

MERLEAU-PONTY: FENOMENOLOGIA Y CAMPO FENOMENICO

Maurice Merleau-Ponty fue un pensador original, capaz y sincero; lo hemos dicho en otro lugar (1). En sus años universitarios intuó ya, de algún modo, la crisis en que se movía la Psicología de su tiempo y la necesidad de hacer una revisión desde los cimientos o presupuestos. Esta reforma crítica no podía ser sólo negativa. Ni únicamente desde el plano psicológico.

Dos corrientes opuestas, a veces fusionadas, regían las cátedras de Filosofía: el intelectualismo y el empirismo. Las soluciones eclécticas no arreglaban nada, antes bien complicaban más las cosas. Las nuevas invenciones recaían en los mismos defectos que pretendían superar. Las conclusiones de unos y otros eran sólo opuestas en apariencia: las bases o postulados implícitos eran idénticos, Descartes y su filosofía.

Una revisión crítica de ese ambiente filosófico tenía que ser radical, al nivel de los fundamentos o presupuestos y no al de las conclusiones, como se venía haciendo. Por eso, no bastaba la Psicología. Toda doctrina psicológica supone una filosofía, como toda filosofía supone una experiencia, ya que —según Merleau-Ponty— “la filosofía no es más que una experiencia esclarecida” (2).

Frente a los sistemas vigentes no se podía levantar uno nuevo que, por no realizar una reforma *a radice*, incurriera a la postre en los mismos errores. Y, sin embargo, era necesario erigir un nuevo tipo de filosofía, al menos como método, que fuera radical, original, transcendental; que no diera nada por sa-

(1) Véase *Maurice Merleau-Ponty y su filosofía*, Estudios Filosóficos, 11 (1962), pp. 371-414; 12 (1963), pp. 81-133; de los cuales trabajos es continuación este artículo.

(2) *Phénoménologie de la perception*. (Gallimard, París, 1945), p. 77. Trad. esp. *Fenomenología de la percepción*. (FCE, Bs. Aires, 1957), p. 68.-N. B.: En adelante, citaremos el original francés por las siglas PhP y la trad. esp. por las FP, añadiendo a continuación el número de la página correspondiente.

bido, postulado, aceptado o supuesto dogmáticamente. Que se tuviera siempre a sí misma como problema. Que fuera una experiencia esclarecida. Que no abandonara jamás este mundo, geográficamente uno para todos, que vivimos cotidianamente al plano natural y que es como la "patria" y el suelo de todos nuestros pensamientos y nuestras acciones humanas, fundamento y origen de nuestro mundo percibido. Que buscara aclarar y revelar nuestras relaciones e implicaciones en el sistema "Yo-otros-mundo", fuente de todo conocimiento filosófico verdaderamente humano y mundano. Que describiera nuestra experiencia vivida, en vez de constituirla *a priori* en función de unos principios, postulados dogmáticamente, o de explicarla a partir de una idea preconcebida, como hacían entonces unas y otras psicologías de cátedra.

Esta fue la gran obsesión de su vida filosófica, a la cual consagró, desde los años universitarios, toda la rica actividad de su pensamiento. Pero, metódico en todo, tenía que empezar con prudencia. No podía recaer en lo mismo que criticaba: dejarse llevar de una ilusión. No podía criticar sin más el pasado, negándolo todo, para levantar un sistema nuevo, radical, que no debiera absolutamente nada a los otros. Ello equivaldría a negar su propia tesis, o mejor, su intuición. El filósofo es siempre un yo empírico, comprometido en una situación: un mundo concreto, una historia personal, unas visiones de la realidad que implican las visiones y doctrinas de otros pensadores, un pensamiento que se va haciendo en el transcurso de su actividad en el tiempo y el ambiente, una intención, etc. (3). Todo esto, si bien no explica ni causa, sí al menos *motiva* una conducta (4).

El pensamiento de un hombre no se da nunca hecho por entero. Tampoco el suyo. Se intuye o capta algo, una intención, a través de la situación en que se vive; poco a poco se va desarrollando, negando o contrastando con la experiencia de cada día, tomada esa palabra en toda su amplitud humana, que transforma nuestra visión primera de las cosas y modifica la estructura intencional de nuestra conciencia. Así nos hemos ido haciendo lo que somos ahora, en el momento en que nos consideramos. He aquí el contenido de su fórmula: el hombre como ser-en-el-mundo.

Revisar no es negar, sino volver a considerar, desde otro punto de vista, lo que se ha recibido o aceptado pasivamente. Mas este nuevo punto de vista nunca es imparcial. Merleau-Ponty refuta machaconamente, en sus obras, la tesis intelectualista del espectador imparcial, en tercera persona o sujeto transcendental. Siempre se está comprometido. La revisión debe llegar hasta los mismos supuestos fundamentales; por un movimiento inverso, es decir, co-

(3) Cf. PhP, 75-76; FP 66-67.

(4) Cf. PhP 61-62; FP 53-54.

menzando por las conclusiones y siguiendo paso a paso, hacia atrás, la elaboración de esa doctrina; en la que se está todavía inmerso, pero cuya opacidad parcial ha motivado la intención revisiva.

Así, mientras intentamos despejar la incógnita del sistema, transformamos nuestras propias estructuras mentales, haciéndolas más críticas; no dejamos nada al azar, llegamos hasta los mismos fundamentos; separamos los hechos de sus interpretaciones interesadas o comprometidas y elaboramos nuestro pensamiento eliminando de él todo postulado o afirmación dogmática, no fundamentada, y perfilamos más y más nuestra intención primaria en la medida en que la vamos enriqueciendo con nuevas perspectivas.

Este fue el procedimiento que siguió Merleau-Ponty en *La Structure du Comportement* (5): practicar una revisión crítica de las psicologías empiristas e intelectualistas, desde el plano mismo de la ciencia, en que se mueven, para intentar "comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza" (6). Los resultados fueron: invalidez *a radice* de los sistemas empiristas e intelectualistas en Psicología, por partir de unos supuestos filosóficos indemostrados y muy discutibles; inutilidad de los esfuerzos por parte de una y otra corriente para superar los defectos de la opuesta al nivel de las conclusiones, ya que tienen el mismo punto de partida y la misma idea implícita; necesidad de volver a la experiencia natural y espontánea como fuente de todos nuestros conocimientos; exigencia de una filosofía transcendental que integre en sí misma el fenómeno de lo real, perdido por el intelectualismo. Y "si se entiende por percepción el acto que nos hace conocer las existencias, todos los problemas que acabamos de tratar se reducen al problema de la percepción" (7), de aquí la necesidad de considerar ese tema de la percepción, con un estudio que nos de la realidad existencial vivida, el campo fenoménico de nuestra experiencia, sobre el que se pueda levantar una filosofía radical, sin presupuestos indemostrados o dogmáticos, capaz de responder al eterno interrogante de toda filosofía: ¿qué es el hombre? ¿qué soy yo? (8).

Ahora bien, la percepción puede ser estudiada desde una posición ya comprometida: dentro de la tesis de un "mundo objetivo" ya hecho, para una conciencia transcendental, para un espectador desinteresado o realizado en "algún lugar". En este caso, laboraríamos desde un supuesto o postulado indemostrado y caeríamos en el error racionalista o criticista. En vez de *describir* la

(5) Citaremos esta obra por la trad. esp. *La estructura del comportamiento* (Lib. Hachette, Bs. Aires, 1957), bajo las siglas EC.

(6) EC, *Introduc.*, p. 19.

(7) EC 307.

(8) Véanse nuestros trabajos anteriormente citados y en especial el que se refiere a *La Str. du Comp.*, en n.º 28, pp. 387 ss. y n.º 29.

experiencia cotidiana, natural y espontánea, tal como se nos da en la percepción; *constituiríamos* esa misma experiencia, al construir la percepción desde un postulado *a priori*, o la *explicaríamos* a partir de una idea preconcebida.

Para evitarlo, nuevamente se impone una revisión, que vaya desde las conclusiones a los fundamentos y despeje todos los prejuicios que impidan un estudio sereno de la percepción; para poder establecer el método descriptivo (fenomenología) y el campo vivido (campo fenoménico) que nos ofrece la experiencia cotidiana a través de nuestra percepción.

La *Phénoménologie de la perception* es todo eso y mucho más. Comienza explicando qué entiende el autor por “fenomenología” y “método fenomenológico”, sigue con la crítica de los “prejuicios clásicos” (sensación, asociación, proyección de recuerdos, atención y juicio, según el empirismo y el intelectualismo), para circunscribir, sin postulados, el campo fenoménico, y continúa con un estudio del cuerpo, el mundo percibido y el ser-para-sí y ser-en-el-mundo, tal como aparecen en una descripción fenomenológica de la experiencia al nivel de la percepción.

De este modo, guiado por la crítica psicológica y orientado por una filosofía, que va implícita en toda experiencia, erige Maurice Merleau-Ponty su filosofía del hombre como ser-en-el-mundo; filosofía que pretende sea radical y transcendental.

Nuestro estudio se limitará a seguir la génesis del pensamiento de Merleau-Ponty en torno a la primera fase (fenomenología, crítica de los prejuicios clásicos y circunscripción del campo fenoménico) de esta obra, dejando para estudios ulteriores la parte más afirmativa o segunda fase de la misma.

I.—FENOMENOLOGIA Y METODO FENOMENOLOGICO

“¿Qué es la fenomenología? Parecerá extraño —comienza Merleau-Ponty— que todavía haya de plantearse esta cuestión medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl. Sin embargo, está lejos de haberse resuelto” (9). Por una parte, la fenomenología es el estudio de las esencias; que pone en suspenso las afirmaciones de la actitud natural; que ambiciona ser una “ciencia rigurosa” e intenta hacer una descripción directa de nuestra experiencia, tal cual es, sin considerar su génesis psicológica. Pero, por otra, es una filosofía que vuelve a colocar las esencias en la existencia; que encamina su esfuerzo a recobrar aquel contacto ingenuo con el mundo; que ambiciona dar cuenta del espacio, tiempo y mundo “vividos”, y que admite —según los últimos tra-

(9) Prólogo, *in initio*.

bajos de Husserl— una “fenomenología genética” e incluso una “fenomenología constructiva”.

