyos fundamentos filosóficos aún debemos elaborar rigurosamente. La teoría de la verdad es el tema de los dos libros en los que estamos trabajando actualmente.

Nos parece que el conocimiento, y la comunicación con los otros que presupone, son, en relación con la vida perceptiva, formaciones originales, pero que la continúan y la conservan transformándola, que subliman nuestra encarnación en lugar de suprimirla, y que la operación característica del espíritu reside en el movimiento por el cual retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizar en lugar de limitarnos a coexistir. Esta metamorfosis se debe a la doble función de nuestro cuerpo. Por sus “campos sensoriales”, por toda su organización, el cuerpo está como predestinado a modelarse sobre los aspectos naturales del mundo. Pero como cuerpo activo, en tanto capaz de gestos, de expresión y, finalmente, de lenguaje, se vuelve hacia el mundo para significarlo. Como muestra la observación del apráxico, además del espacio actual, en el que cada punto es lo que es, se superpone en el hombre un “espacio virtual” en el que también se inscriben los valores espaciales que *recibiría* ese punto desde otra posición de nuestras coordenadas corporales. Se establece un sistema de correspondencias entre nuestra situación espacial y la de los demás, y cada uno viene a simbolizar a todos los demás. Esta reapropiación, que inserta nuestra situación real como un caso particular en el sistema de otras situaciones posibles, comienza en cuanto *señalamos* con el dedo un punto en el espacio, porque el gesto de designación, que los animales no comprenden, implica que ya estamos instalados en lo virtual, al final de la línea que extiende nuestro dedo, en un espacio centrífugo o cultural. Este uso mimético de nuestro cuerpo no es todavía una concepción, puesto que no nos desprende de una situación corporal, por el contrario, asume plenamente su sentido; nos introduce en una teoría concreta del espíritu que nos mostrará una relación de intercambio con los instrumentos que ella misma se da, pero que le devuelven, y más allá, lo que han recibido.

En general, los gestos expresivos, donde la fisiognómica buscaba en vano signos suficientes de un estado emocional, sólo tienen un sentido unívoco cuando se ponen en relación con la situación que subrayan o puntúan.

Pero, al igual que los fonemas, sin tener aún significado en sí mismos, ya tienen un valor diacrítico, anuncian la constitución de un sistema simbólico capaz de redibujar un número infinito de situaciones. Son una primera lengua. Y recíprocamente, la lengua puede ser tratada como una forma de gesticulación tan variada, precisa, sistemática, y capaz de tantas referencias cruzadas, que la estructura interna del enunciado sólo se adapta, en última instancia, a la situación mental a la que responde, y deviene en un signo inequívoco. El sentido del lenguaje, como el de los gestos, no reside en los elementos que lo componen; es su intención común, y la frase hablada sólo se comprende si el oyente, siguiendo la “cadena verbal”, va más allá de cada uno de los eslabones hacia la dirección que éstos trazan. Por eso, nuestro pensamiento, incluso solitario, no deja de servirse del lenguaje, que lo sostiene, lo aleja de lo transitorio, le da un nuevo impulso —que es, como decía Cassirer, su “timón”— y, por tanto, el lenguaje, considerado parte por parte, no contiene en sí mismo su sentido, puesto que toda comunicación presupone, en el oyente, una reapropiación creativa de lo comprendido. De esto se sigue también que el lenguaje nos conduce hacia un pensamiento que no es sólo nuestro, que se presume universal, aunque esta universalidad no sea nunca la de un concepto puro, idéntico en todos los espíritus: es más bien la llamada que un pensamiento situado dirige a otros pensamientos igualmente situados, y a la que cada uno responde con sus propios recursos. Un examen del funcionamiento del algoritmo mostraría, creemos, la misma extraña función operante en las llamadas formas inexactas del lenguaje: sobre todo porque se trata de adquirir un nuevo dominio para el pensamiento exacto, el pensamiento más formal se refiere siempre a alguna situación mental, cualitativamente definida, de la que sólo puede extraer sentido apoyándose en la configuración del problema. La transformación nunca es simple análisis y el pensamiento nunca es formal salvo en términos relativos.

Mientras esperamos un tratamiento completo de este problema en la obra que estamos preparando sobre *El origen de la verdad*, lo hemos abordado desde su lado menos abrupta en un libro, cuya mitad ya está escrita, que trata del lenguaje literario. En este ámbito, es más fácil mostrar que el lenguaje nunca es la simple vestidura de un pensamiento que se posee a sí mismo con toda claridad. El sentido de un libro viene dado en primer lugar, no tanto por las ideas, sino por una variación sistemática e insólita de los

modos del lenguaje y de la narración, o de las formas literarias existentes. Este acento, esta modulación particular de la palabra [*parole*], si la expresión tiene éxito, es asimilada poco a poco por el lector y le permite acceder a un pensamiento al que a veces, al principio, se mostraba indiferente o incluso rebelde. La comunicación en la literatura no consiste simplemente en que el escritor invoque significados que forman parte del *a priori* del espíritu humano: más bien los suscita por aprendizaje o por una especie de acción oblicua. En el escritor, el pensamiento no dirige el lenguaje desde el exterior: el escritor es él mismo como un nuevo lenguaje que se construye, inventa sus propios medios de expresión y se diversifica según su propio sentido. Lo que llamamos poesía es, quizás, la parte de la literatura en la que esta autonomía se afirma ostentosamente. Toda gran prosa es también una recreación del instrumento significante, ahora manejado según una nueva sintaxis. Lo prosaico se contenta con tocar, con signos convencionales, significados ya instalados en la cultura. La gran prosa es el arte de captar un sentido que nunca había sido objetivado y hacerlo accesible a todos los que hablan la misma lengua. Un escritor sobrevive a sí mismo cuando ya no es capaz de fundar una universalidad nueva, y de comunicarse en el riesgo. Nos parece que podríamos decir lo mismo también de otras instituciones, que han dejado de vivir cuando se muestran incapaces de llevar consigo una poesía de las relaciones humanas, es decir, el llamado de cada libertad a todas las demás. Hegel decía que el Estado Romano era la prosa del mundo. Llamaremos a este trabajo *Introducción a la prosa del mundo*, que debería, al elaborar la categoría de prosa, darle, más allá de la literatura, un significado sociológico.

