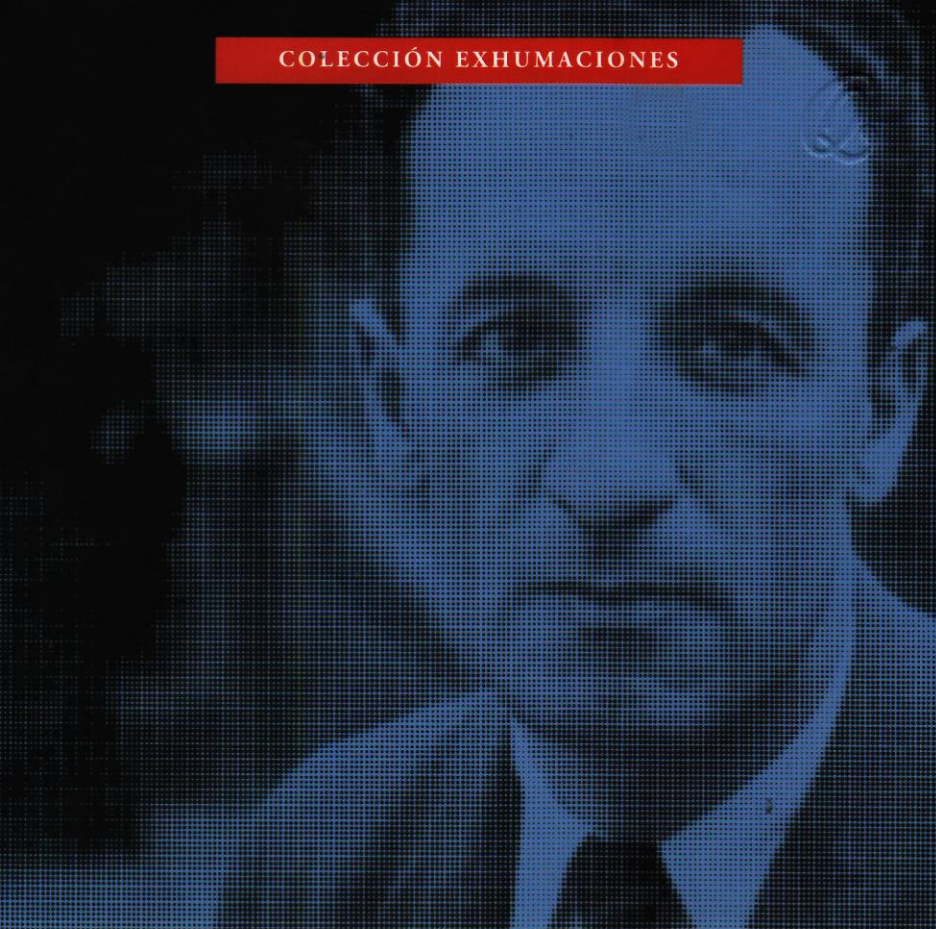


COLECCIÓN EXHUMACIONES



MERLEAU-PONTY EXISTENCIALISTA

PRÓLOGO Y SELECCIÓN DE DANIEL MUNDO



EDICIONES GODOT

Merleau-Ponty existencialista

prólogo y selección de Daniel Mundo

Ediciones Godot
Colección Exhumaciones

Merleau-Ponty, Maurice. Por un Merleau-Ponty existencialista. -
1a ed. - Buenos Aires : Ediciones Godot Argentina, 2012. 128 p. ;
20x13 cm. Traducido por: Daniel Mundo ISBN 9-8-987-1489-53-4
I. Ensayo Filosófico. I. Mundo, Daniel, trad. II. Título CDD 190

Merleau-Ponty existencialista
prólogo y selección de Daniel Mundo

Diseño de tapa
Ariel Morisse

Diseño de interiores
Víctor Malumián

Traducción
"La filosofía de la existencia" y "Merleau-Ponty en persona":
Gabriel Caputo; el resto de los ensayos: Mikaël Gómez Guthart

Corrección
Gimena Riveros

Ediciones Godot
Colección Crítica
www.edicionesgodot.com.ar
info@edicionesgodot.com.ar
[Facebook.com/EdicionesGodot](https://www.facebook.com/EdicionesGodot)
[Twitter.com/EdicionesGodot](https://twitter.com/EdicionesGodot)
Buenos Aires, Argentina, 2012

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoismo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4638

Por un Merleau-Ponty existencialista

Daniel Mundo

“No soy yo quien me hace pensar,
como tampoco soy yo quien hace latir mi corazón”

Lo visible y lo invisible

a Martín Plot

¿Podemos considerar a Maurice Merleau-Ponty un filósofo existencialista? No, si por tal cosa entendemos el integrante de una Escuela, atado a un dogma o defensor de una doctrina autónoma a la que el pensamiento debe plegarse. Sí, si el existencialismo consiste en reflexionar sobre aquella instancia vital anterior a la razón, esa experiencia vivida que no fue todavía capturada por la conciencia o por el lenguaje instituido. Con diferentes entradas pero a lo largo de toda la obra de Merleau-Ponty subyace la idea de captar y expresar ese “campo de existencia” en el que no se alcanza a distinguir el sentido que nosotros le damos al acontecimiento del sentido que este nos impone a nosotros. La conferencia radial “La filosofía de la existencia” -recopilada en el presente volumen-, un texto de los últimos años de la vida del filósofo en el que se propone rehacer la historia del existencialismo francés y la peculiaridad de Sartre en la construcción del movimiento, avalaría por sí sola el trabajo de parentesco que se propone en esta antología¹. La

1. Ver: “La filosofía de la existencia” (1959). Allí Merleau-Ponty le

pertenencia se encuentra desperdigada, igual, a lo largo de toda la obra.

En el "Prólogo" a la *Fenomenología de la Percepción* leemos que "la reducción fenomenológica es [la fórmula] de una filosofía de la existencia"². Unas páginas antes había planteado que para muchos discípulos de la fenomenología esta ya se encuentra en Hegel, en Marx, en Kierkegaard o en Nietzsche. En lugar de fenomenología, ¿no estará diciendo existencialismo aquí? Como sea, y posiblemente a su pesar, me resulta extraño proponer a Merleau-Ponty como un pensador existencialista, cuando el existencialismo como cantera filosófica parece haberse agotado, y cuando el mismo Merleau-Ponty puso mucho cuidado en no hablar con términos técnicos y terminar repitiendo una consigna. Es verdad, Merleau-Ponty siempre se mantuvo alejado de esta especie de plebeyización de la disciplina que supuso el existencialismo, su lengua y su estilo cargan con la finura de todo el bagaje filosófico. Sin embargo, sería por él que el existencialismo se sobrevive y nos lega a nosotros algunas vetas fértiles. Un pensador que no se hizo fácil la tarea de pensar, que pensó como en el límite de su potencia en un trabajo incesante, como Sísifo. Nunca

da una gran importancia a las circunstancias históricas de la guerra en la gestación del existencialismo francés, un abordaje que nosotros no realizaremos aquí, lo que no significa que igualmente no haya que enfatizar que el existencialismo francés se nutre de la tragedia -la tragedia trascendental- que supuso la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, podría decirse que el existencialismo alemán nace en los riñones de la década del veinte, con su modernización forzosa, la democracia endeble, el paro de masas, la hiperinflación, la urbanización y el capital concentrado, etc. Merleau-Ponty dice, de cualquier manera, "mi deuda es enorme [para con el existencialismo], y no puede decirse (respecto a la filosofía o al pensamiento) que una experiencia semejante pueda ser superada".

2. *Fenomenología de la Percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p.XII (traducción de Emilio Uranga).

cejó en su labor de rehacer una y otra vez el entramado de una reflexión esquiva, la reflexión que desea captar aquello que la razón da por hecho o ignora. La percepción, el cuerpo, la carne, son los materiales elementales que investiga, y con los cuales se propone, no refutar a la ciencia, sino devolverle a esta el suelo olvidado sobre el que se yergue. Por eso podemos suponer que no solo le tocó pensar en el clima existencialista, como calificó él en su momento al existencialismo y a la fenomenología. Sus ideas pavimentaron el camino por el que se desarrolló el movimiento, y por el que el existencialismo logró superarse a sí mismo.

¿Qué será el existencialismo? Después de tantos años seguimos preguntándonos lo mismo. Y para colmo, remitiéndonos a un pensamiento superado o por lo menos demasiado fechado, del que el arte pop, la cultura pop, logró desprenderse sin remordimientos. De cualquier manera, seguramente ahora lo pensamos de modo más atemperado que en su momento, con la medida que proporciona la distancia histórica. El impulso de exorcismo que emprendemos tal vez provenga de vivir en un mundo en el que la filosofía parece retornar a su refugio de pequeño coto intelectual, fuera de los temas políticos o de actualidad tecnológica y humana, pertrechada con un vocabulario y una sintaxis propia. El existencialismo, como la fenomenología, entre otras cosas lo que hicieron fue intentar reintegrar la filosofía a la vida no-filosófica. Y lo hicieron en un instante de fulgor.

El existencialismo es un movimiento filosófico surgido a mediados del siglo XX y cuyos antecedentes se pierden en las brumas del tiempo y los orígenes. Para la mayoría de los comentaristas, Merleau-Ponty entre ellos, es con Kierkegaard, en su combate contra la razón hegeliana, que irrumpiría, con una filosofía pasional, antisistema, ultra subjetiva. Para otros, Sócrates, Pascal o hasta Shakes-

peare o Ibsen pertenecerían a esta selecta cofradía. Quizás Jean-Paul Sartre sea su representante más fidedigno, o aquel que aceptaría sin grandes remordimientos pertenecer al movimiento, o hasta haber fundado el auténtico movimiento existencial. Para algunos, como E. Levinas, por ejemplo, si se respetara algo así como el sentido estricto del término, el único auténtico existencialista sería Martin Heidegger, pues él le devolvió a la filosofía los conceptos “de la calle” y le propinó a esta un giro hacia “las cosas mismas”. En las cosas mismas pulula la existencia. De hecho, con su abandono del concepto de hombre y su reemplazo por el concepto técnico de *Dasein* habría obligado al existencialismo a enfrentarse con dilemas irresolubles que por otro lado el existencialismo precisamente creía estar resolviendo. El hombre abandonado en la intemperie de un universo absurdo, sin mencionar los términos hombre, abandono, universo, absurdo. La comprensión de lo que es antes de su captación racional, sin proponer una filosofía irracional. Para cierto existencialismo el llamado a la existencia funcionaría como un medio de evasión, pues en el afán de captar la experiencia vivida se contentaría con las existencias construidas con palabras más o menos sofisticadas: intentando comprender la existencia humana, que es incomprensible, absurda, trágica -para no decir inefable-, termina por facilitarle a los hombres su asunción, ya que se trataría de mostrar el carné y listo. No sería el caso de Heidegger, que se ocupó de rechazar su pertenencia al movimiento existencialista, ni tampoco de Merleau-Ponty -aunque en verdad, salvo en contadas excepciones, todos rechazaron la pertenencia, ya que como también sostuvo Levinas en algún lado, “se puede encontrar existencialistas por doquier... Y en ninguna parte, puesto que todos niegan serlo”-, que renuncia a todos esos adjetivos y se aboca a captar esa experiencia primaria que pasa por natural.

En Merleau-Ponty como en Heidegger vislumbraríamos la ambigüedad argumentativa que expresa sin nombrar esa dimensión de la existencia en la que concretamos nuestra vida, nuestro ser, y lo hacemos justamente perdiéndolo: “este conocimiento sensible del mundo es algo absolutamente paradójal”³. A esta experiencia positiva de la pérdida quizás debiéramos dedicarle un párrafo, aunque no sea un tema central en la obra merleau-pontiana. El que extremó la reflexión sobre la pérdida fue un contemporáneo del existencialismo, compañero de ruta circunstancial que mantuvo con él movimientos de acercamiento y de alejamiento, G. Bataille. Más bien que lo que impulsa el pensamiento de Merleau-Ponty es una experiencia de pérdida, la pérdida de un yo soberano, dueño y señor de sus poderes, transparente, racional, que confía en resumir en sí mismo la totalidad de la existencia humana, o lo más valioso de ella⁴. A ese yo lo precede otro yo, que como dice Nietzsche, no dice yo, hace yo: el cuerpo. Pero este yo-cuerpo ni siquiera es un yo, una unidad diferente a las otras unidades que deambulan por el mundo. En todo caso es un yo plural, un nosotros que aparece en los instantes de éxtasis, cuando se logra concretar un pensamiento, la anunciación de una perplejidad, la creación una matriz de ideas. Al mecanismo por el que brota esta experiencia originaria Merleau-Ponty lo llamó la significación gesticulante o la “palabra hablante” (*parole parlante*), el enunciado en su estado naciente, sin cristalizar, para diferenciarlo de la “palabra hablada” (*parole parlée*), que respondería a la convención social, al pensamiento solidificado, a lo ya di-

3. “Filosofía de la existencia”, recopilada en el presente volumen.

4. Ver el Seminario que le dedica a la “pasividad” como instancia originaria: *La institución – La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1854 – 1955)*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2012.

cho y repetido.

En un pie de página del capítulo “El cuerpo como expresión y la palabra”, de la *Fenomenología...*, afirma que “Habría que distinguir, desde luego, una palabra auténtica, que formula por vez primera algo, y una expresión segunda, una palabra sobre palabras, que constituye ordinariamente el lenguaje empírico. Solo la primera es idéntica al pensamiento”. Un poco más adelante agregará que esta es la palabra del niño, del escritor o del filósofo. En verdad, es la palabra de todo aquel que devela un sentido nuevo que irrumpe como originario, remolino alrededor del cual se reordena toda la constelación de nuestra existencia. Como deja entender aquí Merleau-Ponty, podemos suponer que aquella palabra, para aquellos que no tienen a la palabra como su mundo de la vida y la utilizan simplemente como un medio de comunicación, tiende a ser reemplazada o subsumida por la palabra repetida, que se va solidificando en hábitos, en prejuicios. Pronunciar o descubrir un sentido originario implica un esfuerzo, una atención y una tensión que superaría nuestra capacidad diaria para hacerlo, distraídos como vivimos con las banalidades cotidianas. Sobre este reemplazo, que es también un olvido, se levanta el existencialismo, preservando a su vez al olvido de su develamiento total, que la ciencia y el sentido común perseguirían: el olvido de la diferencia entre ser y siendo, entre ente y ser, entre ser y devenir, etc. La lucha entre estas dos formas de ser se entabla en la existencia. Merleau-Ponty llama a este espacio “campo de existencia”, percepción y cuerpo, vida prejudicativa o antepredicativa, vida perceptual u originaria (luego, en la última etapa de su vida, le dará el nombre de carne, donde el fenómeno alcanza de algún modo su altura máxima, con una estructura dual en la que ver y saberse visto, tocar y ser-tocado arman una unidad contradictoria, una unidad

radicalmente ambigua). Es esa vida aparential la que se propone comprender.

El existencialismo buscó devolverle vida al pensamiento y reinsertar al pensamiento en la existencia, rehacer el misterio de la existencia, que tanto perturba a los complejos científico-técnico y periodístico. ¿Qué querrá significar esto, igual? Bien, primero, que la existencia es diversa con respecto a la vida, que la vida, la vida diaria, la del cualquiera o la de la masa, la vida del Se, está tomada por trajines y habladorías hasta el punto de que pareciera no pertenecernos a nosotros, como si nosotros solo cumpliéramos el rol de ser su soporte, de soportarla. Es más, pareciera que cuanto más la capturamos con nuestras explicaciones y racionalizaciones, más impotente se vuelve ella, más se aleja de su existencia. Así, el existencialismo radicalizaría las apuestas anteriores que había jugado el vitalismo. Hasta el extremo de deshacer esta vida potente en la nada que funda nuestra existencia, y que para la conciencia se presenta como absurdo.

Heidegger planteó en *Ser y Tiempo* que la experiencia que nos expropiaría de ese estado de tomado, de apropiado (para evitar el concepto de alienado), en el que vivimos sería la de la angustia, cuando la Nada que somos aniquila o “nadea” lo que creemos ser; Sartre, por su parte, representó a esa experiencia de abandono como náusea. Pero antes de que Sartre interviniera en el movimiento, en un seminario dictado en 1930, Heidegger ampliaría a otra experiencia este poder de reencuentro con nosotros, es decir con nuestra nada fundamental, y sostendría que también el aburrimiento propiciaría la transformación existencial necesaria para descosificarnos o desalienarnos, lo que abre toda una perspectiva fértil para reflexionar. El aburrimiento constituye otra de las experiencias que la sociedad moderna intenta erradicar, al tiempo que mul-

tiplica las dificultades para no hundirnos de él, pues no prepara para asumirlo y transitarlo. Concebir la existencia, entonces, como ese espacio-tiempo anterior a nuestra constitución como sujetos, a la que para estos pensadores se reencuentra en momentos de éxtasis o plenitud, por lo general en experiencias que para el sentido común no exaltan sino que más bien disminuyen nuestro ser: la náusea, la angustia, el aburrimiento. En Merleau-Ponty, en cambio, que supo estar muy cerca de estos pensadores, no son experiencias extraordinarias las que nos reconducirían a la existencia, sino que la existencia constituye el fondo sobre el que se recorta la vida, la forma de vida que decidamos, o mejor: la forma-de-vida-que-se-decida-en-nosotros. Esto no significa considerar que la existencia sería como la pared sobre la que se reflejan las sombras chinescas de nuestra vida. Es cierto, se puede decir también que con todo esto volvemos a incidir en la jerga, como lo denunció T. Adorno en la década del sesenta. Que termina por decir poco, porque se repite y neutraliza su poder instituyente, su palabra hablante, su gesto originario. Pero como sostendría Merleau-Ponty, este es un problema que plantea la lectura de estos textos, que está y no está en los textos. Es el riesgo de trabajar en esa dimensión de la palabra, en todo caso, en el que pronunciar una palabra acarrea un abanico de efectos, hacia el pasado, hacia el futuro, en contra o a favor de sí misma, en forma condensada, en remolinos descentrados, etc. En Merleau-Ponty, hablar, escribir, gesticular no son meros medios por los que transmitir un pensamiento ya hecho, sino las prácticas en la que se piensa. Merleau-Ponty escribe pensando y piensa escribiendo.

Cuando no hay dios ni razón para justificar nuestra existencia, cuando se demostró que el esfuerzo de nuestra conciencia -que se pavonea como Señor de la Tierra- por dominar las circunstancias, las imprevisibilidades, los ac-

cidentes, en fin nuestra existencia, resultan ineficaces, no queda el vacío o la nada o el caos, queda la falta de algo, sus restos, un olvido. Habría que ascender hasta estos restos, este olvido, para allí recuperar la experiencia original, que no sería otra que el pensamiento vivo, el goce, la discriminación sensitiva, la organización táctil del mundo. En este ascenso, que también podríamos denominar descenso o caída, se juega una trascendencia, que ya no significa subir hacia dios, ascender hacia una razón absoluta que resolvería las dialécticas de la historia, sino descender hacia esa nada o cualquierización en la que nos fundamos. La trascendencia en la inmanencia que supone el existencialismo implicaría este movimiento de descenso hacia el por-venir, hacia la historia y hacia los otros, nuestras únicas garantías de existencia. En última instancia, si efectivamente somos algo es un ser-en-el-mundo, un ser-junto-a-los-otros y un ser-hacia-el-futuro, somos proyecto y posibilidades, potencias, pero potencias limitadas pues siempre nos encontramos situados en un momento y en un lugar circunscrito, un ser-ahí, un ser-ahora.

Esta potencia de ser, nuestra apertura al mundo, nuestra exterioridad con respecto a nosotros mismos, Merleau-Ponty la ubicó en el cuerpo. En el cuerpo encarna, se hace carne, el ser puesto fuera, ex-puesto, que somos. ¿Y la conciencia, tan importante para la fenomenología husserliana (la otra columna que sostiene el andarivel por el que discurre el pensamiento de Merleau-Ponty)? Hay una intencionalidad de la conciencia que dirige a esta siempre hacia algo, hacia algo exterior y en última instancia hacia sí misma como su propia exterioridad. Pero esta intencionalidad es segunda con respecto a la intencionalidad del cuerpo, cuyo descubrimiento Merleau-Ponty le adjudica también a Husserl. La intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) nos lanza fuera antes de cual-

quier toma-de-conciencia, nos instala en el mundo y nos exige que seamos ese ser-en-el-mundo que la fenomenología y el existencialismo develaron.

Este ser-en-el-mundo prerreflexivo se presenta en nuestro cuerpo, la constatación irrefutable de que nuestra reflexión se iguala con la vida irreflexiva de la conciencia. El lugar de esa igualación, entonces, sería el cuerpo y la palabra, la lengua que nos antecede -no pensamos las palabras antes de pronunciarlas como no pensamos los movimientos de las piernas cuando caminamos- y que posibilita que el pensamiento encuentre en la expresión su acabamiento. La ciencia y el sentido común fundado en su vulgata intentan borrar a uno como a la otra, instalarse en un lenguaje que ya ha dicho todo lo que podía decir y que ahora redundante en lo dicho; y concebir un cuerpo liso, obediente, sumiso a las órdenes de una razón que lo comandaría como un capitán a su nave. En la entrevista incluida en esta antología, Merleau-Ponty practica una lectura política de este conflicto epistémico: “Carecemos de motivos para justificar la creencia de que el mundo humano consista en un conjunto de voluntades racionales que podría ser gobernado, como una sociedad científica, por reglas de orden basadas en leyes derivadas de principios atemporales, o decidir mediante debates académicos en el que el más racional convence a los otros”. El cuerpo como cosa viva que burbujea en la lengua perturba al sentido común de la ciencia, pues su indefinición y su continuo corrimiento no solo lo vuelven inclasificable, lo vuelven un elemento potencial de disturbio, de imprevisibilidad, en fin de esa perplejidad de la que nace el pensamiento. Si como afirma Merleau-Ponty en la apertura de su ensayo sobre Einstein, “La ciencia, en tiempos de Auguste Comte, apostaba por dominar teóricamente y en la práctica la existencia”, el cuerpo constituye el gran mentís de este do-

minio. Su irreflexión o en todo caso su proto-reflexión anterior a la razón requirió transmutarlo en otra cosa, de una cosa falible y corruptible a un objeto claro y distinto, un objeto reemplazable por los apósitos técnicos que vienen a “perfeccionarlo”. Las investigaciones fenomenológicas de Merleau-Ponty intentaron recuperar para el pensamiento este ser degradado, y ubicarlo en el lugar que le corresponde, como fundamento de la existencia, origen del ser, hogar de nuestras posibilidades. El cuerpo encarna -iba a escribir re-presenta- la razón de la existencia, una razón anterior a la razón de la conciencia, una razón irreflexiva que no refuta a aquélla pero la reubica en su lugar. ¿Cómo la recupera? ¿Con qué palabras, con qué enunciados la hace hablar, cuando pareciera que al nombrarla la transforma en otra cosa, en una cosa diferente de lo que es? Tomé este camino para desenrollar brevemente el hilo del pensamiento merleaupontiano porque me interesa esbozar la filosofía de la comunicación que -adivino- impulsa y surca buena parte de sus textos.

Ahora bien, volvamos a adelantar una definición de lo que significa la existencia para Merleau-Ponty: una especie de entramado de imaginarios o significaciones en el que nunca se logrará discernir una realidad luminosa de su sombra o su doble, el hecho de su sentido, si se quiere, como si se tratara de un jeroglífico cuyas formas deberían reordenarse para volverse inteligibles. No habría por un lado la realidad y por otro su doble, como si la realidad o la existencia fuera una instancia independiente de las significaciones con las que la investimos, o estas una mera traducción de aquella. A la existencia, entonces, la concebiremos como un campo en el que se pierden los criterios de distinción propios de la conciencia; supondría a la vez una entrega a lo común, una darse a la indiferenciación de lo que es, aunque esto no implica -como Merleau-Ponty le

terminará adjudicando al pensamiento de Sartre- una confusión de todo con todo, sino un modo de instituir una realidad y a la vez de organizar sensaciones, asociaciones, sentidos laterales, en comunicación con el mundo y con los otros.

El concepto de comunicación exige ahora una precisión, creo. Lo primero que se nos puede ocurrir cuando hablamos de comunicación en la obra de Merleau-Ponty, o en todo caso del primer Merleau-Ponty, es de una comunicación corporal, una gestualidad a codificar y que a la vez tiene el poder de zafar de las codificaciones. Si extremáramos esta perspectiva llegaríamos a una teoría quines-tésica de la comunicación como la que, por ejemplo, en la década del sesenta investigará la Escuela Invisible de Palo Alto. Pero aquí el cuerpo sería un instrumento de la comunicación, como el lenguaje lo es para algunas corrientes de la semiología. Pero “De este modo, la experiencia de la comunicación [incluso de la comunicación corporal] sería una ilusión. Una conciencia construye -para X- una máquina de lenguaje que dará a otra conciencia la ocasión de efectuar los mismos pensamientos, pero realmente nada pasa de una a la otra”⁵. Ahora bien, así como el lenguaje no es un instrumento a nuestra disposición, un medio por el cual le transmitimos al otro un enunciado ya acabado, como un cartero que lleva un sobre desde una casa a otra, el gesto deshace su codificación en el momento de implementarla. Lo mismo que la lengua, si está viva, si piensa. Por supuesto que el lenguaje se instrumentaliza, y que nuestro cuerpo sedimenta gestos que se adensan en hábitos que a su vez se solidifican en rutinas. Pero en cada gesto hay una asunción por parte del que lo practica de esa rutina en la que se instala, pues ese gesto podría también cortar como un rayo la tela del hábito y despertar un mun-

5. “El cuerpo como expresión y la palabra”, en *Fenomenología...*, p. 196.

do nuevo. Así de contingente es la historia.

De esta manera, pareciera que desde los pensamientos de Merleau-Ponty, para que haya comunicación tiene que haber un acuerdo previo -un acuerdo que le dé significado al silencio, que haga de la vacilación, del tartamudeo o de la perplejidad un estilo con tanto derecho de expresar como cualquier otro-, que serviría justamente para que el desencuentro, la no-transmisión o el malentendido -para citar el título de una obra teatral de aquellos años- permitan tejer los intercambios y creaciones más fructíferos. Para que haya entendimiento común la palabra expresada no debe concebirse como la traducción de un pensamiento realizado en otra parte, en la conciencia que contempla el mundo desde arriba de los hombros como si este fuera un paisaje a representar; el pensamiento se encuentra *en* la palabra, en el uso y en los modos con los que esa palabra se manifiesta, y que la rodea como su atmósfera. Esta atmósfera también es nuestra existencia y nuestro mundo. La existencia se instala en la razón, por cierto, y allí se pierde, o mejor corta las raíces que la unen consigo misma. Con el uso que hagamos de las palabras, que se convierte en gesto, es como despejamos el espacio en común, para allí diferenciarnos y singularizarnos o seguir siendo los mismos. El pensamiento del otro, lo que el otro es antes de cualquier tematización, se reasume en la palabra, así como es en la palabra proferida y en la escucha donde el otro concreta una reasunción de nuestros pensamientos y finalmente, también, de lo que nosotros somos. Así, no en el cuerpo como objeto, como cosa extensa, sino como nudo de fuerzas a contener y a desencadenar, es como habría que imaginar nuestro ser integral. En lugar de cuerpo podríamos hablar aquí de afecto, de estado de ánimo, de modulaciones sensitivas, de algo que no debería poderse cosificar, objetivarse, una unidad dual, entonces, hecha de espíritu y

materia, de cosa y no-cosa (y técnica, podríamos agregar: una ontología trivalente instituida entre el cuerpo, el alma y la técnica). Merleau-Ponty concibe a este entramado de ser y no-ser algo semejante a una obra de arte.

