

Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina
Guadarrama, 28 de septiembre de 2008.

Merleau-Ponty hablaba en 1961 de la situación de la filosofía como de una no-filosofía. No sólo en el sentido habitual de que en una filosofía mundana está la filosofía más viva que en el reducto de la filosofía académica, sino que la filosofía se ha vuelto impositiva. Tanto si se hace filosofía desde los datos o desde la conciencia, el resultado es el mismo. Es una filosofía que sobrevuela, imponiendo el sentido, no se sabe desde qué instancia: si desde el Ser o desde unas condiciones trascendentales de posibilidad.

La no-filosofía sería una filosofía de la *experiencia* que necesariamente se da escalonada en una serie de niveles cuya estructura no puede ser entonces eidética, puesto que la propia filosofía aparece en uno de esos niveles como modo de institucionalización simbólica. Es decir, la no-filosofía sólo es ya posible como fenomenología, aunque tenga que seguir utilizando su lenguaje: ni hay Ser ni hay condiciones de transposibilidad; hay en el límite de la *epojé*, fenómeno en cuanto fenómeno, Ser salvaje o Materia. Si pues la filosofía de M-P es una no-filosofía, sólo podremos hablar de ella desde aquello en lo que ha devenido: la fenomenología de hoy, llámese como se llame. Es lo que voy a intentar en esta conmemoración que hacemos de su nacimiento.

I

Cuando la tarde del miércoles 3 de mayo de 1961 preparaba M-P su clase de los jueves, se cumplió el extraño presentimiento que había expresado varias veces: "ce n'est pas moi qui me fait penser, pas plus que ce n'est moi qui fait battre mon coeur", no soy yo quien me hace pensar, como tampoco soy yo el que hace latir mi corazón. Era evidente que no tenía poderes constituyentes sobre su corazón, pero resulta intrigante la afirmación de que no soy yo el que me hace pensar. Sin embargo de eso había hablado en el comienzo de aquel curso remitiéndose a Rimbaud. Rimbaud decía

que había que hacerse vidente -voyant- por un largo, inmenso y razonado desarreglo, dérèglement, de todos los sentidos, y que “on me pense”, alguien piensa por mí. M-P había llegado a la misma conclusión: si desarreglo por *epojé* la vida perceptiva, accedo a una situación en la que no es mi conciencia la que actúa de modo constituyente desde una instancia de sobrevuelo -*survol*- como los pájaros divinos, la paloma del Espíritu o la lechuza de Minerva, sino que accedo a una intersubjetividad en la “pasividad”.

Habrán dos grandes niveles: objetos y “cosas” (*Sachen*), y la fenomenología será ese recorrido de ida y vuelta entre lo Visible y lo Invisible, los objetos percibidos y las “cosas mismas”.

Voy a aplicar pues a M-P su propia medicina, teniendo en cuenta lo que decía en su último curso: “Esto no es historia de la filosofía, algo pasado en sí mismo, sino pasado evocado para comprender lo que nosotros pensamos”. Si nos quedamos en el nivel de lo dicho, aunque sea filosófico, esa filosofía “vit surtout au passé, comme histoire de la philosophie”.

En ese mismo curso de los lunes de 1961, M-P acude a un texto clásico para aclarar su pensamiento, la sorprendente introducción de doce páginas en dieciséis párrafos que Hegel añadió a su Fenomenología, y que ya había sido objeto de un comentario por parte de Heidegger en un seminario del año 43. Según M-P se trata de un texto que quiere ser filosofía siendo no-filosofía. En tal texto no se abre Hegel al absoluto como un más allá que sería un segundo orden positivo -el ser-, sino como otro orden -el Ser bruto, la materialidad- que sólo es accesible desde el acá. Dice M-P en las notas de curso conservadas: “Es necesario que la relación con el absoluto sea previa al *Erkennen*, por otra vía, que el absoluto esté *schon bei uns*, que sea la luz misma que lo desvele”. El nombre de eso previo que ya está entre nosotros es el de *fenómeno*, pero no fenómeno como *lo que* aparece, el objeto, *Darstellung*, sino el fenómeno como *Erscheinung*, como aparición. No la *aparecencia*, sino la *aparencia*. Creo que esta es la aportación decisiva de M-P a la fenomenología husserliana antes de la fenomenología *asubjetiva* de Patocka.

¿Por qué la fenomenología es la forma que reviste hoy la no-filosofía? Porque en la fenomenología se ha producido con la máxima claridad la segunda inversión, después de la trascendental kantiana, la inversión entre el Ser y el Fenómeno. El lugar estable que antes ocupaba el Ser ahora lo llena la pluralidad indeterminada del fenómeno, mientras que el Ser se refugia en lo Visible. La fenomenología produce un descentramiento que va hacia la pluralidad y la indeterminación desde la identidad y la posicionalidad. Pero, en contra de las apariencias, eso invisible plural, no figurado e indeterminado, es la riqueza que se va empobreciendo al contraerse al territorio de lo Visible por centramiento. Y el nombre de eso que *hay*, no que *es*, es el de Fenómeno, Ser bruto o Materia, “materia” entre comillas fenomenológicas porque, como decía Husserl, nos faltan nombres.

Hacemos con M-P lo que él hacía con Husserl, con la diferencia de que de M-P conocemos hasta el último papel de sus notas y los borradores de sus cursos, mientras que él sólo conocía de Husserl la parte visible del iceberg. Pero es asombrosa la comprensión que tenía de los pocos textos husserlianos que manejaba. Valga como botón de muestra la nota número 9 en el capítulo cuarto de su *Fenomenología de la percepción*, y sobre la que ha llamado la atención el editor de la edición alemana de *Sobre la fenomenología de la conciencia temporal inmanente*, Rudolf Boehm, en el tomo X de la Husserliana de 1966, que M-P ya no pudo ver, observación que va a resultar decisiva para las consideraciones que seguirán.

Había escrito Husserl: “No toda constitución sigue el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*”. Y Boehm comenta: “La trascendencia de lo que se indica en la observación de Husserl ha sido Maurice Merleau-Ponty el primero en calibrarla”. Y cita a M-P: “Husserl ha definido durante mucho tiempo la conciencia o la imposición de sentido por el esquema *Auffassung-Inhalt*, y como una *beseelende Auffassung*. Ha dado un paso decisivo al reconocer, desde las conferencias sobre el tiempo, que esta operación supone otra más profunda mediante la cual el contenido mismo es preparado para esta aprehensión. No toda constitución se hace según el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*”.

En mi opinión, como intentaré mostrar, la filosofía entera de M-P es un despliegue del contenido de esta nota.

