

LA CONDICION AMBIGUA DE LA EXISTENCIA HUMANA
SEGUN MERLEAU PONTY

Graciela Ralón de Walton

Puesto que la filosofía de Merleau-Ponty ha sido presentada explícitamente como una filosofía de la ambigüedad, es necesario examinar el significado y el alcance de esta noción a lo largo de su desarrollo. En primer lugar, se contraponen la ambigüedad a la ambivalencia en razón de que ésta no nos permite alcanzar intelecciones claras, se diferencian sus dos sentidos —existencial y conceptual—, y se señala su asociación con la dialéctica. Luego el artículo continúa con el examen de las ambigüedades que caracteriza a la relación entre cuerpo y espíritu, lenguaje y espíritu, e historia y coexistencia. Por último, se intenta mostrar la perspectiva para el humanismo que surge de una situación en que la contingencia tiene un papel decisivo, de modo que ningún principio explicativo puede eliminar las dificultades o la opacidad en la interacción social.

It is because Merleau-Ponty's philosophy has been explicitly presented as a philosophy of ambiguity, that the significance and scope of this notion must be examined throughout its development. First, ambiguity is contrasted with ambivalence in that the latter does not enable us to attain clear insights, its two senses —existential and conceptual— are differentiated, and its association with dialectics is pointed out. Then the article goes on to analyze the ambiguity which characterizes the relationship holding between body and spirit, language and spirit, and history and coexistence. Finally, an attempt is made to show the perspective for humanism which emerges out of a situation in which contingency plays a crucial role, so that no explanatory principle can eliminate difficulties or opacity in social interaction.

En un artículo publicado en *Signos* con el título “El hombre y la adversidad”, Merleau-Ponty intenta realizar una evaluación del movimiento de las ideas que caracterizó a la primera mitad del presente siglo. Si se considera que el sentido histórico es indirecto, ambiguo y sujeto a retrocesos, y que la institución de algo nuevo se encuentra expuesta a reinterpretaciones, la pretensión de reunir en una lista la suma de los conocimientos, a partir de las obras, las ideas o la historia, ha sedimentado en nosotros, es posible señalar, bajo dos o tres aspectos, las modificaciones que definen la situación del hombre actual: “Nuestro siglo —afirma Merleau-Ponty— se distingue por una asociación totalmente nueva del ‘materialismo’ y del ‘espiritualismo’, del pesimismo y del optimismo, o más bien por la superación de esas antítesis”¹. Nociones tales como cuerpo, espíritu, materia, valor, interior, exterior, habían sido consideradas como absolutos, lo que hacía imposible pensar en una relación de complementariedad o en su reconciliación. Para el humanismo contemporáneo, el espíritu y el hombre no constituyen una realidad acabada, por el contrario, “ellos se traslucen en el movimiento por el que el cuerpo se hace gesto, el lenguaje obra, la coexistencia verdad”².

La intención del presente trabajo es considerar la ambigüedad que caracteriza la extraña relación entre cuerpo y espíritu, lenguaje y espíritu e historia y coexistencia. Este último aspecto nos sitúa en la tesis central de Merleau-Ponty respecto del humanismo con la experiencia de la contingencia en su doble aspecto de bien y de mal. Si se considera que la obra de Merleau-Ponty ha sido caracterizada expresamente como una fi-

1. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, p.286.

2. *Ibid.*, p.305.

lososofía de la ambigüedad, resulta necesario, en primer lugar, considerar la significación y el alcance que esta noción fue adquiriendo a lo largo de su obra.