A la filosofía de Merleau-Ponty se la acusó de subjetivista, de dotar al cuerpo y a la percepción de poderes que en otro momento se le adjudicaron a la razón científica, poderes de estructurar el mundo de forma autónoma, sin que nada la determine o la sobredetermine: “Soy la fuente absoluta, mi existencia no proviene de mis antecedentes, de mi ambiente físico y social...”⁶. En su afán de superar el idealismo y el materialismo, el objetivismo y el subjetivismo, inclina el subibaja hacia un lado, puede ser. Pero lo hace partiendo siempre de la ambigüedad y la contradicción. Como sostiene en “El existencialismo de Hegel”: “soy desde el origen esta mezcla de vida y de muerte, de soledad y de comunicación que avanza hacia su resolución”. Y además con una salvedad fundamental, la de postular que siempre está en nuestro poder intervenir sobre la sedimentación de las prácticas: “Si le puedo decir sí o no a mi destino, significa que el Bien no es mi bien sin mi consentimiento”⁷. Pero ¿quién es el que dice y el que hace sí o no? En todo caso, sí sabemos que ese nosotros no es el sujeto consciente que gobierna la historia, ni tampoco un sujeto inconsciente que se oculta en las bambalinas de los hechos y nos obliga a decir algo que nosotros, nuestro *yo-pienso*, preferiría silenciar. El cuerpo no tiene la capacidad de esconderse, es más, pareciera no ser otra cosa que pura ex-posición. Se podrá decir, se ontologiza el cuerpo entonces, se lo inviste como un ser liberado de cualquier determinación, primo hermano del ser heideggeriano. Respondamos con un rodeo. Habría en Merleau-Ponty un

6. “Prólogo”, en *Op. Cit.*, p. VII.

7. Ver “La discusión del existencialismo” en esta antología.

subjetivismo que no solo desconoce a los otros, desconoce también el pasado en el que fermentó: la historia como explosiones de instantes que después el historiador o el filósofo hilarán en un relato. Ahora bien, lo que tal vez Merleau-Ponty está tratando de decir es que no puede ignorarse que sin mí no habría el ser que yo transporto y encarno. Habría mundo pero le faltaría un ser y la libertad que él es, un ser y una libertad que para mí y para aquellos con los que entro en comunicación es fundamental. El mundo no depende de mí, como plantearía un solipsismo de manual, el mundo se co-responde con nosotros, y como para nosotros, nuestro mundo, nuestra existencia, exige nuestra presencia y nuestro esfuerzo de comprensión. ¿Esfuerzo? El que acarrea poner entre paréntesis la actitud natural o naturalizada del cuerpo, suspender la certeza del mundo, lo que hará que el mundo aparezca como lo que es, extraño, paradójico, ambiguo, marcado por la intensidad de nuestro sentimiento y nuestro afecto. Existimos en ese estado de perplejidad y de suspensión, pues es por ellos que nuestro pensamiento vuelve a latir y entusiasmarse, pero pretendemos vivir en otro mundo, el mundo compactado por la ciencia, nuestro mundo natural.

Desde que leí *Las palabras y las cosas* me llamó la atención las referencias indirectas que se hacían allí a libros o frases de Merleau-Ponty. Foucault reconoce a muchos precursores, Merleau-Ponty no figura entre ellos. Había creído que toda esa generación de pensadores franceses había emprendido un parricidio con la generación anterior, la fenomenológica y existencialista, tan potente en su tiempo. Aquí, sin embargo, había respeto. A distancia, no como ese homenaje que Levy-Strauss le consigna en su primer libro, *El pensamiento salvaje*, y que emparenta a Merleau-Ponty con el estructuralismo, del que queda así como un propiciador. Si Foucault hace alguna mención

de él es solo para no confundirlo con la familia sartreana, contra la que sí supo embestir. Obvio que no fue el primero que diferenció a uno de la otra, más allá obviamente de la misma discusión que los enfrentó en su momento. Estas citas indirectas podrían interpretarse como un síntoma, difícil de significar por otro lado, ya que estoy seguro que no son ni una continuidad o un homenaje, pero tampoco una refutación o siquiera una discusión. El legado merleau-pontiano está hecho de tensiones, tensiones que habría que asumir antes que desentrañar, las tensiones mismas de las que está hecha la existencia: “La teoría existencial de la historia es ambigua, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, pues está en las cosas mismas”⁸.

La percepción de los objetos que capta a estos cuando todavía no son objetos aunque ya no son nada, son algo, un signo, una forma informe, una marca hacia la que nos dirigimos, remite a la conciencia perceptiva husserliana, pero es más u otra cosa que ella. Como esta, la percepción nunca está por completo consigo misma: nunca es lo que es, el cuerpo, dice Merleau-Ponty. Es ese cuerpo parlanchín e impronunciable el que a pesar de ello, o justamente por ello, su pensamiento intenta expresar. Pues no habría, en principio, un cuerpo por un lado y los pensamientos por otro, una palabra que traduciría los pensamientos abstractos e interiores. Porque no hay tal hombre interior, llega a sostener Merleau-Ponty. Las palabras pronunciadas, el cuerpo mismo, son la concreción del pensamiento, su culminación. Esa actividad, el pensamiento, una de las actividades más privadas y secretas del ser humano, asumiría sentido entonces solo en su expresión, cuando irrumpe en el mundo y afecta a otros. ¿Cómo se expresa? Lo dice con claridad Merleau-Ponty en la entrevista publicada aquí: “¿Es inconcebible que uno pueda estar involucrado y dis-

8. Ib. 6, p. 189.

tante al mismo tiempo? Y, sin embargo, esa es la definición del filósofo y, quizá, de la existencia humana”.

Así, la lectura que proponemos del existencialismo merleau-pontiano consumaría una filosofía de la expresión o de la comunicación que colocaría los dilemas de la existencia, antes que como un problema de nuestra subjetividad, como una instancia de nuestra intersubjetividad, pues no somos una subjetividad liberada de toda inherencia sino que somos siempre un ser-con-y-junto-a-otros y un ser-entre-las-cosas. Somos aquello que logramos expresar con nuestras palabras y nuestros gestos, en la forma en que lo expresamos, pues el sentido habita en la voz, en el tono o en el estilo. Imaginar al pensamiento como enunciado, como si el pensamiento o el sentido fueran algo diferente a su propia enunciación, y las palabras no fueran más que el medio por el que se manifiestan y no la instancia de su realización, reduce la comunicación a un trámite en el que lo fundamental ocurriría en otra parte, antes o después de su experiencia. En cambio, el hecho de la comunicación, la práctica concreta de la comunicación, representa la columna vertebral del existencialismo de Merleau-Ponty, que invierte los lugares comunes del existencialismo clásico, pues en donde este encontraba nada, Merleau-Ponty halla exceso de ser; en lugar del autismo de la angustia, de la voz afónica del ser sin voz, la comunicación como experiencia de realización del ser, de manifestación del ser... pues el ser, en Merleau-Ponty, no es un ente o una nada autónoma de nosotros, del que nosotros cuidaríamos en su (no) manifestación o aparición, es la misma manifestación o expresión en la que nos encarnamos. El ser, antes de ser, es poder, y nadie sabe todavía lo que puede un cuerpo. Para nuestro bien y nuestro mal.

Bibliografía en francés

La structure du comportement, París, Presses Universitaires de France, 1942.

Phénoménologie de la perception, París, Gallimard, 1945.

Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste, París, Gallimard, 1947.

Sens et Non-Sens, París, Nagel, 1948.

Les aventures de la dialectique, París, Gallimard, 1955.

Eloge de la Philosophie et autres essais, París, Gallimard, 1960.

Signes, París, Gallimard, 1960.

L'Oeil et L'Esprit, París, Gallimard, 1964.

Le Visible et L'Invisible, París, Gallimard, 1964 (inconcluso).

La Prose du Monde, París, Gallimard, 1969.

Les sciences de l'homme et la phénoménologie, París, Centre de Documentation Universitaire, 1969.

Merleau-Ponty: Parcours 1935-1951, Verdier, 1997.

Merleau-Ponty: Parcours Deux 1951-1961, Verdier, 2000.

Causeries 1948, París, Seuil, 2002.

Merleau-Ponty et la Sorbonne: Résumé de ses cours établi par les étudiants, Bulletin de Psychologie, vol. 18, no.236, 3-6 (Noviembre de 1964).

Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960, París, Gallimard, 1968.

La Nature: Notes de Cours du Collège de France, 1956-1957, Seuil, 1995.

Notes de Cours 1959-1961, París, Gallimard, 1996.

Merleau-Ponty: Notes de cours sur "L'Origine de

la Geometrie de Husserl” suivi de *Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty*, Presses Universitaires de France, 1998.

Résumés de Cours: La Sorbonne, 1949-1952, París, Cynara, 1998.

Bibliografía en español

Existencialismo y marxismo, Buenos Aires, Editorial Deucalión, 1954, (traducción Bernardo Guillén).

Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1957, (traducción León Rozitchner).

Elogio de la filosofía y otros ensayos, Buenos Aires, Ediciones Galatea/ Nueva Visión, 1957, (traducción León Dujovne).

Fenomenología de la percepción, Fondo de Cultura Económico, México, 1957 (traducción Emilio Uranga).

La fenomenología y las ciencias del hombre, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, (traducción I. de González y R. Piérola). Publicado en *Les Cours de Sorbonne*.

Signos, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1964, (traducción C. Martínez y G. Oliver).

Humanismo y terror, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1968 (traducción León Rozitchner).

Filosofía y lenguaje, Buenos Aires, Editorial Proteo,

1969 (traducción Hugo Acevedo).

La prosa del mundo, Madrid, Taurus, 1971 (traducción Francisco Pérez Gutiérrez).

La estructura del comportamiento, Hachette, Buenos Aires, 1976 (traducción Enrique Alonso).

Sentido y sinsentido, Barcelona, Ediciones Península, 1977 (traducción Narcís Comadira).

Las relaciones del niño con los otros, Córdoba (Argentina), Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, (traducción Irma Bocchino de González).

El ojo y el espíritu, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1977, (traducción Jorge Romero Brest).

Posibilidad de la filosofía (Resúmenes de los Cursos del Collège de France 1952-1960), Madrid, Narcea de Ediciones, 1979, (traducción E. Bello Reguera).

El mundo de la percepción. Siete conferencias, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003 (traducción Víctor Goldstein).

Lo visible y lo invisible, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010 (traducción E. Consigli y B. Capdevielle).

La institución – La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1854 – 1955), Barcelona, Anthropos Editorial, 2012 (traducción Mariana Larison).

La filosofía de la existencia (1959)

Por motivos que probablemente conozcan, preferiría hablarles de la filosofía de la existencia antes que del existencialismo¹. El término “existencialismo” pasó a designar casi exclusivamente el movimiento filosófico surgido en Francia luego de 1945, principalmente como resultado de la instigación de Sartre. En realidad, este movimiento filosófico tiene sus antecedentes. Está vinculado a toda una tradición filosófica, una tradición extensa y compleja, ya que de hecho comienza con la filosofía de Kierkegaard y, tras ella, se deriva de las filosofías de Husserl y Heidegger en Alemania, y en Francia (incluso antes de Sartre), de filosofías como la de Gabriel Marcel. Por ello, es extremadamente difícil aislar las tentativas de Sartre de estos reconocidos esfuerzos recién mencionados. En mi opinión, el trabajo de Sartre fue sin duda original. Pero en tanto reconstruyó completamente un estilo de pensamiento, resulta imposible captar sus esfuerzos filosóficos, su auténtica política filosófica, si se los separa del resto. Teniendo esto en cuenta, me propongo tratar los inicios del pensamiento existencialista en Francia.

Este inicio tuvo lugar en los años que van de 1930 a 1939 (los diez años que precedieron a la guerra). Y ya que, como saben, es en 1944 y 1945 que el existencialismo en

1. Esta pieza fue presentada por primera vez el 17 de noviembre de 1959 como un segmento para “Conference”, un programa de radio canadiense. Posteriormente se publicó una transcripción (en la que se basa esta traducción) en la edición de *Dialogue* de diciembre de 1966 (V, n.º. 3). [N. de los Eds.]

sentido sartreano surgió y se estableció, hablaré del período inmediatamente anterior a su nacimiento. No obstante, sería largo, difícil y tedioso examinar la totalidad de los escritores que participaron en este período, por lo que propongo un procedimiento más simple. Examinaré algunas ideas que integraban el panorama filosófico francés en los años en que Sartre y yo terminamos nuestros estudios (alrededor de 1930). Luego, intentaré mostrar cómo este panorama fue destruido o al menos profundamente modificado con la intervención de autores que pueden agruparse bajo el rótulo de “filosofía de la existencia”, lo cual abrirá una perspectiva sobre el proyecto de Sartre. Veremos cómo este proyecto se relacionó con los otros y cómo, a la inversa, depende del talento y la originalidad de Sartre. Desde el punto de vista filosófico, ¿cómo estaban las cosas en Francia alrededor de 1930, cuando concluí mis estudios de filosofía? Puede decirse que las influencias dominantes eran solo dos, y que la primera era la más importante: en Francia, el pensamiento filosófico clave de la época era el de Léon Brunschvicg. Ignoro si los filósofos fuera de Francia conocen hoy en día a Léon Brunschvicg. Entre nosotros los estudiantes, era absoluta y justamente famoso, no tanto quizá por la filosofía que profesaba y que nos enseñaba, sino por sus extraordinarias cualidades personales. Era un filósofo al que no le estaban vedadas la poesía y la literatura, un pensador extraordinariamente culto cuyo conocimiento de la historia de la filosofía no podía ser más profundo. Era un hombre de primer orden, no tanto por las conclusiones de sus doctrinas, sino por su talento y su experiencia personal, que eran considerables. Pero entonces, ¿qué doctrinas proponía exactamente, y cómo nos orientó? Haciendo a un lado los tecnicismos filosóficos, podemos dar una explicación en pocas palabras: Brunschvicg nos transmitió la herencia del idealismo, tal como

Kant lo entendía. Para él, este idealismo era flexible, si bien era, en general, idealismo kantiano. Conocimos a Kant y a Descartes a través de Brunschvicg, lo que equivale a decir que esta filosofía consistía ante todo en una empresa reflexiva, un retorno al yo. Sea en lo relativo a la percepción de los objetos que nos rodean o a la actividad intelectual, su filosofía siempre buscó captar la percepción externa y las estructuras de la ciencia como actividades creativas y constructivas de la mente. Este fue el tema constante en el pensamiento de Brunschvicg. Para él, la filosofía consistía esencialmente en el hecho de que la mirada (que los científicos orientaban hacia el objeto) volvía a la mente que constituye los objetos de la ciencia. Tal era, en resumen, el atractivo de esta filosofía, si bien debe mencionarse que su contenido es bastante pobre.

Brunschvicg poseía un conocimiento admirable de las ciencias, de su historia, y de la historia de la filosofía. Pero lo que tenía para enseñarnos en tanto filósofo casi siempre consistía en una reflexión cartesiana mediante la cual retornaba desde las cosas al sujeto que conforma la imagen de las cosas. Respecto a la filosofía pura, su contribución radicó precisamente en hacernos comprender que debíamos regresar a la mente, hacia el sujeto que constituye la ciencia y la percepción del mundo, pero que era imposible efectuar descripciones filosóficas o explicaciones exhaustivas de esa mente, de ese sujeto.

Decía (con una fórmula que empleaba con frecuencia) que los seres humanos participan del “uno”, que el “uno” es la mente. Al afirmar que este “uno” o esta mente es la misma en todos, quería decir que es la razón universal, pero al describirla como tal buscaba oponerla a todos los tipos de ser. No existe tu mente, mi mente y las mentes de los demás. No: hay un rasgo distintivo del pensamiento en el que todos participan, y la filosofía comienza y acaba

en el retorno a este principio único de todo pensamiento. El afán de Brunschvicg, la historia de la filosofía en su totalidad, no era sino el logro de la conciencia de esta espiritualidad. Según él, las filosofías valían conforme al grado en que lograban ser proyectos conscientes, y las juzgaba de acuerdo a este canon, a esta regla.

Existía otra influencia filosófica contemporánea a la de Brunschvicg, pero por diversas razones permaneció en un segundo plano: se trata de la influencia de Henri Bergson. Tengamos en cuenta que Bergson dejó de enseñar en 1930: se retiró para dedicarse por entero a su obra. Nunca enseñó ni en la universidad ni en la Sorbona; desde 1900 fue profesor en el Collège de France. Debe decirse, asimismo, que durante mucho tiempo (si bien esto iba a desaparecer en la época en que yo iniciaba mis estudios) hubo cierta hostilidad hacia Bergson por parte de la Sorbona, que era de orientación más racionalista (o así se suponía en aquella época). ¿Provenía esta hostilidad del hecho de que para nosotros Bergson estaba completamente consagrado cuando comenzamos nuestros estudios filosóficos? ¿Fue por eso que nos inclinamos (como es usual entre los estudiantes) a buscar algo distinto? El caso es que la influencia de Bergson no era muy importante hacia 1930.

De todos modos, digamos algo de esta influencia. Si se hubiera ejercido sobre nosotros, habría sido muy diferente del kantismo y el cartesianismo que recibíamos de Brunschvicg. En efecto, como bien saben (casi todos conocen más o menos a Bergson), la filosofía de Bergson no es en absoluto un idealismo. De ninguna manera comienza con una vuelta al *Cogito*, al sujeto del pensamiento. Comienza con una propuesta totalmente diversa que implica un retorno a los que Bergson denominó “datos inmediatos de la conciencia”. Esto significa que, ante todo, me aprehendo como la primera verdad de la filosofía; pero

me aprehendo no como pensamiento puro, sino como duración, como tiempo. El análisis de Bergson en *Materia y memoria*, por ejemplo, muestra que si examinamos el tiempo, necesariamente debemos centrar nuestro examen en la dimensión del presente. Para Bergson, la dimensión del presente subsume toda consideración del cuerpo y del mundo exterior. Definió al presente como aquello sobre lo que actuamos, y resulta claro que actuamos con nuestros cuerpos. Así, es inmediatamente evidente que esta duración a la que Bergson dirige nuestra atención implica una relación con nuestros cuerpos: una relación completamente carnal, por decirlo así, con el mundo a través del cuerpo.

Por todo esto, si hubiéramos sido lectores atentos de Bergson, y si se hubiera meditado más sobre sus propuestas, habríamos sido atraídos hacia una filosofía mucho más concreta y mucho menos reflexiva que la de Brunschvicg. Pero, dado que mis contemporáneos apenas leyeron a Bergson, lo cierto es que tuvimos que aguardar a las filosofías de la existencia para poder aprender mucho de lo que él nos hubiera enseñado. Es innegable (y hoy lo advertimos cada vez más) que, de haberlo leído, Bergson nos habría enseñado cosas que diez o quince años más tarde tomamos por descubrimientos propios de la filosofía de la existencia.

Pero ya que en realidad no estamos en deuda con Bergson, vayamos precisamente al período 1930-39, cuando terminamos nuestros estudios y comenzamos a enseñar en los liceos de provincias y a escribir tesis doctorales. Este período fue el momento de nuestra gran iniciación a la filosofía de la existencia. Descubrimos a Husserl, Jaspers, Heidegger, Gabriel Marcel y, en particular, a la revista *Esprit* [*Espíritu*], que todavía existe y de la que sin duda tienen noticias. En ese tiempo, y bajo el ímpetu de Mounier (también filósofo), se orientaba a menudo hacia

temas de la filosofía de la existencia. Desearía caracterizar brevemente esos temas.

Como reacción contra la filosofía de corte idealista (tanto kantiana como cartesiana), la filosofía de la existencia puede explicarse por la importancia dada a un tema completamente distinto: el de la *encarnación*. En los primeros escritos de Gabriel Marcel (su *Diario metafísico*, por ejemplo), ese tema estaba presentado con un estilo llamativo. En filosofía se considera frecuentemente al cuerpo, mi cuerpo, como un objeto, en virtud de la misma razón por la que el cuerpo de los otros, los animales y aun una mesa son solamente objetos exteriores. Soy una mente y en oposición a mí existe, por tanto, este cuerpo que es un objeto. Precisamente, Gabriel Marcel sostenía que esto no es así, y que si observo con atención mi cuerpo, no puedo asumir que es meramente un objeto. En algún sentido, es mi yo: para Gabriel Marcel, “Yo soy mi cuerpo”. Pero no es sólo el cuerpo lo que interviene, pues por su mediación se coloca un aspecto general del mundo sensible bajo el escrutinio de nuestra mente. Mucho tiempo atrás Gabriel Marcel publicó un artículo, “Existencia y objetividad”, en el que acertadamente oponía las cosas que existen a los objetos, por caso, los objetos físicos que construyen los científicos. Las cosas sensibles que se colocan bajo nuestro escrutinio en simultaneidad con el cuerpo son los temas de análisis del filósofo. Como afirmó Husserl, a través de la percepción las cosas nos son dadas en carne y hueso, *leibhaftig*. Estos filósofos buscaron examinar la presencia sensible y carnal del mundo; antes, en cambio, bajo la influencia de la crítica kantiana, el análisis filosófico se concentraba en los objetos científicos.

Indudablemente, se tiene la impresión de que en algún sentido esta postura se aúna con la de Bergson. Pero nosotros no estábamos en posición de advertirlo: debimos

aguardar a la lectura de esos nuevos autores para comprender la importancia del tema de la encarnación, que podríamos haber aprendido de Bergson. En realidad, lo que él propuso no fue solo un tema, un sujeto o un objeto de reflexión, sino un nuevo estilo de filosofar. Gabriel Marcel, por ejemplo, afirmó que la filosofía presenta una peculiaridad que la diferencia de cualquier tipo de disciplina: se ocupa de misterios y no de problemas. Veamos la distinción que trazó entre ambos. Un problema es un interrogante que me planteo y que resuelvo considerando una variedad de datos ajenos a mí. Por ejemplo, si deseo saber cómo construir un puente o cómo resolver una ecuación, tengo en cuenta los datos del problema y trato de hallar lo que ignoro. En filosofía se da un fenómeno completamente diverso, pues, como dijo Marcel, aquí debemos resolver un tipo singular de problema. En estos problemas, quien los plantea también está implicado. Esa persona no es un espectador en relación al problema, sino que está implicado en el asunto. Esto es lo que define al misterio.

Si reflexionan al respecto, verán que, después de todo, lo que acabo de expresar de modo abstracto y general estaba anticipado en mi examen previo del mundo sensible. Es precisamente allí donde logramos reconocer esa extraña forma de conocimiento. En mi opinión, este conocimiento sensible del mundo es algo absolutamente paradójal, ya que siempre se me aparece en su integridad en el instante mismo en que le presto atención. Cuando reflexiono, cuando atiendo, mi mirada interior se relaciona con mi percepción de las cosas. Esta percepción ya se encuentra presente. Así, en la percepción efectiva y concreta del mundo soy el sujeto, aquel que habla. Ya estoy involucrado en el juego en el mismo momento en el que trato de comprender lo que está pasando. Lo que se usó aquí fue el modelo del mundo sensible. Pero, en última instancia, esta

filosofía no se limita al surgimiento de un nuevo tema de análisis: con la necesidad de considerar a la filosofía como un misterio y no como un problema, se estaba proponiendo un nuevo estilo de pensamiento.

El tercer tema al que nos introdujo la filosofía de la existencia por primera vez (y que además conserva gran importancia para todo el pensamiento contemporáneo) es el tema de nuestras relaciones con el otro. Es sorprendente que este tema no haya aparecido en la filosofía hasta el siglo XIX. Pensemos en filósofos como Kant o Descartes: un filósofo razona sin plantearse si su razonamiento puede ser reconstruido precisamente por otra persona, otro lector. Eso se logra con tanta fidelidad que el filósofo y sus lectores se homologan y reflejan entre sí. Nada impide el paso de uno a otro. Cuando Kant escribe la *Crítica de la razón pura*, por caso, habla de la racionalidad de todos y no solo de la suya. A partir de Hegel, en concreto, la filosofía comienza a advertir que tal supuesto es mucho más simplista de lo que se creía. Pues mis relaciones con el otro no son tales que me permitan afirmar o postular que lo que es verdadero para mí también es verdadero para él. Ese es el problema. ¿Cómo sé que hay otros seres pensantes totalmente análogos a mí si los conozco meramente desde el exterior y yo me conozco desde el interior? He aquí el tercer problema.

Y con el problema del otro (al que volveremos) surge y llega hasta la actualidad un tema que fue adquiriendo cada vez más importancia en el pensamiento francés: el tema de la historia, que es esencialmente el mismo que el tema del otro. Respecto a la historia, lo que atrae y a la vez repugna a los filósofos es justamente la condición del hombre de no estar solo, de tener que considerarlo siempre en presencia de otros, en una relación extraordinariamente compleja. De ello resulta que ya no nos ocupamos

solamente de individuos yuxtapuestos, sino de ese tipo de tejido humano que suele denominarse “colectividad”. La historia no era un tema que se tratara a menudo cuando era estudiante. La historia del pensamiento era ante todo la historia de los sistemas filosóficos. Hubo un cambio, evidentemente, cuando la filosofía se interesó en la historia humana y la historia general y unió la historia de la filosofía con estas últimas. Simplemente deseaba señalar cómo nos dirigimos hacia la explosión de 1945. Paso ahora al tema principal de esta conferencia, el examen del proyecto de Sartre, qué tuvo en común con sus predecesores y cuál es su originalidad.

Sartre conocía a los filósofos que acabo de mencionar; todos eran, en algún sentido, filósofos de la existencia. Descubrió sus obras durante una estadía en el Institut Français de Berlín en los años previos a la guerra. Recuerdo perfectamente que a su regreso nos indujo a leer a Husserl, Scheler y Heidegger, por ejemplo, de quienes algo se sabía en Francia pero cuyas obras, por entonces, no tenían amplia difusión. Esta educación filosófica que se dio a sí mismo contribuyó a guiarnos a esos puntos de vista en 1945.

Pero debe mencionarse que el período de ocupación de París durante la guerra, las circunstancias del conflicto y los eventos que todos lamentamos contribuyeron, asimismo, a llamar su atención sobre los problemas concretos y a orientarlo hacia una filosofía concreta, si bien no alteraron su estilo de pensamiento.