La visión que M-P tenía de Husserl la expuso en sus cursos de los años 60 y 61: “Husserl en los límites de la fenomenología”, y “Filosofía y no-filosofía después de Hegel. El curso del año 60 es una reflexión sobre dos textos de la etapa final de Husserl, muy queridos por M-P: *El origen de la Geometría*, anexo III de la *Krisis* del año 1932, publicado por Fink en 1939, y un texto de 1934, publicado por Martin Farber en 1940: *Inversión de la doctrina copernicana en la interpretación de la visión habitual del mundo: la Tierra como arjé originaria no se mueve...* En estos textos M-P piensa sus propias nociones de pensamiento *vertical*, y reinterpreta la idea de pasividad frente a la de actividad. Dice: “Husserl busca expresar la *Erleben*, la vivencia, hace hablar el silencio, decir lo no dicho”. Y también: “El pensamiento del filósofo no puede definirse sólo por lo que domina, hay que tener en cuenta lo que trata finalmente de pensar, lo impensado”.

En el curso de 1959 M-P expone frontalmente su idea de Husserl distinguiendo en su obra tres períodos. El periodo de las *Investigaciones Lógicas* con las nociones de intencionalidad, esencia y facticidad, el período de las *Ideas* como regresión idealista de la fenomenología, y el período de las *Meditaciones cartesianas*, interpretado como retractación del idealismo y exploración de las dimensiones verticales: *Leib*, *pasividad* e *intersubjetividad*, que significan el despliegue de la fenomenología que él mismo acoge.

Es enfrentándose con el Husserl idealista de las *Ideas* como M-P elabora su propia matriz filosófica con sus nexos horizontales y sus dimensiones verticales. En la página 68 de la edición de las notas del curso de 1959, transcritas por Stéphanie Ménasé podemos ver bien este proceso. Hago un resumen de la página:

En el *idealismo trascendental* todo ser resulta constituido, convertido en noema, con lo que la matriz del pensamiento pierde sus columnas, sus dimensiones, y las filas confunden la especificidad de sus registros. Tanto más cuanto que Husserl dobla la reducción trascendental mediante una reducción eidética. M-P vuelve a su dictamen en

la nota antes recordada de su *Fenomenología de la percepción*: es imposible generalizar la intencionalidad entendida como imposición de sentido porque eso se opone a la noción de fenómeno en tanto modo de aparición. La conciencia no es solamente actividad, con lo que hay una *Urerlebnis* que no es objetivación y no encaja en la estructura *Auffassung-Inhalt*. Encontramos lo no tético en el corazón de la conciencia. Hay estratos horizontales anteriores a los actos. Hay una intencionalidad operante y latente configurada como síntesis pasiva. Hay una pasividad originaria en el corazón de nosotros mismos. Intencionalidad pesada (*lourde*), esencias fluyentes, prioridad de lo impresional.

Y acaba la página diciendo: “es un contragolpe sobre la concepción de la reflexión, reflexión o reducción trascendental, que desvela estratos escalonados - *couches étagées*- de intencionalidades que no pueden adecuarse a un espíritu constituyente universal”.

En este cuerpo a cuerpo de M-P con el Husserl idealista, resulta tener luego un poderoso aliado, el propio Husserl, quien en su etapa final despliega incansable las ideas de subjetividad como *Leib* quinestésico, transposibilidad de las síntesis pasivas y horizonte ineludible de intersubjetividad entendido como interfacticidad. Aunque M-P apenas conoció estos textos. No conoció los cursos husserlianos entre 1918 y 1926 sobre lógica genética o síntesis pasivas, ni los innumerables manuscritos de investigación sobre el *Leib*, cuerpo interno e intersubjetividad, publicados luego por Iso Kern en 1973, ni los llamados manuscritos de Bernau sobre el tiempo, etc.,etc...aunque sí conoció el tomo II de las *Ideas* y la *Sexta meditación* de Fink a quien acompañó en 1959 en el centenario del nacimiento de Husserl. Mientras Fink aportaba su importante colaboración “La filosofía tardía de Husserl en la época de Friburgo”, M-P presentaba su no menos importante “El filósofo y su sombra”.

Pero la laguna decisiva en el conocimiento por M-P de los escritos de Husserl es su desconocimiento total de los cursos de lo que es en realidad la segunda época de Husserl y que podemos llamar la década prodigiosa. Me refiero a los cursos profesados por Husserl en el período que va de las *Investigaciones* a las *Ideas*, donde en tres cursos

decisivos, *Cosa y espacio* de 1907, *Fantasia, conciencia de imagen y recuerdo* de 1905 y *Lecciones sobre la teoría de la significación* de 1908, establece Husserl, previamente a su intento de reducción idealista, los cuatro registros, tres de ellos además *Stiftungen, instituciones* (la institución será una idea estudiada por M-P en su curso de 1955), que responden a las *couches étagées* que M-P buscaba en 1959.

La percepción es el hilo conductor del pensamiento de M-P. La percepción como primado, más que como privilegio. En 1933 escribe un “Proyecto sobre la naturaleza de la percepción”. En 1934 un pequeño escrito: “La naturaleza de la percepción”. En 1945 publica su gran libro “Fenomenología de la percepción” y el veintitrés de noviembre de 1946 expone en una sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía, ante un auditorio variopinto y escéptico (Bréhier, Beaufret, Hyppolite, Lupasco, etc.) su tesis “El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas”. En esa sesión M-P explora la doctrina fenomenológica acerca de la modalidad original de la conciencia que Husserl había elaborado en la época de las *Investigaciones* en polémica con Twardowski.

Twardowski, en un escrito de 1894 *Sobre la doctrina acerca del contenido y objeto de las representaciones (Vorstellungen)*, había acercado la percepción a la imaginación, sosteniendo que toda relación intencional a un objeto real estaba mediada por un contenido mental o secundario, una imagen ficticia del objeto primario. Esta duplicación de la objetividad conduce, según el Husserl de las *Investigaciones*, a una regresión al infinito. La ficción de la representación (*Vorstellung*) da lugar a una estructura bimembre de la percepción: sujeto-objeto. Esa será la filosofía de la conciencia que combate toda su vida M-P y de la que en la etapa de *Lo Visible y lo Invisible* pensaba que todavía impregnaba su *Fenomenología de la percepción*, al menos por no haber accedido al nivel de la no-filosofía.

Husserl establece, frente a Twardowski, una estructura trimembre como correlación horizontal básica: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*. Es decir: 1º: Aprehensión o acto intencional, 2º: Aparición o contenido, 3ºExposición u objeto.

En la consideración final del curso del semestre de verano de 1907 que se conoce como *Cosa y espacio*, Husserl formula magistralmente esta correlación básica que constituirá la fila inferior de la matriz del conocimiento. Fue en la lección final, el 3 de agosto de 1907: “Pertenece a la esencia de la cosa en general ser una unidad intencional idéntica que se *constituye* en una cierta multiplicidad de apariciones efectivas o posibles, se legitima según su ser y su ser-así respectivo en el encadenamiento reglado de apariciones que cada vez está motivado. Pero el encadenamiento es un encadenamiento de apariciones entre-acordadas que se llenan unas en otras, y son portadas por una conciencia de creencia que las atraviesa o, si se prefiere, una conciencia posicional, conciencia de ser”.