En primer lugar, es necesario distinguir entre ambigüedad y ambivalencia. La ambigüedad no es un pensamiento vacilante que afirma alternativamente los términos en cuestión, sino “un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios”³. La ambivalencia se desentiende de la aspiración a una clara intelección y por lo tanto queda descartada del pensamiento filosófico. En su obra el *Elogio de la filosofía*, Merleau-Ponty afirma: “El filósofo se reconoce en que él tiene *inseparablemente* el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad”⁴. La ambigüedad no significa un fracaso, o la imposibilidad del conocimiento, sino que, por el contrario, implica pensar la situación total que incluye tanto la conciencia lúcida como el riesgo del error.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty utiliza el término ambiguo en dos sentidos. Por un lado, se trata de una “ambigüedad existencial” que se encuentra adherida al sentido de la experiencia vivida y que se revela en experiencias tales como la motricidad corporal, la sexualidad, el sentimiento o la espacialidad. Según B. Waldenfels, la ambigüedad designa, en este caso, “un camino intermedio entre la evidencia total y la pura absurdidad de la conciencia”⁵. El sentido que surge en estas experiencias es un sentido abierto, indeterminado y por lo tanto ambiguo. En el otro caso, se trata de una “ambigüedad conceptual”. Al referirse a la contradicción que se da entre la ubicuidad de la conciencia y su compromiso en un campo de presencia, Merleau-Ponty observa: “Lo que hay que comprender es que por idéntica razón estoy presente aquí y ahora, y presente en otra parte y siempre, ausente aquí y ahora y ausente de todo lugar y de todo tiempo. Esta ambigüedad

-
3. *La Connaissance de l'homme au XX*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1952. Afirmación recogida por Dennis Boisseau, “Merleau-Ponty et l'ambigüité”, *Les études philosophiques*, Nro. 2/1992.
 4. Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, París, Gallimard, 1960, p.10.
 5. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p.175.

no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición”⁶. Años más tarde, califica esta “mezcla” de finitud y universalidad, o de interioridad y exterioridad como “mala ambigüedad”. Por el contrario, el fenómeno de la expresión pone de manifiesto, “una espontaneidad que realiza lo que parecía imposible: considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura”⁶.

La noción de ambigüedad se asocia al final de su obra a la de dialéctica. En un texto de los *Résumés de cours* dedicado a la filosofía dialéctica, Merleau-Ponty se detiene en el análisis de tres definiciones que de ella se han dado en el curso de filosofía: pensamiento de contradictorios, pensamiento “subjetivo”, y pensamiento circular. En primer lugar, un elemento fundamental de la dialéctica reside en la fórmula hegeliana de la negación de la negación. Se trata de una “contradicción operante”, la negación no se agota en suscitar frente a lo positivo un término que lo anule, sino que a la vez lo destruye y reconstruye.

En segundo lugar, la dialéctica conserva el carácter interrogativo de tal manera que el ser no permanece inerte en sí, sino que “lo hace aparecer delante de alguien como respuesta a una interrogación”⁸. Finalmente, la dialéctica se presenta como un pensamiento circular. Esta circularidad no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador. El preguntar sin término entraña una dialéctica sin síntesis que no es ajena a la idea de una superación que reúne pero excluye la idea de fases en un orden jerárquico con un tercer término como nueva posición superpuesta a los momentos antitéticos. En *Lo visible y lo invisible* afirma que la hiperdialéctica o buena dialéctica “es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”⁹.

-
6. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p.383.
 7. “‘Mezcla’ significa que los momentos inequívocos y parciales serían compendiados, sin que ellos pierdan su carácter propio”. Bernhard Waldenfles, *Phänomenologie in Frankreich*, p.175. Según la interpretación de Waldenfles esta autocrítica no debe ser considerada como definitiva, puesto que la percepción conserva su primacía.
 8. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p.80.
 9. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, París, Gallimard, p.129.