Recuerdo muy bien una conversación que tuvimos en los años anteriores a la guerra: presentó un argumento en apariencia paradójico, pero que en el fondo no lo era, no al menos desde la perspectiva de cierta filosofía. Fue así: “A fin de cuentas, no hay una diferencia real entre una catástrofe en la que mueren diez o quince personas y otra en la que mueren trescientas o tres mil. Hay, desde

luego, una diferencia numérica, pero por cada individuo que muere, es un mundo y un sentido lo que muere; el drama no es mayor porque mueran trescientos o tres mil. Es exactamente lo mismo”. Esta idea, a la que no se aferró particularmente, me afectó de manera profunda. En retrospectiva, me impresionó en tanto advertí que esa idea revela hasta qué punto, en los años previos a la guerra, Sartre estaba alejado de la perspectiva de la historia y la política, de la perspectiva de los jefes de gobierno. Desde el punto de vista de alguien que tiene autoridad sobre otros seres humanos, hay una gran diferencia entre un accidente en el que mueren diez personas y otro en el que mueren mil. Desde el punto de vista estadístico, que es el de la vida social y política y el de la historia, la diferencia es enorme. Solo desde el punto de vista filosófico, que considera a cada conciencia como una totalidad, no hay diferencia absoluta entre la muerte de una persona y la muerte de un centenar.

Cuando, como en nuestro caso (me refiero a él, a mí y a nuestros amigos parisinos), se sobrevive a aquellos años, con la presencia de los alemanes y todo lo que ello implicaba, se comprende que fuera para nosotros natural orientarnos cada vez más hacia lo que sucede, los eventos, el exterior, hacia la vida política y social. Por tanto, el curso de los eventos históricos jugó un rol en nuestra orientación hacia el mundo, del mismo modo en que la filosofía de la existencia, por su parte, lo hizo con medios filosóficos abstractos.

Esta combinación de circunstancias, sumada a la maduración de nuestras reflexiones personales, llevaron a Sartre a escribir su obra principal, *El ser y la nada*, que se publicó antes del fin de la guerra. Y todas nuestras ideas forjadas en ese período encontrarían expresión en la revista *Les Temps modernes* [*Los tiempos modernos*], fundada en octubre de 1945.

Los temas que aborda la filosofía de Sartre son los mismos a los que acabo de aludir, si bien fueron transformados por su estilo único de tratamiento. Por ejemplo, el de la encarnación, al que con mayor frecuencia se menciona bajo el rótulo de “situación”: los seres humanos, tal como Sartre los muestra en *El ser y la nada*, son seres en situación. Este tema ya existía antes de que Sartre lo tratara, pero lo transformó de la siguiente manera: en *El ser y la nada* desarrolla un análisis extremadamente riguroso con el objetivo de mostrar que lo que los filósofos llamaban el “yo”, el “sujeto”, la “conciencia”, entre otros nombres, no podía ser designado con un término positivo. Si intentara ver lo que soy, descubriría en última instancia que nada puede decirse del yo. Descartes ya había afirmado algo similar en sus *Meditaciones* cuando dijo: no soy humo, no soy una materia sutil, soy pensamiento, y el pensamiento no se puede tocar o ver; es, en cierto sentido, nada, o sea, no es una cosa sensible. La “nada” en cuestión en el famoso libro del que hablo es tal que el sujeto, o lo que suele llamarse sujeto, debe ser considerado como nada.

Pero, naturalmente, la nada no puede apoyarse sobre sí misma. La nada, lo que no es una cosa, requiere del sustento de las cosas positivas y existentes. Podemos decir, entonces, que la nada que somos absorbe el ser del mundo al modo en que, en las leyendas de la Antigüedad, los muertos bebían la sangre de los vivos para regresar a la vida. La nada abreva del ser y, así, adopta un lugar, una posición en el mundo. ¿Por qué tengo un cuerpo? Porque este yo que soy necesita un mecanismo positivo y existente para venir al mundo: necesita un cuerpo. Dicha descripción de la humanidad como algo que está simultáneamente entre “el ser y la nada”, como una nada que adopta una situación en el mundo y que viene al mundo a través de esa situación, es un elemento específicamente sartreano que,

en mi opinión, nada tiene que ver con lo que autores como Gabriel Marcel habían introducido previamente con los mismos términos de “situación” o “encarnación”.

Puede decirse que este yo, que no es nada, es libertad. En efecto, ¿qué es ser libre sino poseer la capacidad de decir “sí” o “no”, o sea, ser lo que uno desea en lugar de ser esto o aquello de antemano? La libertad (para repetir con otras palabras lo que acabo de afirmar) no consiste en vivir en el no-ser y en la indiferenciación, sino en optar por algo, en elegir hacer algo. Sartre sostuvo que somos libres para comprometernos: incluso lo que es más libre en nosotros (nuestra completa independencia respecto a todo lo que está presente), solo puede expresarse gracias a un acto por el cual, al contrario, nos decidimos, un acto que elegimos y por cuya mediación nos convertimos en algo.

Hay algo equivalente en Sartre a lo que Gabriel Marcel llamó “el misterio del ser”, aunque el tono es completamente diferente. En rigor, el tono de Gabriel Marcel era religioso. No podría afirmarse que Sartre es un filósofo irreligioso, en el sentido amplio de la palabra, ya que, por el contrario, hay un ámbito en el que algunos cristianos encontraron temas de su obra con los que concuerdan. Pero para Sartre, con todo, lo que se denomina “misterio del ser” deviene, en cierto sentido, un misterio transparente. Existe un yo que no es nada; hay un mundo compuesto de cosas positivas; y la única tarea para este yo que no es nada, para el yo que es libertad, consiste en hacer que de alguna manera ese mundo sea. Hay dos entidades enfrentadas (si en verdad deseamos separarlas, pues, estrictamente hablando, no podría decirse “enfrentadas” ya que no son separables); hay dos entidades, ninguna de las cuales existe por sí misma, ninguna es autosuficiente. El ser necesita del testimonio de la humanidad; y la humanidad necesita ingresar al mundo para ser. El misterio que Gabriel

Marcel denomina “el misterio del ser” se convierte en una suerte de rareza del destino que nos obliga a vincularnos a un mundo que nos resulta profundamente ajeno. En tanto del análisis final surge que no somos nada, siempre habrá una distancia entre lo que veo y yo. Sartre llamó a esta distancia una “faja de nada” [*manchon de néant*]². Por ejemplo, ¿qué hay entre esta jarra que veo y yo? No hay nada; mi mirada sale y la aprehende donde está. En cierto sentido, entonces, no podría estar más cerca de mí. Existe, sin embargo, una distancia insalvable por la que la jarra es un objeto y yo, que la percibo, no soy un objeto ni soy parte de ese objeto.

A partir de esta idea de la nada, el problema del otro, por ejemplo (para el cual Sartre proporciona un análisis extraordinariamente agudo) se transforma en algo todavía más difícil un problema que nos seguirá inquietando. Pues, como es obvio, veo a los otros, veo sus cuerpos, pero no puedo verlos desde el interior. No veo el centro, ya que no es nada y, por tanto, no es visible. En consecuencia, según Sartre ya no los percibo como otros, y solo puedo saber que hay otras personas cuando me miran. Me quedo paralizado ante su mirada: esta mirada exterior me convierte en un objeto. Por ende, siento la presencia del otro dentro de mí al modo de una especie de pérdida de sustancia, una pérdida de mi libertad y, por ello, bajo la mirada del otro me convierto en un objeto. Lo que implica que mis relaciones con el otro son, por definición, trágicas, pues estoy imposibilitado de captar al otro tal como él se percibe a sí mismo y tal como existe en tanto libertad interior. De acuerdo con Sartre, veo un rostro, y está congelado, es una suerte de destino. Análogamente, el otro solo

2. Seguimos la lectura de Juan Valmar en la página 282 de su traducción de *El ser y la Nada*, Bs. As., Losada, 2006. Allí, Sartre habla de la “faja de nada que rodea y determina al mundo”. “Manchon” significa, literalmente, manguito o envoltura. [N. del T.]

ve mi exterior, y aun así esta relación enteramente negativa que mantenemos es absolutamente vigente y nos absorbe a cada instante.

Estos dos puntos de vista dan título a las dos partes del libro y a los encabezados, los cuales cobraron notoriedad: el punto de vista del *para-sí* y el punto de vista del *para-otro*. El *para-sí* soy yo tal como me veo a mí mismo, o ustedes tal como se ven a sí mismos. El *para-otro* soy yo tal como ustedes me ven, o ustedes tal como yo los veo. Es imposible una coincidencia entre estas dos perspectivas. No puedo estar en los ojos de los otros al modo en que estoy en mis propios ojos. Aunque fuera tan sincero y franco como me sea posible: la posición misma determina que no podamos coincidir. Con todo, esta imagen que ustedes tienen de mí se relaciona con mi propia mirada, me toca, me afecta, me define, me concierne. Este es el modo en que el problema del otro, que atraviesa la filosofía de Sartre, se manifiesta y se vuelve más urgente en sus manos.

Por último, está el problema de la historia al que aludimos anteriormente: es un problema que plantea el caso límite del otro. El problema de la historia adquirió un carácter absolutamente dramático debido a la urgencia de los propios interrogantes vistos desde un punto de vista filosófico, y a causa de las circunstancias históricas. Porque no debemos olvidar que, en la Francia de 1945, teníamos un país gobernado por una coalición de la cual era miembro el Partido Comunista Francés, con lo que eso implica. Y es que (al ser la vida política algo bastante ajeno a un filósofo o a un director de una publicación como era Sartre) no fue meramente un asunto de política particular o de asambleas francesas: se trata de algo diferente. Todo se originó en la camaradería durante la guerra y la resistencia. Y también surgió del hecho (evidente para todos los franceses contemporáneos, incluso para los que eran políticamente de dere-

cha) que nada podía lograrse sin la contribución, sin la participación del Partido Comunista. Esto fue lo que planteó el problema de la coexistencia, por decirlo así.

Sartre nunca fue marxista. Como ahora, siempre estuvo apartado de toda clase de materialismo en el sentido marxista de la palabra. Para Marx, hay causas que actúan sobre la conciencia, sobre los humanos. Para Sartre, no hay realmente causas que puedan actuar sobre la conciencia. La conciencia es completa y absoluta libertad. El único punto que no es exactamente de acuerdo sino de convergencia, es que para Sartre, si bien soy un no-ser, libertad absoluta (y, por tanto, escapo a todo tipo de determinación externa), cargo con la responsabilidad de todo lo que suceda fuera de mí. Cargo, por ejemplo, con la imagen que los otros tienen de mí. Me guío por ella, me concierne y la asumo. Notarán, sin embargo, una diferencia abismal entre una filosofía que hace depender al sujeto, a la conciencia y a la humanidad de circunstancias externas, y una filosofía que afirma que los seres humanos, aunque sean sujetos libres, no pueden disociarse y tienen que responsabilizarse de lo que ocurre en la exterioridad. Esta segunda actitud, que es la de Sartre, se diferencia profundamente del punto de vista de la filosofía marxista. Tal es la esencia de la diferencia que se retrotrae a 1945, al artículo de Sartre en *Les Temps modernes* sobre “Materialismo y revolución”.

Respecto al problema de la historia, el aporte de Sartre radica en intentar que los lectores marxistas o comunistas de su periódico orienten su pensamiento o su filosofía hacia la órbita sartreana. No puede decirse que este intento haya sido exitoso, pero, aunque en retrospectiva quizá sea visto como una ingenuidad, fue indispensable, dadas las circunstancias del momento. Aún se hacía hincapié en él durante el período más crítico de la Guerra Fría, entre 1952 y 1954, en el preciso momento en que tuve la

necesidad de abandonar *Les Temps modernes* a pesar de la amistad que me unía a Sartre y que todavía se mantiene. De hecho, fue entonces cuando más se distanció de los comunistas. Y es que esta fue la época en que el anticomunismo era para alguno el alfa y omega de la política, en que bastaba ser anticomunista para ser político. Por ello, Sartre, que nunca fue comunista y a menudo fue malinterpretado, pensó que era preciso oponerse a semejante actitud y apoyar a los comunistas. No porque creyera que el comunismo fuera lo mejor, sino porque estaba convencido de que los otros se equivocaban al utilizar a Rusia como símbolo del mal.

El período de mayor proximidad con el comunismo concluyó con los eventos recientes, en particular con la Revolución Húngara. Fue entonces cuando Sartre rompió completamente con el Partido Comunista. Y en su periódico (*Les Temps modernes* aún existía) lo que se publicaba carecía de originalidad: literatura extranjera de tendencias marxistas, principalmente de publicaciones polacas, o trabajos que planteaban una revisión general del estalinismo y de todo el sistema.

Tal fue la aventura de 1945. Naturalmente, surge la pregunta: ¿qué queda de ello? ¡No mucho, al parecer! Parecería que Sartre renunció a los temas políticos y se consagró a otro tipo de asuntos. Además de obras puramente filosóficas, escribe una autobiografía que será un examen de su propia vida desde el punto de vista personal e histórico, una obra bastante alejada de sus preocupaciones por el compromiso político. Por lo que hace al denominado público existencialista, hoy parece dirigir parte de su atención al pensamiento de Heidegger, es decir, a un pensamiento muy diferente del de Sartre. En todo caso, es diferente en la medida en que Heidegger nunca estuvo a favor del compromiso; el suyo no es un pensamiento en

contacto con los eventos cotidianos.

Quizá tengan la impresión de que no lamento demasiado el ocaso de los principales contenidos de los años heroicos del existencialismo. Lejos de ello, mi deuda es enorme, y no puede decirse (respecto a la filosofía o al pensamiento) que una experiencia semejante pueda ser superada o que nada permanezca. Porque la filosofía y el pensamiento consisten menos en alcanzar un cierto ámbito, objetivo, punto o conclusión que en aproximarse a esa meta de una manera rigurosa y fructífera. Por ende, si el pensamiento y la filosofía son precisamente eso, puede decirse que dicha experiencia ha de intentarse y que sigue siendo relevante. En especial cuando, como es el caso de Sartre, sus obras, al margen de los cambios y de la producción de textos coyunturales, ofrecen a los lectores ese valor prácticamente perenne que tienen los grandes libros.

Por todo esto, no debemos hablar a la ligera de lo que se fue. Sartre, en su empresa, escribió prodigiosamente, y todos ganamos con esa tarea. Lo escrito en ese período representa una escuela de pensamiento, aunque ya no creamos que las conclusiones formales a las que entonces se llegó sigan siendo las nuestras.

Einstein y la crisis de la razón (1960)

La ciencia, en tiempos de Auguste Comte, apostaba por dominar teóricamente y en la práctica la existencia. Ya se tratara de la acción técnica o de la acción política, se pensaba acceder a las leyes según las cuales naturaleza y sociedad están *hechas*, y gobernarlas según sus principios. Sin embargo, se produjo otra cosa, casi opuesta: lejos de que en la ciencia claridad y eficacia hayan crecido juntas, las aplicaciones que transforman el mundo nacieron de una ciencia altamente especulativa, en el sentido último por el cual nos entendemos tan mal. Y lejos de que la ciencia se haya sometido a la política, tuvimos por el contrario una física repleta de debates políticos o casi políticos.

Einstein mismo era un espíritu clásico. Tan categóricamente que reivindica construir, sin ningún respeto por las nociones *a priori* que pretenden ser la armadura invariable del espíritu¹. No dejó nunca de pensar que esta creación alcanza una verdad depositada en el mundo. “Yo creo en un mundo en sí, un mundo regido por leyes que intento abordar de una manera altamente especulativa²”. Pero

1. La ciencia “es una creación del espíritu humano gracias a ideas y conceptos libremente inventados”, *La evolución de la física*, Einstein e Infeld.

2. Carta a Max Born, 7 de noviembre 1944, citada por T. Kahan, *La philosophie d'Einstein [La filosofía de Einstein]*. [N. de los editores: a lo largo del libro aparecerán citados títulos de varios libros. En los casos en que exista alguna traducción de ellos, será utilizada; en caso contrario, la traducción de los títulos, colocada entre corchetes, será realizada por el traductor].

justamente este encuentro de la especulación con lo real, de nuestra imagen del mundo con el mundo, que Einstein llama a veces “armonía preestablecida”³, no osa fundarlo categóricamente, como el gran racionalismo cartesiano, sobre una infraestructura divina del mundo ni, como en el idealismo, sobre el principio de que para nosotros lo real no podría ser otra cosa que lo que podemos pensar a su respecto. En ciertas ocasiones, Einstein se refiere al Dios de Spinoza, pero la mayoría de las veces describe la racionalidad como un misterio y como tema de una “religiosidad cósmica”⁴. La cosa menos entendible del mundo, decía Einstein, es que el mundo sea entendible.

Si se llama clásico a un pensamiento para el cual la racionalidad del mundo es evidente, el espíritu clásico de Einstein está por lo tanto en su límite extremo. Se sabe que nunca pudo decidirse a tomar por definitivas las formulaciones de la mecánica ondulatoria que no tratan, como los conceptos de la física clásica, de las “propiedades”⁵ de las cosas, de los individuos físicos, sino que describen la velocidad y las probabilidades de algunos fenómenos colectivos en el interior de la materia. Einstein jamás adhirió a esta idea de una “realidad” que, de sí y en último análisis, sería un tejido de probabilidades. “De todas formas -añadía- no puedo invocar ningún argumento lógico para defender mis convicciones, si no es mi dedito⁶, único y débil testigo de una opinión profundamente anclada en mi piel”⁷. El humor no era para Einstein un recreo, hacía

3. Einstein, A., *El mundo como yo lo veo*.

4. Ib.

5. Ib. 1.

6. “Dedito”, *petit doigt* en francés, es sinónimo de intuición (Nota del traductor).

7. Carta a Max Born, 3 de diciembre 1947, citada por T. Kahan.

parte indispensable de su concepción del mundo, casi un medio de conocimiento. El humor era para él el modo de arriesgar las certezas. Su “dedito” era la conciencia, paradójal e irreprochable en el físico creador, de acceder a una realidad a través de un invento nuevo. Para ocultarse bien, piensa Einstein, es necesario que Dios sea “sofisticado” o refinado. Pero no existe ningún Dios malintencionado. Einstein agarraba, por lo tanto, los dos extremos de la cadena, el ideal del conocimiento de la física clásica y su propia manera “salvajemente especulativa”, revolucionaria. Los físicos de la generación siguiente soltaron, en su mayoría, el primer extremo.

El encuentro de la especulación y de lo real que Einstein postula como un misterio nítido, el público, sin embargo, no duda en verlo como un milagro. Una ciencia que empaña las evidencias del sentido común y que puede al mismo tiempo cambiar el mundo, genera inevitablemente una especie de superstición, incluso en los testigos más cultos. Einstein protesta: él no es un dios, estos elogios desmesurados no se dirigen hacia él, sino “a mi homónimo mítico que me hace la vida singularmente difícil”⁸. Nadie le cree, su simplicidad acrecienta aún más su leyenda: está tan sorprendido de su gloria, de la que reconoce tan poco, que su genio no es desde luego él. Einstein sería el lugar consagrado, el tabernáculo de alguna operación sobrenatural. “La ponderación es tal, que en ocasiones es necesario, frecuentándolo, recordar que verdaderamente se trata él. Se me ocurre también la inverosímil sospecha de que se cree igual a los demás”⁹. Luis XIV decía tranquilamente: “Es necesario reconocer que Racine tiene espíritu”, mientras que en sus tiempos, Viète, Descartes, Leibniz no pasa-

8. Respuesta a Bernard Shaw, citada por Antonina Vallentin, *Le drame d'Albert Einstein [El drama de Albert Einstein]*.

9. Ib.

ron nunca por superhombres. En un tiempo que creía en una fuente eterna de todos nuestros actos de expresión, el gran escritor o el gran sabio no eran más que hombres con suficiente ingenio para captar algunas de esas palabras o de esas leyes inscritas en las cosas. Cuando no hay más Razón universal, es necesario que haya taumaturgos.

Hoy, como entonces, no hay más que una maravilla -considerable, es cierto: que el hombre habla o calcula, en otras palabras, que se constituyeron esos prodigiosos órganos, el algoritmo, el lenguaje, que no se agotan sino que al contrario se acrecientan con el uso, capaces de un trabajo indefinido, capaces de producir más de lo invertido, y sin dejar, no obstante, de referirse a las cosas. Pero no tenemos una teoría rigurosa del simbolismo. Se prefiere entonces evocar no sé qué fuerza animal que, en Einstein, engendraría la teoría de la relatividad, como en nosotros produce la respiración.

Einstein podría por supuesto protestar: sería necesario que estuviera hecho de otra manera diferente a nosotros, que tuviera otro cuerpo, otras percepciones, y entre ellas, por fortuna, la relatividad. Unos médicos americanos lo tienden en una cama, cubren de detectores esa frente noble y piden: "Piense en la relatividad", como a uno piden: "Diga A" o "Cuente veintiuno, veintidós" -como si la relatividad fuera un sexto sentido, una visión beatífica, como si no se necesitara energía nerviosa dirigida por circuitos extremadamente sutiles para aprender a hablar cuando uno es niño de pecho, o para pensar en la relatividad cuando se es Einstein. No hay así más que un paso de aquí a las extravagancias de los periodistas que consultan al genio sobre las cuestiones más lejanas a su campo: después de todo, ya que la ciencia es taumaturgia, ¿por qué no podría hacer un milagro más? Y ya que Einstein mostró justamente que, con una diferencia, un presente es

contemporáneo de un futuro, ¿por qué no hacerle las preguntas que se le hicieron a la Pitonisa?

Estas locuras no son específicas del periodismo occidental. En el otro extremo del mundo, las apreciaciones soviéticas sobre la obra de Einstein (antes de la rehabilitación reciente) revelan igualmente ocultismo. Condenar como “idealista” o “burguesa” una física a la cual no se le reprocha por otro lado ninguna incoherencia, ningún desacuerdo con los hechos, es suponer a un genio maligno errante en las infraestructuras del capitalismo y sugiriendo a Einstein pensamientos, está vez sospechosos; es, bajo la apariencia de una doctrina social racional, desaprobando la razón allá donde brilla con claridad.

De un extremo al otro mundo, ya se exalte o se censure, la obra “salvajemente especulativa” de Einstein desborda desatino. Una vez más, Einstein no hacía nada para meter su pensamiento en este juego, él permanecía clásico. Pero, ¿no estaba acá la oportunidad de un hombre bien nacido, la fuerza de una buena tradición de cultura? Y cuando esta tradición se agote, la nueva ciencia para aquellos que no son físicos, ¿podrá ser más que una lección de irracionalismo?

El 6 de abril de 1922, Einstein conoció a Bergson en la sociedad de filosofía de París. Bergson había ido a “escuchar”, pero, como sucede a veces, la discusión languidecía. Bergson decidió, por lo tanto, presentar algunas de las ideas que defendía por entonces en *Durée et simultanéité* [*Duración y simultaneidad*], y propuso a Einstein un medio para desarmar la apariencia paradójica de su teoría, y reconciliarla con los hombres simplemente hombres. Sea, por ejemplo, la famosa paradoja de los tiempos múltiples, ligados cada uno al punto de ubicación del observador. Acá Bergson proponía distinguir verdad física de simple verdad. Si bien en las ecuaciones del físico, cier-

ta variable que por costumbre llamamos tiempo, porque cifra los tiempos recorridos, aparece solidaria del sistema de referencia donde uno se ubica, nadie negará al físico el derecho de decir que “el tiempo” se dilata o encoge según se lo considere acá o allá, y que hay, por lo tanto, varios “tiempos”. Pero, ¿se refiere entonces a lo que los otros hombres llaman bajo este mismo nombre? Esta variable, esta entidad, esta expresión matemática, ¿designaría también el tiempo si no le prestáramos las propiedades de otro tiempo -que solo sea sucesión, devenir, duración, en suma, que solo sea verdaderamente tiempo- del cual tenemos la experiencia o la percepción ante todo física?

En el campo de nuestra percepción, hay acontecimientos simultáneos. Por otra parte, vemos allá también otros observadores cuyo campo invade al nuestro, imaginamos otros más, cuyo campo invade al de quienes los preceden. Así llegamos a extender nuestra idea de lo simultáneo hasta en los acontecimientos más alejados uno del otro y que no dependen del mismo observador. Es así como hay un tiempo único para todos, un solo tiempo universal. Esta certeza no está escondida, es en sí misma sobrentendida por los cálculos del físico. Cuando este dice que el tiempo de Pierre está dilatado o encogido hasta el punto en el que se encuentra Paul, no expresa en absoluto lo que es vivido por Paul, quien percibe todas las cosas desde su punto de vista y no tiene por lo tanto ninguna razón para sentir el tiempo que transcurre en él y su entorno de manera diferente a como Pierre siente el suyo. El físico atribuye a Paul, de manera abusiva, la imagen que Pierre se arma del tiempo de Paul. Eleva al absoluto las vistas de Pierre con los que hizo causa común. Se supone espectador del mundo entero. Hace lo que se reprocha tanto a los filósofos, y habla de un tiempo que no es el de nadie, de un mito. Es necesario acá, dice Bergson, ser más einsteiniano que Einstein.

“Yo soy pintor, y tengo que representar dos personajes, Jean y Jacques, de los cuales uno está a mi lado, mientras que el otro está a dos o a trescientos metros de mí. Dibujaré el primero de un tamaño natural y reduciré al otro al tamaño de un enano. Uno de mis colegas, que estará cerca de Jacques y que querrá igualmente pintarlos a los dos, hará lo opuesto de lo que yo hice: mostrará a Jean más chico y a Jacques de tamaño natural. Tendremos por lo tanto razón uno y otro. Pero que los dos tengamos razón, ¿nos da derecho a concluir a que Jean y Jacques no tienen ni el tamaño natural, ni el de un enano, o que tienen uno y otro a la vez, o que es como uno quiera? Obviamente no... La multiplicidad de los Tiempos que yo obtengo así no impide la unidad del tiempo real. La presupondría, mejor dicho, al igual que la disminución del talle con la distancia, en una serie de telas en las que yo representaría a Jacques mas o menos alejado indicaría que Jacques conserva el mismo tamaño”¹⁰.

Idea profunda: la racionalidad, lo universal fundados de nuevo, y no sobre el derecho divino de una ciencia dogmática, sino sobre esta evidencia precientífica de que hay un solo mundo, sobre esta razón antes de la razón que está implicada en nuestra existencia, en nuestro comercio con el mundo percibido y con los otros. Hablando así, Bergson iba más allá del clasicismo de Einstein. Se podía reconciliar la realidad con la razón de todos los hombres si solamente se consentía en tratar los tiempos múltiples como expresiones matemáticas, y se reconocía, de este lado o del otro de la imagen fisicomatemática del mundo, una visión filosófica del mundo que es, al mismo tiempo, la de los hombres existentes. Si solamente se aceptara encontrar el mundo concreto de nuestra percepción con sus horizontes, y se situaran en él las construcciones de la físi-

10. Bergson, H., *Duración y simultaneidad*.

ca, la física podría desarrollar libremente sus paradojas sin autorizar al desatino.