M-P no conoció este texto, pero sí fue consciente de las implicaciones y trascendencia que comporta. En especial vio con claridad la connivencia entre la *intencionalidad* del primer extremo y la *identidad* del tercero, así como de la posibilidad de la *persistencia de la correlación*, aun en el caso en que el esquema aprehensión-contenido de aprehensión pierda vigencia, como vimos en la importante Nota de las primeras páginas de su *Fenomenología*, de resultas de su atenta lectura de las *Lecciones sobre el tiempo* de 1905. Podríamos decir que la *connivencia* entre intencionalidad e identidad constituye lo explícito de su pensamiento, mientras que la *persistencia* de la correlación es lo impensado en él, como veremos más adelante.

Cuando M-P expone su tesis sobre el primado de la percepción y su estructura en la Sesión de 1946, la ceguera de algunos académicos es modélica, y se repite siempre que filósofos muy doctos se tropiezan con la “ingenuidad” de la no-filosofía de la fenomenología. Por ejemplo, Bréhier argumentaba: “la filosofía, desde Platón, ha nacido de las dificultades que rodean la percepción vulgar y se ha filosofado cuando uno se ha distanciado de la percepción vivida accediendo al mundo inteligible”. Lo asombroso es la serenidad y la cortesía en las contestaciones de M-P: “se podría decir también que Platón ha insuflado movimiento y vida en las ideas tal como están en el mundo, y lo ha hecho rompiendo la lógica de la identidad, etc...”

II

¿Qué formas reviste, desde la fenomenología actual, este primado de la percepción y su estructura básica de correlación?, ¿cuál es lo impensado de la filosofía de M-P?

Lo expondré para mayor brevedad y claridad en una serie de puntos, diez puntos:

1.-La correlación horizontal básica es trimembre. *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*. Aprehensión-Aparición-Exposición. La *Auffassung* es el acto de intencionalidad y que da sentido. La *Erscheinung* es la aparición, el contenido, *Inhalt*, los esquicios (*Abschattungen*) o perfiles o perspectivas integrados hiléticamente por campos de sensaciones. Y la *Darstellung* es la exposición del objeto resultante de la síntesis activa de identificación.

2.- Resulta que tanto la *Erscheinung* como la *Darstellung* son fenómenos. Es fenómeno el objeto en tanto que es lo que aparece, y es fenómeno la aparición de contenidos de sensación, nunca saturantes. Hay que distinguir entre lo apareciente, la *aparencia*, y la aparición, la *aparencia*. Pero el fenómeno en sentido estricto es la *aparencia*, y ese es el lugar donde se produce el extraño *contacto* con la trascendencia, con el Ser salvaje, vertical o Materia. Los objetos son también fenómenos analogados aunque evidentemente reales. Constituyen la realidad efectiva o posicional (*Wirklichkeit*) del “ser”.

3.-En esta estructura trimembre de correlación, el fenómeno en cuanto fenómeno, la *Erscheinung*, aparición o *aparencia*, ocupa un lugar central. Mientras que el acto de aprehensión y el objeto sintetizado ocupan extremos, entre los que hay connivencia estrecha. Por ejemplo, si procedemos, como hará Husserl, a una reducción vertical a partir del primer miembro, *regressus* o reducción trascendental, que conduce a una subjetividad trascendental, tal reducción *trascendental* arrastrará necesariamente una reducción vertical a partir del tercer miembro, reducción *eidética*. Mientras que la

reducción que propugna M-P, a partir del fenómeno en cuanto fenómeno, de la *Erscheinung*, es autónoma.

4.- Si procedemos a establecer estas dimensiones verticales, por anátesis o reducción, a partir de las tres bases: acto, esquicio, objeto, nos encontramos con una matriz. Si ascendemos en las filas es evidente que no se conserva el esquema de la correlación: aprehensión-contenido de aprehensión-objeto, de las base, pero sí se mantiene anamórficamente, por “deformación coherente” una estructura trimembre de *correlación*, correspondiente al estrato en cuestión. Recordemos que ya en la primera década del siglo Husserl había establecido, con ciertas vacilaciones, cuatro registros o *couches étagées*, estratos, como dice M-P, a los que habrá que añadir una dimensión transversal, la eidética, por lo que estaríamos en presencia de una matriz cúbica, aunque incompleta, porque el primer registro que Husserl llamará de *phantasia*, no puede tener consistencia eidética al no admitir siquiera institución, *Stiftung*, aunque esto último no parece admitirlo M-P, lo que acarreará importantes consecuencias.

5.- Si prescindimos, de momento, de la complicación *eidética*, puesto que el mundo perceptivo, lo que luego llamará Husserl *Lebenswelt*, mundo vivido, no tiene, en cuanto tal, estructura eidética, y atendemos a las tres verticales de la matriz, nos encontraremos con una sorpresa mayúscula. Las tres verticales se corresponden con los tres *géneros de materialidad*, con arreglo a los tres territorios que distinguía la ontología tradicional: alma, mundo, dios, o subjetividad, naturaleza, síntesis, teniendo en cuenta que a medida que ascendamos en la vertical de la reducción: 1º: la subjetividad pasará de sujeto operatorio con reflexión de conciencia e intersubjetividad a *Leib, chair*, e interfacticidad; 2º: la naturaleza corpórea pasará a *hyle y protohyle*, y 3º: las síntesis activas pasarán a síntesis pasivas por quiebra de la identidad.

Se confirma la predilección de M-P por la vertical central y su certero instinto fenomenológico al centrarse en el fenómeno en cuanto fenómeno, la apariencia, como también el hecho de que dedicase nada menos que tres cursos en el Colegio de Francia (1957, 1958 y 1960) a la naturaleza.

6.- Supuestas estas tres dimensiones verticales que arrancan desde abajo por reducción, anábasis o *regressus*, desde los tres nódulos que son la *Auffassung* o acto intencional, la *Erscheinung* o apariencia de esquicios y campos hyléticos, y la *Darstellung* como objetos resultado de síntesis de identidad, resultará que esas tres dimensiones que coinciden con los tres géneros de materialidad, constituyen tres ejes ontológicos: la subjetividad como centro de operaciones, la hyle o materia que afecta a las quinessias y produce sensaciones y esquicios, y los productos sintéticos tales como objetos e idealidades.

7.- Hay que constatar un segundo hecho sorprendente: la connivencia, ya aludida, entre la vertical primera de la subjetividad y la tercera de la objetividad. Lo demuestra fehacientemente, como decíamos, el que el intento de Husserl en su etapa idealista, de proceder a una reducción fenomenológica o epojé trascendental, sobre el primer eje, a fin de remontarse a una subjetividad trascendental, que sería omniconstituyente, y que, como sabemos, intentó con tres modalidades, reducción cartesiana, reducción kantiana y reducción psicológica, resultó necesariamente doblada por una reducción eidética practicada sobre el tercer eje. Tal connivencia se pone también de manifiesto en algo constatado y repetido de muchas maneras por M-P desde su *Fenomenología de la percepción* hasta el torso conservado de lo *Visible y lo Invisible*. En un planteamiento de filosofía de *survol* o de filosofía de la conciencia, en el que anulamos el segundo eje, como hacía Twardowski, sustituyéndolo por un esquema de representación (*Vorstellung*), ocurrirá que las filosofías resultantes: intelectualismo y empirismo, o como quiera llamárselas, serán equivalentes en tanto filosofías de la conciencia.