En otros términos, la hiperdialéctica es un pensamiento que se hace cargo de las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de las relaciones en que se encuentran las cosas, de las inagotables modalidades de la expresión y de la multiplicidad de dimensiones que exhibe el ser en que se insertan y sustentan.¹⁰

1. Las relaciones entre cuerpo y espíritu

La superación de las antinomias se pone de manifiesto en primer lugar, en la relación del cuerpo y el espíritu: “Nuestro siglo ha borrado la línea de división del ‘cuerpo’ y del ‘espíritu’ y ve la vida humana de un lado a otro como espiritual y corporal, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada, hasta en los modos más carnales, en las relaciones con las personas”¹¹. En la conferencia citada intenta ejemplificar a través del psicoanálisis la función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu. Considerado desde una perspectiva fenomenológica, el psicoanálisis no debe ser pensado como una teoría que reduce lo espiritual a lo instintivo. Por el contrario, ha contribuido a descubrir “en funciones que se consideraban ‘puramente corporales’ un movimiento dialéctico y reintegrar la sexualidad al ser humano”¹². Para Merleau-Ponty la fenomenología y el psicoanálisis apuntan a alcanzar conjuntamente “una filosofía liberada de la interacción entre sustancias que sería un ‘humanismo de verdad’ sin metafísica”¹³. Así, mientras que la fenomenología representa un aporte que tiende a desligar al psicoanálisis de una interpretación cientista u objetivista, el psicoanálisis confirma

10. Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 128-129. En términos semejantes el autor se refiere a la posibilidad de una dialéctica abierta, que se apoya en los siguientes puntos:

- a) La totalidad a la que se refieren los momentos parciales es un *horizonte móvil* (frente a una determinación total)
- b) El acontecer total al que se subordinan las fases parciales es un *acontecer multifacético* (frente a una orientación unívoca)
- c) La relación recíproca de sujeto y objeto, de sujeto y co-sujeto se estructura a partir de una *confrontación constante* (frente a una reconciliación definitiva)

11. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p.287.

12. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.184.

13. Maurice Merleau-Ponty, “Preface à A. Hesnard, *l’oeuvre de Freud et son importance dans le Monde moderne*, París, Payot, 1960, p.5.

a la fenomenología en la descripción de una conciencia que no es unívocamente conocimiento o representación.¹⁴

Las investigaciones psicoanalíticas no conducen a explicar al hombre por la infraestructura sexual, sino a descubrir en la sexualidad relaciones y actitudes de conciencia. En lugar de ligar un acontecimiento a sus condiciones mecánicas se trata de comprenderlo. Ninguna conducta puede ser considerada como el resultado de un mecanismo corporal, no hay “un centro espiritual y una periferia de automatismo”. No se puede hablar ni del sexo ni del cuerpo como si fueran causas últimas. Las nociones de causa o efecto resultan insuficientes para pensar la conexión del cuerpo con la vida personal o de la vida personal con el cuerpo. “El cuerpo es enigmático: parte del mundo sin duda, pero singularmente abierto, como su habitat, a un deseo absoluto de aproximar al otro y reunirlo también en su cuerpo, animado y animante, figura natural del espíritu”¹⁵.

Sin lugar a dudas la superación de las relaciones causales entre infraestructura y superestructura encuentra su expresión más acabada en la noción de cuerpo vivido. Comencemos por recordar que el cuerpo propio no es vivido como un objeto. No se presenta en la experiencia actual como el asiento de procesos en tercera persona y el único medio de conocerlo es confundirse con él y vivirlo. El cuerpo como un objeto que existe “partes extra partes” y que solo admite entre ellas relaciones exteriores es la ficción de una fisiología guiada por el prejuicio de que toda experiencia debe resolverse en el pensamiento objetivo, tesis con la que se degrada la experiencia del cuerpo a una “representación del cuerpo”. El cuerpo es un conjunto de posibilidades motrices que tienen una espontaneidad propia, y esto muestra que la conciencia no es originalmente un “yo pienso” —intencionalidad de

14. André Green, “Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty”, *Critique* Nro.211, 1964, p.1027-1046. Según el autor, el psicoanálisis ha jugado un rol decisivo en la última obra de Merleau-Ponty. Así, mientras que en *La Estructura del comportamiento*, el psicoanálisis se encontraba prisionero de una teoría de la integración, y en *La Fenomenología de la percepción*, fue objeto de una interpretación existencial, en *Lo visible y lo invisible* un análisis de estilo revelaría que “Merleau-Ponty emplea los mismos términos cuando se trata de hablar del mundo de la carne y del mundo freudiano. Mundos de seres ‘míticos y oníricos’”. Sin lugar a dudas es la relación entre cuerpo y espíritu lo que liga la obra de Freud y Merleau-Ponty, pero mientras que para Merleau-Ponty, “el cuerpo es *también* un cuerpo libidinal, un cuerpo que desea, para Freud el cuerpo es *ante todo* cuerpo libidinal”.

15. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p.290.

acto— sino un “yo puedo” —intencionalidad operante o corporal—. Antes de toda significación pensada, la intencionalidad del cuerpo propio instala significaciones “fluentes” en los hechos que condicionan nuestra existencia. “La experiencia del cuerpo propio nos revela un modo de existencia ambiguo”¹⁶, y esto significa que frente a la tradición cartesiana, para la que solo había dos modos de existir: como cosa o como conciencia, el cuerpo inaugura una “tercera dimensión” mas allá de la pura conciencia y de la pura naturaleza.

Esta manera de comprender el cuerpo se refleja en el erotismo de la literatura contemporánea. Así, M. Proust realiza una descripción incansable y detallada del cuerpo como “guardián de nuestro pasado”. Recordemos algunas frases del texto en el que relata magníficamente la situación del cuerpo al despertar: “El caso es que cuando yo me despertaba, así, con el espíritu en conmoción, para averiguar, sin llegar a lograrlo, en donde estaba... mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera la forma de su cansancio, determinar la posición de sus miembros para de ahí inducir la dirección de la pared y dar nombre a la morada que la abrigaba... Y antes de que mi pensamiento, que vacilaba en el umbral de los tiempos y de las formas, hubiese identificado, enlazando las diversas circunstancias que se le ofrecían, el lugar de que se trataba, el otro, mi cuerpo, se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, y de los pensamientos que al dormirme allí me preocupaban y que al despertarme volvía a encontrar”¹⁷.

En síntesis, el cuerpo es un conjunto de significaciones vividas y un movimiento de expresión “que proyecta hacia afuera las significaciones dándoles un lugar para que se pongan a existir como cosas bajo nuestras manos y bajo nuestros ojos”¹⁸. El cuerpo expresa la existencia personal, pero no como un acompañamiento exterior sino como la realización de la existencia en el cuerpo.

16. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.231

17. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p.15.

18. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.171

2. *Las relaciones entre espíritu y lenguaje*

Merleau-Ponty señala que otro de los caracteres de nuestro siglo es la extraña relación entre la conciencia y su lenguaje. La ambigüedad se encuentra en el corazón de nuestra relación con el lenguaje, pero solo se hace manifiesta en “el lenguaje operante” o “lenguaje creador”. Se debe distinguir la palabra “auténtica” que lleva un pensamiento a la existencia de la expresión segunda, o sea, de la palabra “constituida” o “empírica” que sólo traduce significaciones adquiridas. Para este tipo de lenguaje que cree encontrar una correspondencia exacta entre el signo y la cosa, no hay lugar para la ambigüedad. “La ambigüedad es el riesgo necesario e inherente a toda expresión nueva, ella aparece cuando ‘se pasa a un lenguaje que supera la significación dada’”¹⁹. La intención significativa nueva que se instala por medio de las palabras realiza una “manipulación” o “modulación” del mundo lingüístico dado: “se trata en la expresión de reorganizar las cosas dichas, de afectarlas de un nuevo índice de curvatura, de plegarlas a un cierto relieve de sentido”. En este proceso, el significado de cada signo resulta de su relación y su diferencia con los otros porque, “los signos uno por uno, no significan nada, y cada uno de ellos expresa menos un sentido que una separación de sentido entre sí mismo y los demás”²⁰. En toda obra filosófica o literaria que refleja una nueva experiencia, el lenguaje segrega su propio significado. Todo lenguaje presupone un sistema de correspondencias entre signos y significados, pero en el caso de la palabra hablante no se agota en este sistema porque los signos superan lo dado para instituir nuevas significaciones. Escribir no es solamente enunciar lo que se ha concebido, sino “trabajar con un mecanismo que da unas veces más y otras veces menos que lo que ahí se ha puesto, y esto no es más que la consecuencia de una serie de paradojas que hacen del oficio de escritor una tarea agotadora e interminable”²¹.