No se pueden cancelar estas contradicciones distinguiendo entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, puesto que “todo *Sein und Zeit* ha surgido de una observación de Husserl y no es, en suma, sino una explicitación del *natürlichen Weltbegriff* o del *Lebenswelt* que Husserl, hacia el fin de su vida, daba por tema primero a la fenomenología” (10). Luego, si hay contradicción, está en la misma filosofía de Husserl.

El fundamento es que “la fenomenología se practica y reconoce como una manera o estilo; existe como movimiento, antes de haber llegado a una total conciencia filosófica” (11). Por ello, está en camino desde hace mucho tiempo y sus discípulos la encuentran por doquier, en Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Freud. Es lo que nuestros contemporáneos esperaban. Y es en nosotros mismos donde encontraremos la unidad de la fenomenología y su verdadero sentido. Bastará para eso intentar anudar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos, tal como se han anudado espontáneamente en la vida (12).

1.—Volver “a las cosas mismas”.

He aquí la primera consigna de Husserl a la fenomenología incipiente. Puesto que volver a las cosas mismas, es “volver a este mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento *habla* siempre” (13). El conocimiento, la ciencia, todo lo que podemos saber del mundo, se monta y fundamenta sobre el mundo vivido, sobre la experiencia. Primero vivimos el mundo (somos sujetos abocados o consagrados al mundo), luego reflexionamos sobre esa experiencia y entonces surge el conocimiento científico. “Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si queremos pensar la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos será menester despertar ante todo esta experiencia del mundo, de la que la ciencia es la segunda expresión” (14). Y esto, sólo se logra *describiendo* la experiencia. La explicación científica no es más que una determinación abstracta, significativa y dependiente de esa experiencia, de ese mundo percibido, “como la geografía

(10) PhP I; FP V.

(11) PhP II; FP VI.

(12) Sobre las diferencias que existen en la interpretación de la Fenomenología y su método por Merleau-Ponty y el cómo la veía y practicaba Husserl ha dado su juicio GONZALO DE LA PUENTE OJEA, en *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Cuad. Hispano-Americ. n.º 75, (1956), pp. 295-323; n.º 83, pp. 221-253. y n.º 85, (1957), pp. 41-85.

(13) PhP III; FP VII.

(14) PhP II-III; FP VI.

con relación al paisaje, en el que hemos aprendido por vez primera qué es una selva, una pradera o un río" (15).

Descartes y Kant, con su análisis reflexivo, *disolvieron* el sujeto, al dissociar de él la misma experiencia. La síntesis universal que al enlazar las sensaciones y perspectivas del objeto *construye* el mundo y hace del hombre la condición de posibilidad para que el mundo exista, no es sino producto de un análisis previo y totalmente artificial. "El mundo está ahí, antes de cualquier análisis que yo pueda hacer de él y sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que enlazarían las sensaciones y las perspectivas del objeto, puesto que justamente unas y otras son productos del análisis y no deben ser realizadas antes que él. ...Es una ingenuidad o, si se prefiere, una reflexión incompleta que pierde conciencia de su propio comienzo. He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre algo irreflexivo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, y por ello aparece como una verdadera creación, como un cambio de estructura de la conciencia, y le compete reconocer más acá de sus propias operaciones el mundo que es dado al sujeto porque el sujeto se ha dado a sí mismo. Lo real hay que describirlo, y no construirlo o constituirlo. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a síntesis que son del orden del juicio, de los actos o de la predicación... Lo real es un tejido sólido, no espera nuestros juicios para anexionarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, no es ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el fondo sobre el que todos los actos se destacan y está presupuesta por ellos. El mundo no es un objeto del cual posea, por intermedio de mi yo, la ley de su constitución, sino que es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas... El hombre está en el mundo y es en el mundo donde se conoce" (16). Se trata, pues, como decía Husserl de describir y no de explicar o analizar. Yo no soy "un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto consagrado al mundo" (17).

2.—La reducción fenomenológica.

No hay cuestión, según Merleau-Ponty, a la cual Husserl haya dedicado más tiempo en comprenderse a sí mismo, ni a la que haya vuelto más a menudo que a la "problemática de la reducción". Y es aquí donde se encuentra la discrepancia entre Husserl y sus intérpretes con los "disidentes" existencialistas y del propio Husserl consigo mismo.

(15) PhP III; FP VII.

(16) PhP IV-V; FP VIII-IX.

(17) PhP V; FP IX.

La fenomenología, como sabemos, está sin acabar. Husserl tuvo perfecta conciencia de ello. Fue un tema en el que trabajó toda su vida, perfilándolo cada vez más y retractándose en sucesivas reflexiones; pero aún así quedó incompleto. Mientras para unos sería la fórmula de una filosofía idealista o, mejor aún, de un “esencialismo”; para los existencialistas, en cambio, la verdadera interpretación, el verdadero complemento o desarrollo de la mentalidad husserliana se encontraría en el existencialismo. Esta es la convicción personal de Merleau-Ponty y que va a intentar justificar (18).

“Durante mucho tiempo y hasta en los textos recientes (de Husserl), la reducción es presentada como la vuelta a una conciencia trascendental, ante la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta, animado de punta a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo se encargaría de *reconstituir* a partir de su resultado” (19). La conciencia sería entonces definida por la operación activa de significación (la *Sinn-gebung*); las apercepciones serían la aprehensión de una cierta *hyle* como significando un fenómeno de grado superior. La percepción no nos presentaría las manifestaciones de la cosa o de un mundo opaco que hay que desvelar y desentrañar, sino al revés; cualquier apercepción sería reducida a una esencia previa, clara, luminosa, sin opacidad alguna, existente en la conciencia.

El mundo no sería ya opaco y transcendente como son las cosas, sino translúcido, como las significaciones o esencias mentales; puesto que lo habríamos *reducido* a la “significación mundo”. Entonces, la reducción fenomenológica sería un *idealismo trascendental*; para quien “yo, en tanto que soy conciencia, es decir, en tanto que algo tiene sentido para mí, no estoy aquí, ni allá, ni soy Pedro, ni Pablo; no me distingo en nada de *otra* conciencia” (20). Todos seríamos participaciones de una única luz, ante ese mundo único o sistema de verdades que nos representaríamos, en cuanto participábamos del Uno sin dividirlo. Dejaríamos de ser hombres o sujetos empíricos. El análisis reflexivo ignora, pues, el problema del otro, así como el problema del mundo.

Por el contrario, para Husserl —prosigue nuestro autor— es bien sabido

(18) Sobre esta cuestión de “disidencia” o autenticidad en el uso de la fenomenología, por lo que a Merleau-Ponty se refiere, véase: el art.º cit. de G. DE LA PUENTE; L. ZANI, *Fenomenologia dell'essere in Maurice Merleau-Ponty*, Riv. di Fil. Neo-Scolast., fasc. V-VII, (1957), pp. 542-549; M. ANTUNES, *Significação de M. Merleau-Ponty*, Brotéria, 74 (1962), pp. 546-560; P. THÉVENAZ, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Rev. Theol. et Phil., 2 (1952), pp. 9-30; A. DE WAELEHENS, *De la phénoménologie à l'existentialisme*, en *Le Choix, le Monde, L'Existence*. (Arthaud, París, 1948), pp. 37-70; A. J. POS, *Valeur et limites de la phénoménologie*. (Desclée de Br., Bruxelles, 1951), pp. 33-52; G. SEMERARI, *Critica e progetto dell'uomo nella fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty*, Il Pensiero, Dicbr. 1960; XAVIER TILLIETTE, *Philosophes contemporains*. (Desclée, París, 1962), pp. 60-74.

(19) PhP V; FP IX.

(20) PhP VI; FP IX-X.

que hay un problema del otro y que el *alter ego* es una paradoja. Si el otro es realmente para sí, más allá de su ser para mí y si somos uno para el otro, es menester que nos aparezcamos el uno al otro; que haya, a más de la perspectiva del Para-Sí (mi visión sobre mí y la del otro sobre sí mismo), una perspectiva del Para Otro (mi visión del Otro y la del Otro acerca de mí); es decir, que yo tenga y sea mi exterior o cuerpo y que el otro tenga y sea también su cuerpo, que el Ego y el Alter Ego estén definidos por su situación y que descubra en mí, por la reflexión, aquello que me expone a la mirada de los otros como un hombre entre los hombres o por lo menos como una conciencia entre las conciencias.

Sin embargo, el *Cogito*, tal como hasta ahora se entendía, no me hace accesible más que a mí mismo; ya que me definía por el pensamiento que tengo de mí mismo y que, evidentemente, sólo yo puedo tenerlo. "Para que el otro no sea una palabra hueca, es menester que mi existencia no se reduzca nunca a la conciencia que tengo de existir, sino que envuelva también la conciencia que *se* puede tener y, en consecuencia, también mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad, por lo menos, de una situación histórica. El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y sólo bajo esta condición la subjetividad transcendental podrá, como dice Husserl, *ser* una intersubjetividad... El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que tiene de existir, no convierte la certidumbre del mundo en certidumbre del pensamiento del mundo y no sustituye, finalmente, el mundo mismo por la significación mundo. Reconoce, por el contrario, mi pensamiento mismo como un hecho inalienable y elimina toda especie de idealismo al descubrirme como *ser en el mundo*". (21).

Somos, de punta a cabo, referencia al mundo. No podemos renunciar a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural —que son el tema constante de la filosofía y los presupuestos de todo pensamiento—, pero para hacerlas aparecer debemos quedarnos *perplejos* (en esto consiste la reducción fenomenológica) ante ellas; retroceder para contemplar cómo nuestras intenciones se dirigen a ellas; cómo nos referimos y transcendemos siempre hacia ellas, hacia ese mundo vivido antes de conocido reflexivamente (lo transcendental en Husserl no es lo transcendental en Kant). Pero la perplejidad o reducción no puede ser completa, ya que no somos espíritu absoluto (de ahí que Husserl se interrogue siempre sobre la posibilidad de la reducción), sino que estamos en el mundo; nuestras reflexiones tienen su lugar en el mismo flujo temporal que intentan apresar; no hay pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. Por eso dicen los inéditos que el filósofo es un principiante per-

(21) PhP VII-VIII; FP XI.

manente. "La reflexión radical es consciente de su propia dependencia de una vida irreflexiva que forma su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica lo es de una filosofía existencial: el *In-der-Welt-Sein* de Heidegger no aparece sino sobre el fondo de la reducción fenomenológica" (22).