En cambio, la reducción vertical operada sobre el eje central, que es el verdadero eje de fenómenos, el eje hylético que va desde la *Erscheinung* o *aparencia* a la *Ereignis* o *quiasmo*, es el eje que propicia una no-filosofía que es lo contrario de una filosofía que sobrevuela e impera.

8.- La matriz de tres columnas que analizo queda partida horizontalmente por un hiato sutil pero profundo que la divide en dos. Husserl habló de cuerpo externo,

Leibkörper y de cuerpo interno, *Leib*. M-P habla de lo *Visible* y de lo *Invisible* que incluye el territorio del fenómeno en cuanto fenómeno o *Ser salvaje*.

El contraste, y la continuidad, entre estas dos fases de esta “genealogía de la verdad”, como decía M-P, es el siguiente:

A.- Primer eje: en lo Visible se da el acto, la intención; en lo Invisible ya no hay actos intencionales de aprehensión, pero sí algo de lo que resultan síntesis pasivas. Hay ahora una “actividad” en la pasividad que se corresponde con el más profundo “yo puedo”. A la pasividad de la actividad de lo Visible se contraponen la “actividad” de la “pasividad” de lo Invisible. Esta “pasividad” en lo invisible es la negación del tipo de actividad intencional de lo visible, pero “opera” síntesis, precisamente pasivas. Podemos en un caso hablar de operaciones y en otro de transoperaciones. O de lo posible y lo transponible, como dice Maldiney en terminología ya consagrada en la actual fenomenología.

La formulación más clara en M-P de estas distinciones no la encontramos tanto en su curso sobre la Pasividad de 1955, cuanto en su primer curso sobre la Naturaleza de 1957. Leemos en las Notas conservadas del curso: “La fenomenología descubre una pasividad originaria, en oposición a la pasividad secundaria de los *habitus*. Esa síntesis pasiva que hará que yo perciba la cosa, no hay que pensarla como el producto de la construcción de un ego”.

B.- Con relación al eje tercero, connivente con el primero: el territorio de lo Visible es el dominio de la objetividad. En lo Invisible no hay objetos. En consecuencia, si en la imaginación se manifiestan objetos, aunque sean en ausencia, representados, y yo no pueda, por ejemplo, contar con mi imaginación las columnas del Panteón de París, la imaginación estará inscrita en el territorio de lo Visible.

En cambio, el “signo” lingüístico con el que yo discurro en mi monólogo silencioso de palabra operante no es nada objetivo ni imaginado.

En general, si deslizo la apercepción de fantasía., la fantasía perceptiva, no objetiva, hacia la objetividad de la apercepción de imaginación, entraré en una filosofía de la conciencia con su falso mecanismo de una reflexión antes de la reflexión, hasta el infinito, con anulación del *espesor* del eje segundo, hylético, el eje de contacto.

C.- Y con relación al eje vertical central: el dominio de lo Visible es el de la *posibilidad*, en tanto que los actos intencionales tienen un horizonte de posibilidades a que están referidos. En lo Invisible no hay tal, y hablaremos de *transposibilidad*. En un caso, la realidad es *posicional*, en el otro, hablaremos de realidad no posicional o *Sachlichkeit* (las cosas mismas que decía Husserl).

La identidad, los procesos de identificación sólo ocurren en el dominio de la realidad posicional. En lo Invisible hay síntesis con *écart*, desajuste, no coincidencia. En la temporalidad, por ejemplo, no habrá presentes continuos que son ajustes de identidad, sino fases de protecciones-retenciones sin presente, y en la espacialidad el “aquí absoluto” del *Leib* quinesésico que es centro de orientación, no será un punto espacial como centro de coordenadas.

9.- Intentemos ahora cruzar las ideas de Pasividad e Institución (*Stiftung*). En su curso del año 55 M-P da la siguiente definición: “Se entiende por Institución los acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia. O también, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o residuo, sino como llamamiento hacia una continuación, una *suite*, como exigencia de un advenir”.

Es decir, en la institución hay pasividad secundaria, sedimentaciones, *habitus*, historia.

La pregunta es: ¿habrá en lo Invisible un registro, el del “yo puedo” con sus llamadas síntesis pasivas, pero sin pasividad secundaria, es decir, sin Institución? Creo que M-P no tiene clara la respuesta al exigir que ya en lo originario haya historia.

Husserl, en cambio, en su curso del semestre de invierno de 1904-1905, publicado sólo en 1980, sí había admitido este nivel de un registro originario de *phantasia* sin Institución. Es el registro de la interfacticidad, en terminología de Richir, el registro del “yo puedo”, con sus dos vertientes del “aquí absoluto” y de la “singularidad fenomenológica”.

La no admisión de este registro lleva a M-P, como veremos, a su controvertida noción de quiasmo reversible y de *carne* del mundo, con la consiguiente confusión entre la alteridad *del otro* y la alteridad radical de *lo otro*.

10.- Por último, si es cierto que el esquema *Auffassung-Erscheinung-Darstellung* de la fila inferior no se mantiene como tal en lo Invisible, pero sí se mantiene una correlación trimenbre con la correspondiente deformación coherente, nos encontraremos en la fila superior de la matriz con la correlación: *chair, quiasmo, Wesen*.

La *chair*, en cuanto *Leiblichkeit* del yo quinestésico, se corresponde, en la reducción, con el sujeto y sus actos de aprehensión intencional. El *quiasmo* lo es de la hyle “insensible” (*protohyle*), frente a la corporeidad y sus sensaciones diversificadas. Y las *Wesen* (en su sentido verbal) como *Wesen* salvajes se oponen a las *eide*, de manera que si la esencia o eidos se contrapone a la facticidad, la *Wesen* se contrapone a la facticidad.

Chair-quiasmo-Wesen es para M-P la correlación que en el estrato originario de lo Invisible se hace eco de la triada: subjetividad-esquicios-objetividad que definía el primado del mundo perceptivo.

Esta es, en grandes líneas, a mi entender, el modo como M-P recoge la tradición fenomenológica que viene de Husserl y de Fink, y que, pasando por Patocka, llega hasta nosotros, hasta la fenomenología que hacen los Richir, Waldenfels, Schnell, Tangelyi... y otros muchos. Es también lo impensado de su no-filosofía. Exponer en forma lo que significa esta aportación, apenas esbozada, exigiría un soporte más amplio del que aquí dispongo. Me limitaré en una tercera parte de mi exposición a unas

aclaraciones sobre estos diez puntos y, por último, en una cuarta, parte pondré de relieve tres aporías a las que M-P se vio abocado, con las que lidiaba, según podemos ver en esos textos de palabras verdaderamente operantes y que Lefort denomina notas de trabajo.

III

Volvamos a esa correlación básica: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung* que M-P ha reelaborado como armazón del mundo percibido o vivido, y que en su articulación central, el fenómeno en cuanto tal, da lugar a una reducción bien diferente de la husserliana, que nos remite al territorio fuera del lenguaje, lo fenomenológico originario, la materialidad que algunos denominan trascendental y M-P llama Ser bruto o salvaje.