Merleau-Ponty intenta con la noción de estilo aclarar ese momento fecundo en que un sentido operante o latente encuentra los emblemas que han de liberarlo y hacerlo accesible a los otros. El estilo hace posible la

19. Denis Boisseau, “Merleau-Ponty et l’ambigüité”, *Les Etudes philosophiques*, Nro. 2, 1992, p.234.

20. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p.49.

21. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, p.23.

significación. Ahora bien, para comprender la operación de expresión es necesario privarse de las significaciones instituidas y volver a un mundo no significante, que es la situación del creador al menos respecto de aquello que va a decir. La cuestión no reside en comprender cómo determinadas significaciones pueden o no corresponderse con ciertos objetos, sino la cuestión es comprender como una determinada situación o un determinado objeto comienzan a significar. Para Merleau-Ponty el esquema interior que el pintor o el escritor termina por plasmar en la obra, no puede ser descubierto en la vida interior del artista, ni tampoco es el producto de los condicionamientos exteriores. El estilo surge en el punto de contacto entre el artista y el mundo, “en lo profundo de su percepción y como una exigencia brotada de ella”. La obra no se realiza lejos de las cosas en un laboratorio privado, la expresión “retoma y supera la puesta en forma del mundo que comienza en la percepción”. En este sentido, la obra de Proust constituye para Merleau-Ponty el testimonio más acabado de una expresión integral del mundo percibido o vivido. La teoría de la percepción no solo deja el camino abierto al lenguaje, sino que lo exige como acompañamiento necesario. El lenguaje es posible porque no hay cosas totalmente configuradas, con una identidad propia, que se apoyan de un modo positivo sobre una naturaleza independiente. Lo visible no se asienta meramente sobre sí mismo, ni se ofrece al que lo percibe como si este fuera un ser vacío que se abre a las cosas. En la percepción no nos encontramos ante “un ser sin espesor, mensaje a la vez indescifrable y evidente... del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que se puede saber, y del que en suma no hay nada que decir”²². La presencia de las cosas tiene en cierto modo un carácter negativo porque se produce gracias a una diferenciación en el mundo percibido por la que los datos son sometidos a una “deformación coherente”. La percepción ya estiliza, ella afecta a los elementos de un cuerpo o de una conducta, en relación a una norma familiar que el yo posee, de una “cierta común desviación”. Así, en la percepción sucede algo similar a lo que se produce en la articulación lingüística en que los signos individuales no significan nada por sí mismos sino que señalan una separación de sentido con respecto a los demás. Por eso el mundo percibido es un continuo llamado a la expresión para que introduzca “huecos y relieves” o “distancias y desvíos” que permitan el establecimiento de una significación. “Basta que, en la completud de las cosas, aprovechemos ciertos huecos, ciertas fisuras...para hacer venir al mundo eso mismo que es lo más extraño: un sentido”²³.

22. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p.174.

23. Maurice Merleau-Ponty, *Le prose du monde*, p.85.

La palabra nace junto con la experiencia muda como si fuera una burbuja que comienza a agitarse en el fondo de ésta, y por eso lo vivido pertenece ya al plano de lo vivido-hablado. Así, el lenguaje se caracteriza por un mutuo involucramiento “de lo visible y lo vivido sobre el lenguaje, y del lenguaje sobre lo visible y lo vivido”, y por la presencia de intercambios “entre las articulaciones de su paisaje mudo y las de su palabra”²⁴.

En síntesis, la expresividad en el hombre comporta un incesante exceso de verdad, es un misterio porque no es el reflejo de significaciones ya existentes sino el lugar donde lo que no había tenido sentido hasta el presente recibe de pronto un sentido. La expresión, no se reduce, pues, ni al mundo objetivo, ni al sujeto personal, sino que el sujeto despliega sus poderes de los cuales sin embargo no detenta el secreto. “El espíritu no está aparte, germina al borde de los gestos, al borde de las palabras, como por generación espontánea”²⁵.