3.—La noción de "esencia" en Husserl.

Una confusión del mismo género enturbia, según Merleau-Ponty, la afirmación husserliana de que toda reducción a la vez que transcendental es necesariamente eidética. Y ello, porque olvidan que la esencia no es el fin, sino un medio; ya que "nuestra existencia está demasiado estrechamente apresada en el mundo para conocerse como tal en el momento en que a él se lanza, y tiene necesidad del campo de idealidad para conocer y conquistar su facticidad" (23).

El positivismo lógico de la Escuela de Viena está en las antípodas del pensamiento de Husserl. Las únicas esencias separadas son las del lenguaje, pero es nuestra experiencia quien le da ese contenido, quien le permite decir algo para nosotros.

"Esta experiencia —decía Husserl— muda todavía es la que se intenta traer a la expresión pura de su propio sentido" (24). Husserl no separa las esencias de la existencia, como afirmó J. Wahl, sino que "las esencias de Husserl —dice Merleau-Ponty— deben arrastrar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como la red trae del fondo del mar los palpitantes peces y las algas" (25).

"Buscar la esencia de la conciencia no será, pues, desplegar la *Wortbedeutung* conciencia y huir de la existencia hacia el universo de las cosas dichas, sino encontrar esta presencia efectiva de mí ante mí, el hecho de mi conciencia, que es justamente lo que quieren decir al fin y al cabo la palabra y el concepto de conciencia. Buscar la esencia del mundo, no es buscar lo que es en idea, una vez que lo hemos reducido a tema de discurso, sino buscar lo que es de hecho para nosotros antes de toda tematización... La reducción eidética es (frente a sensualismo e idealismo) la resolución de hacer aparecer el mundo tal cual es, antes de toda vuelta a nosotros mismos, es el deseo de igualar la reflexión con la vida irreflexiva de la conciencia... describir la percepción del mundo como lo que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay, pues, que preguntarse si percibimos verdaderamente un mundo, sino decir por el contrario: el mundo es aquello que percibimos... Somos en la verdad y la evi-

(22) PhP IX; FP XII.

(23) PhP IX; FP XIII.

(24) Cf. PhP X; FP XIII.

(25) *Ibid.*

dencia es la 'experiencia de la verdad' (Husserl). Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no es presumiblemente verdadera, sino que está determinada para nosotros como el acceso a la verdad" (26).

Y esta evidencia de hecho, esta creencia irresistible no necesita ser fundada, como harían los idealistas, sobre la posibilidad o absoluta claridad de mis pensamientos para mí; puesto que el mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo, estoy abierto al mundo, comunico indisputablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable. "El método eidético es un método del positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real" (27).

4.—*La intencionalidad.*

Se dice —continúa Merleau-Ponty— que la idea de intencionalidad no es comprensible sino por la reducción. "Toda conciencia es conciencia de algo", esto no es nuevo, implícitamente se encuentra en Kant. Sin embargo, lo que distingue la intencionalidad husserliana de la referencia kantiana a un objeto posible "es que la unidad del mundo, antes de ser puesta por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, es vivida como ya hecha o ya ahí" (28). La vivencia del mundo como unidad natural es anterior al conocimiento reflexivo del mismo. Por eso, la conciencia es proyección hacia el mundo y éste es el individuo preobjetivo (antes de la constitución en la conciencia del "mundo objetivo") cuya unidad imperiosa prescribe su fin al conocimiento.

De ahí que Husserl distinga una doble intencionalidad: la "del acto, que es la de nuestros juicios y nuestras tomas voluntarias de posición, única de que ha hablado la *Crítica de la Razón Pura* y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, y que aparece en nuestros deseos, nuestras estimaciones, nuestro paisaje, más claramente que en el conocimiento objetivo (recuérdese que estas dos palabras deben entenderse en el sentido que le da el intelectualismo), y que ofrece el texto del que nuestros conocimientos intentan ser la traducción en lenguaje exacto" (29).

Por ello, la fenomenología puede ser una fenomenología de la génesis, ya que la "comprensión" fenomenológica no se queda en las "propiedades" de la cosa percibida, en el polvo de los "hechos históricos" o en las "ideas" introducidas por la doctrina —como ocurría en el positivismo intelectualista—, sino que busca reasumir la intención total, la manera única de existir que se expresa

(26) PhP X-XI; FP XIV-XV.

(27) PhP XII; FP XV.

(28) *Ibid.*

(29) PhP XIII; FP XVI.

tras esas propiedades, hechos históricos o ideas; el sentido que late en todas ellas; la estructura de ser (de una cosa percibida, de un acontecimiento histórico, de una doctrina) que se encuentra por debajo de todas nuestras referencias o perspectivas (históricas, ideológicas, económicas, psicológicas, etc.). Todas esas maneras de ver son ciertas, a condición de que no se las aisle —el pensador parte siempre de lo que es—, pero para comprenderlas desde dentro, en su auténtico sentido, hay que buscar su historia, su génesis y sus explicaciones externas; recolocar las causas y el sentido de la doctrina en una estructura de existencia; hallar el núcleo único de significación existencial que da sentido al conjunto y que se explicita parcialmente en cada una de esas perspectivas; hacia el cual se proyectó nuestra intencionalidad operante.

No hay actos indiferentes, carentes de significación; debajo de todos ellos late una intencionalidad operante, un sentido; “puesto que estamos en el mundo, estamos *condenados al sentido*” (30).

5.—*Inacabamiento de la fenomenología.*

La interpretación de la fenomenología por Merleau-Ponty está en función de sus propias ideas filosóficas. El cree de buena fe que es la auténtica interpretación de Husserl o, al menos, el genuino desarrollo de la mentalidad de éste, en lo que tiene de más fundado y esencial. Otros no piensan de igual manera (31), mas esto aquí no nos interesa. Lo que importa ahora es comprender lo que ya dijimos en otra ocasión (32), a saber, la idea que Merleau-Ponty tiene de su fenomenología: una filosofía radical (porque no admite presupuesto reflexivo alguno) que se encuentra a cien leguas del realismo positivista y del intelectualismo racionalista e idealista, y que reasume en una síntesis superadora lo que de verdadero hubiera en ambas corrientes extremas; reasunción que se hace posible gracias al replanteo de los problemas, no al nivel de las conclusiones, sino al de los supuestos; volviendo a la experiencia cotidiana de este ser encarnado, que cada uno de nosotros somos, que vive en el mundo y que ha de conocer o filosofar partiendo de esa experiencia tal cual es y no tal cual debería ser.

De ahí que afirme que “la más importante de las adquisiciones de la fenomenología consiste, sin duda, en haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o de racionalidad” (33).

En efecto, “la racionalidad no es un *problema*” que haya que determinar deductivamente partiendo de un Espíritu absoluto o probar inductivamente a

(30) PhP XIV; FP XVIII.

(31) Cf. notas 12 y 18.

(32) Cf. II. *Núcleo doctrinal*, Est. Fil., vol. XI, n.º 28 cit., pp. 378-387.

(33) PhP XV; FP XVIII.

partir de ella en un mundo materialista; la racionalidad se revela en todas nuestras expresiones de cada momento, en nuestra vida cotidiana, en las perspectivas que se recubren y en las perspectivas que se confirman, captando un sentido, una inteligibilidad inmanente en las cosas. Somos esa racionalidad.

El mundo fenomenológico tampoco es problemático; porque no es el *ser puro* del intelectualismo (recuérdese que estos términos se refieren al siglo XIX), no es la explicitación de un ser previo en la Razón preexistente; sino que es eso que vivimos (yo y los otros), ese sentido que aparece a través y por debajo de la intersección de las experiencias (pasadas y presentes) mías y del otro, perfectamente engranadas unas con otras, integradas en una unidad que reasume mis experiencias pasadas en las presentes, las del otro en las mías.

La filosofía tampoco es el reflejo de una verdad previa (en una Razón constituyente), sino, como el arte, la realización de una verdad; porque el único Logos que preexiste es el mundo mismo (inteligibilidad inmanente) y la filosofía le hace pasar a la existencia *manifiesta*, lo traduce en lenguaje exacto. Por eso, la filosofía no comienza por ser *posible*, sino que es tan actual o real como el mundo del que forma parte.

La fenomenología es, por todo ello, la revelación del mundo y, en cuanto tal, "se funda a sí misma" (Husserl). Pero es un conocimiento y, como todos los conocimientos, supone un "suelo" de postulados, una razón constituida y nuestra comunicación con el mundo. Aun cuando la fenomenología quiera privarse de este recurso, no lo puede lograr enteramente. De ahí que deba estar en perpetuo comienzo, en constante desdoblamiento.

"Será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita, y en la medida misma en que permanezca fiel a su intención, no sabrá nunca a dónde va. El inacabamiento de la fenomenología y su talante incoativo no son el signo de un fracaso, eran inevitables porque la fenomenología se prescribe como tarea revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón. Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o sistema, no es ello por azar o impostura. Es laboriosa como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne por el mismo tipo de atención y admiración, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de apresar el sentido del mundo o de la historia en su estado naciente. Se confunde desde este punto de vista con el esfuerzo del pensamiento moderno" (34).

II.—LOS PREJUICIOS CLASICOS

Si la fenomenología tiene como tarea revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón, el estudio fenomenológico de la percepción deberá co-

(34) PhP XVI; FP XX.

menzar revisando aquellos conceptos clásicos del empirismo e intelectualismo que han impedido a estos sistemas una perspectiva real del fenómeno perceptivo.

Esta revisión no será una crítica sin más, sino una elucidación de la verdad contenida en esas fórmulas erróneas, si resultan serlo; una mayor exigencia, por contraste, de volver a la experiencia cotidiana, a los fenómenos, tal como nos los ofrece el conocimiento perceptivo y la necesidad de practicar una *descripción* fenomenológica, que no suponga nada, del acto perceptivo para ir comprendiendo cómo se forma en nosotros la idea de mundo, cómo nuestros conocimientos nos van transformando, cómo la experiencia adquirida implica nuestra intencionalidad al interrogar a las cosas y cuales sean las mútuas relaciones con los otros hombres y en qué medida influyen en nuestra visión del mundo y de nuestro propio yo.