¿Qué respondería Einstein? Había escuchado muy bien, como lo demuestran sus primeras palabras: “La cuestión se plantea, entonces, así: ¿el tiempo del filósofo es el mismo que el del físico?”¹¹. Pero Einstein no lo aprobó. Admitió sin duda que el tiempo del cual tenemos la experiencia, el tiempo percibido, está en el punto de partida de nuestras nociones sobre el tiempo, y que este nos llevó a la idea de un tiempo único de un extremo al otro del mundo. Pero este tiempo vivido se invalidaba, más allá de lo que cada uno de nosotros ve, y no autorizaba extender al mundo entero nuestra noción intuitiva de lo simultáneo. “No hay, por lo tanto, tiempo de los filósofos”. Es solo a la ciencia a la que cabe preguntar la verdad sobre el tiempo como sobre todo lo demás. Y la experiencia del mundo percibido con sus evidencias no es más que un balbuceo ante la clara palabra de la ciencia.

De acuerdo. Pero este rechazo nos pone frente a la crisis de la razón. El sabio no consiente en reconocer otra razón que la razón de la física, y es a ella a la que se remite como al tiempo de la ciencia clásica. Ahora bien, esta razón de la física, revestida de una dignidad filosófica, abunda en paradojas y se destruye, por ejemplo, cuando enseña que mi presente es simultáneo con el porvenir de otro observador suficientemente alejado de mí, arruinando así el sentido mismo del porvenir...

Precisamente porque guardaba el ideal científico clásico y reivindicaba para la física el valor, no de una expresión matemática y de un lenguaje, sino de una notación directa de lo real, Einstein como filósofo estaba condenado a la paradoja que él no había buscado nunca como físico ni como hombre. No es reclamando para la ciencia un

11. Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía, 1922, p. 107.

género de verdad metafísica o absoluta que se protegerán los valores de razón que la ciencia clásica nos enseñó. El mundo, además de los neuróticos, cuenta con un buen número de “racionalistas” que son un peligro para la razón viviente. Y, por el contrario, el vigor de la razón está ligado al renacimiento de un sentido filosófico que, sin duda, justifica la expresión científica del mundo, pero en su orden, en su lugar en el todo del mundo humano.

El existencialismo de Hegel¹ (1947)

Jean Hyppolite, quien se dio a conocer por su traducción comentada de la *Fenomenología del espíritu*, publicó desde entonces una *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu"* que probablemente ayudará a los estudios hegelianos en Francia a dar un paso decisivo. Hegel es, desde hace un siglo, el origen de todo lo importante en filosofía: el marxismo, Nietzsche, la Fenomenología y el existencialismo alemán o el psicoanálisis. Inaugura el intento de explorar lo irracional e incorporarlo a una razón expandida, lo que sigue siendo la tarea de nuestro siglo.

Es el inventor de esta Razón, más comprensiva que el entendimiento, que puede respetar la variedad y la singularidad de las psiques, de las civilizaciones, de los métodos de pensamiento y la contingencia de la historia, y sin embargo, no renuncia a dominarles para conducirlos a su propia verdad. Pero el caso es que los sucesores de Hegel insistieron más sobre lo que rechazaban de su herencia, que sobre lo que agradecían de ella.

Si bien no renunciamos a la esperanza de una *verdad*, más allá de las opiniones divergentes, y con el sentimiento más vivo de la subjetividad, seguimos deseando un nuevo clasicismo y una civilización orgánica, no hay en el orden de la cultura tarea más urgente que la de volver a juntar en su origen hegeliano las doctrinas ingratas

1. A propósito de una conferencia de J. Hyppolite, pronunciada bajo este título el 16 de febrero de 1947 en el Instituto de estudios germánicos.

que tratan de olvidarlo. Acá se podrá encontrar un lenguaje común para aquellas y podrá darse un enfrentamiento decisivo. No pretendemos que Hegel sea la verdad que buscamos (hay varios Hegel y el historiador más objetivo llega a preguntarse cuál de ellos siguió este camino lo más lejos), pero justamente porque en esta única vida y en esta obra única encontramos todas nuestras oposiciones.

Podríamos decir sin paradoja, que dar una interpretación de Hegel es posicionarse sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo. La conferencia de J. Hyppolite tenía el grandísimo interés de iniciar, en lo que concierne al existencialismo, esta traducción en lenguaje hegeliano que iluminaba los debates de nuestro tiempo. Naturalmente, el historiador moderaba, paso a paso, al filósofo. Ya que nuestro propósito no es histórico, sigamos esta conferencia no textualmente, sino libremente para discutirla algunas veces y sobre todo comentarla.

Kierkegaard, quien fue el primero en emplear la palabra existencia en su sentido moderno, se opuso deliberadamente a Hegel. Piensa en aquel Hegel del fin, que considera la historia como el desarrollo visible de una lógica, que busca en las relaciones entre ideas la explicación definitiva de los eventos y para quien la experiencia individual de la vida está subordinada como por destino a la vida propia de las ideas. Aquel Hegel de 1827 sólo nos ofrece entonces, según la palabra de Kierkegaard, un “palacio de ideas” donde todas las oposiciones de la historia están superadas, pero únicamente con el pensamiento.

Frente a él, Kierkegaard tiene razón cuando dice que el individuo sólo puede superar con el pensamiento las contradicciones frente a las cuales se encuentra, y que está sometido a dilemas de los cuales ningún término le satisface. El Hegel del fin lo entendió todo, menos su propia situación histórica; tuvo en cuenta todo, menos su propia

existencia, y la síntesis que nos ofrece no es una verdadera síntesis, precisamente porque pretende ignorar que es el hecho de un cierto individuo y de un cierto tiempo. La objeción de Kierkegaard, que acuerda profundamente con la de Marx, consiste en devolver al filósofo a la conciencia de su inherencia histórica; ustedes que juzgan el desarrollo del mundo y lo consideran acabado en el Estado Prusiano, ¿desde qué lugar hablan y cómo pretenden posicionarse fuera de toda situación? La vuelta a la subjetividad y a la existencia propia del pensador acá se confunde con la vuelta a la historia.

Pero si bien se le puede reprochar al Hegel de 1827 su idealismo, no se puede decir lo mismo del Hegel de 1807. La *Fenomenología del espíritu* no es simplemente una historia de las ideas, es una historia de todas las manifestaciones del espíritu basada en los hábitos, en las estructuras económicas, en las instituciones jurídicas, como en las obras filosóficas. Se trata de reapropiarse el sentido de la historia total, describir el movimiento interno de la sustancia social y no explicar mediante los debates filosóficos las aventuras de la humanidad. El saber absoluto que termina con la evolución del espíritu-fenómeno, donde la conciencia iguala por fin su vida espontánea y retoma posesión de sí, puede que no sea una filosofía y que sea una manera de vivir. La *Fenomenología del espíritu* es una filosofía militante y no aún triunfante (de hecho, hasta en los *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel dijo claramente que los filósofos no hacen la historia y que siempre expresan una situación del mundo adquirida antes de ellos). El verdadero debate entre Marx y Hegel no concierne a la relación de las ideas y la historia, concierne más bien a la concepción del movimiento histórico que se termina para el Hegel de 1827 en una sociedad jerarquizada donde sólo el filósofo puede pensar la significación, y que se acababa,

probablemente, para el Hegel de 1807, en una verdadera reconciliación del hombre con el hombre.

Lo que es cierto es que la *Fenomenología del espíritu* no trata de integrar la historia total en un marco predefinido, sino revivir cada doctrina, cada época, y se deja llevar por su lógica interna con tanta imparcialidad, que cualquier problema de sistema parece olvidado. El filósofo, dice la Introducción, no debe sustituirse a las experiencias del hombre; sólo debe recogerlas y descifrarlas tal como la historia las entrega. Se puede hablar de un existencialismo de Hegel porque no se propone alinear conceptos sino revelar la lógica inmanente de la experiencia humana en todos sus sectores. Ya no se trata solamente, como en la *Crítica de la razón pura*, de saber de manera general cómo es posible la experiencia moral, estética, religiosa, de describir la situación fundamental del hombre frente al mundo y frente al Otro y de entender las religiones, las morales, las obras de arte, los sistemas económicos y jurídicos como una suma de maneras para el hombre de huir de las dificultades de su condición, o enfrentarlas. Acá la experiencia ya no es sólo, como para Kant, nuestro contacto contemplativo con el mundo sensible, la palabra retoma la tonalidad trágica que tiene en el lenguaje común cuando un hombre habla de lo que vivió. Ya no se trata de la experiencia de laboratorio, sino de la prueba de la vida.

Más precisamente, hay un existencialismo de Hegel en el sentido en que para él, el hombre no es de entrada el juego de una conciencia que posee nítidamente sus propios pensamientos, sino una vida dada a ella misma que trata de entenderse a ella misma.

Toda la *Fenomenología del espíritu* describe este esfuerzo que hace el hombre para dominarse. En cada época de la historia, Hegel parte de una "certeza" subjetiva, actúa según las indicaciones de esta certeza y es especta-

dor de las sorprendentes consecuencias de su primera intención, y descubre la “verdad” objetiva de ella. Modifica entonces su proyecto, arranca de nuevo reconociendo aún la parte abstracta del nuevo proyecto, hasta que la certeza subjetiva iguale por fin la verdad objetiva y se convierta conscientemente en lo que era confusamente. Hasta que esta extremidad de la historia no haya sido alcanzada, y en el caso que ya lo haya sido, el hombre sin movimiento sería como un animal. El hombre se define en oposición a un canto rodado que es lo que es, como el lugar de una inquietud (*Uruhe*), como un esfuerzo constante para asemejarse y, por consecuencia, rechazar cualquiera de sus determinaciones. “La conciencia (...) es entonces inmediatamente el acto de ir más allá de la limitación, y, cuando esta limitación le pertenece, el acto de ir más allá de sí mismo (...) La conciencia es entonces víctima de esta violencia que ella misma generó, violencia con la cual arruina cualquier satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia, la angustia puede, frente a la verdad, echarse atrás, pretender y tender a conservar precisamente lo que la pérdida amenaza, pero esta angustia no puede calmarse: Quiere vanamente establecerse en una inercia sin pensamiento”². Sean cuales sean las relaciones constatables de la conciencia con el cuerpo y con el cerebro, todos los descubrimientos de la frenología no pueden lograr que la conciencia sea un *hueso*, porque un hueso sigue siendo una cosa o un ser, y si el mundo fuese solamente compuesto de cosas y de seres, no habría, inclusive como apariencia, lo que llamamos un hombre, es decir un ser que no es, que niega la cosas, una existencia sin esencia.

Hoy en día la idea es trivial. Retoma su fuerza si la aplicamos, como lo hace Hegel, a las relaciones de la vida

2. Hegel, F., *Phénoménologie de l'esprit [Fenomenología del espíritu]*, Aubier, 1939, “Introducción”, p.71 de la traducción de Hyppolite.

y de la conciencia que establecemos.

Obviamente, todo lo que decimos sobre la vida en realidad concierne a la conciencia de la vida ya que los que hablamos de aquello somos conscientes. Sin embargo, la conciencia retoma como su propio límite y su propio origen lo que podría ser la vida antes de ella. Sería una fuerza que se dispersa donde actúa. Sería un “meurs et deviens” (“morí y devine”) que no se comprendería como tal. Para que haya conciencia de la vida se necesita una ruptura con esta dispersión, se tiene que totalizar y se tiene que dar cuenta, y esto en principio le es imposible a la vida misma. Tiene que venir al mundo una ausencia de ser desde donde el ser será visible, una nada. Por eso mismo la conciencia de la vida es radicalmente conciencia de la muerte. Hasta las doctrinas que quieren encerrarnos dentro de nuestras particularidades raciales o locales y ocultarnos nuestra humanidad lo pueden lograr, ya que son doctrinas y propagandas, porque dejaron la vida inmediata, porque son un homenaje vergonzoso a la conciencia de la muerte. Lo que hay que reprochar a las ideologías nazis no es el hecho de haber arrastrado al hombre en lo trágico, sino de haber utilizado lo trágico y el vértigo de la muerte para darle un semblante de fuerza a unos instintos pre-humanos. Es, al fin y al cabo, el hecho de haber ocultado la conciencia de la muerte. Tener conciencia de la muerte y pensar o razonar es un todo, ya que uno sólo puede pensar una vez dejadas las particularidades de la vida, es decir, concibiendo la muerte.

No podremos lograr del hombre que ignore la muerte. Solo se podría obtener regresándolo hacia la animalidad; pero aun así no sería un buen animal guardando conciencia, ya que la conciencia supone el poder de tomar distancia frente a cualquier cosa dada y negarla. El animal puede tranquilamente satisfacerse de la vida y buscar su salvación en la reproducción. El hombre sólo puede acce-

der a lo universal en la medida en que existe, en lugar de simplemente vivir. Este es el precio que debe pagar para su humanidad. Por esta razón la idea del hombre sano es un mito, pariente cercano de los mitos nazis. “El hombre es el animal enfermo”, decía Hegel en un texto antiguo de la *Realphilosophie* publicado por Hoffmeister. La vida es pensable en la medida en que está ofrecida a una conciencia de la vida que la niega.

Cualquier conciencia es entonces desgraciada ya que se sabe vida segunda y extraña la inocencia de donde siente que se origina. La misión histórica del judaísmo fue desarrollar en el mundo esta conciencia de la separación y, como Hyppolite bien decía a sus alumnos durante la guerra, todos somos judíos en la medida en que tenemos la preocupación de lo universal, por lo cual no nos resignamos a ser solamente y queremos existir.

Pero la conciencia de la muerte no es un callejón sin salida ni un término. Hay dos meditaciones de la muerte. La primera, patética y complaciente, que rebota sobre nuestro fin y solamente busca en ella la forma de exasperar la violencia. La otra, seca y resuelta, que asume la muerte, la transforma en una conciencia más aguda de la vida. El joven Hegel hablaba más fácilmente de la muerte. El Hegel envejecido preferirá hablar de la negatividad. El Hegel de la *Fenomenología* yuxtapone el vocabulario lógico y el vocabulario patético y nos hace entender la función que la conciencia de la muerte ejerce en el advenimiento de la humanidad. La muerte es la negación de todo ser particular dado, la conciencia de la muerte es sinónimo de conciencia de lo universal, pero en esas condiciones, se trata solamente de un universal vacío o abstracto. De hecho, solo se puede concebir la nada sobre un fondo de ser (o, como dice Sartre, sobre un fondo de mundo). Por lo cual toda noción de la muerte que prendería retener nuestra aten-

ción es entonces mentirosa ya que utiliza maliciosamente nuestra conciencia del ser. Para llegar al cabo de nuestra conciencia de la muerte hay que transformarla en vida, hay que, como dice Hegel, interiorizar la muerte. Hay que darle al universal abstracto, que en un primer tiempo se opuso a la vida, un sentido concreto. El ser existe gracias a la nada, pero la nada es únicamente posible en el hueco del ser. Hay entonces en la conciencia de la muerte algo para superarla.

La única experiencia que me permite acercarme a una conciencia auténtica de la muerte es la experiencia del Otro, ya que bajo su mirada soy simplemente una cosa, porque él no es más que un pedazo del mundo bajo mi propia mirada. Cada conciencia persigue entonces la muerte del otro por quien se siente desposeída de su nada constitutiva. Pero solo me siento amenazado por el Otro si, en el momento en que su mirada me reduce a un objeto, sigo sintiendo mi subjetividad; yo lo oprimo cuando, en el momento en que yo lo miro como un objeto, se queda presente como conciencia y como libertad. La conciencia del conflicto es posible gracias a una relación recíproca y una humanidad que compartimos. Nos negamos el uno al otro cuando nos reconocemos el uno al otro como conciencias. Esta negación de toda cosa y del Otro que yo soy se cumple fortaleciéndose con una negación de Yo por el Otro. Al igual que la conciencia de Yo-mismo como muerte y nada es mentirosa y contiene la afirmación de mi vida y de mi ser, al igual mi conciencia del Otro como enemigo, contiene la afirmación del Otro como igual. Si yo soy negación, siguiendo hasta el final lo que implica esta negación universal, la veo negarse a ella misma y transformarse en coexistencia. No puedo ser libre solo, conciencia solo, hombre solo, y este otro quien me pareció ser en un primer tiempo mi rival porque es yo-mismo. Me encuen-

tro en el Otro, de la misma manera que encuentro la conciencia de la vida en la conciencia de la muerte. Porque soy desde el origen esta mezcla de vida y de muerte, de soledad y de comunicación que avanza hacia su resolución.

De la misma manera que la conciencia de la muerte se puede superar, el control, el sadismo o la violencia se destruyen. En el duelo de las conciencias o de los hermanos enemigos, si cada uno consiguiera lastimar hasta la muerte del otro, no quedaría nada, ni siquiera quedaría lugar para este odio del Otro y esta afirmación de sí que es el fundamento de la lucha. El que toma de la situación humana la conciencia más exacta, ya no es el amo, ya que pretende ignorar el fondo del ser y de comunicación sobre el cual su orgullo y su desesperación juegan; es el esclavo quien tuvo realmente miedo, quien renunció a vencer con las armas, y a quien sólo le queda la experiencia de la muerte porque sólo tiene el amor de la vida. El amo solo quiere ser por sí, pero de hecho busca el reconocimiento de alguien; es entonces débil en su fuerza; el esclavo concede ser exclusivamente para el Otro, pero quiere seguir vivo bajo este precio; hay entonces una fuerza en su debilidad. El esclavo realizará el único control posible porque conoció mejor que el amo los cimientos vitales del hombre, no a costa del Otro, sino a costa de la naturaleza. Más francamente que el amo, estableció su vida en el mundo, y es precisamente porque él sabe mejor que el amo lo que significa la muerte: Tiene verdaderamente la experiencia de la “fluidificación de todo lo que era fijo”, la angustia.

A través de él, la existencia humana que era sinónimo de riesgo y de culpabilidad se convierte en historia, y las decisiones sucesivas del hombre podrán concentrarse en un acto único por el cual la conciencia coincide y, como ustedes prefieran, Dios se hace hombre o el hombre se hace Dios.

Acá el pensamiento de Hegel deja su pesimismo inicial. La verdad de la muerte y de la lucha es la larga maduración por la cual la historia supera sus contradicciones para realizar en la relación viva de los hombres la promesa de humanidad que aparecía en la conciencia de la muerte y en la lucha con el otro. Acá también, añade Hyppolite, Hegel deja de ser existencialista. Mientras que para Heidegger somos partidarios de la muerte y la conciencia de la muerte sigue siendo el fundamento de la filosofía al igual que de la conducta, Hegel transforma la muerte en vida superior. Se traslada entonces del individuo a la historia, cuando las contradicciones del Para Sí y del Para el Otro quedan para Sartre sin remedio y la dialéctica, truncada. En este sentido, podríamos decir que la *Fenomenología del espíritu* hace posible una filosofía comunista del partido o una filosofía de la Iglesia, más que una filosofía del individuo como en el existencialismo. Es cierto, añade otra vez Hyppolite, que el existencialismo puede entenderse de otra forma. Esta última indicación nos parece la más adecuada porque es de notar que, hasta para Heidegger, la conciencia de la muerte no es la vida auténtica, la única actitud que no sea mentirosa es la que asume también el hecho de nuestra existencia. La decisión resuelta es la aceptación de la muerte, pero necesariamente la decisión de vivir y de retomar nuestra existencia fortuita. En cuanto a la existencia del Otro y a la historicidad consecuente, Heidegger no la niega. Parece ser que nos olvidamos que la última parte de *Sein und Zeit* habla de la noción de historia. Hasta podríamos decir que lo que le falta a Heidegger no es la historicidad sino, al contrario, la afirmación del individuo: no habla de esta lucha de las conciencias y de esta oposición de las libertades sin las cuales la coexistencia cae en el anonimato y en la trivialidad cotidiana. Está muy seguro de que los existencialistas franceses no se

preocuparon por la conciencia de la muerte. “Mi muerte detiene mi vida una vez que estoy muerto, y para la mirada del Otro. Pero, para mí, estando vivo, mi muerte no existe; mi proyecto la atraviesa sin encontrar ningún obstáculo. No existe ninguna barrera frente a la cual mi trascendencia pueda chocar; se muere ella-misma, como el mar viene a rebotar sobre la orilla de una playa, para ir más lejos”³. Yo vivo, entonces, no para morir, sino para siempre, y de la misma manera, no para mí solo, sino con los otros.

Lo que llamamos existencialismo, más completamente que por la angustia o por las contradicciones de la condición humana, podría definirse por la idea de una universalidad que los hombres afirman o implican por el sólo hecho de que ellos son y en el momento en que se oponen, de forma más o menos razonable, por una libertad que nace dando enlaces, y de cualquier percepción, cualquier movimiento de corazón, cualquier acción, son testimonios innegables.

3. Beauvoir, Simone de, *Pyrrhus et Cinéas* [*Pirro y Cineas*], Gallimard, 1945, p.61.

La discusión del existencialismo (1945)

Ya van dos años desde que se publicó *L'Être et le Néant* [*El ser y la nada*] de Jean-Paul Sartre. Sobre este libro de setecientas páginas se estableció primero un gran silencio. ¿Qué hacían los críticos? ¿Respetaban la unión sagrada aún dentro de la filosofía? ¿Esperaban que un diálogo libre fuera de nuevo posible? El caso es que este silencio se rompió. A la izquierda, las revistas están invadidas de artículos críticos, que publican o no. A la derecha, los anatemas se multiplican. Se alerta a las jovencitas en los colegios acerca del existencialismo como el pecado del siglo. *La Croix* del 3 de junio habla de un peligro “más grave aun que el racionalismo del siglo XVIII”. Es notable que, casi siempre, se remita más tarde al diálogo sobre el fondo. Las críticas adoptan la forma de advertencia a los fieles, se define a la obra de Sartre como un veneno peligroso más que como una filosofía para debatir; se lo condena sobre sus horribles consecuencias más que sobre su falsedad intrínseca. Se actúa con apuro, y lo más urgente es establecer un cordón sanitario. Rechazar el diálogo no es una prueba de fuerza en las doctrinas establecidas. Muchos jóvenes acogen favorablemente la nueva filosofía pero para convencerlos necesitaríamos otra cosa que estas críticas violentas que ignoran deliberadamente la pregunta formulada por la obra de Sartre.

Esta pregunta es la de la relación entre el hombre y su entorno natural o social. Sobre este punto existen dos visiones clásicas. La primera considera al hombre como el

resultado de las influencias físicas, psicológicas y sociológicas que lo determinarían desde afuera, y lo convertirían en una cosa entre las cosas. La otra consiste en reconocer en el hombre, en la medida en que es espíritu y construye la representación de las causas mismas que actúan supuestamente sobre él, una libertad acósmica. Por un lado el hombre es una parte del mundo, por el otro, es una conciencia constituyente del mundo. Ninguna de estas dos visiones es adecuada. A la primera se le opondrá siempre, después de Descartes, que si el hombre fuese una cosa entre las cosas, no podría conocer ninguna, ya que sería como esta mesa o esta silla, encerrado dentro de sus límites, *presente* en un cierto lugar del espacio y por lo tanto incapaz de *representarlos* todos. Hay que reconocerle una manera de ser muy particular, el ser intencional, que consiste en apuntar a todas las cosas y no quedarse en ninguna. Pero si uno quisiera concluir que, profundamente, somos un espíritu absoluto, transformaríamos de manera inentendible a nuestro vínculo corporal y social, nuestra inserción en el mundo, renunciaríamos a pensar la condición humana. El mérito de la nueva filosofía es precisamente el hecho de buscar dentro de la noción de existencia la manera de pensarla. La existencia en su sentido moderno es el movimiento por el cual el hombre es al mundo, se compromete en una situación física y social que se convierte en su punto de vista sobre el mundo. Todo compromiso es ambiguo, ya que es a la vez la afirmación y la restricción de una libertad: me comprometo a hacer este favor, esto a la vez significa que podría no hacerlo, y que decido rechazar esta posibilidad. De la misma manera mi compromiso con la naturaleza y con la historia es a la vez una limitación de mis visiones sobre el mundo y mi único modo de acceder a él, de conocer y de hacer algo. La relación del sujeto y del objeto ya no es esta *relación de conocimiento* evocada por el idealismo clá-

sico y en el cual el objeto aparece siempre construido por el sujeto, sino una relación de ser según la cual el sujeto es paradójicamente su cuerpo, su mundo y su situación, y de alguna manera, *se intercambia*.

No decimos que esta paradoja de la conciencia y de la acción sea, en *L'Être et le Néant*, enteramente esclarecida. Según nosotros, el libro sigue siendo demasiado exclusivamente antitético: la antítesis de mi visión sobre mí-mismo y de la vista del Otro sobre mí, la antítesis del por sí y del en sí, figuran muchas veces como alternativas, en lugar de ser descritas como el enlace vivo de uno de los términos hacia el otro, y como su comunicación. En lo que concierne al sujeto y la libertad, es evidente que el autor busca primero presentarlos fuera de todo compromiso con las cosas, y que opta por estudiar en otro lugar la "realización" de la nada dentro del ser que es la acción y que hace posible la moral. *L'Être et le Néant* muestra primero que el sujeto es libertad, ausencia, negatividad, y que en este sentido la nada es. Pero también quiere decir que el sujeto es *únicamente* nada, que necesita ser dirigido hacia dentro del ser, que solamente es pensable en el trasfondo del mundo y por fin que se alimenta con el ser como las sombras, para Homero, se alimentan con la sangre de los vivos. Podemos entonces esperar, después de *L'Être et le Néant*, todo tipo de aclaraciones y complementos. Pero lo que no se puede negar es que las descripciones de Sartre plantean con agudeza y con una profundidad inédita el problema central de la filosofía tal como se presenta después de las adquisiciones de los últimos siglos. Después de Descartes no podemos negar que la existencia como conciencia se distinga radicalmente de la existencia como cosa y que la relación de la una con la otra sea la del vacío al pleno. Luego del siglo XIX, con todo lo que nos enseñó sobre la historicidad del espíritu, no podemos negar que

la conciencia esté siempre en situación. Nos corresponde a nosotros entender las dos cosas a la vez. Ni para un católico ni para un marxista la solución puede consistir en retomar simplemente una de las dos concepciones clásicas. Es imposible en sí, es imposible incluso según la lógica interna del cristianismo y del marxismo.