La matriz entera que he analizado está envuelta en una gran circularidad a partir de su horizontal básica: el mundo percibido, el mundo vivido. Se despliega reflexivamente lo que ya está en esa correlación resonando: “La reflexión no capta pues su sentido pleno sino mencionando el fondo irreflexivo que presupone”

Si comparamos la *Lebenswelt* husserliana con el mundo vivido o percibido de M-P constataremos un gran acuerdo: el mundo vivido no posee una articulación eidética, aunque puede acogerla y la acoge con facilidad. Pero M-P es más radical. Para M-P el mundo vivido es previo al conocimiento y ve en la *Lebenswelt* husserliana una *Sinngebung*, una cierta imposición de sentido. Está claro que M-P se enfrenta al Husserl idealista con el apoyo del Husserl tardío, sustituyendo las reducciones trascendental y eidética por una reducción central fenomenológica, por la que nos hundimos en el mundo en lugar de dominarlo.

El razonamiento de Husserl era: si la percepción se acercase a la representación, el fenómeno, la apariencia, se reduciría o al polo subjetivo o al objetivo, con lo que el mundo sería plano, solipsista e imaginario. Perdería la profundidad que brota del enlace entre las quinentesias y los campos hyléticos, y el mundo dejaría de ser compartido y

sería sólo comunicado, puesto que sólo los esquicios son para mí en tanto son para otros, y de modo indefinido. En consecuencia, y en tal caso, el sujeto mismo percipiente pasaría a ser un sujeto imaginario.

Es la situación que M-P entendía como filosofía de la conciencia, filosofía de sobrevuelo. Pero M-P va más allá. Como la reducción tiene lugar en el eje hylético, el contenido material mismo de la sensación está ya *preparado* para la aprehensión que tiene lugar en la horizontal básica. La sensación viene siempre *antes*, con el espesor de una adquisición originaria. Se vuelve al contacto con la sensorialidad que se vive desde el interior. Al dejar la cualidad sensible de ser coextensiva de la percepción, se produce un desbordamiento entre las distintas experiencias sensoriales. Caen las barreras de los sentidos. Aparecen quinestias globalizadas a medida que ascendemos por la columna central de la reducción. Es el lugar de trabajo de los artistas. Es, por ejemplo, el rojo que M-P comenta en la pag. 175 de *Le visible et l'invisible*: “algo que viene a tocar dulcemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo colorado o visible, una cierta diferenciación, una modulación efímera... Entre los colores y los visibles pretendidos se encontraría el tejido que los dobla, los sostiene, los alimenta, y que no es otra cosa sino posibilidad, latencia y carne de las cosas”.

Carne de las cosas. Hemos llegado al quiasmo, fenómeno en cuanto fenómeno, la apariencia misma en el extremo de la vertical. Es decir, en resumen: “la síntesis perceptiva parece hacerse en el objeto mismo y no en el sujeto pensante”. Esta formulación de la época de la *Fenomenología de la percepción* parece del tenor de las síntesis husserlianas. Pero M-P insiste: no es una síntesis cognoscitiva.

Creo que es en sus últimos cursos sobre la naturaleza donde encontramos las formulaciones más radicales, especialmente en el curso de 1960 *Naturaleza y Logos*.

Se trata de las últimas reflexiones de M-P, contemporáneas de sus notas de trabajo preparatorias para *Lo visible y lo invisible*.

Dice M-P en la introducción del borrador del curso: “Hay un único tema de la filosofía: el *nexo* o *vínculo* Naturaleza-Hombre-Dios. Y la naturaleza es un pliegue del

Ser. Los problemas de la filosofía son concéntricos”. Afirmación que se corresponde con la última nota de trabajo editada, con fecha de marzo de 1961 en la que además denuncia los riesgos correspondientes de humanismo, naturalismo y teología. Son las tres verticales que he comentado, y M-P dice que, siendo la vertical central, la Naturaleza, el pliegue o la hoja del ser total, “es el camino que preferimos”.

Y sigue diciendo en su curso sobre Naturaleza y Logos en una *suite* de citas que entresaco y entrelazo:

“Pues la naturaleza fuera de nosotros ha de ser desvelada por la naturaleza que somos”...

”en una filosofía del Ser vertical”...

Incluso “la ciencia misma ha de ser leída como cierta ontología (reducida) en el contexto más amplio del Ser primordial”...

del que quiere explorar “la arquitectónica preempírica, lo preobjetivo, los pivotes y goznes”.

La cuestión es dar con “ese punto de emergencia de la naturaleza, visto como un *Ineinander*”, y

“obviamente la Naturaleza de que hablamos es la Naturaleza que percibimos”...

Lo que podemos hacer, pues”el cuerpo que percibe es un cuerpo que se mueve”...

”mi cuerpo interpuesto entre lo que está frente a mi y lo que está tras de mi”...

”la figuración de lo invisible en lo visible”...

pues “estamos instalados nosotros mismos en el ser percibido-ser bruto, en lo sensible, en la carne para la que no hay alternativa entre el en-sí y el para-sí y donde el ser percibido está eminentemente en el Ser”.

“La estructura estesiológica del cuerpo humano es así una estructura libidinal, y la percepción un modo del deseo, una relación de ser y no de conocimiento”.

”Encontramos en el Ser bruto, salvaje, vertical, presente, una *dimensión* que no es la de la representación ni la del en-sí”.

“Vamos a ver los medios para pensar la Naturaleza en último término sólo por los medios de la Naturaleza percibida, el Ser físico y el Ser bruto de la percepción.

Vamos a ver que el cuerpo humano sólo puede ser entendido como cuerpo que percibe...pero si la percepción fuese sólo un “yo pienso que”, no me daría la percepción el *Ineinander* del ser humano, del cuerpo humano y la naturaleza”,

“todas nuestras investigaciones convergen en el ser bruto de la percepción”.

Este es el modo brillante como M-P da cuenta de esa estructura central de la matriz: el encuentro y resonancia en el eje de la vertical hylética de los esquicios y los quiasmos.

Todos reconocemos en este análisis de M-P la estructura del mundo percibido a partir de los planteamientos husserlianos en la *Krisis* en torno a la *Lebenswelt*. Pero M-P insiste además en lo que pudiéramos llamar modalidades del mundo de la percepción, *Heimwelten*, que es algo muy distinto de círculos culturales. Veámoslo brevemente:

Una vez eliminada la nivelación que el objetivismo produce en el mundo percibido, es decir, neutralizado el recubrimiento eidético que, como he indicado antes, no le es necesario para su configuración, el mundo de la vida aparece modulado con arreglo a los diferentes modos de incorporar las *Erscheinungen*.