Merleau-Ponty agrupa todos los "prejuicios clásicos" en función de la sensación, la asociación y proyección de los recuerdos, la atención y el juicio, pero no habla sólo de ellos.

A.—LA SENSACION.

"Al comenzar el estudio de la percepción, encontramos en el lenguaje la idea de sensación, que parece inmediata y clara: siento el rojo, el azul, el calor, el frío. Haremos ver, sin embargo, que es la más confusa que pueda darse, y que, por haberla admitido, los análisis clásicos han frustrado el fenómeno de la percepción" (35).

Con esto acaba de decirnos Maurice Merleau-Ponty cual sea la intención que dirige sus pasos al revisar este concepto. El procedimiento que va a seguir es el de recordar las distintas definiciones que hay de la sensación en las escuelas empiristas e incluso intelectualistas, para confrontarlas con la experiencia perceptiva que cada uno de nosotros ha vivido y vive, es decir, con la percepción efectiva (no la ideal o reconstruída) que es la única que puede enseñarnos lo que es percibir.

1.^a—*La sensación como impresión pura.*

"Podría, por lo pronto, entender por sensación la manera como soy afectado y la vivencia de un estado de mí mismo" (36). La sensación pura sería entonces aquel "choque" indiferenciado, instantáneo y puntual que, coincidiendo con lo sentido, no tuviera su lugar en el mundo objetivo, no me significara

(35) PhP 9; FP 3.

(36) *Ibid.*

nada, se diera sin localización precisa (el gris de los ojos cerrados que me rodea sin distancia, los sonidos de la semivigilancia que vibran “en mi cabeza”).

Pero los autores coinciden en que *de hecho* jamás se ha dado en nosotros esta experiencia del puro sentir. Ya se mostró, en *La Structure du Comportement*, “que las *percepciones de hecho* más simples que conocemos, en animales como el mono y la gallina, son de relaciones y no de términos absolutos” (37).

Mas tampoco en un análisis ideal hay base *de derecho* para introducir la noción de impresión o sensación; ya que la *Gestalttheorie* ha demostrado que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que podemos obtener y esto es la *definición* misma del fenómeno perceptivo. El “algo” perceptible está siempre en medio de otra cosa, forma parte de un “campo”. La *pura* impresión no sólo es inencontrable (de hecho) sino también imperceptible y en consecuencia impensable (de derecho) como momento de la percepción.

2.^a—*La sensación como cualidad pura.*

“Puesto que ver es tener colores o luces y oír es tener sonidos, sentir es tener cualidades” (38). Se podría, pues, definir la sensación por la cualidad pura.

Merleau-Ponty contesta que el rojo y el verde que vemos no son sensaciones, sino algo sensible. Por ello, la cualidad no es un elemento de la conciencia, como sería la sensación, sino una propiedad del objeto. Los sensibles —colores, sonidos, etc.— se dan siempre en una superficie y dentro de una configuración espacial, concreta y determinada (la sombra que cruza ese color, los juegos de luz, la materia de esa tela) impregnada de significaciones. Un pequeño análisis descubre, pues, en toda cualidad significaciones que la habitan.

Así, la cualidad “en vez de ofrecernos un medio simple de deslindar las sensaciones, si la apresamos en la experiencia misma que nos lo revela, es tan rica y tan oscura como el objeto o el espectáculo perceptivo entero” (39).

Si se arguye que estos casos supondrían un saber que habría recubierto esas cualidades de nuestra experiencia efectiva y que por ello seguiría dejando intacta la posibilidad de concebir una “cualidad pura” que definiría un “sentir puro”; hay que responder que el tal sentir puro se reduciría a un no sentir nada y, en última instancia, a un no sentir del todo. Tenemos en nosotros la idea de un mundo que hemos formado o adquirido a través de nuestra experiencia coti-

37) Cf. *La Str. du Comp.*, pp. 142 ss.; EC 154 ss.; ntro. trabajo sobre esta obra, en *Est.*, ya citado, pp. 84 ss.

(38) PhP 10; FP 4.

(39) *Ibid.*

diana, de nuestra percepción. A la hora de reflexionar sobre él, en vez de volver a esa experiencia para describirla y comprender cómo nacen en nosotros los conocimientos, cómo se forman nuestros conceptos e ideas, cómo se ha constituido ese mundo percibido en nuestra conciencia, hacemos el movimiento contrario: partimos de ese mundo "objetivo" o interior para *constituir* la experiencia; de lo percibido pasamos a *construir* la percepción; como si la realidad fueran las concepciones de nuestra conciencia y los conceptos fueran en verdad las cosas reales. Formar la percepción con lo percibido, cuando evidentemente es al revés, lo percibido está en función de la percepción, es no poder comprender ni uno ni otra.

"Hay dos maneras de engañarse sobre la cualidad: una de ellas consiste en convertirla en un elemento de la conciencia, cuando es objeto para la conciencia; tratarla como impresión muda, cuando tiene siempre un sentido; la otra es creer que este sentido y este objeto, al nivel de la cualidad, son plenos y determinados" (40). Ambos errores provienen del prejuicio del mundo "objetivo" que, al haber transportado por la percepción esos objetos a la conciencia, espontáneamente nos hace invertir el orden, considerando esos objetos como elementos de la conciencia, esas cualidades que nos significan las cosas como sensaciones mudas que la misma conciencia dotaría de sentido pleno, claro y determinado.

Sin embargo, las experiencias del perímetro de visión nos hablan de un *campo visual*, que sería incomprensible a partir del mundo "objetivo"; nos muestran que hay siempre alrededor del campo visual una región de la cual se tiene una *visión indeterminada*, una *visión de no se sabe qué*; afirmaciones que desmienten por sí mismas la plenitud, claridad y determinación que deberían tener, en el supuesto del mundo "objetivo", la cualidad y el segmento de mundo —que deberíamos percibir— acotado por límites precisos, lleno sin lagunas por cualidades, sostenido por relaciones de magnitud determinada como las que existen en nuestra retina.

La experiencia de los dos segmentos de recta en la ilusión de Müller-Lyer nos prueba que el campo visual es un medio peculiar en el que las nociones contradictorias se entrecruzan porque los objetos son aprehendidos cada uno en su contexto privado, como si no pertenecieran al mismo universo.

Los psicólogos han pretendido ignorar estos fenómenos para seguir afirmando que el objeto nunca es ambiguo y que si se trueca en tal será acaso por la desatención. Mas la atención, como veremos más adelante, no puede invocar en su favor ningún testimonio de conciencia, es sólo una hipótesis auxiliar forjada para salvar el prejuicio del mundo objetivo. La experiencia

(40) PhP 11; FP 5.

científica, considerada sin prejuicios, desmiente la tesis del mundo en sí de la conciencia: pleno, claro y determinado; para afirmar, en cambio, la existencia de lo indeterminado como fenómeno positivo, en cuya atmósfera se presenta la cualidad como valor expresivo. La cualidad determinada, por la cual quisiera el empirismo definir la sensación, es un objeto, no un elemento, de la conciencia, y es el objeto tardío de la conciencia científica (algo construido por la ciencia en época tardía y muy artificialmente reflexiva).

3.^a—*La sensación como elemento psico-fisiológico.*

La primera y segunda definición, que acaba de rechazar Merleau-Ponty, no estaban montadas sobre la experiencia de la percepción, sino que habían sido modeladas sobre el objeto ya percibido. Por eso, a falta de una experiencia de la sensación, el psicólogo invoca la fisiología para ver si puede encontrar, al menos, “en sus causas y génesis objetiva, razones para mantenerla como concepto explicativo” (41).

Mas psicología y fisiología se encuentran con la misma dificultad. Ambas parten del falso supuesto cartesiano de la dualidad de sustancias: extensión (que caracteriza al mundo objetivo) y pensamiento (que define la conciencia). La experiencia, al negar el supuesto, niega sus elucubraciones teóricas, como ya se vio en *La Structure du Comportement* (42).

La fisiología de la percepción, al igual que en la teoría del arco reflejo, supone un funcionamiento lineal del sistema nervioso. Establece una correspondencia de principio entre el mundo objetivo y nosotros, de tal forma que a cada uno de los elementos de la situación exterior (extensa) correspondería en nosotros uno de los elementos de la reacción; a cada uno de los estímulos una percepción elemental. La percepción se explicaría admitiendo un trayecto anatómico que condujera desde un *receptor* determinado, por un *transmisor* definido, hasta un puesto *registrador* especializado. Este descifraría los mensajes enviados por el mundo objetivo y reproduciría en nosotros el texto original.

Pero esta “hipótesis de la constancia” resulta que entra en conflicto con los datos de la conciencia y con la misma experiencia, hasta el punto de que los propios psicólogos que la aceptan reconocen su carácter teórico, pero no realmente práctico. En efecto: ya en *La Structure du Comportement* se demostró su falsedad al rechazar la teoría del arco reflejo. Ahora, si se considera que, por ejemplo, la fuerza del sonido, bajo ciertas condiciones, le hace perder altura; que la adición de líneas auxiliares hace desiguales dos fi-

(41) PhP 13; FP 7.

(42) V. cap. I.

guras objetivamente iguales; que una placa coloreada no parece del mismo color en toda su superficie... resulta que en estos y otros muchos casos, la experiencia nos enseña que el fenómeno no se adhiere al estímulo, no transmite fielmente el "campo objetivo"; que el sensible no puede ser definido como efecto inmediato de un estímulo exterior (43).

¿Cabría explicar estos y otros casos por fenómenos adicionales —atención y juicio— para mantenerlos dentro de la ley de constancia? No, puesto que si *sólo* cuando se añaden otros factores (percepción muy atenta, mayor atención, consigna más precisa, reposo, ejercicio más prolongado, máxima concentración de un sujeto sobre un punto del campo visual), que no se presentan ordinariamente en la percepción normal, se producen percepciones conforme a la "ley de la constancia", ello significa que no revelan la "sensación normal", sino un montaje de laboratorio, excepcional, artificial, en el que el sujeto se presta voluntariamente para obtener aquello que se deseaba comprobar. Lo que hay que rechazar, pues, siguiendo a la experiencia, es la misma ley de la constancia y la posibilidad de que el estímulo físico nos sirva para deslindar una capa de impresiones inmediatas o para explicar la "definición objetiva" de la sensación.