Es en primer lugar la intuición del en sí que las críticas católicas rechazan. Somos al mundo, es decir: nuestros pensamientos, nuestras pasiones, nuestras inquietudes giran alrededor de las cosas percibidas. Toda conciencia es conciencia de algo, el movimiento hacia las cosas es esencial para nosotros y la conciencia busca en ellas una especie de estabilidad que le hace falta. Nos conocemos en función de nuestras acciones, del entorno que nos impusimos, y cada uno de nosotros es para sí mismo un desconocido al cual las cosas tienden su espejo. Por lo cual es esencial para el sujeto apereibir el objeto como más viejo que él, siente que aparece en un mundo que no estaba hecho para él, que hubiera sido más perfecto sin él. Obviamente esto no es cierto ya que la reflexión muestra que el ser, sin ningún testigo, es inconcebible. Pero esta es nuestra posición de partida: sentimos que somos el correlativo indispensable de un ser que mientras tanto se apoya en sí. Esta es la contradicción que nos une al objeto. No podemos evitar envidiar esta plenitud de la naturaleza, de las cosechas que crecen, de las estaciones que pasan según su ley perpetua. Según este "orden", el hombre es aquel que nunca es acabado, y es como un defecto en la paz del mundo. ¿Esto no demostraría, se pregunta Gabriel Marcel, las concepciones epifenomenistas para las cuales la conciencia está ligada a una concepción imperfecta?"¹. Y habla en otra parte del "fondo crudamente materialista de la doctrina"².

1. Marcel, G., *Homo viator*, Aubier, 1944, p. 249.

2. *Ib.*, p. 248.

¿Dar todo su sentido a la palabra *ser* significa por lo tanto ser materialista? Una religión que afirma la encarnación de Dios y la resurrección de los cuerpos puede sorprenderse con el hecho de que la conciencia, en todos los sentidos de la palabra, *se sostenga* al mundo y que el ser del mundo le aparece siempre como el tipo mismo del ser.

Las críticas católicas rechazan correlativamente la intuición del sujeto como nada. Ya que nos distingue claramente de las cosas y nos arranca al reposo que las define, la libertad, piensa Sartre, es exactamente una nada, una nada que es todo. Es como una maldición y al mismo tiempo la fuente de toda grandeza humana. Será *indivisiblemente* el fundamento del caos y el fundamento del orden humano. Si el sujeto, para poder ser sujeto, debe alejarse del orden de las cosas, no habrá en el hombre ningún “sentimiento” ligado a esta libertad devorante de las cosas. De acá parte el análisis de las conductas que demuestra todas sus ambigüedades. La mala fe, la inautenticidad, son esenciales para el hombre ya que están inscritas en la estructura intencional de la conciencia, a la vez presencia para sí y presencia para las cosas. La voluntad misma de ser bueno falsifica la bondad, ya que nos orienta hacia nosotros mismos cuando tendríamos que orientarnos hacia el Otro. La decisión misma de respetar al otro roza el egoísmo, ya que debo reconocer al Otro por mi generosidad, y por eso me agradezco. “Dar es esclavizar”. No hay entonces nada en el hombre que sea puro, ningún acto del cual podríamos satisfacernos y donde la linda alma o la buena conciencia puedan consolarse o asegurarse de lo que quieren. Estas propuestas pesimistas contienen una recíproca optimista: no hay ni un solo acto humano y ni una sola pasión, en la medida en que la libertad desintegra la naturaleza, que no demuestre la humanidad del hombre. Ni un solo amor que sea un simple mecanismo corporal, que no demuestre,

aunque y sobre todo si se encariña tremendamente a su objeto, nuestro poder de formularnos la pregunta de nuestra significación metafísica. El fundamento del bien y el fundamento del mal son entonces un solo fundamento. La miseria del hombre es visible en su grandeza y su grandeza en su miseria. En la filosofía de Sartre, escribe otro crítico, “primero hemos apagado el espíritu”³. Pero es todo lo contrario: lo pusimos por todos lados, porque no somos espíritu y cuerpo, conciencia *frente al* mundo sino un espíritu encarnado, ser-en-el-mundo.

Finalmente, vemos con claridad lo que quisieran los críticos católicos. Si bien recusan la intuición de un ser inerte junto con la de una libertad ágil, quisieran que las cosas fuesen capaces de decir la gloria de Dios y que el hombre tuviese un destino parecido a una cosa. Pero acá chocan primero con Pascal. “El silencio eterno de estos espacios infinitos me asusta”, entendamos: hay algo horrible, espantoso e innegable en estas cosas que simplemente son y no *quieren* decir *nada*. “Nada puede parar la locuacidad de nuestro espíritu”, entendamos: el espíritu es lo que no puede alojarse en ningún lugar, de ninguna manera, en ningún destino preestablecido, en ningún fariseísmo. Con Descartes, es la tradición cartesiana que los católicos desaprueban, la distinción de la *res extensa*, de la cosa sin espíritu y de la existencia como conciencia, del espíritu sin recurso natural. Malebranche hablaba de una primera gloria de Dios que viene de la perfección de las cosas, y distinguía esta “gloria del arquitecto” de la que Dios obtiene por el libre sacrificio de los hombres cuando lo reconocen y su aporte al mundo se convierte en una contribución indispensable. Era distinguir en términos resplandecientes el Dios de las cosas y el Dios de los hombres, era decir que

3. Mercie, J., “Le Ver dans le fruit” [“El gusano en la fruta”], *Etudes [Estudios]*, febrero, 1945, p. 240.

el orden humano empieza con la libertad. Bajo esta perspectiva podemos apereibir el fondo del debate: acá el cristianismo y el materialismo no chocan el uno contra el otro, son Aristóteles y Descartes, o Santo Tomás y Pascal. Los críticos católicos quisieran que una orientación del mundo hacia Dios hubiese sido legible dentro de las cosas, y que el hombre al igual que las cosas no fuese más que una naturaleza que va hacia su perfección. Quisieran poner espíritu dentro de las cosas y hacer del espíritu humano una cosa. Gabriel Marcel se refiere al “sentido común” y a “una cierta sabiduría secular” para localizar en ciertos actos privilegiados esta inquietante libertad que penetra por todas partes. Esta libertad consiste en alojarnos bajo una ley que ya reside en nosotros, en cumplir en acto lo que ya somos en potencia: Marcel habla con fervor de una “moral natural”, de una “cierta confianza, a la vez espontánea y metafísica, en el orden en que se integra nuestra existencia”. De un “enlace nupcial entre el hombre y la vida”, y por fin de una “piedad no cristiana sino precristiana”⁴. Esto confirma la idea, ella misma precristiana, de una finalidad natural del hombre que sostiene su crítica de *L’Etre et le Néant*. Asimismo, para la Sra. J. hay efectivamente una piedad cartesiana y pascaliana, a quien debemos agradecer las descripciones más profundas del hombre como monstruo incomprensible y contradictorio, sin ninguna otra naturaleza que las viejas costumbres que él estableció, grande por su miseria y miserable por su grandeza. Los críticos católicos ya no quieren esta filosofía. Prefieren la idea aristotélica de un hombre recto. Preguntamos de qué lado está el “materialismo”.

En realidad, puede que hasta tengan razón. Puede que el cristianismo se mantenga como teología sobre una base tomista, puede que la concepción pascaliana del ser

4. Marcel, G., *Homo viator*, op. cit., pp. 225-226.

como cosa ciega y del espíritu locuaz deje lugar a una acción mística sin ningún contenido dogmático y a una fe que es la fe de ningún ser, como la de Kierkegaard; puede finalmente que la religión del Dios encarnado en hombre llegue por una dialéctica inevitable a una antropología y no a una teología. Sartre decía que la conciencia que, por el movimiento constante de la intencionalidad, tiende a ser como una cosa sin jamás lograrlo, parecía demostrar una síntesis ideal entre ella misma y el ser, “no que la integración no haya ocurrido jamás, sino al contrario, porque siempre está indicada y siempre es imposible”. Pura absurdidad, responde Gabriel Marcel: “¿Cómo podría existir una desintegración real de algo que no hubiera nunca sido integrado?”. Pero cuando, unas líneas después, Marcel da su propia solución, ella consiste en decir que la conciencia “está llevada, reflexionando sobre sí, a mirarse ella misma como degradada, sin poder pensar concretamente el mundo anterior a su caída”⁵. Pero tanto para Marcel como para Sartre, la integración originaria es impensable, solo puede ser afirmada por un acto de fe sin contenido nocional, y las dos conclusiones sólo se distinguen porque Marcel, en lugar de constatar la dialéctica del por sí y del en sí, la declara intolerable, y quiere pasar por alto la acción. Este enfoque no está prohibido en la perspectiva de Sartre, podría hasta ser el fundamento de la moral. Todo eso no constituye ni una prueba ni una afirmación de Dios pero sí una afirmación del hombre. Si queremos enfocar en el cristianismo bajo este ángulo, es el punto de partida que hay que rechazar y la noción del espíritu como negatividad.

Pero, ¿puede hacerlo un cristiano? Porque al final, aunque la libertad, como desean los tomistas, consiste para el hombre en realizar su naturaleza preestablecida y su forma, tenemos que admitir que esta realización es facultativa

5. Ib., p.254.

para el hombre, que ella depende de él, e introducir así una segunda libertad, radical esta vez, que consiste en el poder absoluto de decir sí o no. Entonces todo lo que se había podido hacer para rastrear la libertad humana bajo una preordinación divina se encuentra de nuevo cuestionada. Si le puedo decir sí o no a mi destino, significa que el Bien no es mi bien sin mi consentimiento, que no hay valor en sí, y que, como pensaba Descartes, la libertad del hombre es de alguna manera igual a la de Dios. Sobre aquello el tomismo no es la única tradición cristiana. En tiempos del *Augustinus*, era hasta sospechoso, y los jesuitas mantenían de manera firme el poder absoluto de elegir a pesar de la presciencia divina. La cuestión es saber si se puede dar a la libertad algo sin darle todo. Dijimos antes que *L'Être et le Néant* sobre este punto parece llamar a una segunda parte y que esperamos del autor una teoría de la pasividad. Lo que es cierto es que el libro formula claramente esta pregunta y que no lo podemos superar antes de haberla entendido. Cuando la crítica católica ignora el problema, se posiciona deliberadamente por debajo del nivel donde se establecía sin medio hace tres siglos, probablemente porque se dudaba menos en enfrentarse a dificultades fundamentales en un tiempo en que la creencia era evidente.

Mientras los católicos reprochan a Sartre su materialismo, un marxista como H. Lefebvre⁶ está por reprocharle un resto de idealismo. Ya es demasiado, según Lefebvre, insistir en describir el ser y fundar la existencia del Otro. Estas verdades son únicamente nuevas para una conciencia encerrada en su soledad. Olvidando que, según Engels, “la gran cuestión fundamental de toda filosofía, y particularmente la filosofía moderna, es la de las relaciones

6. Lefebvre, H., “Existencialisme et Marxisme” [“Existencialismo y marxismo”], *Action*, 8 de junio de 1945.

entre el pensamiento y el ser”⁷, Lefebvre se propone “admitir inmediatamente” lo que Sartre redescubre. Mostrando que los problemas de Sartre tienen un sentido para el cristiano, ¿acaso no demostramos que no tenía ninguno para el marxista? Y si justificamos a Sartre frente a Marcel, ¿no lo condenaríamos frente a Lefebvre?

Hay, es cierto, un marxismo que se posiciona directamente más allá de los problemas de Sartre, aquel que niega absolutamente lo interior, para quien la conciencia es una parte del mundo, un reflejo del objeto, un subproducto del ser, y en fin, hablando un idioma que nunca fue marxista, como un epifenómeno. Hay, para los más grandes escritores marxistas, fórmulas que van por ese camino. Cuando Engels escribe que se debe considerar las ideas “como los reflejos intelectuales de los objetos y los movimientos del mundo real”, cuando pide que se restablezcan “la verdaderas relaciones entre el mundo real y las ideas producidas por el cerebro humano, quien al final, es él mismo un producto de este mundo real”; cuando Lenin escribe que “el cuadro del mundo es un cuadro que muestra cómo la materia se mueve y cómo la materia piensa” o que “el cerebro es el órgano del pensamiento”, admitimos lo difícil, que es establecer un enlace entre estas fórmulas y el cogito cartesiano. Pero hay que añadir que a la mayoría de los marxistas les parece insuficiente. Les parece que es la expresión de una filosofía metafísica, que reanuda todos los fenómenos a una sola sustancia, la materia, y no la filosofía dialéctica que admite necesariamente relaciones recíprocas entre las distintas formas de fenómenos y la emergencia de relaciones o estructuras originales sobre la bases de los fenómenos materiales.

Si queremos rechazar, en nombre del marxismo, los problemas y hasta la noción de subjetividad, no tene-

7. Engels, F., *Ludwig Feuerbach*, Editions sociales, 1945, p. 13.

mos que apoyarnos sobre estos restos de materialismo metafísico. Sin embargo, hay en el marxismo una razón mucho más profunda para salir del sujeto y posicionarse dentro del objeto y dentro de la historia. Es la idea de que no tenemos otra elección, que somos totalmente históricos y completamente tirados dentro del mundo y que la referencia exclusiva a lo interior, sean cuales sean las justificaciones subjetivas, es objetivamente una abstención y una manera de eludir las tareas concretas del afuera, a las que estamos comprometidos.

El más puro de los marxistas está conforme con decir que toda filosofía es idealista ya que siempre supone una reflexión, es decir, una ruptura con lo inmediato, y he aquí la condena de la filosofía. Es un caso particular de la alienación, una manera de huir más allá, un rechazo de ser, una angustia frente a la revolución, una enfermedad de la conciencia burguesa. El filósofo que toma conciencia de él mismo como nada y como libertad da la fórmula ideológica de su tiempo, traduce en conceptos esta fase de la historia donde la esencia y la existencia del hombre siguen separadas, donde el hombre no es él mismo porque se hundió en las contradicciones del capitalismo. La idea misma de una filosofía especulativa, que buscaría una esencia eterna del hombre y del mundo, demuestra para el filósofo debajo de las ideas, el rechazo existencial de trabajar para la transformación del mundo, la angustia frente a la verdadera humanidad que se hace por el trabajo y por la praxis y que no se define para siempre. La única manera de obtener lo que la filosofía quiere obtener, es decir, una pantalla completa del mundo, es juntarnos a la historia en lugar de contemplarla. Como dice Marx en un texto famoso, la única manera de realizar la filosofía es destruyéndola.

El argumento más potente del marxismo frente a la filosofía del sujeto es entonces un argumento “existen-

cial”. Quiere decir que toda filosofía como reflexión es inadecuada a lo que quiere entender: la existencia del hombre, porque ya es en sí una cierta manera de existir al margen del mundo y de la historia. “Los filósofos”, dice Marx, “no hicieron más que interpretar el mundo de distintas maneras, pero se trata de transformarlo”. Asimismo Marcel le reprocha a Sartre encerrarse en el círculo infernal del ser y de la nada. “No tendría ningún sentido”, añade, “alegar que el punto de partida o las condiciones estructurales de nuestra existencia son las que le obligan. ¿La única y auténtica trascendencia (mejor dicho: el único y auténtico trascender) reside en el acto por el cual, separándonos de estas condiciones, las remplazamos por condiciones renovadas?”. Se trata efectivamente en ambos casos del mismo llamado a la acción como medio de superar las oposiciones dialécticas (en la medida en que Marx no pretende cumplir con la praxis terrestre una síntesis ya realizada en el cielo y posiciona esta síntesis en nuestro porvenir en lugar de posicionarla fuera del tiempo). Aquí se reúnen las dos mitades de la posteridad hegeliana: Kierkegaard y Marx. Pero este acercamiento muestra bastante bien que la praxis marxista, si bien quiere distinguirse de una acción mística o de un pragmatismo, debe aclararse ella misma sobre sus fines y sus medios. Está bien invitarnos a ser lo que somos, unirse conscientemente al movimiento de la historia donde nos comprometimos de todas maneras: más vale saber cuál es este movimiento de la historia, con quién podemos contar para cumplirlo con nosotros, más vale saber qué hacer. La realidad es que a partir del momento en el que planteamos estas preguntas, invitamos al individuo a entender y a decidir, le damos, al fin y al cabo, el gobierno de su vida, reconocemos que la historia tendrá entonces para él el sentido que habrá reconocido. Todo hombre, inclusive marxista, debe admitir con Descartes que, si conocemos cualquier

realidad exterior, es bajo la condición de entender en nosotros mismos esta operación de conocimiento, que nadie en sí nos sería accesible si no fuese en el mismo momento para nosotros y que al final el sentido que le encontramos depende de nuestro asentimiento. Ningún hombre puede rechazar el cogito y negar la conciencia, bajo pena de no saber más lo que dice y renunciar a cualquier enunciado, inclusive materialista. Los escritores marxistas dijeron muchas veces, y con razón, que el marxismo no negaba las condiciones subjetivas de la historia y que no era un fatalismo que los hombres hagan su historia, que las ideologías, aunque traduzcan una situación económica y social definida, pesan después sobre la historia. Es decir que no eliminan el sujeto como factor de la historia. A los que la palabra subjetividad asusta, recordamos la famosa frase de Marx: “El principal defecto de todo materialismo pasado (...) es que el objeto, la realidad, el mundo sensible solo están considerados bajo su forma de objeto o intuición, pero no como una actividad concreta humana o práctica, no de manera subjetiva”.

M. Lefebvre vive la subjetividad como todo el mundo, aunque quisiera ignorarla. Probablemente durante unas pocas horas se le deberá ocurrir dejar de pensar en la política. Si su vida personal tiene para él un sentido político, es bajo la condición de que se lo agradezca por decisiones propias. Asimismo, todos los proletarios no son comunistas. Esto significa que podemos desolidarizarnos de nuestra clase y de lo que somos. La dialéctica del ser y de la nada no solamente tuvo lugar en el espíritu de Sartre, tuvo lugar también el espíritu del obrero desalentado que se retira de la lucha. ¿A quién se le ocurriría exigir a un condenado que sienta angustia por la muerte, aunque se muera por su clase, y a través de ella, por el porvenir de los hombres? A partir del momento en el que introducimos

al hombre como sujeto de la historia, y el marxismo lo hace expresamente, no solamente introducimos al hombre colectivo o a la clase, sino también al hombre individual que sigue teniendo el poder de servir o traicionar a su clase, y en ese sentido se integra él mismo. Marx nos da una definición objetiva de la clase por la posición efectiva de los individuos en el circuito de la producción. Pero también dice que la clase no puede ser un factor histórico y revolucionario decisivo hasta que los individuos tomen conciencia de eso. Añade que esa toma de conciencia tiene sus propios motivos sociales. La clase como factor de la historia no es ni un simple hecho objetivo ni por otra parte un simple valor arbitrariamente escogido por conciencias solitarias, sino un hecho-valor, o un valor encarnado del cual solamente nos queda ahora elaborar la teoría. Hoy en día, las relaciones de clase están cada vez más escondidas por otras oposiciones, oposiciones nacionales del alemán y del francés, el uno como el otro privado de conciencia social por el hitlerismo y por el régimen de Vichy, oposición del nuevo mundo americano y del viejo mundo occidental, de los países ricos y de los países pobres; al obrero francés se le pide un esfuerzo individual para unirse al obrero italiano a pesar de la agresión fascista de 1940, al obrero italiano para unirse al obrero francés, a pesar de los proyectos de anexión del valle de Aosta, al obrero americano, primo rico, y el rol del sujeto en la constitución de la clase como factor histórico es más que nunca visible. Hay que analizar el compromiso, el momento donde las condiciones subjetivas y las condiciones objetivas de la historia se unen, el modo de existencia de la clase antes de la toma de conciencia, es decir, el estatuto social y el fenómeno de la coexistencia.

Esta teoría de lo social, *L'Etre et le Néant* todavía no nos la da. Pero sí formula la pregunta de las relaciones

recíprocas entre la conciencia y el mundo social de manera vigorosa rechazando la posibilidad de admitir una libertad sin situación y haciendo del sujeto, no un reflejo como quiere el epifenomenismo, sino un “reflejo-reflejante” como quiere el marxismo.

Hay que decir más. No solamente el marxismo tolera la libertad y el individuo; además, como materialismo, carga al hombre con una responsabilidad, por decirlo de alguna manera, vertiginosa. Hegel, en la medida en que reducía la historia a la historia del espíritu, encontraba en su propia conciencia la certeza de haber entendido completamente la historia y la realización misma de su filosofía, el anuncio y la garantía de una síntesis final. ¿Cómo no iba a ser optimista ya que la historia era el retorno a sí de la conciencia, y la necesidad de ese retorno, la posibilidad del hombre total y sin inquietud estaba demostrada por la lógica interna de la idea tal como él la vivía en él mismo? Podemos interpretar Hegel de otra forma, acá tenemos el Hegel de los manuales, lo podemos hacer (y según nosotros lo tenemos que hacer) mucho más marxista, podemos fundar su lógica sobre la fenomenología y no su fenomenología sobre su lógica. Pero, que lleve el nombre de Hegel o el de Marx, una filosofía que renuncia al espíritu absoluto como motor de la historia, que hace caminar la historia sobre sus pies y que no reconoce en las cosas otra razón que la que hacen aparecer su encuentro y su acción recíproca, esta filosofía no puede afirmar a priori la posibilidad del hombre integral, postular una síntesis final, donde todas las contradicciones estén descartadas, ni tampoco afirmar su realización inevitable. El evento revolucionario sigue siendo para ella contingente, para ella la fecha de la revolución no está inscrita en ningún lugar, en ningún cielo metafísico. La descomposición del capitalismo puede conducir al mundo, no hacia la revolución,

sino hacia el caos, si los hombres no entienden la situación y no quieren intervenir, como un parto puede terminarse por la muerte de la madre y del niño si alguien no está acá para ayudar a la naturaleza. Si bien Hegel plantea la verdad como hipótesis, en cambio Marx espera una demostración por los hechos. Si bien existe un quietismo hegeliano, hay necesariamente una inquietud marxista. Si Hegel puede arremeter ciegamente el curso de las cosas, porque queda en él un resto de teología, la praxis marxista no tiene el mismo recurso, no tiene otro soporte que la coexistencia de los hombres. No implica necesariamente un fin de la historia, ni puede afirmar en tesis dogmática el “hombre total” antes de que el evento haya ocurrido. Si todas nuestras contradicciones deben un día ser suprimidas, nos enteraremos solamente ese mismo día. Admiramos a Engels cuando habla con sabiduría de la necesidad que resuelve los azares históricos: ¿Cómo sabe si la historia es o será racional ya que él no es ni teísta ni idealista? Lo propio del marxismo es que nos invita a hacer prevalecer, sin garantía metafísica, la lógica de la historia sobre su contingencia.

Probablemente nos preguntaremos por qué el existencialismo insiste tanto en acercarse al marxismo. M. Le-febvre supone amablemente que lo hace para comérselo mejor. La verdad, más cándida, como lo vamos a ver, es que muchos lectores de Marx se sienten absolutamente de acuerdo con análisis como los del *XVIII Brumario*, por ejemplo, sin estar satisfechos por algunas fórmulas teóricas de Marx y sobre todo con sus comentadores. Según ellos el descubrimiento marxista de la existencia social como dimensión de nuestra vida, la más “interior”, la dinámica de las clases al igual que un proceso integral donde las determinaciones económicas y culturales se cruzan y se inter-significan sin fin, no solamente admite sino exige desde un punto de vista teórico una nueva concepción de

la conciencia basada en la autonomía y la dependencia y descrita como una nada que llega al mundo y no puede mantenerse en su libertad sin arriesgarla en cualquier instante. Según ellos, esta es la concepción de la conciencia que el marxismo no sólo formuló teóricamente, sino que también practicó en sus análisis concretos más fuertes. Un marxismo vivo debería “salvar” la búsqueda existencialista e integrarla en lugar de ahogarla.

Lo metafísico en el hombre (1948)

No se puede tratar de justificar, dentro de los límites de un artículo, una concepción del mundo. En cambio, cada uno puede decir brevemente qué significación le adjudicó a la palabra metafísica, a qué la opone y con qué intención la emplea. Un informe de este tipo no es suficiente para fundar el concepto del cual solo da, de alguna manera, el valor de empleo. Es legítimo al menos como contribución a la sociología de las ideas, si bien la metafísica latente que descubre en el uso de la palabra es bastante común.

Pero la metafísica, reducida por el kantismo al sistema de principios que la razón emplea en la constitución de la ciencia o del universo moral, radicalmente impugnada, en esta función directriz, por el positivismo, no dejó sin embargo de llevar una especie de vida ilegal en la literatura y en la poesía, y los críticos la vuelven a encontrar hoy¹. Reaparece en las ciencias no para limitarles el campo o ponerle barreras, sino como el inventario deliberado de un tipo de ser que el cientismo ignoraba y que las ciencias aprendieron poco a poco a reconocer. Nos proponemos delimitar mejor esta metafísica en acto y posicionarla en el horizonte de las ciencias del hombre.

Parece difícil negar que la psicología de la forma

1. Cf., por ejemplo Etiemble y Glaucere, *Rimbaud*, Gallimard, 1959, p. 234: "La metafísica no es necesariamente la asociación fáctica de noumenos, Rimbaud, más claramente que nadie, lo sintió, reconstituyó una metafísica de lo concreto; él vio las cosas en sí, las flores en sí".

trastorne lo que podríamos llamar la ontología implícita de la ciencia y nos obliga a reevaluar *nuestra* concepción de las condiciones y de los límites de un saber científico. Es decir, el ideal de una psicología objetiva de los animales. El libro de Koehler muestra claramente que tenemos que reconstituir, más allá del universo de *nuestra* concepción, el universo del animal con su originalidad, con sus conexiones “irracionales”, sus cortocircuitos, sus lagunas. Muestra también que si logramos aquello solo se debe a nuestra experiencia humana del animal, describiendo la curva de su conducta tal como *nos* aparece, con sus distinciones cualitativas de “frescura” y “fatiga”, “buena solución” y “mala solución”, “continuidad” y “discontinuidad”, “contacto óptico” y “conexión mecánica”, hasta que el final de la búsqueda se concluye no con leyes cuantitativas del tipo estímulo-respuesta, que podrían ser aplicables a todas las especies, sino por una tabla de elaboración que el chimpancé aplica a los estímulos dados, del universo de comportamiento del chimpancé tal como se lee en su conducta interpretada metódicamente. El libro demuestra por el hecho que una ciencia descriptiva es posible y pone en evidencia esta paradoja que, para ser verdaderamente científica, la psicología no tiene que rechazar por antropomórfica nuestra experiencia humana del animal, ni someterlo a las únicas preguntas que la experiencia física le hace al átomo o al ácido, que existen otras relaciones verdaderas que las relaciones medibles y que, por fin, nuestra noción de la objetividad debe ser enteramente redefinida.

Koehler ponía en evidencia, como condición de las relaciones estímulo-respuesta, una cierta estructura del universo animal considerado como un “*a priori de la especie*”, y asignaba a la psicología la descripción de este conjunto. Esta concepción se extendía naturalmente a la psicopatología y a la psicología general, que se conver-

tirían luego en un inventario de los sistemas de conductas típicas. La *inteligencia de los monos superiores* demuestra precisamente que no se puede hablar de inteligencia para el animal en el sentido en que lo entendemos para el hombre. El libro invitaba a los psicólogos a entender las conductas según su ley de organización interna, en lugar de buscar en ellas el resultado de una combinación de procesos simples y universales.