No se trata de círculos identitarios, puesto que en el tramo de lo invisible no hay identidades, sino que la articulación de los extremos subjetivo y objetivo se realiza de distinto modo con arreglo al enlace de las sensaciones que, en último término, son las apariencias originarias en las que tiene lugar el quiasmo del fenómeno. Es este el punto donde se revela que los objetos son producto de síntesis que no implican esencias, y por tanto los mismos objetos pueden ser vividos de manera diferenciada con arreglo a las modulaciones de la *Lebenswelt*. No obstante esto, no tiene por qué producirse una escisión del mundo humano. Detrás de la universalidad eidética hay una universalidad de otro tipo, “lateral”, de manera que cabe una comunicación entre las diversas *Heimwelten*, por cuanto que todas las *Erscheinungen* “lo son de la misma región salvaje”.

En el artículo de 1959 sobre *Mauss* y *Levi-Strauss*, encontramos esto expresado con la máxima claridad: “Las variables de la antropología (*las Heimwelten*) deben encontrarse más tarde o más temprano al nivel en que los fenómenos tienen un significado inmediatamente humano, las *Erscheinungen* en cuanto apariencias originarias”.

Y también: “no es posible ni necesario que el mismo hombre conozca por experiencia las sociedades de que habla. Basta con que haya alguna vez y lo bastante largamente aprendido a dejarse enseñar por otra cultura, ya que dispone en delante de un órgano de conocimiento nuevo, ha vuelto a tomar posesión de la región salvaje de sí mismo que no se ha insertado en su propia cultura, y por donde comunica con las demás”.

Es esta la cita con la que Waldenfels acaba su artículo: *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*.

Repito las últimas líneas clarividentes: “Hemos de tomar posesión de la región salvaje de nosotros mismos -el estrato fenomenológico originario- esa región que no se ha insertado en nuestra propia cultura y por donde nos comunicamos con los demás”.

(Conviene retener esta afirmación de M-P. En ella parece admitir un estrato fenomenológico originario sin conformación simbólica o cultural, y en ella por lo tanto un tipo de “comunicación” por mera interfacticidad. Sin embargo, Richir ha demostrado en su artículo *Comunidad, Sociedad e Historia en el último Merleau-ponty* que en las Notas de trabajo preparatorias para el último libro inacabado, M-P no admite tal registro puramente fenomenológico. Es un asunto de la máxima importancia, y como veremos luego constituye un nudo de dificultades en que se vio inmerso el *último Merleau-Ponty*. Evidentemente la dificultad desaparece si por *región salvaje* M-P entiende aquí lo fuera de lenguaje)

Un último comentario:

M-P parece revolvearse siempre contra la inconsistencia de Husserl, quien habiendo establecido claramente los niveles de lo que M-P llama lo visible y lo invisible, (la diferencia, p.e. entre el sujeto intencional y el *Leib* quinestésico), persiste en encaminar la reducción por el eje lateral de la *subjetividad*: la constitución de toda objetividad en la conciencia, lo que comportaría la anulación de los niveles.

Por ejemplo, la afirmación de Husserl en *Erste Philosophie*, que M-P pudo conocer pues se editó en 1959: “Veamos pues cómo la subjetividad trascendental se da en niveles (*Stufen*) de relativa inmediatez y mediatez, y sólo en tanto que se da en tales niveles, niveles de implicación intencional” (p.175 del tomo II donde Husserl expone su teoría madura de la reducción fenomenológica. Año 1924)

Poseemos sobre esto un testimonio precioso. Es el año de 1959 y se trata de un homenaje en el centenario de Husserl. Están convocados todos los que entonces significan algo en la fenomenología: Löwith, Binswanger, Levinas, Schutz, Fink, Farber, De Waelhens, Landgrebe, Ricoeur, Gurwitsch, Dorion Cairns... M-P relee para su intervención el tomo II de las *Ideas* como “el esfuerzo insensato de someter todo a las conveniencias de la conciencia (la versión española dice a las leyes de la conciencia, pero M-P utiliza la palabra *bienséance*, conveniencia, decoro), al juego limpio de sus actitudes, de sus intenciones, de sus imposiciones de sentido”. Y luego va subiendo de tono; “la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo”. Y acaba reconociendo el esfuerzo de Husserl: “era necesario llevar hasta el límite el retrato de un mundo sabio que la filosofía clásica nos ha legado, para revelar el resto”. Y el resto es: “lo sensible abierto...lo sensible como forma universal del ser bruto...ese espíritu bruto que no se encuentra aprisionado por ninguna de las culturas, al cual se pide que se cree de nuevo la cultura”.

Este es su enfrentamiento con Husserl. Este es el programa para el año y medio que le quedaba de vida. La topología de su pensamiento tiene claramente la forma de una viga en doble T. La base es la correlación de la estructura perceptiva: intención-sensación-objeto, y el techo es la correlación de lo invisible (infigurable): carne-

quiasmo-Wesen, y ambas están unidas por la vertical central del Ser salvaje que se continúa por la hyle, la *Erscheinung*, la apariencia, el fenómeno en cuanto tal.

M-P califica esa vertical sensible como *medium*: “lo sensible es precisamente ese medium donde puede haber ser sin que tenga que ser puesto, la apariencia sensible de lo sensible; la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio que tiene el Ser de manifestarse sin hacerse positividad, sin cesar de ser antiguo y trascendente”. Esta nota de 27 de octubre de 1959 es una muestra de ese estilo final de M-P, poético y riguroso.

IV

Voy a plantear en esta cuarta parte una última cuestión. Se trata de desajustes arquitectónicos que aparecen en la matriz diseñada y que afectan a la fila originaria superior, el estrato de lo Invisible en su correlación: *chair*-quiasmo-Wesen. Son los tres lugares que definen la horizontal superior de esa T doble que he dibujado como espacio mental de su pensamiento.

El primer desajuste aparece en el dominio de lo que M-P designa como *chair*, es decir la *Leiblichkeit* del *Leib* quinesésico. Es el registro primordial de la intersubjetividad concreta, que Richir denomina interfacticidad, en el que tiene lugar la presencia desfasada -no coincidente- pero inmediata, del otro. Es el nivel de lo que Husserl denominaba *phantasia*, el lugar del “yo puedo”, y para M-P de lo salvaje originario o del inconsciente fenomenológico.

Pues bien, en una nota de trabajo de febrero de 1959 y en otras conexas, M-P afirma que “en ese Ineinander de los otros en nosotros y de nosotros en ellos que define una *Urgemeinschaftung*, hay existenciales que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias”.

Hay pues unos existenciales como estructuras de orientación que constituyen la armadura de lo invisible y producen sedimentaciones.

Es decir, que en ese registro originario se dan *habitus* y sedimentaciones y, por lo tanto, es un registro simbólico definible como *Stiftung*, institución. O también, que en esa zona originaria donde se dan los movimientos del “yo puedo”, que es un “yo transpuedo”, donde se producen las quinesias de la carne y donde se hace el sentido, hay *historia* (simbólica).

La pregunta es: ¿cabe esa generalización desmedida de lo simbólico, seguramente diseñada para asegurar la *reactivación*?, ¿qué pueden ser esos *existenciales* que claramente orientan una posibilidad de sentido, coartando la transposibilidad?

Estamos en un cruce complicado de nociones: pasividad-actividad, institución-sedimentación, fenomenológico (salvaje)-simbólico (cultural).