3. *Coexistencia e historia*

La misma ambigüedad que permite que la noción de espíritu se entrelace con la del cuerpo o la del lenguaje invade las relaciones políticas y la historia, y pone en evidencia la imposibilidad de mantener separadas las ideas o los valores de las situaciones concretas en que ellos se encarnan. En el Prefacio de *Signos*, Merleau-Ponty afirma que no tiene sentido preguntarse si la historia la hacen los hombres o es hecha por las cosas ya que “con toda evidencia las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas y la ‘fuerza de las cosas’ opera siempre a través de los hombres”²⁶. Así, no solo adquiere fuerza la infraestructura sino de igual manera la idea que el hombre se forma de ella, y, fundamentalmente, la comunicación entre una y otra. Las relaciones interpersonales no son el resultado de los actos o decisiones personales aisladas, sino que, por el contrario, ellas están sujetas al curso de las cosas, es decir, a los roles anónimos y a las situaciones en común. A su vez, la materia soporte de las relaciones intersubjetivas no puede ser considerada como un orden en sí, o un poder completamente positivo. Frente a la alternativa de los hombres o las cosas, y la materia o el espíritu se desliza un intermundo,

24. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p.168.

25. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p.298.

26. Maurice Merleau-Ponty, *Ibid.*, p.28.

al que Merleau-Ponty llama simbolismo, historia o verdad por hacer. En un artículo publicado en *Sentido y sin sentido* con el título “La guerra ha tenido lugar”, sostiene que el equívoco que hasta ese momento caracterizó a la filosofía fue la disociación entre la vida del espíritu, por una parte, y las contingencias de la vida exterior, por la otra. No es una equivocación aspirar a la libertad, a la verdad o a las relaciones transparentes entre los hombres; sin embargo, estos valores permanecen nominales sin una estructura económica y política que los realice efectivamente en la existencia. “Los valores no son sino otra manera de designar las relaciones entre los hombres tales como ellas se establecen según el modo de su trabajo, de sus amores, de sus esperanzas; en una palabra, de su coexistencia”²⁷.

En un curso dictado en la Sorbona bajo el título “Materiales para una teoría de la historia” afirma que “la historia es un medio de vida si hay entre la teoría y la práctica, entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas, entre las vidas, entre las acciones deliberadas y el tiempo en que ellas aparecen, una afinidad que no sea ni fortuita, ni apoyada en una lógica todopoderosa”²⁸. La concepción existencial de la historia que Merleau-Ponty propone se apoya en dos principios: en primer lugar, todos los acontecimientos, cualquiera sea el orden al que pertenezcan, poseen una significación humana. En segundo lugar, si bien se integran y se enlazan en un único texto inteligible, los diferentes órdenes no están ligados rigurosamente, ya que hay “un juego en el sistema” de tal manera que la dialéctica puede desviarse y dejar sin resolver problemas que había planteado en su comienzo. “Los conjuntos inteligibles de la historia no rompen sus ataduras con la contingencia, el movimiento por el que la historia se vuelve sobre sí para intentar comprenderse, dominarse y dar razón de sí misma, carece también de garantía”. Así, la racionalidad de la historia no es necesaria ni en el sentido de la causalidad física ni en el sentido de la necesidad del sistema. El sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones, y es comparable al sentido de las cosas percibidas, a “esos relieves que solo adquieren forma desde un cierto punto de vista y no excluyen absolutamente otros modos de percepción”²⁹. Esta dialéctica da lugar a dobles sentidos o inversiones, y, en síntesis, a una pluralidad de planos y ordenamientos.

27. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Editions Nagel, 1963, p.268.

28. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p.45.