Es curioso constatar que ni el libro de Koehler ni, por lo general, las búsquedas de esta escuela, fueron aprobadas o criticadas por las novedades de sus aportes². La *inteligencia de los monos superiores* actúa sobre el lector en el sentido de una antropología naturalista. Es menos sen-

2. Parece curioso por ejemplo que J. Piaget (*Psychologie de l'intelligence [Psicología de la inteligencia]*, Armand Colin, 1947) no vea en esa psicología más que un renuevo del innatismo. En realidad, ella minimizó tan poco la función de la experiencia en el desarrollo que Koffka (*Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*) opone las categorías del *Lernen* y del *Reifen* y describe en su *Psychologie (Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, hgg von Dessoir)* toda una génesis de las *Gestalten* y una serie de formas transitorias desde los enlaces sincréticos del niño hasta el *Und-Verbindungen* del adulto. Lo que en realidad distingue a los gestaltistas de Piaget no es la función de la experiencia, igual en ambos lados, sino la manera con la que entienden la relación del exterior y del interior, de las condiciones dadas y de la elaboración biológica y psíquica. Para los gestaltistas, la acumulación de la experiencia solo hace posible una reestructuración que restablecerá a otro nivel el equilibrio del ser vivo y el medio ambiente. Es efectivamente así, en sus mejores momentos, que Piaget, también, describe el desarrollo. Pero, al no haber tomado en serio este principio gestaltista de que la totalidad no es de ninguna manera la suma de las distintas partes, a veces vuelve a una noción casi empirista de la experiencia: en *La Construction du réel chez l'enfant [La construcción de lo real en el niño]*, parece a veces que la transición hacia un tipo superior de percepción y de conducta está simplemente explicado por un registro más completo y más exacto de la experiencia, cuando esto precisamente supone una reorganización del campo perceptivo y el advenimiento de formas claramente articuladas.

sible al contraste de la *Gestaltung* del hombre y del animal que al hecho de que ya haya una *Gestaltung* en la conducta del animal así como del hombre, y esta analogía formal prevalece contra las diferencias descriptivas más evidentes. *La psicología de la forma*, en lugar de provocar un nuevo planteamiento de la metodología y del ideal científico que ocultaron durante mucho tiempo la “forma”, se desarrolló bajo la condición que permitía despertar esta metodología defectuosa. La escuela de Berlín proponía por una parte describir las formas privilegiadas de la conducta humana, y por otra parte, determinar las condiciones que gobiernan su aparición. El regreso a la descripción, la llamada a los fenómenos como a una fuente legítima de conocimientos psicológicos, prohibían en teoría pensar la forma como una realidad menor o desviada y conservar en los procesos lineales las consecuencias aislables con el privilegio que les da a estas el cientificismo. Pero la escuela de Berlín retrocedió frente a estas consecuencias: prefirió afirmar, por un acto de pura fe, que la totalidad de los fenómenos pertenecía al universo de la física. Por consecuencia, le correspondió a una física y a una fisiología más avanzada hacernos entender cómo las formas más complejas se basan, en último análisis, en las más simples. Estudió preferiblemente la de las formas que, bajo ciertas condiciones externas, aparecen, sobre todo en el laboratorio, de forma más o menos regular, es decir, las fusiones sensoriales anónimas. Quiso, sí o sí, la precisión de las fórmulas, dejando de lado las fórmulas más complejas que interesan a la personalidad entera, dependen menos de las condiciones exteriores dadas y son, por esa misma razón, más difíciles de descubrir, pero más valiosas para el conocimiento de la conducta humana. La psicología de la percepción vino a tomar el relevo de la antigua psicofisiología en el rol de centro de las investigaciones psicológicas. En realidad, el estudio de

las funciones psicofisiológicas, de la visión (en el sentido abstracto de visión de los colores, de las distancias o de los contornos) jamás tuvo que haber perjudicado a aquella de los comportamientos más complejos, que nos relaciona no solamente con estimulaciones, sino con otros hombres, con situaciones vitales y sociales. El psicoanálisis, él mismo salvado de sus propios dogmas, es el prolongamiento normal de una psicología de la forma consecuente. Considerando como una porción central de la psicología lo que en realidad es la periferia, como si la psicología de las funciones elementales tenía que darnos, por simple acumulación de las investigaciones especiales, la psicología de todo, dejando a las funciones sensoriales y a sus leyes un privilegio inmerecido ya que soportan más o menos un tratamiento cuantitativo, centrando el esfuerzo de la nueva psicología sobre lo “funcional” y lo “objetivo”, cuando buscaba también reencontrar todo lo “descriptivo” y lo “fenomenal”, el cientismo atrasó el desarrollo de una ciencia psicológica.

Si al contrario querríamos definir sin prejuicios el sentido filosófico de la psicología de la forma habría que decir que, aislando la “estructura” o la “forma” como ingrediente irreducible del ser, cuestiona la alternativa clásica de la “existencia como cosa” y de la “existencia como conciencia”, establece una comunicación y como una mezcla de lo objetivo y de lo subjetivo, concibe de una manera nueva el conocimiento psicológico que ya no consiste en descomponer estos conjuntos típicos sino en entenderlos viviéndolos de nuevo.

Obviamente el ejemplo de una escuela, y de una escuela todavía discutida, no es en sí convincente. Este ejemplo sería significativo si pudiéramos mostrar que por lo general las ciencias del hombre se orientan, cada una a su manera, hacia la misma revisión de los enlaces de lo

subjetivo y de lo objetivo. Y esto es efectivamente lo que constatamos en la lingüística. Cuando quisimos estudiar la lengua según los métodos rigurosos, tuvimos primero que desaprobamos concepciones pre-científicas o animistas que representaban a cada lengua como un organismo o un ser de razón cuya evolución manifestaría poco a poco su esencia invariable. Nos propusimos entonces estudiar la lengua como una cosa y descubrir leyes cuyos entrelazos pudieran explicar los hechos de la lengua. Pero la lengua, así como el comportamiento, se borró frente al tratamiento cientista. Incluso en fonética, donde parecía poder encontrar un campo de aplicación privilegiado, la noción de ley está de nuevo puesta en duda. Debemos renunciar a apartar la ley de los hechos, a resorber idealmente los hechos en la ley. “La frase: ‘c + a ocurre en Francia entre los siglos V y VIII’ es la expresión de un evento histórico que tuvo lugar de una vez por todas, de la misma manera que la frase: ‘los Borbones reinaron en Francia de 1589 a 1791’³. Con el ideal de un sistema de leyes “más verdadero” que los hechos, se pone en duda la concepción misma de la lengua. Saussure ya consideraba que la antigua gramática comparada había sido desaprobada demasiado rápido: “hay, decía, algunas imágenes que no podemos evitar. Exigir que solo usemos términos correspondiendo a las realidades del lenguaje, es pretender que estas realidades ya no tienen ningún misterio para nosotros”⁴. Ya que la psicología de la forma reivindica el uso de los conceptos descriptivos, tomados a nuestra experiencia humana, y que los conceptos funcionales no pueden remplazarse, fundados sobre la medida de las variaciones correlativas,

3. Von Wartburg, W., *Problèmes et méthodes de la linguistique [Problemas y métodos de la lingüística]*, P.U.F., 1947, p. 19.

4. de Saussure, F., *Cours de linguistique générale [Curso de lingüística general]*, Payot, 1916, p. 19, n. 1.

la lingüística de Saussure legitima, en el estudio de la lengua, no solamente la perspectiva de la explicación causal, que reanuda cada hecho a un hecho anterior y expone entonces el idioma frente al lingüista como un objeto de la naturaleza, la perspectiva del sujeto parlante que vive su lengua (y eventualmente la modifica). Bajo la primera relación, la lengua es un mosaico de hechos “sin interior”. Bajo la segunda, al contrario, es una totalidad. Un sabio tan riguroso como Meillet formula estos progresos de la reflexión lingüística diciendo: “Los hechos lingüísticos son cualitativos”, y sigue, “cada lengua forma un sistema”, es decir que admite un fundamento de organización interna. Decir que los hechos lingüísticos son cualitativos resulta decir que en su conexión y en su desarrollo necesitan la mediación de las conciencias. Sin embargo acá no podemos concluir en que el lugar o el medio de la lengua sea la conciencia, ni que la lengua sea una abstracción y los sujetos parlantes la única realidad. Porque cada sujeto parlante, inclusive cuando modifica la lengua, se encuentra sometido a modos de expresión que permiten que los otros lo puedan entender. Como la psicología, dividida entre el “método objetivo” y la introspección acaba encontrando su punto de equilibrio en la idea de una forma del comportamiento, afuera o adentro, asimismo la lingüística se encuentra frente a la tarea de sobrepasar la alternativa de la lengua como cosa y de la lengua como producción de los sujetos parlantes. La lengua tiene que ser, para cada sujeto parlante, como un instrumento que tiene su inercia propia, sus exigencias, sus obligaciones, su lógica interna, y sin embargo que permanezca abierta a sus iniciativas (así como a los aportes brutos de las invasiones, de las modas y de los eventos históricos), siempre capaz de crear un deslizamiento de sentido, equívocos, substituciones funcionales que le dan a esta lógica algo como un aspecto tamba-

leante. Puede que la noción de *Gestalt* o de estructura sirva como en la psicología, ya que se trata en los dos casos de conjuntos que no son la manifestación pura de una conciencia rectora, que no tienen el conocimiento explícito de sus propios fundamentos y que, sin embargo, pueden y deben ser leídos yendo de lo global hacia lo particular. Debemos encontrar al centro de cada lengua leyes de equilibrio, puede que hasta un tema, un proyecto fundamental, o, como dice G. Guillaume, un “esquema sublingüístico” que pasa desapercibido cuando trabajamos con las categorías del sentido común o con las de la gramática antigua, pero de la cual la vida operante se manifiesta cuando el lingüista arma las categorías nuevas exigidas para la coordinación de los hechos. Se trata, por ejemplo, de una cierta manera de apuntar al tiempo, característico del griego o del latín⁵, fijada en las formas de la conjugación, que solicita desde el nacimiento de cada miembro de la comunidad lingüística sin ser obra de ninguno de ellos, pero que sin embargo no es inevitable, queda expuesta a las influencias, al desuso por los que la lengua finalmente se transformará en otra lengua. Este espíritu general, constituido por la comunidad en su vida común, esta intención ya existente en el sistema dado del lenguaje, preconsciente, ya que el sujeto parlante la adquiere antes de darse cuenta de ello y antes de elevarla al nivel del conocimiento, pero que sin embargo resiste bajo la condición de ser tomada por los sujetos parlantes y vive de su voluntad de intercambio, es exactamente en el terreno de la lingüística el equivalente de la forma de los psicólogos, tan extraña a la existencia objetiva de un proceso natural como a la existencia mental de una idea. Ni cosa ni idea, la lengua, como el psiquismo,

5. Guillaume, G., *L'Architectonique du temps dans les langues classiques* [*La arquitectónica del tiempo en las lenguas clásicas*], Copenhague, 1945.

solo es accesible a través de un método de “comprensión” que encuentra en la multiplicidad de los hechos ciertas intenciones u objetivos decisivos, los “hechos profundos y de alguna manera secretos sobre los cuales reposa la construcción de la lengua”⁶.

Llegaríamos probablemente a la misma conclusión examinando el desarrollo de la sociología desde el momento en que Durkheim le dio lo que él pensó ser un método científico. En realidad, según su famosa obra sobre las *Formas elementales de la vida religiosa*, uno está tentado a decir que, si bien enfocó enérgicamente sobre el estudio social, puede que lo haya despojado de lo que le daba su máximo interés cuando aconseja de tratarlo “como una cosa”. Recordamos que él define nominalmente lo religioso por lo sagrado, muestra después que la experiencia de lo sagrado coincide con los momentos de máxima cohesión de la sociedad totémica y concluye que al menos en sus formas elementales, y probablemente también en sus formas superiores, la vida religiosa no es más que la manera con la cual la sociedad toma conciencia de ella misma. No es necesario discutir la definición de lo religioso por lo sagrado, ya que Durkheim la presenta como preliminar y nominal. Podríamos simplemente observar que no nos permite penetrar en el interior de la religión, y tener dudas sobre un método más preocupado por juntar conceptos tomados en extensión, que por explorar su contenido. La identificación de lo sagrado y de lo social justifica estas du-

6. *Ib.*, p. 16. Que quede claro: este desciframiento de la intención fundamental debe ser rigurosamente controlado: “El método largamente meditado que aplicamos, muy cercano de aquel que se aplica actualmente en física, podría ser definido como una alianza de la observación fina del concreto y de la reflexión abstracta, profunda. La observación tiene la última palabra ya que ella sola puede decidir de la verdadera naturaleza de las cosas, la función de la reflexión, en la alianza armada con la observación es precisamente guiarla y darle una ‘potencia’ que no tendrían solas” (*Ib.*, p. 17).

das. O bien es demasiado evidente y deja la pregunta entera, o bien se considera como una *explicación* de lo religioso por lo social, y entonces nos tapa el problema. Es cierto que la experiencia religiosa se produce siempre dentro de una colectividad actual o virtual, implica una idea sobre las relaciones interhumanas y expresa siempre (directamente o no), como reflejo o contraparte, las relaciones efectivas de los hombres dentro de la civilización dada, toda concepción del espíritu implica a la vez una cierta concepción de la relación entre las conciencias y al revés le debe algo a la experiencia que tenemos de la comunicación. Es cierto también que la literatura, el arte, la ciencia, el lenguaje son hechos sociales en el sentido de hechos de comunicación. Pero, una vez esto admitido, no hicimos nada para aclarar el fenómeno religioso (literario, estético o lingüístico). Cuando se parte de lo religioso hacia lo social, no se va de lo oscuro hacia lo claro, no se explica, se encuentra bajo otro nombre la misma oscuridad o el mismo problema. Faltará considerar el modo particular de la relación interhumana y de la comunicación realizada en cada civilización. El recurso al enlace social puede únicamente ser una explicación de la religión o de lo sagrado si se hace de una substancia inmutable, una causa buena en todo caso, una fuerza ondulante definida por su sola fuerza de coerción, es decir, si nos volvemos ciegos para la operación cada vez que una sociedad establece el sistema de significaciones colectivas a través de la cual sus miembros se comunican. No hay ninguna ventaja en fundar lo religioso o lo sagrado sobre lo social, ya que volvemos a encontrar dentro de lo social las mismas paradojas, la misma ambivalencia, la misma mezcla de unión y de repulsión, de deseo y de temor que ya se encontraba en lo sagrado y que era problemático. Durkheim analizó lo social como una realidad exterior al individuo y lo tomó como ejemplo para explicar todo

lo que se presenta al individuo como deber ser. Pero lo social solo puede servir en eso precisamente si él mismo no es una cosa, si se ocupa del individuo, si lo solicita y lo amenaza a la vez, si cada conciencia se encuentra y se pierde a la vez en su relación con otras conciencias, por fin si lo social no es *conciencia colectiva* sino intersubjetividad, relación viva y tensión entre individuos. La sociología no buscará explicar lo religioso en lo social, ni tampoco lo social en lo religioso, los considerará como dos aspectos del enlace humano real y fantástico tal como fue elaborado por la civilización considerada, y tratará de objetivar la solución que esta civilización inventa en su religión como en su economía o en su política para el problema de las relaciones del hombre con la naturaleza y con el hombre. Si pensar los hechos sociales como cosas significa buscar en ellos sus elementos componentes o pegarlos exteriormente el uno al otro como a su causa, este famoso precepto no es practicable: la sociología no conoce elementos permanentes en las diferentes totalidades donde se encuentran integrados, ni hechos exteriores pero, en el caso de cada sociedad, una totalidad donde los fenómenos se expresan mutuamente y admiten un mismo tema fundamental: “El espíritu de una civilización compone una totalidad de funciones; es una integración distinta a la de la suma de la totalidad de las partes”⁷. Este movimiento por el cual los hombres asumen y elaboran las condiciones dadas de su vida colectiva y la decoran con valores e instituciones originales, si queremos entenderlo, todavía nos falta revisar nuestra idea del conocimiento científico y objetivo. En su más alto nivel, el conocimiento sociológico, así como el conocimiento de alguien, exige que retomemos, guiándonos con todos los indicios objetivos, la altitud humana que

7. Mauss, M., *Manuel d'ethnographie [Manual de etnografía]*, Payot, 1947, p. 170.

hace al espíritu de una sociedad.

Porque se preocupa de lo individual y permanece en contacto con una realidad inagotable, el historiador está, por su posición, mejor preparado que el sociólogo frente al sueño de un conocimiento soberano, capaz de acceder inmediatamente a todos los tiempos, y de una objetividad absoluta. Para llegar a la conciencia de su tarea, tuvo que rechazar primero la pretensión de una Historia Universal enteramente desarrollada frente al historiador como si lo fuese bajo la mirada de Dios. Debe también, lo que resulta más complejo, reconocer que un cierto rigorismo o cientificismo en términos de historia (sin garantizarnos la adecuación al pasado), podría encerrarnos dentro de las visiones más subjetivas. Recordamos que Seignobos rechazaba toda puesta en perspectiva y asignaba al historiador el estudio, para cada evento, de la constelación singular que hizo posible la aparición. No podíamos, según él, bajo todas las condiciones, escoger algunas que fuesen “las principales” ni tampoco bosquejar así ningún comienzo de inducción. Todas habían contribuido a producir el efecto, no eran todas causas de aquella por la misma razón. No había detalles en la historia, ni accesorios, así que nada esencial. Siguiendo este método, cada evento es el resultado de un encuentro y de un azar. Tenemos prohibido hallar algún sentido interior y no hay nada que entender en el tumulto insensato de la historia. Aplicado por ejemplo a una revolución, este método la subraya inmediatamente como ilusoria o absurda. Los hombres que hacen una revolución creen resolver un problema expuesto en las cosas, les parece que su voluntad prolonga una exigencia o responde a una sollicitación de su tiempo. No es seguro que tengan razón. Aunque tampoco podemos postular que están equivocados. Los riesgos de error son iguales tanto si adoptamos con Seignobos el punto de vista

de Sirius, refutando por lo tanto toda significación de los acontecimientos, sean cuales sean, como si adoptamos con Bossuet el punto de vista de Dios y lo hallamos todos llenos de sentido. Ignorar el sentido que los hombres dieron ellos mismos a sus acciones y atribuir al encadenamiento de los hechos toda la eficacia histórica (es decir la idolatría de la objetividad) encierra, según una profunda observación de Trotsky, el más audaz de todos los comentarios en cuanto a una revolución, ya que se impone *a priori* al hombre de acción, quien cree en una lógica de la historia y en una verdad de lo que hace, las categorías del historiador “objetivo”, quien no cree en ellas.

Puede que la unión de los campesinos y de los obreros, durante los eventos de 1917 en Rusia sea un azar. Pero otra hipótesis es posible: el movimiento obrero y las reivindicaciones de los campesinos se orientaron hacia una revolución socialista porque, en un país que no tenía burguesía, la fase democrática con sus reformas liberales no era viable y porque la revolución era la única manera de satisfacer las reivindicaciones de los campesinos. Sería entonces la estructura del Estado zarista la que explicaría el encuentro “fortuito” del que habla el historiador “objetivo”. La verdadera objetividad exige, entonces, que examinemos, para atribuirles sus funciones justas, los componentes “subjetivos” del acontecimiento, la interpretación que daban los contemporáneos y los protagonistas. Pero, para apreciar con justeza la influencia de estas visiones será necesario que el historiador las confronte con los hechos, mida eventualmente las distancias de unos a otros, y finalmente tome, frente a una interpretación marxista de los sucesos de 1917, una decisión que ha de ser siempre personal en cierto modo, ya que esta decisión está basada en lo probable⁸. La tarea de la historia aparece entonces en toda

8. Inclusive en una perspectiva marxista, la historia efectiva solo

su dificultad: tenemos que desvelar el pasado, ponerlo en presente, reconstituir la atmósfera de la época tal como fue vivida por sus contemporáneos sin imponer nuestras categorías y, una vez esto hecho, determinar si los contemporáneos fueron mistificados, dilucidar quién, ellos o nosotros, vio mejor la verdad del tiempo. Se trata una vez más de un problema de comunicación. Tal como L. Febvre demostró perfectamente a propósito de la falta de creencia en el siglo XVI⁹, el universo mental de Rabelais no puede ser descrito en nuestro lenguaje ni pensado con la ayuda de nuestras categorías. Muchos textos impiden decir que fue un creyente en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Pero sería poco exacto decir que no fue creyente en el sentido que la palabra tomó dos, tres o cuatro siglos más tarde. La religión es parte del equipamiento mental del siglo XVI. Aunque no esté en el centro de la vida y del pensamiento de Rabelais, la religión compone el horizonte de esta vida y este pensamiento, al menos como tesis implícita y como realidad establecida. Entender a Rabelais será reconstruir este entorno de cultura que fue el suyo y que ya no es; será, a través de nuestra propia situación histórica, alcanzar con pensamientos el suyo. Si podemos progresar hacia un conocimiento adecuado del pasado, no será nunca, como Seignobos pensaba, elevándonos al punto de vista de un observador absoluto que cree dominar

alcanza su lógica interna si los hombres toman conciencia de ella, la entienden en el sentido marxista y acaban el movimiento esbozado en las cosas. El historiador, inclusive marxista, que escribe la historia de 1917 no puede fingir que la revolución fue inevitable, debe entonces mostrarla posible, hasta probable, pero no evidente o hecha. Hasta para él la historia universal no está escrita de antemano: el socialismo será, pero ¿cuándo y por qué caminos?

9. Febvre, L., *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle. La religion de Rabelais* [El problema de la increencia en el siglo XVI. La religión de Rabelais], Albin Michel, 1943.

todos los tiempos y, *precisamente por esto*, los ignora, sino por el contrario, experimentando cada vez mejor que incluso esta convicción está vencida, que la misma idea de un universo de verdad es engañosa y percibiendo por contraste lo que el pasado fue para él mismo. No alcanzamos el universal dejando nuestra particularidad sino utilizándola como medio para alcanzar las otras, en virtud de esta misteriosa afinidad que hace que las situaciones se entiendan entre sí.

Las ciencias del hombre, en su orientación actual, son metafísicas o transnaturales en el sentido que nos hacen redescubrir, con la estructura y la comprensión de las estructuras, una dimensión de ser y un tipo de conocimiento que el hombre olvida en la actitud que le es natural. Es natural para nosotros creernos en presencia de un mundo y de un tiempo que nuestro pensamiento sobrevuela y puede considerar parte por parte sin modificar su estructura objetiva. La ciencia en sus inicios retoma y sistematiza esta creencia. Ella siempre sobre-entiende la existencia de un observador absoluto en el cual convergen y se suman todos los puntos de vista, lugar geométral de todas las perspectivas. Pero las ciencias del hombre (por no decir nada de las otras) mostraron que todo conocimiento del hombre por el hombre depende inevitablemente, no por contemplación pura, de cada uno según lo que *puede*, en función de los actos del otro, reactivación a partir de signos ambiguos de una experiencia que no es suya, apropiación de una estructura (*a priori* de la especie, esquema sublingüístico o espíritu de una civilización) de la cual no se forma un concepto distinto y que restituye como el pianista confirmado descifra una música desconocida: sin entender personalmente los motivos de cada gesto o de cada operación, sin poder despertar todo el saber sedimentado que usa en este momento. Ya no se trata de una posición

sino de comunicación con una forma de ser. La universalidad del saber ya no está garantizada para cada uno por esta forma reducida de conciencia absoluta donde el “yo pienso” kantiano, aunque esté ligado a una cierta perspectiva espacio-temporal, estaba asegurado a *priori* de ser idéntico a cualquier otro “yo pienso” posible. El germen de la universalidad o la “luz natural” sin las cuales ningún conocimiento se encontraría por delante de nosotros, en la cosa donde nuestra percepción nos coloca, en el diálogo en el cual nuestra experiencia de otra gente nos echa por un movimiento del cual no conocemos todas las instancias. Hay metafísica a partir del momento en que, dejando de vivir en la evidencia del objeto (ya se trate del objeto sensorial o del objeto de ciencia), percibimos indisolublemente la subjetividad radical de toda nuestra experiencia y su valor de verdad. Nuestra experiencia es nuestra, esto significa dos cosas: que ella no es la medida de todo ser en sí imaginable, y que sin embargo es coextensiva a todo ser del cual podemos tener noción. El hecho metafísico fundamental es este doble sentido del *cogito*: estoy seguro de que hay ser, bajo la condición de no buscar otra especie de ser que el ser-para-mí. Cuando tengo conciencia de sentir, no tengo por un lado conciencia de un estado mío y por otra parte conciencia de una cierta calidad sensible como el rojo o el azul: pero el rojo y el azul no son otra cosa que mis diferentes maneras de recorrer con la mirada lo que se ofrece y responder a su solicitud. Del mismo modo, cuando digo que veo a alguien, sucede que me invade la simpatía por la conducta que presencio y que se apodera ávidamente de mis propias intenciones proporcionándoles una realización visible. En nuestra diferencia misma, en la singularidad de nuestra experiencia, se atestigua su extraña capacidad de transmitirse al otro, de volver a ejecutar los actos del otro, y se funda, por lo tanto, una verdad a la que,

como decía Pascal, no podemos ni renunciar ni acceder plenamente. El propósito deliberado de la metafísica es describir esta paradoja de la conciencia y de la verdad, del intercambio y de la comunicación, en el cual la ciencia vive y que encuentra bajo el aspecto de dificultades vencidas o derrotas para arreglar, pero que no tematiza. A partir del momento en que reconocí que mi experiencia, justamente porque es mía¹⁰, me abre hacia lo que no es mío, que soy *sensible* al mundo y al Otro, todos los seres que el pensamiento objetivo separaba se van acercando singularmente hacia mí. O, al revés, reconozco mi afinidad con ellos, no soy más que un poder de hacerles eco, de entenderles, de contestarles. Mi vida me aparece totalmente individual y absolutamente universal. Este reconocimiento de una vida individual que reanima todas las vidas pasadas y contemporáneas y recibe de ellas toda vida, de una luz que surge de ellas hacia nosotros, es la conciencia metafísica, en su primer grado es sorpresa al descubrir el enfrentamiento de los contrarios, en su segundo grado, reconocimiento de sus identidades en la simplicidad del *hacer*. La conciencia metafísica no tiene otros objetos que la experiencia cotidiana: este mundo, los otros, la historia humana, la verdad, la cultura. Pero, en lugar de aceptar todos los hechos como consecuencias sin primicias, como si fuese evidente, ella redescubre su extrañeza fundamental para mí, y el milagro de su aparición. Entonces la historia de la humanidad ya no es este advenimiento inevitable del hombre moderno a partir del hombre de las cavernas, este crecimiento imperioso de la moral y de la ciencia de la que hablan los manuales escolares “demasiado humanos”, no es la historia empírica y sucesiva, es la conciencia del enlace secreto que

10. Convendría obviamente describir con precisión el cambio de la fe perceptiva en verdad explícita tal como se encuentra al nivel del lenguaje, del concepto y del mundo cultural. Queremos hacerlo en un trabajo sobre el Origen de la verdad.

hace que Platón siga vivo dentro de nosotros.