Empecemos por la pasividad. Hay una “pasividad” primaria (con comillas fenomenológicas), que delimita el dominio de la *chair*, del cuerpo interno en lo invisible, en tanto que ese “yo puedo” no realiza actos intencionales, sino que sólo da lugar a síntesis pasivas. Y hay una pasividad secundaria en forma de estela sedimentada. Por otra parte distinguimos lo fenomenológico de lo simbólico o, como M-P dice, lo salvaje de lo cultural. Pero si ya hay sedimentaciones existenciales de facticidades, quiere decirse que el registro de que hablamos tiene en M-P contextura simbólica, quedando lo fenomenológico refugiado en el Ser salvaje.

Aparece así entonces lo Invisible como un *todo* con cierto carácter “masivo”, en expresión de Richir, que, por un lado, se enfrenta al Ser salvaje en un quiasmo en algún modo entonces simetrizado (y este será nuestro segundo problema) y, por otro lado, como “simbolismo tácito o de indivisión”, se opondrá al simbolismo de lo Visible que, en tanto que “artificial” y “convencional”, tenderá a degradarse como *Gestell*. (Esta minusvaloración de lo visible dará lugar a nuestro tercer problema cuando enfrentemos *Wesen* y eidos).

Richir llega a escribir: "como si lo visible no fuese más que el decorado de un gigantesco e inextricable reverso". Añadiríamos, inextricable, pero configurado simbólicamente, instituido, con sedimentaciones e historia, con un simbolismo *malo*, pero que sin embargo comparte con ese otro simbolismo más refinado, tácito de la indivisión, de lo invisible.

Es decir, en resumen, M-P no distingue en el cuerpo interno un registro fenomenológico donde tiene lugar la *Sinnbildung*, y que es la dimensión de la intersubjetividad concreta, esa *protocomunidad* de la que habla, la dimensión del "aquí absoluto" o del "yo puedo", de otro registro, también en lo Invisible, con articulación simbólica y sedimentaciones, aunque no es intencional. Es este el registro donde hay apercepciones de lengua y, por tanto, institución, *Stiftung*.

La segunda cuestión problemática, encadenada con la anterior, aparece en el extremo superior de la vertical del eje hylético, de la *Erscheinung*, donde tiene lugar la *Urempfindung*, la protosensación de la protohyle o apariencia en sentido estricto. El término que recoge este problema es el de *quiasmo*. M-P lo enuncia de esta forma lapidaria: "La carne del mundo (el *quale*) es indivisión de ese ser sensible que soy yo y de todo el resto que se siente en mí".

En principio esta reflexividad no es la reflexión de la conciencia cuya autoapercepción tiene lugar en el cuerpo externo, la zona visible, aunque parezca paradójico. (Lo que, por otra parte, anula como simple *ignorantia elenchii* todos los reproches que se han formulado contra la fenomenología como filosofía de la conciencia).

Según M-P el *Leib* hace "estar" (*wesen*) del mundo lo que "se" siente de él.

Hay pues un quiasmo por doble intercalación entre lo que se siente y el que siente. Aunque intercalación no traduce tal vez suficientemente el término *empiètement*, *Überschreitung*, que tiene matices de invasión, desbordamiento, casi usurpación. Lo que siente responde a lo sensible, dado que la *chair* es un sensible en el que todo se

inscribe, es un sensible pivote o dimensional. Ahora bien, no puede haber en tal juego coincidencia por identificación, pues el quiasmo se desharía, sino oscilación o parpadeo entre lo que M-P llama *carne del mundo* y la *carne del Leib*, en situación reversible. La *chair* habita a la vez *Leib* y mundo como no diferenciados. Aparece así en M-P esa noción harto problemática de *carne del mundo* que parece suponer un extraño hiloísmo que sin embargo M-P rechaza indignado.

¿Cómo se llega a este extraño impasse? Podemos reconstruir la marcha de su pensamiento del modo siguiente: esa doble intercalación que excluye la perspectiva de *survol* que abarcaría simultáneamente las dos partes a cambio de su correspondencia reversible, M-P la ha encontrado en el modelo de la institución de la intersubjetividad tal como la plantea Husserl en el contexto de las *Meditaciones cartesianas*. Es decir, dada la radical infigurabilidad de la *chair* o *Leib* del otro, no puede haber de ninguna manera *Darstellung* de su *Leib* sino por la vía de la imaginación puesto que en este nivel no se trata de los egos conscientes de sus actos intencionales. En el mejor de los casos llegaría a otro imaginado. Yo no coincido nunca con otro, ni su *Leib* me es presente, sino que a través de su *Leibkörper* figurable encuentro al otro en el desfase de los sentidos que cohacemos en un quiasmo compartido.

Este modelo de quiasmo por doble intercalación, sin coincidencia, esta reflexividad fenoménica que deriva de la simetría de la reversibilidad y no de la reflexión de un *ipse*, es lo que M-P parece *generalizar* al problema del quiasmo de la protosensación. Es decir, la relación con *el otro* se extrapola a la relación con *lo otro*. Pero, fenomenológicamente la alteridad del otro no tiene la radicalidad de la alteridad de lo otro, aunque al fin y al cabo el otro no es sino una versión singular de lo otro en su acceso fenomenológico. Lógicamente, entonces, tiene M-P que ampliar la noción de *chair* y hablar de carne del mundo.

Pero, ¿cómo puede hablarse de carne del mundo si la *chair* es sensible y sintiente? Si tocar es tocarse, entonces M-P tiene que escribir: "Las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo la prolongación del mundo", por lo que a un pintor, por ejemplo, las cosas le miran. Lo problemático de esta reversibilidad

simetrizada de la carne es esa resonancia del afuera de mi adentro con el afuera del adentro del mundo que habíamos encontrado en la intersubjetividad.

Está claro que esta dificultad deriva de la dificultad anterior. Si la intersubjetividad es un registro instituido en el que la sedimentación excluye un estrato puramente fenomenológico o salvaje, entonces no podremos distinguir en el nivel originario del “yo puedo”, que según Husserl es un nivel anónimo, sin *ipseidad* ni *Jemeinigkeit*, sus dos componentes: el *aquí absoluto* y la *singularidad fenomenológica*.

Naturalmente que sin el *ahí* no hay un *aquí* absoluto como centro de orientación (espacialización), y como centro de sentido (temporalización), sin lo que no saldríamos de la *primordialidad*. Y este aspecto es lo que define la relación de interfacticidad con *el otro*. Pero también está el otro aspecto del “yo puedo”: la *singularidad fenomenológica* en su apertura única al Ser salvaje.

Podemos, si se quiere, admitir el término de apertura (*Offenheit*) que M-P recoge de Heidegger, pero, en todo caso, la índole estrictamente fenomenológica, no simbólica, sin sedimentación ni Institución, del estrato originario, no necesita que la conexión de la singularidad del “yo puedo” con lo otro, sea de quiasmo reversible entre lados que comparten el carácter de *chair*, sino, más bien, si utilizamos por ejemplo la terminología de Richir, lo que habría es: reesquemmatización en lenguaje de esquematismos de fenomenalización, que es algo muy distinto. La alteridad radical de lo otro es la de la *protohyle* que remite al insondable *elemento* fundamental de la materia.