Además, "el aparato sensorial, tal como la fisiología moderna se lo representa, no es ya adecuado al papel de *transmisor* que la ciencia clásica le hacía desempeñar" (44). Experiencias realizadas en casos de lesiones no corticales de los aparatos táctiles y destrucciones de la función visual, enseñan que el grado elemental de la sensibilidad exige una colaboración de estímulos parciales entre sí y del sistema sensorial con el motor que prohíben definir el proceso nervioso como simple transmisión de un mensaje dado. Incluso prueban que, tanto en las lesiones centrales como en las periféricas, "el efecto de la pérdida de sustancia nerviosa no es sólo un déficit de ciertas cualidades, sino el tránsito a una estructura menos diferenciada y más primitiva" (45).

Por el contrario, el funcionamiento normal es siempre un proceso de integración, en el que el texto del mundo exterior no es copiado; ya que nunca encontramos un individuo psíquico, sino una formación ya ligada a un conjunto y ya dotada de sentido, que es constituida en percepciones más o menos complejas gradualmente, y que niega por tanto la posibilidad de delimitar lo sensible puro.

"No hay, pues, definición fisiológica de la sensación y más generalmente, no hay psicología fisiológica autónoma, porque el fenómeno fisiológico mismo

(43) PhP 14; FP 7-8.

(44) PhP 15; FP 9.

(45) "Weizsäcker, citado por Stein", PhP 16, nota 2; FP 9, nota 17.

obedece a leyes biológicas y psicológicas... La psicología y la fisiología no son dos ciencias paralelas, sino dos determinaciones del comportamiento, la primera concreta, la segunda abstracta ...aún en la periferia, la impresión fisiológica se encuentra encajada en relaciones" (46).

Resumiendo: "Era inevitable que, en su esfuerzo general de objetivación, la ciencia viniera a representarse el organismo humano como un sistema físico en presencia de estímulos definidos a su vez por sus propiedades físico-químicas; que buscara reconstruir sobre esta base la percepción efectiva y cerrar el ciclo del conocimiento científico descubriendo las leyes según las cuales se produce el conocimiento mismo, fundando así una ciencia objetiva de la subjetividad. Pero era inevitable también que esta empresa fracasara... la ciencia no consigue sino construir una semejanza de la subjetividad: introduce sensaciones que son cosas, ahí donde la experiencia muestra que ya hay conjuntos significativos, somete el universo fenoménico a categorías que no valen sino en el universo de la ciencia... La teoría de la sensación, que compone todo el saber de cualidades determinadas, construye objetos purificados de todo equívoco, puros, absolutos, que son más bien el ideal del conocimiento que no sus temas efectivos y no se adapta bien sino a la superestructura tardía de la conciencia" (47). Debemos, pues, explorar en nosotros ese dominio preobjetivo o precientífico de la experiencia, si pretendemos comprender qué es el sentir.

B.—ASOCIACION Y PROYECCION DE RECUERDOS.

El empirismo pretende explicar el "sentir" mediante la "asociación" de sensaciones, imágenes o ideas; la cual no es más que una *reconstrucción* de los objetos. Alrededor de Bergson se afirma que "percibir es recordar", de acuerdo con la teoría de "la proyección de los recuerdos". Y es que "una vez introducida, la idea de sensación falsea todo el análisis de la percepción" (48).

1.—La "asociación".

Si una "figura" sobre un "fondo" entraña, como hemos visto —sigue explicando Merleau-Ponty—, mucho más que las cualidades actualmente dadas; es claro que el carácter intrínseco que la "cosa" tiene, su inteligibilidad inmanente, el sentido de la misma (aquello que está por debajo de y sosteniendo las apariencias sensibles) no podrá, con mayor razón, ser expresado en una sensación o una sucesión de éstas; puesto que cada una queda siendo siempre lo que es, un contacto ciego, una impresión sensible, una visión local.

(46) PhP 17; FP 10.

(47) PhP 17-19; FP 11-12.

(48) PhP 20; FP 14.

Decir que “ver una figura” no consiste sino en poseer simultáneamente las sensaciones puntuales que forman parte de ella y que el conjunto se hace “visión” y aparece ante nosotros porque aprendemos a pasar más rápidamente de una impresión a otra, equivaldría a afirmar que un contorno no es otra cosa sino la suma de visiones locales y que la conciencia de un contorno es un ente colectivo o suma extrínseca de elementos sensibles que no pueden, por ello mismo, perder la opacidad que los define como sensibles. Es negar el conocimiento. Sería siempre una suma de existencias separadas, que no nos daría nunca la conexión intrínseca, la ley de constitución íntima que la cosa tiene. Esta no ha sido aprehendida en su unidad natural.

Para explicar el conocimiento de los conjuntos, los empiristas acuden a la teoría de la “asociación”: los datos presentes evocarían otros, por semejanza o contigüidad, que los completasen. Y así, al decir que tengo ante mí una mancha roja o un círculo, sería porque la distribución de los puntos me evocaría sentidos o distribuciones análogas de experiencias anteriores en el curso de las cuales habría aprendido a emplear las palabras mancha o círculo. Pero como quiera que, a su vez, esas experiencias habrían tenido, según esta teoría, de hecho una base extrínseca, una sucesión de impresiones, un ente colectivo y no la aprehensión de una unidad natural de la cosa, “el invocar la experiencia adquirida no cambia tampoco la tesis empirista. La *asociación de las ideas* que vincula la experiencia pasada no puede restituir sino conexiones extrínsecas y a su vez ser ella extrínseca porque la experiencia originaria no entrañaba otras. Una vez que se ha definido la conciencia como sensación, todo modo de la conciencia deberá sacar su claridad de la sensación” (49).

Las palabras se reducirían a indicar imágenes o sensaciones simples, presentadas en rápida sucesión, y los conceptos a la manera complicada de mencionarlas. Según esto, comprender sería una impostura o una ilusión; el conocimiento jamás agarraría objetos que se arrastrasen uno a otro; el espíritu funcionaría como una máquina de calcular, que no sabe por qué son verdaderos sus resultados. “La sensación no admite, pues, otra filosofía que el nominalismo, es decir, la reducción del *sentido* al *contrasentido* de la semejanza confusa, o al *no sentido* de la asociación por contigüidad” (50).

En cambio, la experiencia nos dice que lo que percibimos son “cosas” y “vacíos entre las cosas”, conjuntos naturales dotados de un sentido intrínseco; tanto si se trata de figuras presentes como de experiencias anteriores evocadas. “No hay datos indiferentes que, reuniéndose, les de por formar una cosa; porque contigüidades o semejanzas de hecho los asocian; sino al contra-

(49) PhP 22; FP 15.

(50) PhP 22; FP 16.

rio, porque percibimos un conjunto como cosa, la actitud analítica puede discernir ahí ulteriormente semejanzas y contigüidades” (51).

“La unidad de la cosa en la percepción no es construída por la asociación, sino que precede a los cortes que la verifican y determinan, se anticipa a sí misma” (52).

En consecuencia: que el empirismo realiza una inversión falseada de la experiencia. Lo primero que se da en ésta es la percepción de una cosa o figura sobre un fondo y tal percepción es la que funda e inaugura el conocimiento. Después podrán venir los análisis explicativos sobre lo percibido, las razones o justificaciones del percibir bien. Pero éstos serán posibles gracias a que el objeto percibido los permitirá o dará fundamento para hacerlos, y no al revés, como sostiene el empirismo, es decir, que esos análisis fueran los que construyeran el objeto y por ende la percepción.

“Una impresión no puede nunca asociarse *por sí misma* a otra impresión” (53), ni tampoco evocar otras. Las experiencias de K. Lewin, con sílabas emparejadas, demuestran que “la asociación no se desempeña nunca como una fuerza autónoma... No opera sino en virtud del sentido que ha tomado en el contexto de la experiencia anterior, y sugiriendo el recurso a esta experiencia es eficaz en la medida en que el sujeto la reconoce, la capta bajo el aspecto o bajo la fisonomía del pasado... En fin de cuentas, el pasado, de hecho, no es traído a la percepción presente por un mecanismo de asociación, sino desplegado por la conciencia presente misma... Antes de todo aporte de la memoria, lo visto debe, desde ahora, organizarse de tal manera que me ofrezca un cuadro en que pueda reconocer mis experiencias anteriores” (54).

2.—La “proyección de los recuerdos”.

Si la crítica anterior iba dirigida inmediatamente contra el empirismo, ahora Merleau-Ponty encamina su intención revisiva contra Brunschvicg, Bergson, Ebbinghaus y Hering, entre otros. En efecto, examinando las fórmulas usuales respecto “al papel de los recuerdos en la percepción”, los “aportes de la memoria”, “percibir es recordar” y que los datos sensibles deben ser completados por una “proyección de recuerdos” como quería Bergson (55), nuestro autor dice que presuponen aquello que tratan de explicar, a saber, la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido al caos

(51) PhP 23; FP 17.

(52) PhP 24; FP 18.

(53) PhP 25; FP 18.

(54) PhP 26-27; FP 19-20.

(55) *L'Energie spirituelle*, *L'Essort intellectuel*, p. 184, citado por Merleau-Ponty PhP 27, no:a 2; FP 20, no:a 9.

sensible. “En una palabra, se equivoca quien cree que con la ‘proyección de los recuerdos’ se ha introducido en la percepción una actividad mental y que así se encuentra en los antípodas del empirismo. La teoría no es más que una consecuencia, una corrección tardía e ineficaz del empirismo; acepta sus postulados, comparte sus dificultades y, al igual que él, encubre los fenómenos en vez de hacerlos comprender. El postulado consiste, como siempre, en *deducir* el dato de aquello que puede ser ofrecido por los órganos de los sentidos... Se construye la percepción con estados de conciencia, tal como se construye una casa con piedras y se imagina una química mental que fusionara estos materiales en un todo compacto. Como toda teoría empirista, ésta no describe sino procesos ciegos que no pueden ser nunca el equivalente de un conocimiento” (56).