Entendida así, la metafísica es lo contrario del sistema. Si el sistema es un arreglo de conceptos que hace inmediatamente compatibles y componibles todos los aspectos de la experiencia, elimina la conciencia metafísica, al mismo tiempo de hecho que la moralidad. Si, por ejemplo, queremos fundar el hecho de la racionalidad o de la comunicación sobre un absoluto del valor o del pensamiento, o bien este absoluto no presenta ninguna dificultad y, al pensarlo, la racionalidad y la comunicación permanecen fundadas sobre ellas mismas, o bien el absoluto descien- de, por decirlo de alguna manera, hacia ellas, pero retuerce entonces todos los medios humanos de averiguación y de justificación. Que haya o no un pensamiento absoluto, y, en cada problema práctico, una evaluación absoluta, solo dispongo de opiniones mías para juzgar, que pueden equivocarse, si las discuto con severidad. El acuerdo conmigo y con el Otro sigue siendo difícil de obtener, y aunque tenga el derecho de pensar que es realizable, no tengo otras razones para afirmar el principio de que la experiencia de ciertas concordancias no es más que mi experiencia de un acuerdo conmigo mismo y con el Otro.

Cuando no es inútil, el recurso a un fundamento absoluto destruye precisamente lo que debe fundar. Si efectivamente creo poder alcanzar el principio absoluto de todo pensamiento y toda evaluación, bajo la condición de tener toda mi conciencia, tengo el derecho de sustraer mis juicios al control de Otro, ellos reciben el carácter de lo sa- grado; en particular, en el orden práctico, dispongo de un plan de huída donde se transfiguran mis acciones: el sufri- miento del cual soy la causa se transforma en felicidad, la astucia en razón, y mato piadosamente a mis adversarios. Cuando coloco entonces fuera de la experiencia progresiva el fundamento de la verdad o de la moralidad, o bien

permanezco bajo las probabilidades que me ofrecen, solamente desvalorizadas por el ideal de un conocimiento absoluto, o bien las disfrazo en certezas absolutas, y entonces dejo lo averiguable por la verdad, es decir, la presa por la sombra. Oscilo entre la incertidumbre y la arrogancia sin jamás encontrar el punto justo de la resolución humana. Si al contrario entendí que verdad y valor solo pueden ser para nosotros el resultado de nuestras averiguaciones o de nuestras evaluaciones en contacto con el mundo, frente a los otros y en situaciones de conocimiento o acciones dadas, que hasta estas mismas nociones pierden todo sentido fuera de las perspectivas humanas, entonces el mundo reencuentra su relieve, los actos particulares de averiguación y de evaluación en los cuales retomo una experiencia diluida reasumen su importancia decisiva, hay una parte irrecusable en el conocimiento y en la acción, una parte de verdad y una parte falsa, bien y mal, justamente porque no pretendo encontrar la evidencia absoluta. La conciencia metafísica y moral muere al contacto del absoluto porque ella misma es, a través del mundo llano de la conciencia habituada o dormida, la conexión viva de yo conmigo y de yo con el Otro. La metafísica no es una construcción de conceptos por los cuales intentaríamos hacer menos sensibles nuestras paradojas; es la experiencia que hacemos de ella en toda las situaciones de la historia personal y colectiva, y de acciones que, asumiéndolas, las transforman en razón. Es una interrogación tal que no concebimos ninguna respuesta que la anule, sino solamente acciones resueltas que la trasladan más lejos. No es un conocimiento que vendría a acabar el edificio de los conocimientos; es el saber lúcido de lo que los amenaza y la conciencia aguda de su precio. La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad de la cual habría que dejar un lugar en algún repliegue de un sistema, es la condición de

una visión metafísica del mundo.

Una metafísica tal no es conciliable con el contenido manifiesto de la religión y con la posición de un pensador absoluto del mundo. Estas afirmaciones formulan inmediatamente el problema de una teodicea que no dio ni un solo paso desde Leibniz, y que, para Leibniz mismo, en última instancia consistía probablemente en evocar la existencia de aquel mundo como un hecho insuperable que atrae desde el origen el porvenir creador, y entonces recusar el punto de vista de un Dios sin mundo. Dios aparece entonces no como el creador de este mundo (lo que supone inmediatamente la dificultad de una potencia soberana y buena, obligada a incorporar el mal en su obra), sino como una idea en el sentido kantiano y restrictivo de la palabra, término de referencia de una reflexión humana que, considerando este mundo tal como es, precipita dentro de esta idea lo que quisiera que fuese. Un Dios, al contrario, que no sea solamente para nosotros, pero por sí, la metafísica solo lo puede buscar atrás de la conciencia, debajo de nuestras ideas, como la fuerza anónima que sostiene cada uno de nuestros pensamientos y de nuestras experiencias¹¹. Llegado a este punto la religión deja de ser una construcción conceptual, una ideología, y se junta a la experiencia de la vida interhumana. Recusar el Dios de los

11. Toda determinación que quisiéramos dar de este fundamento es inmediatamente contradictoria, no de esta contradicción fecunda que es la de la conciencia humana, sino de esta contradicción inerte que es la de los conceptos inconsistentes. Tengo el derecho de considerar como verdaderas las contradicciones de mi vida como sujeto pensante y encarnado, acabado y capaz de verdad porque tengo la experiencia de aquello y porque se entrelazan en la percepción irrecusable de una cosa o en la experiencia de una verdad. No puedo introducir detrás de mí como Husserl hace (de forma hipotética de hecho) una "trascendencia dentro de la inmanencia" porque no soy Dios y no puedo averiguar en una experiencia irrecusable la coexistencia de dos atributos.

filósofos y anunciar un Dios que asume la condición del hombre es la novedad del Cristianismo como religión de la muerte de Dios. La religión es parte de la cultura, no como un dogma, ni tampoco como creencia, como un grito.

Pero, ¿puede ser otra cosa, al menos con consecuencias? Ya que enseña que la falta del hombre es una falta feliz, que un mundo sin falta sería un mundo menos bueno y por fin que la creación que priva al ser de su perfección y de su arrogancia originaria, vale sin embargo mejor o es algo bueno, ella es la negación más resuelta del infinito concebido.

En fin, si la metafísica concebida como sistema y el cientificismo pelearon de forma tremenda, una metafísica que rechaza por principio el sistema y una ciencia que mide cada vez mejor la distancia de sus fórmulas que los hechos que deben expresar, hay, como vio Bergson¹², mu-

12. Bergson mostró con profundidad en su *Introducción a la metafísica* que la ciencia debe ser considerada no solamente en sus fórmulas acabadas, sino también con el margen de indeterminación que la separa del dato a conocer, y que, tomada así, supone una relación con el dato todavía por determinar. La metafísica sería la exploración deliberada de este mundo antes del objeto de ciencia al cual la ciencia se refiere. Sobre todos estos puntos nos parece haber perfectamente definido la aproximación metafísica del mundo. Queda por saber si permaneció fiel a este método y no regresó al sistema cuando pasa de la "líneas de hechos" a un impulso vital o espiritual del cual sean las manifestaciones o la huella, y que solo puede ser apercibido desde el punto de vista del observador absoluto, transformando en reposo eterno el esfuerzo y la tensión que había descrito en un primer tiempo. Si la intuición nos permite realmente pasar más allá del mundo, es que Bergson no tomó plena medida de sus propias presuposiciones y del simple hecho de que todo lo vivido se vive sobre el fondo del mundo. Y si, al contrario, debemos finalmente entender su filosofía en el sentido de la inmanencia, le podemos reprochar el haber descrito el mundo humano únicamente en sus estructuras más generales, por ejemplo la duración, la apertura hacia el porvenir; le falta a su obra un retrato de la historia humana que dé un contenido a estas intuiciones que, paradójicamente, permanecen muy generales.

cho más que un concordato: una convergencia espontánea. La toma de conciencia filosófica no anula el esfuerzo de objetivación de la ciencia: la persigue al nivel del hombre, ya que todo pensamiento es inevitablemente objetivación; sabe no solamente que acá la objetivación no puede dejarse llevar y nos hace conquistar la relación más fundamental de coexistencia. Entre el conocimiento científico y el saber metafísico, que siempre la vuelve a poner en presencia de su tarea, no puede haber ninguna rivalidad. Una ciencia sin filosofía no sabría, literalmente, de qué habla. Una filosofía sin exploración metódica de los fenómenos no llegaría más que a verdades formales, es decir, errores. Hacer metafísica no significa entrar en un mundo de conocimiento separado, ni recitar fórmulas estériles tales como estas que estamos utilizando acá, es tener la plena experiencia de las paradojas que estas fórmulas indican, es verificar siempre de nuevo el funcionamiento discordante de la intersubjetividad humana, es buscar cómo pensar hasta el fin los mismos fenómenos que la ciencia investiga, restituyéndoles solamente su trascendencia y su extrañeza originaria. Cuando la metodología estableció, al parecer, que ninguna inducción está fundada en el sentido absoluto de la palabra y que toda reflexión lleva siempre consigo partes enteras de experiencias que participan tácitamente en la producción de nuestras evidencias, las más puras, deberíamos sin duda revisar la distinción clásica de la inducción y de la reflexión, y preguntarnos si efectivamente existen dos tipos de saber, o si no hay un solo saber con varios grados de ingenuidad o de explicitación.

Era necesario, para delimitarla, enmarcar con ciertas negaciones esta concepción de la metafísica. Pero, tomada en sí, no es la positividad misma, y no vemos de qué nos podría privar. La gloria de la evidencia, la del diálogo y de la comunicación exitosa, la comunidad del destino entre

los hombres, su acuerdo, no según el parecido biológico, sino en lo que tienen de propio, todo lo que ciencia y religión pueden vivir efectivamente, se encuentra acá, arrancado a los equívocos de una vida doble.

Sobre el erotismo (1954)

¿Es el erotismo una forma de coraje intelectual y de libertad? ¿Pero qué sería de Valmont sin la inocencia de Cecilia, sin la castidad de la presidenta? No tendría nada que hacer. ¿Qué sería de los sentimientos malos sin los buenos?

El placer de profanar presupone los prejuicios y la inocencia. Los presupone quizás hasta en el caso del mismísimo profanador, y del concurso de maldad que la Marquesa de Merteuil y Valmont establecieron entre ellos. Y sospechamos, al final del libro, que la Marquesa quizás lo aceptó porque Valmont contaba con ella. Hay flores del mal en la medida en que hay un Mal y un Bien, y hay postulación hacia Satán en la medida en que hay una postulación hacia Dios. Un cierto erotismo presupone todos enlaces tradicionales, y no tiene el coraje de aceptarlos ni de romperlos. Acá libertino es un diminutivo.

El erotismo surrealista merecería un estudio aparte. El placer de profanar es claramente otra cosa. Se trata del retorno a la unidad primordial, a lo inmediato, a la indistinción entre el amor y el deseo, como la escritura automática era el llamado a una palabra no gobernada e indistinta de su sentido. Pero, justamente, los surrealistas de pronto entendieron que cualquier escritura involuntaria no tiene esta fuerza: las palabras de la Sibila se desgastan, aquellas que duraran no están listas aún en nuestra garganta, se están preparando a través del intento de vivir y de hablar. Hubo un surrealismo que buscaba los milagros en su estado bruto, en cada desorganización del mundo constituido.

De cierta forma, se trata de un arte de cotillón. El surrealismo que duró, no solamente se contentaba con rasgar el mundo habitual, sino que componía otro. *El amor loco* debe crearse, más allá del amor propio, del placer de dominar, del placer del pecado.

El erotismo de profanación está demasiado ligado a lo que niega para ser una forma de libertad. No es necesariamente un signo de fuerza del alma. Conocí a un escritor que no hablaba más que en términos de sangre y destrucción, y cuando un día alguien le preguntó lo que sintió después de haber matado, contestó que, al fin y a cabo, no había matado a nadie, pero si tal hubiera sido el caso, tendría seguramente el sentimiento de haber “caído en un pozo”. Muchas veces nuestros sádicos son ingenuos. Existen cartas de Sade donde aparece quejoso y tímido frente a la opinión. Ni Laclos ni Sade tuvieron el papel de Lucífero durante la Revolución Francesa. Y, de hecho, lo que se sabe de la vida personal de Lenin y de Trotsky muestra que eran hombres clásicos. El candor y el optimismo de las tesis marxistas sobre la sexualidad no tienen mucho que ver con el libertinaje. La aventura de una revolución se juega en un escenario más aireado que el de Sade y más que a Sade, Lenin se parece a Richelieu.

Consideremos que nuestros grandes eróticos están siempre con la pluma en la mano: la religión del erotismo podría perfectamente ser un hecho literario. Lo propio de la literatura es hacer creer al lector que en el hombre y en lo que vive se encuentra, en un estado concentrado, la sustancia extraña que sus obras dejan adivinar. Esto no es cierto: todo está acá, en el libro, o por lo menos lo mejor. El público prefiere creer que el escritor, como una especie desconocida de ser, debe tener ciertas sensaciones que lo contienen todo, que son como sacramentos negros. El escritor erótico apuesta sobre esta leyenda (y lo acredita aún

más el hecho de que el sexo sea para muchos hombres el único acceso a lo extraordinario). Pero acá hay un juego de espejos entre lo escrito y lo vivido. Buena parte del erotismo está sobre el papel¹. El escritor no erótico, más franco, más valioso, no elude para nada su tarea, es decir cambiar la vida de los signos, él solo y sin cómplices.

En cuanto a los filósofos, los hay muy importantes, como Kant, considerados de haber sido lo menos eróticos posible. Teóricamente ¿cómo podrían quedarse atrapados en el laberinto de Sade y de Masoch, ya que tratan de entender todo aquello? De hecho, están adentro, como todo el mundo, pero con la idea de salir. Como Teseo, llevan con ellos un hilo. Son escritores también, y su libertad de mirada no se mide con la violencia de lo que sienten y puede ser que un *pedazo de cera* les sea mucho más instructivo sobre el mundo carnal. La vida humana no se juega sobre un registro único: del uno al otro, existen ecos, intercambios, pero aquel que nunca se enfrentó a las pasiones se enfrenta a la historia, aquel que piensa de forma ordinaria se libera de las costumbres y aquel otro, que vive aparentemente como todo el mundo, tiene pensamientos que desarraigan todo.

1. *Sur le papier* significa literalmente *sobre el papel*; se usa para decir *en teoría* [Nota del traductor].

Merleau-Ponty en persona

(entrevista con Madeleine Chapsal, 1960)

CHAPSAL: Encontrarse cara a cara con un filósofo es un privilegio un tanto perturbador. ¿Cuál es el estatus del filósofo? ¿Es realmente un miembro de la misma especie a la que pertenecen las demás personas? En su conferencia inaugural en el Collège de France, ¿no habló usted de lo que denominó la “vida filosófica”?

MERLEAU-PONTY: Nunca dije ni quise decir que la vida filosófica era otra vida ni que el filósofo era de otra especie. Nietzsche tuvo al filósofo casado por un personaje de comedia: pensaba que era imposible ser un filósofo y al mismo tiempo participar de la vida seglar. Yo no me refería en absoluto a eso.

Veamos un ejemplo. Lo que afirmé en 1952 es que, para el filósofo, el compromiso político no consiste en la mera aceptación de los dilemas del momento; tampoco los adopta sin reservas cuando se interesa por ellos. Obviamente, cuando uno manifiesta tales reservas, no hay posibilidad de actuar con la prontitud o la inmediatez con que lo hace el sujeto político. La acción del filósofo está orientada al largo plazo, pero a pesar de todo sigue siendo acción.

Hegel afirmó que la verdad no se expresa en una proposición simple, y esta frase podría servir de divisa a todos los filósofos. Hay momentos para la afirmación y momentos para la negación: son los momentos de crisis.

Al margen de esos momentos, “sí” y “no” representan la política de un amateur. Permítame enfatizar este punto: al rehusar la guía del *sí* y del *no*, el filósofo no se coloca fuera de la política, sino que se limita a hacer lo que todos (y, en especial, el político profesional) *hacen*. En efecto, no creo que los grandes políticos sean tan maniqueos como se supone. Marx, que tenía su faceta filosófica, no era maniqueo. Creía que el capitalismo era decadente *pero* que había sido grandioso; que era necesario destruir la filosofía *pero* que también era preciso realizarla, que la revolución era una ruptura con el pasado *pero* también su consumación. Acaso Lenin haya sido maniqueo o, para decirlo con más precisión, se haya obligado a serlo. Según cuentan, luego de escuchar una sonata de Beethoven declaró que no se debía escuchar un tipo de música que promueve la indulgencia cuando conviene ser despiadado.

Pero quizá la gran lección de los últimos años sea que el comunismo se pervirtió al volverse maniqueo y despiadado. Es decir, aun cuando se ha decidido algo, deben hacerse explícitos los motivos y las condiciones. Uno sigue pensando, más allá de lo que haga. O mejor, la acción política no es un rayo desconcertante, tal como creía Hitler. Es una acción sobre seres humanos, la cual, por ende, busca persuadir y seducir. El “sí” y el “no” son relevantes solo en el trazado de un ciclo de acción. Por mi parte, deseaba reaccionar contra una especie de purismo de la acción que nos obligaría a decidir entre acción y verdad, ya que algo semejante sería una caricatura de acción.

CHAPSAL: ¿Lo que usted quiere decir es que los filósofos no solo son responsables de sí mismos y de su verdad, sino que su función los hace también responsables de los demás?

MERLEAU-PONTY: Son responsabilidades inseparables, y esa es la dificultad de ser un filósofo y, en general, de ser un escritor. Uno no escribe meramente para sí o para la verdad; ni siquiera para los otros. Uno escribe, y eso es todo. Al hacerlo, cada uno de esos intereses está simultáneamente en juego. Los que escriben dan a entender que todo eso, de algún modo, puede ser reconciliado.

En este sentido, la peculiaridad del filósofo radica únicamente en practicar el mismo principio con mayor rigor, porque el filósofo, a diferencia del escritor, no tiene derecho a encerrarse en una vida interior. Procura pensar el mundo de todos. Muy pocos filósofos han sido anarquistas: casi todos reconocen que debe haber algún tipo de Estado y de poder. No se lavan las manos, pero aun así no consienten con el mito. Esa es la raíz de su malestar. No se trata de una anomalía ni de una enfermedad aristocrática.

CHAPSAL: Aceptar la existencia de un poder estatal, ¿no representa una novedad para el filósofo, una sumisión que impone la configuración moderna de la sociedad?

MERLEAU-PONTY: El caso de Sócrates es un buen ejemplo.

CHAPSAL: Con la diferencia de que Sócrates pudo enfrentarse al poder establecido, y lo hizo abierta y públicamente cada vez que lo juzgó apropiado.

MERLEAU-PONTY: Lo hizo solamente al arriesgar su vida.

CHAPSAL: En una sociedad moderna, si se está en desacuerdo con el fisco o el juez de paz, por más filósofo que uno sea está obligado a obedecer...

MERLEAU-PONTY: Sócrates obedecía cuando lo creía justo. Fue soldado, y se comportaba honorablemente. Creía que donde es inevitable que haya un ejército, el soldado debe obedecer y el general dirigir. También pensaba que el soldado podía cuestionar a los generales ya sea antes de la batalla o a la vuelta. Esto plantea otro problema: ¿hasta qué punto uno debe obedecer y hasta qué punto puede cuestionar? Los comunistas lo simplificaron. Estaban convencidos de que uno debía obedecer a ciertos generales y desobedecer a otros. Las cosas no son tan simples. ¿Debería un revolucionario ruso en Budapest (si hay alguno) obedecer al general, o no? No es tan sencillo distinguir dónde está la revolución, por lo que el interrogante de Sócrates sigue siendo crucial: ¿cuándo se debe obedecer y cuándo se debe criticar?

CHAPSAL: Si uno, como filósofo, en todos los casos en que los individuos se hallan en conflicto con la sociedad, decide guiarse por sus principios y obedecer solo lo que apunta hacia la libertad, va a parar directamente al martirio.

MERLEAU-PONTY: En la misma medida que el no-filósofo. Las personas serían muy infelices si tuvieran que examinar lo que subyace a las palabras que usan tan a la ligera. Es por eso que la mayoría prefiere no hacerlo. Pero tarde o temprano los acontecimientos colocan a la gente en un estado de angustia filosófica.

CHAPSAL: ¿Cómo ingresó a la vida filosófica? ¿De improviso? ¿Por razones intelectuales?

MERLEAU-PONTY: A la pregunta biográfica res-

pondo diciendo que el día en que entré a una clase de filosofía supe que era a lo que deseaba dedicarme. Ni entonces ni después tuve la menor duda al respecto.

CHAPSAL: ¿Ser filósofo exige que uno se separe de la sociedad en la que uno vive? ¿Experimentó Usted una crisis comparable a aquella de la que habla Levi-Strauss cuando afirma que el etnólogo que estudia otras sociedades llega a sentirse en su propia sociedad como un extranjero?

MERLEAU-PONTY: Cuando Levi-Strauss dejó Europa y partió hacia Sudamérica en busca de las sociedades que apreciaba, iba tras la belleza inmediata, la inocencia y la naturaleza; actuó como un poeta o un rebelde. Con una aventura semejante (al igual que con todas las cosas), uno puede producir filosofía. Alguien que no fuera Levi-Strauss no habría extraído de allí una filosofía, pero en su caso poeta y filósofo están unidos en la misma persona. Esto no implica que la ruptura filosófica sea siempre tan notoria como la poética. Tras el retorno desde Sudamérica, el etnólogo contempla lo occidental con nuevos ojos, como los del prehistórico. Pero Husserl, que rara vez abandonó Alemania, hacia el final de su vida se interesó en los hombres primitivos.

La ruptura del filósofo con la sociedad puede ser silenciosa y ni siquiera requiere de los viajes. No es una cuestión de incertidumbre o de certidumbre, de vacío en lugar de plenitud: más bien se trata de distanciarse del mundo para verlo y comprenderlo.

CHAPSAL: Entonces, los filósofos se liberan de su entorno. ¿Rompen con sus propias ideas para serles más útiles?

MERLEAU-PONTY: El filósofo no tiene ideas en

el sentido en que tiene una mesa o una silla; son los otros quienes hablan de las ideas de un filósofo. El filósofo, como el escritor o el sabio, tiene una mirada atenta pero simple.

CHAPSAL: Pero, ¿no hay una contradicción en lo que está diciendo? ¿Cómo puede creerse semejante a una mirada dirigida a todo, libre y distanciada, y a la vez experimentar que se está al servicio de los demás?

MERLEAU-PONTY: ¡Me doy cuenta de que todavía no he logrado hacerle ver qué es ser un filósofo! Cuando un filósofo trabaja, no piensa en servir a los otros, y menos aún en su obra. La tarea filosófica, como cualquier otra actividad, posee su propia autoevidencia. El filósofo no tiene más entrega o ambición que la que tiene el campesino que labra el suelo o el obrero que produce cosas. ¿Es inconcebible que uno pueda estar involucrado y distante al mismo tiempo? Y, sin embargo, esa es la definición del filósofo y, quizá, de la existencia humana.

CHAPSAL: El filósofo puede muy bien ser una persona como el campesino o el obrero. Sin embargo, ¿no está el trabajo del filósofo por encima del trabajo del campesino y del obrero? ¿No se acusó a la filosofía de ser, precisamente, una mirada que examina todos los ámbitos de trabajo e investigación sin tener uno propio?

MERLEAU-PONTY: A diferencia de la ciencia, la filosofía carece de un ámbito. Pero es porque, en otro sentido, se ocupa de todos los ámbitos. El pensamiento científico busca *arraigarse* en la realidad que *manipula*. Al comienzo se deja guiar por el sustrato de ideas precientíficas que lo ayudan a formular hipótesis y a estudiar los hechos. Luego, el pensamiento científico advierte que las concep-

ciones que ha desarrollado a través de correcciones sucesivas difícilmente son compatibles con su filosofía original: por eso intenta encontrar otra que la reemplace. Así, los científicos arriban a interrogantes sobre el espacio, el tiempo, la causalidad, el objeto, el ser, etc. Su ciencia no acaba de configurar la filosofía requerida, ni puede obtenerse esa filosofía mediante el cálculo o la experimentación. Si ese fuera el caso, los científicos, tarde o temprano, se pondrían de acuerdo. Sin embargo, se hallan tan divididos respecto a su filosofía de la ciencia como los filósofos respecto a la filosofía en general. Tal es la situación contemporánea. Se cita a menudo la famosa frase en la que Laplace define su ideal de conocimiento del mundo físico como un enorme y único hecho cuyo estado, en cualquier instante dado, determina estrictamente su estado en cualquier otro instante. Hoy, la mayoría de los físicos no aceptan esta imagen del mundo. Algunos sostienen que el ente físico consta de “funciones”; otros, que consiste en “grupos operacionales”: aun cuando no puedan identificar al sujeto de esa conducta o de esas operaciones. A menudo, ni siquiera creen necesario suponer la existencia de un sujeto. Otros todavía siguen siendo cartesianos. Usted afirma que la filosofía fue expulsada de la física cuando en verdad es la física la que está saturada de filosofía.

CHAPSAL: Pero, ¿usted habla de la filosofía de los físicos o de la filosofía de los filósofos?

MERLEAU-PONTY: Cuando los físicos se apartan de su propio lenguaje, o sea, de la matemática, y ofrecen una interpretación de su ciencia en un lenguaje significativo, dejan de ser los únicos jueces de lo que proponen, ya que no poseen la clave de las nociones que invocan (“observador”, “objeto”, “existencia”, “verdad”, etc.). Los fi-

lósofos no pueden ignorar la crítica a las ideas de sentido común a la que la ciencia se dedica. Tampoco pueden hallar en la ciencia la elucidación acabada de las nociones que recién mencioné y que provienen de la experiencia humana en su totalidad y no meramente de la experiencia científica. Lo que es cierto de las ciencias naturales lo es todavía más en relación a las denominadas “ciencias sociales” que Usted evocó antes.

CHAPSAL: ¿Quiere decir que el psicoanálisis y la etnología requieren una preparación filosófica para llegar más allá de lo que podrían con sus propios recursos? De acuerdo. Pero, ¿ocurre lo mismo con el marxismo?