La tercera cuestión problemática tiene lugar en la vertical de las síntesis que van del extremo inferior del *eidos* (síntesis activa) al extremo superior de las *Wesen* salvajes (síntesis pasivas).

Así como en la primera vertical el nexo es la actividad que se transpone en pasividad, en esta tercera vertical, connivente con la primera, el nexo es la identidad que se transpone en *no coincidencia* o *écart*. Pero, aun sin identidad, hay síntesis, síntesis de pasividad.

Da la impresión de que ahora se le acumulan a M-P los desajustes arquitectónicos anteriores: por un lado la sedimentación generalizada que afecta al simbolismo (no hay registro originario fenomenológico) y, por otro, el lugar de la protoimpresión como quiasmo con la *chair* generalizada (no hay fenómeno en cuanto fenómeno). El asunto es enormemente complejo y sólo daré unas indicaciones:

Disponemos de dos textos contemporáneos y paralelos en los que M-P aborda la cuestión. Una serie importante de notas de trabajo que van de mayo del 59 a mayo del 60 nos muestran que M-P articula de modo tentativo el difícil status de las *Wesen*. Mientras que en el curso secundario de 1960 titulado *Husserl en los límites de la fenomenología*, al hilo del comentario al *Origen de la geometría* de Husserl, editado en 1954 pero que M-P ya conocía por su publicación por Fink en 1939, y que es un texto muy querido por M-P, junto con el *Umsturz: la inversión copernicana...*, analiza el *eidós* desde la perspectiva de la sedimentación y la reactivación.

M-P establece que el mundo percibido, en último término el mundo vivido, no incluye necesariamente la idealidad, que se “añade” posterior y transversalmente a todos los registros o niveles, dada la capacidad de absorción de la *Lebenswelt*, y eso supone que no hay articulación eidética a priori de la serie arquitectónica de la matriz.

Esto se deriva evidentemente de la tesis básica de la fenomenología acerca de la inversión fenómeno/ser, de manera que no hay un fondo de Ser con capacidad de articulación eidética. En líneas generales es el tema de la *Krisis*.

Hay además, como hemos visto, un estrato originario que ni admite esa articulación eidética, ni siquiera tiene estructura simbólica. Pero como M-P se inclina por una situación de simbolismo generalizado (sedimentación universal), habrá, según él, una zona de estructura simbólica privilegiada, con simbolismo *de indivisión*, y otra de simbolismo *malo* (como el colesterol) que tiende a la degradación por el hecho necesario de la pasividad secundaria, que aquí se manifiesta con todo su poder de olvido. Aquí es donde M-P centra su análisis del *eidós* y la salvación por *reactivación*. Es el tema del curso de 1960.

Como contraste, las *Wesen* salvajes aparecen como estructuras privilegiadas que incluso se libran de las trampas del quiasmo reversible. Las formulaciones de M-P son variadas y brillantes. Veamos algunas.

“Hay que mostrar que que el *quale* es siempre un cierto tipo de latencia” (mayo de 1960).

En septiembre del 59 (hablando del ejemplo clásico del cubo): “es finalmente la unidad masiva del Ser como englobante del yo y del cubo, es el Ser salvaje como englobante del yo y del cubo, es el Ser salvaje, no depurado, “vertical”, el que hace que haya un cubo...La significación del cubo...es la concreción del *hay*, son las *Wesen* en el sentido verbal de *ester*”.

En septiembre del 59: “es la *Wesen* la que puesto que *este*...es identidad en profundidad, identidad dinámica responsable de la pregnancia de síntesis inferiores”.

En noviembre del 59: “La *Wesen* es *membrure*, armazón de miembros en profundidad, espesor”.

En mayo del 60: “La *Wesen*...es rayo de mundo...”. Las *Wesen* son dimensiones, pivotes, goznes...

Metáforas variadas y difíciles, siempre al borde de la reflexión como doble intercalación. Pero la brillantez y bondad de las propias *Wesen* originarias pone más de manifiesto la pobreza del “decorado” convencional del simbolismo “malo” de lo visible, en el que sin embargo las esencias, las *eide*, no por sobrevenidas dejan de ser *estructuras potentes de identidad*.

Por decirlo así, no pueden las esencias ser sacrificadas a las *Wesen*. O, dicho de otra manera. La alternativa es: o bien descalificar la identidad del *eidos* como último recurso de un pensamiento de *survol*, o mostrar las *raíces esquemáticas del eidos* en la

propia Wesen, con lo que las *eide* no serían sino los *esquematismos autocoincidentes* de las Wesen. Esta última es la tesis de Richir en su libro sobre la *Idealidad* y en sus *Complementos y correcciones a la institución de la idealidad* en su último libro de 2008.

Difícil y arriesgado pensamiento este de Marc Richir, que sin embargo deriva directamente del pensamiento de M-P y del legado entero de Husserl, ya sacado a flote. En lugar de Ser salvaje es ahora el Fenómeno en cuanto fenómeno, un estrato originario fuera de lenguaje en el que las Wesen salvajes son *concreciones de fenómenos de mundo* en un fondo de esquematismos del *elemento fundamental*, resultado de *avances y retrasos* enigmáticos.

Como se ve, reaparecen aquí, en pleno Ser salvaje, las tres cabeceras de las columnas de nuestra matriz.

Llegamos al final y, como ocurre en algunas composiciones musicales, como en un cuarteto de Bartok, enlace con el principio.

M-P ha llevado al límite el programa de la fenomenología de Husserl en cuanto filosofía de la *experiencia* que se da necesariamente en estratos resonantes. Esta filosofía de la experiencia lucha entre una *no-filosofía* y una *filosofía* dependiente de una tradición, a la que, como dice Husserl en su queja, le faltan palabras.

Nosotros tenemos las *palabras* de M-P en muchos formatos: palabras dichas en artículos y libros, palabras guiones y resúmenes de la palabra hablada en cursos, palabras en notas de trabajo como diario filosófico que conserva el temblor de la palabra operante.

Palabras muchas veces sobrias, y otras veces que llegan a un nivel de emotividad insoportable como cuando en septiembre de 1960 evoca la figura de Nizan, el amigo muerto, y que encontrarán pronto eco en palabras semejantes, cuando, muerto a su vez, Sartre, el otro amigo, se las dedique unos meses después.

El filósofo de la no-filosofía se amplía con su talento de escritor.

Escribía en mayo de 1960: “La verdad es que el *quale* parece opaco, indecible, al igual que la vida no inspira nada al hombre que no es escritor. Lo sensible es, por el contrario, como la vida, un tesoro siempre lleno de cosas que hay que decir por el que es filósofo (es decir, escritor)”.

Filósofo, escritor. El escritor Merleau-Ponty consigue alcanzar aquellas palabras que, en opinión de Husserl, le faltan siempre al filósofo, mejor dicho, al no-filósofo, porque al filósofo tal vez le sobren.