La experiencia nos enseña que nos dirigimos a las cosas con una intención actual. El fenómeno, lo que nos aparece entonces —antes de toda química mental— es ya un conjunto preñado de un sentido irreductible, inmanente. Es la fisonomía, la estructura de un paisaje o de una palabra; que se adecua espontáneamente a las intenciones del momento, así como a experiencias anteriores. Los llamados “datos” no son luego organizados o puestos en forma por nosotros, en el “aparato registrador y descifrador”, con la ayuda de los recuerdos. Se nos dan espontáneamente organizados en función de la intención con que nos hemos dirigido a ellos. Esos datos estaban —ya antes de la consideración de la conciencia, ya antes del proceso transmisor fisiológico— formando un conjunto dotado de un sentido, de una inteligibilidad inmanente y no formando un caos sensible.

“Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que traerían consigo recuerdos capaces de completarlas, sino que es ver brotar, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual ningún llamado a los recuerdos es posible. Recordar no es traer a la mirada de la conciencia un cuadro del pasado subsistente en sí, sino enclavarse en el horizonte del pasado y desarrollar paulatinamente las perspectivas encajadas, hasta que las experiencias que aquel resume sean como vividas nuevamente en su lugar temporal. Percibir no es recordar” (57).

Lo que vivimos, lo que percibimos, no es primero una serie de impresiones sensibles, respuesta a estímulos físico-químicos, que luego la conciencia organizaría en función de transferencias y proyecciones personales —de nuestra experiencia interior— para darles un sentido inteligible. Haríamos así una disociación entre lo dado —impresión sensible— y lo evocado —memoria—

(56) PhP 29; FP 22-23.

(57) PhP 30; FP 23-24.

por esos datos. Levantaríamos sobre estas evocaciones una ilusión subjetiva. La "cólera", la "elegancia" o la "tristeza" no estarían en aquel rostro o figura sino que las habríamos puesto nosotros.

Pero la experiencia vivida nos dice que, antes de toda reflexión, percibimos ya en un rostro o figura la cólera, la elegancia o la tristeza que expresan; el sentido o inteligibilidad inmanente e inmerso en ellas; el conjunto integral, lo que da forma y sentido a esas apariencias sensibles; lo que les hace ser fenómeno, objeto de nuestra percepción.

El mundo "cultural" o "humano" no es un caos sensible que la conciencia organice en sí. Tiene ya una organización, una estructura anterior que ofrece multitud de sentidos; que se revela en y a través de las apariencias sensibles; las cuales posibilitan el que una conciencia pueda captar su inteligibilidad, su sentido, lo que dicen, lo que expresan o significan.

Ahora bien "definiendo, de una vez por todas, aquello que percibimos, por las propiedades físicas y químicas de los estímulos que pueden actuar sobre nuestros aparatos sensoriales, el empirismo excluye de la percepción la cólera o el dolor que leo, sin embargo, en un rostro; la religión, cuya esencia capto en una vacilación o una reticencia; la ciudad cuya estructura conozco, sin embargo, en una actitud del guardia o en el estilo de un monumento" (58). Nos encubre pues el mundo cultural o humano, en el que transcurre toda nuestra vida. Pretende que los objetos culturales y los rostros deben su fisonomía, su poderío mágico, a transferencias y proyecciones. Convierte el mundo en pura ilusión.

"Si, por el contrario, admitiéramos que todas esas 'proyecciones', 'asociaciones' y 'transferencias' están fundadas en algún carácter intrínseco del objeto, entonces el 'mundo humano' dejaría de ser una metáfora para convertirse de nuevo en lo que realmente es, el medio y como la *patria* de nuestros pensamientos" (59).

El sujeto percipiente dejaría, entonces, de ser un universal, un impersonal o "acósmico" para convertirse en lo que realmente es, un sujeto concreto y singular que percibe, que vive entrañado en el mundo. Quedan por explorar la acción, el sentimiento y la voluntad como modos originarios de poner un objeto.

Pero el empirismo no sólo nos deforma la experiencia al hacer del mundo humano o cultural una ilusión, sino que también nos desfigura el mundo natural y por las mismas razones. "La naturaleza de que habla el empirismo es

(58) PaP 32; FP 25.

(59) PhP 32; FP 25-26.

una suma de estímulos y cualidades" (60), por consiguiente, es un objeto científico más.

En cambio, la experiencia perceptiva nos dice que todo objeto cultural remite a un fondo de naturaleza sobre el cual aparece; que nuestra percepción vislumbra debajo del cuadro la presencia próxima de la tela; bajo el monumento la del cimiento que se desmorona; bajo el personaje el actor que se fatiga —cosas todas incompatibles para una definición fisiológica de la visión.

Tenemos, pues, que redescubrir, concluye Merleau-Ponty, a la luz de la experiencia perceptiva, tanto el mundo natural como el humano. Eso nos "hará aparecer más y más —al empirismo— como una especie de ceguera mental y como el sistema menos capaz de agotar la experiencia revelada" (61).

C.—ATENCIÓN Y JUICIO.

Si la discusión de los prejuicios clásicos había sido enderezada, hasta aquí, de modo directo contra el empirismo, lo cierto es que nuestro autor no sólo aludía a él, sino también a su antítesis el intelectualismo. A partir de ahora, sin dejar de lado al primero, se orientará contra el segundo.

La intención de Merleau-Ponty es mostrar que empiristas e intelectualistas se emplazan en el mismo terreno y tienen el mismo fin: analizar el mundo objetivo (mundo gnoseológico: mundo de nuestras ideas o conceptos, mundo ya hecho en nuestra mente, previo, *a priori* respecto de cualquier análisis o reflexión). Como parten precisamente de aquello que tendrían que estudiar como se constituye en la conciencia y esta constitución se realiza a través de la experiencia perceptiva, efectúan el movimiento inverso, dan por supuesto aquello que tendrían que fundamentar o justificar. Se hacen incapaces *a radice* de cuestionar ese mundo y ver cómo la conciencia perceptiva ha llegado a constituirlo en objeto. Su pretendida antítesis lo es únicamente al nivel de las conclusiones, mas no al de los supuestos, que implícitamente laboran en esas mismas conclusiones y las vuelven estériles. Esto nos lo va a mostrar Merleau-Ponty revisando los conceptos de "atención" y "juicio", fundamentales en el intelectualismo.

1.—*La atención.*

La historia del concepto de atención en ambos sistemas (intelectualismo y empirismo) nos demuestra que "las dos doctrinas tienen en común esta idea: que la atención no crea nada, puesto que un mundo de impresiones en

(60) PhP 33; FP 26.

(61) PhP 33; FP 27.

sí o un universo de pensamiento determinante están igualmente sustraídos a la acción del espíritu" (62).

"El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber lo que buscamos, pues sin ello no lo buscaríamos, y el intelectualismo no ve que tenemos que ignorar lo que buscamos, porque en este caso tampoco lo buscaríamos. Conciuerdan en que ninguno de los dos capta la conciencia en el momento de *aprehender*, y no reparan en esta ignorancia circunscrita, en esta intención todavía *vacía*, pero ya determinada, que es la atención" (63). En efecto:

Para el empirismo el mundo objetivo es anterior a la percepción. Incluye si lo que percibimos no responde a las propiedades objetivas del estímulo, la hipótesis de *constancia* obliga a admitir que las "sensaciones normales" ya están ahí, pero que pasan desapercibidas, están como en la sombra. La atención es, para ellos, como la luz del proyector, la función o poder general e incondicionado que le revela y que se puede ejercer en todo momento sobre todos los contenidos de conciencia. Mas, el por qué revela este o aquel objeto, preexistente en la sombra; el por qué esta percepción suscita la atención y la otra no, es algo que el empirismo no puede justificar. Para ello, necesitaría describirnos una conexión interna (entre el objeto y la atención), en virtud de la cual *una* percepción determinada (y no todas) suscitaría la atención capaz de desarrollarla y enriquecerla. Sabemos que el empirismo sólo dispone de conexiones externas, luego no puede más que yuxtaponer estados de conciencia. De aquí que la atención, en el empirismo, no pueda crear nada, no pueda responder a una intención que nos lleve a buscar lo que ignoramos, sea estéril.

Para el intelectualismo la atención es el tránsito de la oscuridad a la claridad que me da la verdad del objeto (la idea clara y distinta). El nuevo aspecto de éste se subordina al anterior y se expresa claramente todo lo que implícitamente contenía o quería decir. No crea tampoco nada, solamente *ilumina* la estructura inteligible que ya poseía en la conciencia, porque ésta la había puesto de antemano. Esa luz, que es la atención, no inaugura por tanto ninguna nueva relación y es incondicionada; no puede explicar el por qué "un objeto actual, entre todos, podría excitar un acto de atención, puesto que la conciencia los tiene todos" (64). Es demasiado rica para que algún fenómeno pueda solicitarla, para que haga surgir la intención de buscar lo que se ignora, ya que lo sabe todo.

Empirismo e intelectualismo no explican, pues, el *motivo* por el cual la atención sale de su libertad de indiferencia o indeterminación, para darse un

(62) PhP 37; FP 30.

(63) PhP 36; FP 30.

(64) *Ibid.*

objeto actual, un sentido nuevo, que reasuma los aspectos anteriores, haciendo progresar el conocimiento. Y, sin embargo, en esa reasunción o creación, dice Merleau-Ponty, es en lo que consiste el pensar (65). Por ello, el primer deber de la reflexión psicológica es volver al origen del pensamiento, a buscar el primer brote del objeto frente a la conciencia, para ver cómo ésta lo constituye; “hay que poner a la conciencia en presencia de su vida irreflexiva en las cosas y despertar su propia historia que olvidaba” (66), el como se ha formado, enriquecido, constituido un mundo de objetos, para poder llegar a una verdadera teoría de la atención.