Porque estas investigaciones sobre la expresión y la verdad abordan, por su vertiente epistemológica, el problema general de la relación del hombre con el hombre, que será objeto de nuestras investigaciones ulteriores. La relación lingüística entre los hombres debe ayudarnos a comprender un orden más general de relaciones simbólicas e instituciones, que aseguren, no solo el intercambio de pensamientos, sino el intercambio de valores de todo tipo, la coexistencia de los hombres en una cultura y, más allá de sus límites, en una misma historia. Interpretado en términos de simbolismo, el concepto de historia nos parece estar por encima de las contestaciones de las que es objeto, porque comúnmente se entiende esta palabra, ya sea para reconocerla o negarla, bajo un Poder exterior en nombre del cual las conciencias serían

despojadas. Al igual que el lenguaje, la historia no nos es exterior. Hay una historia del pensamiento, es decir: la sucesión de las obras del espíritu, con todos los desvíos que se quiera, es como una experiencia única que se prolonga y en el curso de la cual la verdad, por así decirlo, se capitaliza. En un sentido análogo que podemos decir que existe una historia de la humanidad, o simplemente *una* humanidad en la que, dejando a un lado todas las reservas sobre estancamientos o retrocesos, las relaciones humanas son capaces de madurar, de convertir sus avatares en enseñanzas, de recoger en su presente la verdad de su pasado, de eliminar ciertos secretos que las opacan y hacerlas más transparentes. La idea de una historia única o de una lógica de la historia está, en cierto modo, implícita en el más pequeño intercambio humano, en la más mínima percepción social: la antropología supone siempre que una civilización, incluso muy diferente de la nuestra, es, en el límite, comprensible para nosotros, que puede situarse en relación con la nuestra y la nuestra en relación con ella, que pertenecen al mismo universo de pensamiento, —del mismo modo que el mínimo uso del lenguaje implica una idea de verdad. Tampoco en la acción podemos pretender rechazar como ajenas las aventuras de la historia, puesto que incluso la búsqueda más independiente de la verdad más abstracta ha sido y es un factor de la historia (el único, quizás, del que podemos estar seguros de que no es en absoluto decepcionante), todas las acciones y producciones humanas forman parte, por tanto, de un único drama, y en este sentido nos salvamos o nos perdemos juntos, nuestra vida es intrínsecamente universal. Pero este racionalismo metódico no debe confundirse con un racionalismo dogmático que elimina de entrada la contingencia histórica suponiendo una especie de “Espíritu del Mundo” (Hegel) detrás del curso de las cosas. Si hay que decir que existe una historia total, —un tejido único que reúne todas las empresas simultáneas y sucesivas de la civilización, todos los hechos del pensamiento y todos los hechos económicos— no es en nombre del idealismo histórico o del materialismo histórico que atribuye, el uno al pensamiento, el otro a la materia, el gobierno de la historia, sino porque las culturas son todos sistemas coherentes de símbolos, que pueden compararse y situarse en un denominador común, y en los que los modos de trabajo, las relaciones humanas, el lenguaje y el pensamiento, aunque no sean en todo momento paralelos, nunca permanecen separados a largo plazo. Y lo que hace que exista esta relación de sentido entre cada aspecto de una

cultura y todos los demás, así como entre todos los episodios de la historia, es el pensamiento permanente y concordante de esta pluralidad de seres que se reconocen como “semejantes”, aunque unos pretendan esclavizar a otros, y que están tan atrapados en situaciones comunes que a menudo los adversarios mantienen una especie de complicidad.

Nuestra investigación debe, pues, conducirnos en última instancia a reflexionar sobre este *hombre trascendental*, o esta “luz natural” común a todos, que transparece a través del movimiento de la historia, —sobre este Logos cuya tarea consiste en hacer hablar a un mundo hasta entonces mudo, así como sobre este Logos del mundo percibido que nuestras primeras investigaciones encontraron en la evidencia de la cosa. Volvemos aquí a las cuestiones clásicas de la metafísica, pero por una vía que les quita el carácter de *problemas*, es decir, de dificultades que podrían resolverse sin mucho esfuerzo, mediante algunas entidades metafísicas diseñadas para ello. Las nociones de Naturaleza y Razón, por ejemplo, lejos de explicarlas, harían incomprensibles las metamorfosis a las que hemos asistido desde la percepción hasta los modos complejos de intercambio humano, porque, al referirse a ellas como principios separados, nos enmascaran el momento, del cual tenemos constante experiencia, en que una existencia se vuelve sobre sí misma, se reencuentra y expresa su propio sentido. El estudio de la percepción sólo podría enseñarnos una “mala ambigüedad”, la mezcla de finitud y universalidad, de interioridad y exterioridad. Pero hay, en el fenómeno de la expresión, una “buena ambigüedad”, es decir, una espontaneidad que consigue lo que parecía imposible al considerar los elementos por separado, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura. La constatación de esta maravilla sería la metafísica misma, y al mismo tiempo daría el principio de una moral.