MERLEAU-PONTY: Pienso que la situación es la misma en todos los ámbitos. El psicoanálisis, ¿convierte al hombre en algo transparente? ¿Nos permite prescindir de la filosofía? Al contrario: los interrogantes que el psicoanálisis plantea en la actualidad, con más energía que antes, son interrogantes que uno no puede comenzar a responder sin la filosofía. ¿Cómo puede ser el hombre a la vez completamente espiritual y completamente corporal? Las técnicas del psicoanalista contribuyen a resolver esta cuestión en conjunción con otras muchas investigaciones, y la filosofía -nuevamente- está en su intersección. La etnología de la que Usted habló no puede descifrar una cultura sin preguntarse qué es una cultura, qué es un símbolo, cómo es posible la comprensión de culturas, y si es posible su comparación y clasificación. El etnólogo está como en casa con el problema filosófico de nuestro conocimiento del otro. Y efectivamente hay algo de filósofo en todo etnólogo.

Por lo que respecta al marxismo: representa un problema enorme establecer de manera definitiva si es o no, en última instancia, una filosofía. Los marxistas clásicos

creían que la filosofía era una manera indirecta de expresar las contradicciones de una sociedad de clases y que, en una sociedad que hubiera alcanzado el equilibrio del hombre con el hombre y del ser humano con la naturaleza, no habría lugar para la filosofía. Sin tratar los aspectos fundamentales y sin ser polémicos, digamos que hoy los soviéticos enfatizan que incluso una sociedad que ha experimentado la revolución marxista debe sobrellevar la contradicción. Simplemente añaden a esto que las contradicciones no son antagonismos. En cuanto al interrogante que Usted plantea, basta decir que la sociedad existente ni siquiera resulta transparente para los marxistas y que, en ese sentido, la expresión filosófica sigue siendo necesaria. Precisamente, desde el punto de vista marxista, la “supresión” de la filosofía sería históricamente falsa. La filosofía solo podría ser superada si el individuo se hubiera convertido –para decirlo con sus términos– en el “ser humano total”, sin enigmas y libre de problemas. Pero este ser humano no existe: actuar como si existiera es desperdiciar las armas del pensamiento crítico. Afirmar que existirá es utópico, en el sentido marxista de la palabra. Por tanto, la filosofía nunca ha estado tan activa como hoy.

CHAPSAL: ¿Cómo explica entonces la impresión de que la filosofía se encuentra en un estado de crisis?

MERLEAU-PONTY: No comparto en absoluto esa impresión.

CHAPSAL: En su librito *Los filósofos: ¿para qué?*, J.-F. Revel se hace eco de una actitud común¹.

1. Revel, Jean-François, *Pourquoi des philosophes? [Los filósofos, ¿para qué?]*, París, Jean Jacques Pauvert, 1957. [N. de James Barry Jr.].

MERLEAU-PONTY: Creo, por el contrario, que es su opinión particular. Durante la lectura, uno tiene la sensación de que al autor no le gusta nada. Se saca el sombrero ante las llamadas ciencias humanas, pero uno no termina de saber cuál apoya desde el momento en que ridiculiza a sus mejores exponentes. Se saca el sombrero ante la gran filosofía, pero ¿a cuál se refiere? No reconoce su existencia renovada en las obras contemporáneas. Independientemente de que a uno le guste o no Husserl o Heidegger, debe admitirse que, con todos los defectos de la filosofía contemporánea (tal es el precio de su radicalismo), tratan los mismos temas que Descartes y la filosofía clásica: el ser, el tiempo, el objeto, el cuerpo, etc. Ese libro es la obra de un consumidor hastiado, de alguien que -incapaz de proponer algo firme y de su propia cosecha- es hábil para ridiculizar con anécdotas a aquellos cuyo único pecado consiste en intentar actuar.

Ese texto trae a la memoria los informes escritos en el apogeo del estalinismo, que, en nombre de una filosofía inexistente, se usaron para aplastar cualquier esfuerzo humano. Los comunistas, al menos, tenían un Dios oculto y creían estar sirviendo a una gran causa. Alguien imparcial tomaría eso en cuenta. Es imposible hallar esa actitud en el libro de Revel. No aporta nada. Además, cuando veo a Jean Paulhan coronando a Revel con su mano derecha y deslizándose con la izquierda un texto bastante abstruso de Heidegger en la *N.R.F.*², me digo que en realidad hay algo

2. La referencia es a *La Nouvelle Revue Française*, publicación que, resurgida en 1953, habría de convertirse en uno de los mayores ámbitos de expresión intelectual en la Francia de los '50 y los '60. Merleau-Ponty evoca aparentemente una obra de Heidegger que Jacques Gérard tradujo al francés como "El sendero" ["*Le sentier*"]. Es una traducción de "Der Feldweg", incluida en *Aus der Erfahrung des Denkens*, en el volumen 13 de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt: Klostermann, 1983). Véase *La Nouvelle Revue Française*, N°3 (enero-junio 1954), pp. 41-45. [N. de James Barry Jr.].

de amor debajo de tanto odio, y que los filósofos harían mal en preocuparse.

CHAPSAL: ¿No hay, tanto en el espíritu público como en la academia, una preferencia por la cultura científica, una suerte de prioridad de las ciencias respecto a la filosofía?

MERLEAU-PONTY: No me parece que se le quite a la filosofía lo que se da a las ciencias. En Francia no hay suficientes ingenieros o peritos en estadística: necesitaremos muchos más. Así que nada tengo que objetar a los esfuerzos destinados a atraer a los jóvenes a esas disciplinas. Lo que lamento es que tal cosa a menudo implica un ataque contra la filosofía. Hay una mala disposición hacia ella porque, en el período que siguió a la guerra, los estudiosos meditaban con nostalgia sobre el comunismo, y, como Usted sabe, el viento ya no sopla por ese lado. Pero, en realidad, si necesitamos más ingenieros y peritos en estadística, también necesitamos (y necesitaremos más que nunca) sociólogos, psicoanalistas, psiquiatras, etnólogos e incluso psicólogos y economistas que reflexionen sobre los “mecanismos artificiales” necesarios para la regulación del capitalismo.

Sin embargo, no creo que estos interrogantes puedan ser considerados sin preparación filosófica. Si nuestros problemas no afectaran los principios de nuestro pensamiento y de nuestro sistema social, los funcionarios y los líderes empresariales podrían prescindir de la filosofía. Pero si, por el contrario, nuestros problemas ponen en cuestión los sistemas mentales, políticos y económicos contemporáneos (y eso es lo que creo que ocurre), entonces será necesaria más gente capaz de ver más allá de la superficie, de adentrarse en la espesura de tales temas. En cuestiones de filosofía política y social, no podremos

confiar únicamente en el sentido común. Necesitaremos, como dijo Balzac, “gente profunda”, y no solo a quienes pueden calcular; mentes radicales y no solamente técnicos. En suma, necesitaremos gente entrenada en la duda y la curiosidad. Los estragos causados por el pensamiento rutinario y la improvisación política son hoy suficientemente claros.

La práctica científica que está surgiendo tendrá que aceptar este estado de cosas. Por otra parte, esa no es la ciencia que se enseña en las escuelas, y una educación semejante deja a los jóvenes sin recursos críticos para encarar las crisis actuales.

CHAPSAL: Pero, ¿sigue viva la filosofía en la que Usted tanto parece confiar? ¿Hay vida filosófica: encuentros, debates, intercambios?

MERLEAU-PONTY: Hay congresos, conferencias y periódicos. Hay una vida filosófica así como hay una vida científica o médica, y adolece del mismo y perpetuo malestar: uno nunca ve a Heidegger o a Sartre en una conferencia. Hay algunas reuniones informales: Heidegger vino a Cerisy, los ingleses fueron a Rouyamont³. Con todo, la filosofía occidental no solo está dividida (lo que sería natural), sino que, para peor, está separada. El positivismo lógico reina en los países angloamericanos y en Escandinavia; el círculo heideggeriano prospera en Friburgo; y filósofos inspirados en el marxismo y la fenomenología escriben en Francia y en Italia. Claramente, estas tendencias huyen del compromiso mutuo; cada una sigue con su propio monólogo.

3. Merleau-Ponty estuvo activamente involucrado en esta reunión, que contó con filósofos de la talla de Ryle, Quine, Ayer, Wahl y Van Breda [Nota de los Editores].

¿Por qué ocurre esto? Podríamos preguntarnos si (como en cualquier otra disciplina) no ha sido siempre así la situación de la filosofía. Las desavenencias entre Einstein y los microfísicos eran profundas. Es una idea americana (y una particularmente extrema) creer que la claridad viene de una conferencia. Podríamos preguntarnos si el trabajo verdaderamente productivo y creativo puede tener lugar en el seno de semejantes intercambios improvisados. Sin embargo, quizá la sociedad filosófica nunca ha estado tan dispersa como en el presente. Bien mirado, este trastorno no es solamente occidental. En julio de 1957, el *Institut international de philosophie* [*Instituto internacional de filosofía*] organizó en Varsovia un encuentro Este-Oeste⁴. A juzgar por los informes, no hubo ningún filosofar activo, y no se trató ningún problema real. El Este también tiene sus formalismos, y son más autoritarios que los nuestros.

En general, la vida filosófica sigue siendo provinciana, casi clandestina; el fuego sagrado pasa de individuo a individuo. Podría decirse que lo que ocurre actualmente es una ocultación de la filosofía. Sin embargo, esto no significa que la filosofía no tiene nada para decir o que está destinada a desaparecer⁵. Por el contrario, lo que paraliza o hace enmudecer a la filosofía es que no puede, con los medios tradicionales, expresar las situaciones que está atravesando el mundo. La filosofía analítica angloamericana es una retirada deliberada a un universo de pensamien-

4. Esta reunión fue similar a la que asistió Merleau-Ponty en Venecia, en 1956, aparentemente con la misma animosidad general entre el bloque oriental y los filósofos occidentales [Nota de los editores.].

5. Precisamente, Merleau-Ponty se ocupa de este problema crítico en su última conferencia: "Filosofía y no-filosofía desde Hegel". Véase "Filosofía y no-filosofía desde Hegel", en *Filosofía y no-filosofía desde Merleau-Ponty (Filosofía continental I)*, editado por Hugh J. Silverman (Londres y New York: Routledge, 1988), pp. 9-83. [N. de James Barry Jr.].

to donde la contingencia, la ambigüedad y lo concreto no tienen cabida.

El marxismo podría haber sido una filosofía de lo concreto, pero rápidamente creyó haber encontrado la clave en la filosofía proletaria de la historia. Dio la espalda a todos los problemas a los que esa clave no podía brindar acceso inmediato, ya sea la literatura de vanguardia contemporánea, el estudio de la pintura, el análisis de la sexualidad, la experiencia neocapitalista o la demografía social. El marxismo oficial no inspiró progresos en el conocimiento económico y social; de hecho, podría ser el caso de que los haya paralizado. Aquí es donde nos encontramos y donde permaneceremos en tanto ambos, la filosofía analítica y el marxismo, se rehúsen a desistir o a reconocer las debilidades de su posición.

CHAPSAL: ¿Por qué no escribe sobre esto que acaba de comentar?

MERLEAU-PONTY: Las refutaciones no son muy interesantes. Es mejor producir lo que uno reprocha a otros omitir.

CHAPSAL: ¿Por ejemplo?

MERLEAU-PONTY: Una filosofía. Lejos de estar acabada, todo está por hacerse y rehacerse. Apenas podemos vislumbrar lo que está en el horizonte mediante el estudio de Husserl, Heidegger y Sartre, y en algunas intuiciones de los biólogos, los etnólogos y los psicoanalistas.

CHAPSAL: ¿Cree, entonces, que Heidegger y Sartre prefiguran la filosofía del mañana? ¿Qué lugar concedería usted al marxismo en la filosofía del futuro?

MERLEAU-PONTY: Desde hace tiempo, tanto Heidegger como Sartre han afirmado (y con bastante corrección) que la filosofía debe redefinir el ser. En particular, debe redefinir los nexos entre lo que es una cosa y lo que no es una cosa, entre el ser y la nada, y entre lo positivo y lo negativo. Debe reformular lo que la correlación tradicional entre el objeto y el sujeto, preponderante incluso en Hegel, no expresa adecuadamente.

Más allá de sus logros, el defecto del marxismo es no haber planteado este problema. En principio, se apoyó en las categorías hegelianas de sujeto y objeto, y se limitó a invertir la relación. Este hegelianismo invertido pero también conservado era profundamente críptico. Podría demostrarse que los orígenes de todas las perplejidades que el marxismo dejó a quienes lo siguieron a lo largo de la historia se hallan en esta oscuridad inicial. El problema ontológico que plantearon Heidegger y Sartre está más que nunca a la orden del día.

La naturaleza, los animales, los cuerpos, los seres humanos, los discursos, el pensamiento, los cuerpos sociales, las instituciones, los eventos: el conocimiento de sus propiedades está fragmentado entre las ciencias. A pesar de todo, este paisaje extremadamente rico está trazado como un grabado en blanco y negro. La ontología está absorbida en este blanco y negro. Investiga las plenitudes, los vacíos y los matices; de ese modo, mantiene contacto con las ciencias, con toda empresa humana, pero no deja de ser algo que se diferencia de ellas.

La ontología está por doquier: en la articulación del mundo del pintor, en los raptos de clarividencia que el científico extrae de las cosas, en las pasiones, en las modalidades de trabajo y de vida social, etc. Hay una historia ontológica, un despliegue de nuestras relaciones con el ser, una modulación del ser con la nada. Esta historia

ontológica no está fuera de la “historia”; de hecho, podría ser, en su versión más rigurosa, la verdad del materialismo dialéctico. El error de Marx no fue su tentativa de leer filosóficamente la historia, sino la creencia (o el no haber desalentado la creencia) de que la filosofía de los filósofos era una mentira. Su error no fue haber comprendido que la historia era tanto materia como espíritu, sino la creencia (o el no haber desalentado la creencia) de que esta combinación se dirigía hacia la no-contradicción, hacia la identidad. Su error no fue creer que la civilización era un complejo ontológico, sino suponer que estaba surgiendo una civilización que iba a sustituir a la ontología. No hay “destrucción” de la filosofía que sea su “realización”. Postular un estadio histórico semejante es producir mala filosofía, o, como dijo Hegel, producir una ontología carente de profundidad o dimensión.

CHAPSAL: ¿Podría darnos una idea de la investigación ontológica tal como usted la entiende?

MERLEAU-PONTY: Una de las grandes ontologías occidentales considera al mundo visible como la única manifestación posible de una productividad infinita. Si algo tenía que ser, no podía ser otra cosa que este mundo. De este modo, el ser es concebido como ser pleno. No hay un ápice de fluctuación: es manifiesto que el mundo no podía ser de otra manera. Tiene la solidez del objeto.

Esta ontología no es la única que Occidente ha conocido. En cualquiera de sus filósofos (por caso, en Descartes) podría encontrarse junto a ella un bosquejo de muchas otras. Esto servirá como ejemplo: piense en la idea de un mundo absolutamente transparente en el que todas las propiedades visibles son el resultado de una infinitud fundamental y sustentadora, un mundo en el que se elaboran

razones claras para lo que inicialmente parece ser un hecho simple. Una ontología de este tipo ha sido muy favorable para el desarrollo de la ciencia y también para la política de la “ilustración”. En una palabra, le debemos mucho de lo que ha engendrado el progreso occidental. Pero también es evidente que esta ontología ya no está justificada ni para nuestra conciencia ni para nuestra vida. Seguir preservándola a la fuerza no permite conservar lo que alguna vez protegió. Ya no alienta la investigación como lo hizo en el pasado, más bien la obstruye. Ya no nos inspira: simplemente persiste en los márgenes de nuestra vida.

La propia ciencia se ha visto obligada a ceder su concepción del ser como objeto puro. No necesitamos mencionar la crisis que atraviesan la política y el saber que acompañan a esta ontología. Se ha sobrevivido a sí misma por mucho tiempo. Incluso científicos como Laplace, quien proclamó la inutilidad de postular una infinitud como hipótesis del origen del mundo, la reintrodujeron camuflada. La mente del científico (que se suponía en principio omnipotente), o aun el mundo mismo entendido como un hecho simple, coherente y homogéneo en todas sus partes, preservaron la ontología del objeto. Hoy, con todo, incluso la ciencia dejó de inspirarse en ese dios secularizado que era el físico ideal de Laplace.

CHAPSAL: ¿Quiere decir que la nueva ontología es atea?

MERLEAU-PONTY: Preferiría no *definirla* de ese modo, y no por un falso espíritu de reconciliación o con el propósito de ser ambiguo, sino porque es indigno de la filosofía comenzar con una negación. Dicho esto, es sin embargo cierto que el catolicismo, por ejemplo, está estrechamente ligado a la ontología del objeto. Francamente,

no creo que otra ontología pueda ser compatible con las formas tradicionales de teología. ¿De qué serviría defenderlas cuando se es consciente de que todo lo vivo en la filosofía cristiana es algo más bien ajeno a la ontología del *ens realissimum*? Tarde o temprano, las relaciones formales entre catolicismo y no-catolicismo (como las relaciones entre comunismo y no-comunismo) habrán de reflejar las relaciones reales, tal como ocurre entre nuestros mejores estudiosos. Católicos o no, ateos o no, saben perfectamente que la verdad no es la filosofía de la Ilustración, ni el marxismo, ni la filosofía del *ens realissimum*. Su certeza íntima en este asunto los traiciona en el diálogo. Pero eso solo es buena voluntad e inteligencia de su parte. Solo a expensas de una escisión interior podrían ver más allá de los límites de estas filosofías; la filosofía debe reunir lo que para ellos sigue siendo inconexo, enlazado solo por la fuerza de su coraje. Por lo pronto, todo eso se pierde cuando ingresan al “mundo real”, es decir, el mundo adulto donde cada uno persigue sus propios caprichos.

Eugen Fink, un filósofo alemán contemporáneo, escribió que vivimos en las “ruinas del pensamiento”. En estas ruinas (o debido a ellas), uno halla la posibilidad inmediata de un enorme y saludable escepticismo, indispensable para recuperar lo que es más básico. Me deja estupefacto la idea de que hoy, en Francia, haya quienes polemizan respecto a si Tomás de Aquino y Friedrich Engels tenían la misma concepción de la naturaleza, en especial cuando se advierte lo que queda por conocer y comprender.

No puede esbozarse una filosofía en pocas palabras. Digamos tan solo que debe ser necesariamente una filosofía del *ser bruto* y no una filosofía del ser dócil que nos haga creer que el mundo puede ser comprendido de manera exhaustiva. Debe ser, además, un examen atento del *sentido*, un sentido totalmente ajeno al de las ideas, un

sentido volátil y alusivo despojado de un poder inmediato sobre las cosas, aun cuando pueda aparecer y proliferar en ellas una vez despejados ciertos obstáculos.

CHAPSAL: ¿Y la política?

MERLEAU-PONTY: Como cualquier filosofía, hay que buscar una que inspire una política. En el aspecto negativo, tendría que revelar las ilusiones de la política clásica. Carecemos de motivos para justificar la creencia de que el mundo humano consiste en un conjunto de voluntades racionales que podría ser gobernado, como una sociedad científica, por reglas de orden basadas en leyes derivadas de principios atemporales, o decidir mediante debates académicos en el que el más racional convence a los otros.

Así como la vida y la animalidad han inventado y diseminado en la superficie terrestre mecanismos, organismos e incluso algunos tipos de instituciones, el mundo humano debe crear también formas culturales y estructuras (excepto en los períodos felices en los que vive a expensas de logros previos). Los valores superiores de los que se enorgullece se nutren de estas matrices históricas.

Marx no se equivocó al afirmar cosas como las que acabo de mencionar, sino en creer que hay una matriz para la *sociedad auténticamente humana*, que esa clase ya existía, y que nacería una nueva sociedad una vez que tuviera el poder. Todo eso era demasiado geométrico.

Quizá el caos de nuestra política sea el corolario de la desaparición de una clase dirigente. La burguesía aún existe, pero ya no dirige y carece de un cuerpo doctrinal que la autorice a administrar el Estado. El proletariado existe, pero el partido que es su principio representativo ya no posee una política de clases y está atascado en sus propias maquinaciones.

Los intereses, las rivalidades, los grupos de presión y los antagonismos existen, pero han desaparecido las líneas de acción y de historia. Esta situación está indudablemente vinculada con la posición de Francia en el mundo, o sea, con su participación en un juego en el que no tiene cartas altas pero en el que sus apuestas son considerables. Incluso teniendo en cuenta a las dos superpotencias, no creo que la dirección histórica de su rivalidad sea clara: ni el capitalismo americano ni el “socialismo” ruso pueden definirse mediante una esencia. En todas partes la lucha es confusa, inconsciente de sus propios objetivos (en el supuesto de que los hubiera). ¿La solución? Precisamente, la cuestión es si habrá una fuerza única y definida. Acaso la anulación de las clases nos ligue a una política pura, fundamentada sobre todo en la propagación de la información y el conocimiento. No tengo una buena opinión de nuestras capacidades de abstracción, pero, dado el estado actual de decadencia de las clases, no veo qué pueda convertirnos en *sabios y profundos a pesar de nosotros mismos* tal como alguna vez lo hicieron las clases. No existe la sociedad militar o “poujadista”⁶. Por desgracia, las mismas causas que requieren urgentemente la renovación de la investigación y el conocimiento la hacen improbable.

6. El movimiento político conocido como “Poujadismo” afirma que nada es más importante políticamente que los deseos inmediatos del “pueblo”. Fue denominado así en honor de un contemporáneo de Merleau-Ponty, Pierre Poujade, fundador de la *Union de défense des commerçants et des artisans* [Unión para la defensa de los comerciantes y los artesanos]. Se autoproclamó un “hombre del pueblo” y un franco opositor a los impuestos y los controles gubernamentales. Culpaba a los intelectuales por muchos de los problemas de Francia. Véase la columna de Merleau-Ponty “Le Forum”, en la edición del 19 de marzo de 1955 en *L'Express*: “M. Poujade, a-t-il un petit cerveau?” [“¿El señor Poujade tiene un cerebro pequeño?”] [N. de James Barry Jr.].

CHAPSAL: Usted ha escrito varios libros sobre política. ¿Escribirá más?

MERLEAU-PONTY: La filosofía política llegará con todo lo demás. Por lo que hace a las conclusiones prácticas, ya las he indicado. ¿De qué sirve comenzar de nuevo? La Guerra de Argelia revivió pasiones que habían comenzado a extinguirse, y eso hizo que Francia retrocediera muchos años. Habíamos comenzado a comprender que el interrogante de los interrogantes no consistía en ser o no comunista. La Guerra de Argelia opacó el albor de esa comprensión. Instaló en Francia un régimen débil, dividido e indeciso que no tiene mayor capacidad de gobierno que su predecesor. Solamente prolongando la guerra pudo contener una insurrección en el sur. Todo tendrá que rehacerse, tanto en política como en filosofía, lo que se volverá más claro cuando la hipnosis o (dependiendo del caso) la euforia de Francia lleguen a su fin junto con la guerra. Con la presión de un incremento poblacional, habrá que enfrentarse a los problemas de la sociedad moderna, que van desde el urbanismo (incluyendo la cuestión del tránsito), el empleo, el nuevo campesinado y la planificación, a los objetivos, la movilidad y la vitalidad de la nación. Será inmediatamente obvio que la “ambición nacional”, la “contrainsurgencia” y el financiamiento de las escuelas privadas no hacen que una nación viva y respire. Este *abismo* de la sociedad moderna (abismo del que ciertos escritores y filósofos tuvieron una sospecha o que vislumbraron en el horizonte durante los últimos cincuenta o cien años) se tornará evidente en la vida cotidiana. Nuestra época experimenta ahora este abismo como su miseria y su grandeza.

Índice

Por un Merleau-Ponty existencialista, por Daniel Mundo.....	03
La filosofía de la existencia (1959).....	23
Einstein y la crisis de la razón (1960).....	41
El existencialismo de Hegel (1947).....	51
La discusión del existencialismo (1945).....	63
Lo metafísico en el hombre (1948).....	81
Sobre el erotismo (1954).....	105
Merleau-Ponty en persona (entrevista con Madeleine Chapsal, 1960).....	109

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4638

Daniel Mundo es Licenciado en Ciencias de la Comunicación, Magíster en Filosofía de la Cultura y Doctor en Ciencias Sociales. Publicó dos libros de ensayos: *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de H. Arendt*, y *Pasatiempos. Lecturas políticas de la contemporaneidad argentina*; y uno de cuentos: *Conocía bien la otra historia*. Prologó libros de G. Simmel, A. Schopenhauer, L. Mumford y M. Merleau-Ponty. Trabaja entre otras cosas de docente universitario. Esporádicamente escribe para revistas especializadas y medios de difusión masivos. Pertenece al equipo editorial de la revista *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*.

Maurice Merleau-Ponty nació en Rochefort-sur-Mer, Francia, el 14 de marzo de 1908. Terminó sus estudios en el Liceo Louis-le-Grand de París y luego ingresó a la Escuela Normal Superior de París. Allí terminó la carrera de filosofía en 1930. Formó parte del comité editorial de la revista *Les Temps modernes* desde su fundación en octubre de 1945 hasta diciembre de 1952. Fue profesor de Filosofía en la Universidad de Lyon, Francia, entre 1945 y 1948; y profesor de psicología infantil en la Sorbona entre 1949 y 1952. En ese mismo año, empezó a trabajar como profesor titular de la cátedra de filosofía del Collège de France. Dictó clases hasta su muerte, el 5 de mayo de 1961 en París.

Como cualquier filosofía, hay que buscar una que inspire una política. En el aspecto negativo, tendría que revelar las ilusiones de la política clásica. Carecemos de motivos para justificar la creencia de que el mundo humano consiste en un conjunto de voluntades racionales que podría ser gobernado, como una sociedad científica, por reglas de orden basadas en leyes derivadas de principios atemporales, o decidir mediante debates académicos en el que el más racional convence a los otros. Así como la vida y la animalidad han inventado y diseminado en la superficie terrestre mecanismos, organismos e incluso algunos tipos de instituciones, el mundo humano debe crear también formas culturales y estructuras (excepto en los períodos felices en los que vive a expensas de logros previos). Los valores superiores de los que se enorgullece se nutren de estas matrices históricas.

Maurice Merleau-Ponty

La práctica concreta de la comunicación representa la columna vertebral del existencialismo de Merleau-Ponty, que invierte los lugares comunes del existencialismo clásico, pues en donde este encontraba nada, Merleau-Ponty halla exceso de ser; en lugar del autismo de la angustia, de la voz afónica del ser sin voz, la comunicación como experiencia de realización del ser, de manifestación del ser... pues el ser, en Merleau-Ponty, no es un ente o una nada autónoma de nosotros, del que nosotros cuidaríamos en su (no) manifestación o aparición, es la misma manifestación o expresión en la que nos encarnamos. El ser, antes de ser, es poder, y nadie sabe todavía lo que puede un cuerpo. Para nuestro bien y nuestro mal.

Daniel Mundo

ISBN 978-987-1489-53-4



9 789871 489534



Hacete Fan /edicionesgodot



Seguinos @edicionesgodot