En este sentido de retorno a la experiencia vivida (antes de toda constitución en la conciencia), como fuente y origen de todos nuestros conocimientos, encontramos una serie de hechos que nos hacen ver cómo “la atención supone, ante todo, una transformación del campo mental, una nueva manera que tiene la conciencia de estar presente ante sus objetos” (67). Así, por ejemplo, sabemos que el niño en sus nueve primeros meses de vida sólo distingue de manera global lo coloreado de lo acromático; posteriormente ya diversifica, entre lo coloreado, los “tintes calientes” de los “tintes fríos”; para al fin conseguir detallar los colores fundamentales. Esto supone que mientras no se instauró en él —por desarrollo o despliegue del “a priori” o capacidad natural para percibir la cualidad color— una nueva estructura de conciencia, una nueva dimensión de la experiencia, un nuevo campo mental en el que la cualidad color ya tiene sentido, una nueva manera de ver aquellos datos articulándolos como colores, el niño no podía percibirlos como tales, si bien ellos estaban preformados como horizontes y ofrecían un sentido ambiguo que estimulaba y ponía en marcha la atención. “Una vez adquirida la cualidad color y sólo gracias a ella, los datos anteriores aparecen como preparaciones de la cualidad” (68). Transformando, pues, esos datos, ese campo mental, es como la atención crea en ellos un sentido nuevo, restableciendo sin embargo en una dimensión enriquecida la unidad del objeto.

Ateniéndonos al modelo de estos datos originarios que nos proporcionan los análisis psicológicos, resulta que “la atención no es ni una asociación de imágenes, ni la vuelta sobre sí mismo de un pensamiento ya dueño de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo, que explicita y tematiza lo que hasta entonces sólo se ofrecía a título de horizonte indeterminado. A la vez que pone en marcha la atención, el objeto es en todo momento recobrado y puesto de nuevo bajo su dependencia. No suscita el “acontecimiento cognoscen-

(65) PhP 39; FP 33.

(66) PhP 40; FP 33-34.

(67) PhP 37; FP 31.

(68) PhP 39; FP 32.

te” que le transformará, sino por el sentido todavía ambiguo que ofrece a la determinación, aunque —ese sentido ambiguo— sea más bien el *motivo* y no la causa” (69).

2.—El juicio.

La ya mencionada invalidez de las conclusiones que presenta el intelectualismo frente al empirismo, el punto de partida común o supuesto sobre el que ambos sistemas basculan, se ve todavía mejor —nos dice Merleau-Ponty— examinando el papel que en el análisis de la percepción desempeña su noción de *juicio*.

“El juicio es frecuentemente introducido como *aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción*” (70). No suponen, cierto, que la sensación sea un elemento real de la conciencia, pero sí definen (Descartes, Alain, Lagneau, etc.) “la visión a la manera empirista, como la posesión de una cualidad inscrita por el estímulo en el cuerpo” (71).

Así, para que haya percepción de un objeto, con determinadas propiedades no inscritas en la retina, se requiere el juicio. Este suple lo que falta a la sensación para ser una percepción. “Los hombres que veo desde una ventana —según Descartes— están ocultos por su sombrero y por su abrigo y su imagen no se puede grabar en mi retina. No los veo, pues, sino que juzgo que están ahí” (72). De este modo convierten la percepción en “una interpretación de la intuición primitiva, interpretación en apariencia inmediata, pero en realidad adquirida por el hábito y corregida por el razonamiento” como dice Lagneau (73).

Según acabamos de ver, el intelectualismo *construye* la percepción en vez de revelar su funcionamiento propio, frustrando así esa operación primordial que impregna de sentido lo sensible y que es anterior a toda mediación lógica y a toda causalidad psicológica. Aún más, anula el conocimiento sensible, puesto que la más mínima de las impresiones visuales, auditivas o sensitivas rebasa el concepto de “sensación pura” y, en consecuencia, requiere el juicio para ser conocimiento. “Se siente según se juzga”, dictamina Alain (74).

Y pregunta Merleau-Ponty: si percibir es juzgar, ¿cómo distinguen la percepción verdadera de la falsa? Cabe responder que “el hombre sano no juzga sino de acuerdo con signos suficientes y en conjunto”. Pero, entonces “como la diferencia reside no en la forma del juicio sino en el texto sensible al que da

(69) PhP 39; FP 32-33.

(70) PhP 40; FP 34.

(71) PhP 41; FP 35.

(72) Cfr. DESCARTES, *II Medit.*, AT IX, p. 25, según Merleau-Ponty, PhP 41; FP 35.

(73) *Célèbres Leçons*, p. 138, citado por M-P., PhP 42; FP 36.

(74) *Quatre-vingt-un Chapitres*, p. 18; cit. por M-P., PhP 43; FP 37.

forma, percibir en el sentido cabal de la palabra, que lo opone a imaginar, no es juzgar, sino captar un sentido inmanente a lo sensible antes de todo juicio. El fenómeno de la percepción verdadera ofrece, pues, una significación inherente a los signos, de la que el juicio no es más que la expresión facultativa" (75).

El intelectualismo no puede hacer comprender ni este fenómeno ni la imitación que procura la ilusión. Es ciego para el modo de existencia y coexistencia de los objetos percibidos, para la vida que atraviesa el campo visual y enlaza secretamente las partes. En la ilusión de Zöllner, por ejemplo, no se trata, como diría el intelectualismo, de que me equivoque de consigna comparando las líneas principales con las auxiliares en vez de las auxiliares entre sí. Lo que ocurre es que las líneas auxiliares dan a la figura una nueva significación y esta transformación del fenómeno es la que motiva el juicio falso y la que está *detrás* de él. Es también la que confiere un sentido a la palabra "ver", sentido que es presupuesto por el juicio y que presupone la cualidad. El juicio, pues, no *explica* la percepción verdadera o falsa sino guiándose por la organización espontánea y configuración particular de los fenómenos. Falsa o verdadera, la percepción debe constituirse, ante todo, para que una predicación o juicio sea posible.

"La percepción es justamente aquel acto que crea de una vez, con la constelación de datos, el sentido que los enlaza; que no sólo descubre el sentido *que tienen*, sino que hace que *tengan un sentido*" (76). Es, pues, anterior al juicio y a toda predicación y no al revés, como quería el intelectualismo.

Podría argüirse que estas críticas se enderezan tan sólo a los comienzos del intelectualismo; ya que esas concepciones del juicio como fuerza psíquica o mediación lógica, y de la percepción como "interpretación", si bien son la contrapartida del empirismo preparan no obstante una verdadera toma de conciencia que permite, en primer lugar, superar definitivamente la sensación haciéndola aparecer como efecto último del conocimiento científico, perteneciente al dominio de lo constituido y no del espíritu constituyente; y, finalmente, rechazar el concepto de percepción como interpretación. Puesto que no hay ya sensaciones que puedan servirle de premisas, no queda nada por interpretar; con lo cual desaparecerían dichas objeciones.

¿Qué sería entonces la percepción? Si me apercibo "rodeado por mi cuerpo", preso en el mundo y situado ahí, es —dicen— porque escapo a esas inherencias o situaciones en el momento en que me las represento. No existen más que cosas y conciencias. Si la percepción estuviera situada —en un lugar

(75) PhP 44; FP 37.

(76) PhP 46; FP 39.

o un cuerpo— no podría hacer *existir para sí misma* las otras cosas, reposaría en sí a la manera de las cosas. Tiene que ser, pues, “el pensamiento de percibir”; su encarnación no puede ofrecer ningún aspecto positivo del que haya que dar cuenta y su exceidad no puede ser más que la ignorancia de sí misma.

Esto prueba, para Merleau-Ponty, que “el análisis reflexivo —del intelectualismo— se convierte en una doctrina puramente regresiva, según la cual toda percepción es una intelección confusa, toda determinación una negación. Así suprime todos los problemas, salvo uno: el de su propio comienzo” (77). Se partía de un mundo en sí que actuaba sobre nuestros ojos para hacerse ver por nosotros (empirismo). Se tiene ahora una conciencia o un pensamiento del mundo. Mas la naturaleza misma de ese mundo no ha cambiado, puesto que se sigue definiendo por la exterioridad absoluta de las partes y sólo ha sido desdoblado a lo largo de toda su extensión por un pensamiento que lo soporta. Se pasa de una objetividad absoluta a una subjetividad también absoluta, pero esta idea vale tanto como la primera y no se sostiene sino en contra de ella, es decir, por ella. El parentesco entre intelectualismo y empirismo es mucho menos visible y más profundo de lo que se cree. “El empirismo se quedaba en la creencia absoluta del mundo como totalidad de acaeceres espacio-temporales y trataba a la conciencia como una provincia de este mundo. El análisis reflexivo —intelectualismo— rompe con este mundo en sí, puesto que lo constituye por la operación de la conciencia; pero esta conciencia constituyente, en vez de ser captada directamente, es constituida de tal manera que haga posible la idea de un ser absolutamente determinado... Hace falta nada menos que este objeto absoluto y este sujeto divino, para apartar la amenaza del genio maligno y para darnos garantías de la posesión de la idea verdadera” (78).

Mas la realidad experiencial enseña que no podría saber que poseo una idea verdadera (postulado dogmático del intelectualismo) si no pudiera enlazar por la memoria la evidencia presente con la del instante transcurrido, y, por la confrontación verbal, mi evidencia con la del otro; de tal manera que la evidencia spinozista presupone la del recuerdo y la de la percepción. Mi pensamiento *claro y distinto* utiliza siempre pensamientos ya formados por mí o por el otro, y se confía a mi memoria (“naturaleza de mi espíritu”) o a la de la comunidad de pensadores (“espíritu objetivo”). “Dar por aceptado que *tene-mos* una idea verdadera es, desde luego, creer en la percepción sin crítica” (79), olvidar el nacimiento de aquella, su finitud y facticidad. La misión de

(77) PhP 48; FP 41.

(78) PhP 49-50; FP 42-43.

(79) PhP 50; FP 43.

la filosofía es, dice Merleau-Ponty, recolocar la evidencia irresistible de esa idea “en el campo de la experiencia privada en que surge y esclarecer su nacimiento” (80). Lo contrario —intelectualismo— es fundar *a priori* el mundo percibido en un universo-idea perfectamente explícito. Universo-idea claro, determinado y explícito que una reflexión auténticamente basada en la experiencia real vivida rechaza como falso.

Y si se objetara que tanto el cartesianismo como el kantismo, a través de la doctrina del “juicio natural”, habrían visto plenamente el problema de la percepción, que consiste en ser un conocimiento *originario*; habría que responder que, aun cuando así fuera, “para hacer de la percepción un conocimiento originario hubiera sido preciso conceder a la finitud una significación positiva” (81) y tematizar la existencia, individualidad y facticidad; cosas, todas ellas, que no puede hacer el pensamiento cartesiano a no ser transformándose profundamente. La percepción como conocimiento del presente no es, a lo sumo, para ellos más que una evidencia *de hecho* y, por tanto, sujeta a la duda.