29. Maurice Merleau-Ponty, *Ibid.* pp.61-62.

4. *Perspectivas para un humanismo.*

A modo de conclusión, haremos una breve referencia a la manera como Merleau-Ponty concibió el humanismo. En primer lugar, es necesario decir que la incorporación de la contingencia a la racionalidad histórica no significa la caída en el escepticismo. El hombre contemporáneo no es un escéptico o un diletante. Simplemente posee “la experiencia del azar y del desorden”. Se trata de poner de relieve que el carácter frágil y amenazante de la libertad y de la razón incluye también el fracaso. “Nuestro tiempo ha hecho, y hace más quizás que ningún otro, la experiencia de la contingencia”³⁰. En primer lugar, se trata de la contingencia del mal. Esto quiere decir que no existe una fuerza o un genio maligno que dirija la vida humana hacia el caos: “cada gesto de nuestro cuerpo o de nuestro lenguaje o cada acto de la vida política tiene en cuenta al otro y se supera, en lo que hay de singular, hacia un sentido universal”³¹. Sin embargo, el bien es también contingente; la misma luz que abre al hombre al ser y que hace que todas las adquisiciones culturales sean comunicables aparece también en las formas más crueles del sadismo. “El hombre es absolutamente distinto de las especies animales, pero justamente en esto: que no tiene ningún equipamiento original y que él es el lugar de la contingencia, ya sea bajo la forma de una especie de milagro... ya sea bajo la forma de una adversidad sin intenciones”³². Pretender explicar al hombre ya sea a partir de lo inferior como de lo superior significa desconocer el momento humano por excelencia “en que una vida tejida de azares se vuelve sobre sí, se retoma y se expresa”³³.

El humanismo contemporáneo no se propone encontrar un principio explicativo que elimine las dificultades de las relaciones humanas o que conciba el funcionamiento social sin ninguna clase de opacidad. “Llamamos humanismo —expresa Merleau-Ponty— a una filosofía que afronte como un problema la relación del hombre con el hombre y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes”³⁴. En este

30. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p.303.

31. Maurice Merleau-Ponty, *Ibid.*, pp.303-304.

32. Maurice Merleau-Ponty, *Ibid.*, p. 304.

33. Maurice Merleau-Ponty, *Ibid.*, p. 305.

34. Maurice Merleau-Ponty, *Ibid.*, pp.282-283.

sentido, la vida y la muerte de Sócrates constituyen el ejemplo más nítido de las relaciones difíciles que el hombre mantiene con los otros hombres y con lo absoluto. Su ironía —interpreta Merleau-Ponty— “es una relación distante, pero verdadera con el otro, ella expresa ese hecho fundamental que cada uno no es más que sí, ineluctable, y sin embargo se reconoce en el otro, ella ensaya liberar el uno por el otro a través de la libertad”³⁵.

En su obra del yogui *Humanismo y Terror* después de haber considerado las actitudes extremas que remiten al hombre a su pura interioridad, y la del comisario, que trata al hombre como un instrumento, Merleau-Ponty intenta encontrar una instancia media que supere tanto una política de mera intención como la política autoritaria del Partido. Esta instancia es la intersubjetividad: “Sea cual fuese la filosofía que se profese... una sociedad no es el templo de los valores-ídolos que figuran al frente de sus monumentos... una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre”³⁶.

Establecer un compendio de los principios que sostienen el humanismo de Merleau-Ponty, sería casi una tarea imposible. Sin embargo, a través de la lectura atenta de sus escritos políticos y de los numerosos ensayos publicados en *Sentido y sin sentido* una cosa resulta clara: la intersubjetividad se presenta como el principio a través del cual se supera la fatalidad haciendo posible la realización entre los hombres. Al concluir *Humanismo y terror* expresa: “El mundo humano es un sistema abierto o incabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar, a condición que se recuerde que los aparatos, son los hombres, y que se mantengan y multipliquen las relaciones de hombre a hombre”³⁷.

Universidad del Salvador

35. Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, París, Gallimard, 1975, p. 47.

36. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, p. 40.

37. *Ibid.*, pp. 309-310.