“La solución cartesiana no puede pues tomar por garantía de sí misma el pensamiento humano en su condición de hecho, sino que ha de apoyarlo en un pensamiento que se posee absolutamente. La conexión de esencia y existencia no la encuentran en la experiencia, sino en la idea de lo infinito. En consecuencia, sigue siendo verdad que el análisis reflexivo descansa por entero en una idea dogmática del ser y que en tal sentido no es una acabada toma de conciencia” (82).

3.—*Exigencia de una nueva teoría de la reflexión.*

Dice Merleau-Ponty que, si cuando el intelectualismo reasumía la idea naturalista de sensación implicaba ya una filosofía, es de esperar que, ahora, la psicología que está eliminando definitivamente esa misma idea, se abra a un nuevo tipo de reflexión.

En efecto, al nivel de la psicología, la crítica de la “hipótesis de constancia” y por lo mismo de la sensación, sólo significa que se abandona el juicio como factor explicativo o “suplente” en la teoría intelectualista de la percepción. Pero lo que hay que abandonar no es sólo esta vulgarización del intelectualismo que hacen los psicólogos, sino el intelectualismo mismo. Los que fallan son también los supuestos, no sólo las conclusiones. La reflexión psicológica nos pone a la altura de éstas, pero hemos de descender —de la mano de la Psicología, pero no sólo con ella, sino con la filosofía que va inmersa en to-

(80) PhP 51; FP 44.

(81) PhP 54; FP 47.

(82) PhP 55; FP 48.

da experiencia humana— hasta los mismos supuestos, para establecer un nuevo plano o teoría de la reflexión, en el que ya no se busque “explicar” (a partir de un *a priori*) la percepción “sino coincidir con la operación perceptiva y comprenderla” (83). En una palabra: se requiere volver a la experiencia, tal como se nos ofrece a diario, para describirla; coincidir con la operación perceptiva misma, sin dar nada por sabido o por supuesto y comprender cómo se realiza en nosotros, cómo vamos enriqueciendo nuestra conciencia, cómo ésta se dirige a las cosas, a los otros, a nosotros mismos buscando un sentido, hallando una inteligibilidad inmanente que la enriquezca y motive nuevas intencionalidades.

Pero los psicólogos no se han dado cuenta de esto. Al practicar la “descripción de los fenómenos”, tal como hoy lo hacen ya, no han comprendido el alcance *filosófico* de su método, la exigencia de un nuevo tipo de reflexión y de un nuevo *Cogito*, de revisar los mismos supuestos filosóficos de su Psicología. Cuando la vuelta a la experiencia perceptiva es consecuente y radical se hunden todas aquellas formas del “realismo” que abandonan la conciencia para tomar como dato uno de sus resultados. En efecto, la descripción de la experiencia nos hace ver que esos llamados “datos” no son sino construcciones muy tardías y muy artificiales de una conciencia inmersa en unos supuestos o unos postulados dogmáticos (los del cartesianismo), presuponen por consiguiente todo aquello (el mundo “objetivo” o cognoscitivo) que se trataba de explicar, de describir como se forma y constituye en la conciencia. Por otra parte, “el verdadero defecto del intelectualismo es justamente tomar como dado el universo determinado de la ciencia” (84). La experiencia nos dice que es al revés: el conocimiento científico *construye* un “universo” repleto de relaciones, tensiones y conceptos, pero ¿a partir de qué? del conocimiento natural; luego ese universo no es algo “dado” sino “construido”. Los materiales, los fundamentos tuvieron que ser dados en la percepción. Por eso, cuando el pensamiento psicológico coloca a la conciencia perceptiva en medio de ese mundo hecho o construido —a partir de ella— para intentar explicarla como un dato más de ese mundo se equivoca de medio a medio y los reproches lanzados contra el intelectualismo le deben ser aplicados *a fortiori* a él. Así, pues, la crítica de la “hipótesis de constancia”, cuando es llevada hasta el fin, asume el valor de una verdadera “reducción fenomenológica” (85).

Y es que lo percibido tiene una significación que no encuentra su equivalente en ese universo intelectualista, porque lo supera, lo desborda (contiene

(83) PhP 57; FP 50.

(84) PhP 58; FP 50.

(85) Cf. *ibid.*

mucho más de lo que, según esas teorías, deberíamos aprehender). Hay un medio perceptivo que es muy anterior al mundo objetivo o cognoscitivo (ya construido por la conciencia), puesto que es el mundo natural. Se da un “ser perceptivo” que no es aún el ser determinado del intelectualismo sino un sujeto libre y proyectado hacia las cosas, atraído por la opacidad e indeterminación de las mismas, y con una serie de opacidades, indeterminaciones y objetos aún no reflexionados en sí mismo. Esto no lo ha comprendido todavía la Psicología reflexiva actual.

La misma *Gestalttheorie*, que nos ha hecho caer en la cuenta de las tensiones que atraviesan como líneas de fuerza el campo visual y el sistema cuerpo propio-mundo, no ha roto todavía con el naturalismo y sigue cautiva, como todas las demás psicologías, de las llamadas “evidencias” de la ciencia y del mundo, es decir, del pensamiento objetivo (ése que hemos construido *a priori*, en función de una idea o de unos supuestos dogmáticos y constituye el objeto de nuestro entendimiento y punto de partida para todas nuestras reflexiones). Pero “el pensamiento objetivo, ese pensamiento que se aplica al universo y no a los fenómenos, no conoce sino ideas de alternativa; a partir de la experiencia efectiva, define conceptos puros que se excluyen: la idea de *extensión*, que es la idea de una exterioridad absoluta de las partes, y la idea de *pensamiento*, que es la de un ser recogido en sí mismo; la idea de *signo* vocal, como fenómeno físico arbitrariamente enlazado a determinados pensamientos, y la de *significación* como pensamiento enteramente claro para sí; la idea de *causa* como determinante exterior de su efecto, y la de *razón* como ley de constitución intrínseca del fenómeno. Ahora bien, la percepción del cuerpo propio y la percepción exterior (la experiencia) nos ofrecen el ejemplo de una conciencia *no-tética*, es decir, de una conciencia que no posee la plena determinación de sus objetos, la de una *lógica vivida* que no da cuenta de sí misma, y la de una *significación inmanente* que no es clara para sí misma, y que no se conoce sino por la experiencia de determinados signos naturales” (86). Con otras palabras: porque existe siempre en nuestros objetos algo de opacidad o indeterminación nos movemos a reconsiderarlos, a determinarlos más y más, a profundizar en ellos; esto es lo que nos enseña la experiencia. Vivimos racionalmente, humanamente nuestra vida, en contacto con las cosas, en medio de ellas y así vamos conociendo y vamos enriqueciendo nuestra conciencia; no somos pues un pensamiento recogido en sí mismo. Tampoco nos conocemos claramente a nosotros mismos, sino todo lo contrario; para podernos conocer tenemos que ir desde nuestras acciones, palabras, pensamientos, obras hasta nuestro interior, nuestra propia alma. Estas tesis que la genuina escolástica

(86) PhP 61; FP 53.

opuso siempre al intelectualismo, en cualquiera de sus formas, son las que Merleau-Ponty reafirma en ese texto, si bien él mismo ignore que ya hace siglos lo viene enseñando el tomismo.

Pues bien, estos fenómenos, estas realidades experienciales no pueden ser asimiladas por la *Gestalttheorie* y por ello, como no puede elegir sino entre las dos vertientes de ese *a priori* del pensamiento objetivo: la razón y la causa, toda crítica del intelectualismo que realice termina siendo una restauración del llamado "realismo" y del "pensamiento causal". Niega, cierto, que las impresiones corporales o los objetos interpuestos en el campo visual, por ejemplo, sean los *signos* o *razones* (leyes de constitución intrínseca del fenómeno) de nuestra percepción de la distancia. Pero tiene que afirmar, por exclusión, que son las *causas* (determinantes exteriores del efecto). Caen pues en el realismo más extremado y restaura, implícitamente, la hipótesis de constancia.

Esto se evitaría si utilizara el concepto de *motivación*. Las impresiones corporales o los objetos interpuestos, según el ejemplo anterior, no son los signos o razones ni tampoco las causas, sino el *motivo* de nuestra percepción de la distancia. Un fenómeno suscita otro, no por una eficacia causal (exterior) o porque sea la razón (intrínseca) constitutiva del siguiente fenómeno, sino porque es el motivo, en función del sentido que ofrece, que despierta un nuevo interés, una nueva intencionalidad que hace surgir el nuevo fenómeno, y "a medida que el fenómeno motivado se realiza, su relación interna con el fenómeno motivante se patentiza, y en vez de sucederle únicamente, lo explicita y lo hace comprender, de manera que parece preexistir a su propio motivo" (87). Esta preexistencia aparente es la que ha dado origen a la ilusión científica de suponer que lo motivado es razón o causa, según las variantes sistemáticas, del motivo; que lo percibido es razón o causa, de la percepción y, en consecuencia, a pretender explicar la percepción por lo percibido. Han perdido de vista la relación *original* de motivación, en la que la percepción de un sentido surge, antes de toda ciencia, del fenómeno "motivo", de fuerzas que habitan ese esquema, que buscan el equilibrio y que lo llevan a algo más determinado.

Resumiendo: Que "el reconocimiento de los fenómenos implica, pues, en fin de cuentas, una nueva teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*" (88).

D.—EL CAMPO FENOMENICO.

Hemos visto cómo en la interpretación que de la fenomenología de Husserl nos daba Maurice Merleau-Ponty, insistía en la necesidad de volver a las

(87) PhP 61; FP 54.

(88) PhP 62; FP 54.

cosas mismas, tal como se nos aparecen, antes de todo prejuicio científico, antes de toda construcción mental, y en la urgencia de restaurar la experiencia directa a base de describir aquello que vivimos y el modo como lo vivimos, para comprender como nacen en nosotros los conocimientos.

Pues bien, el retorno a la experiencia directa, si bien fuera en manos de la Psicología, le ha permitido poner en cuestión los prejuicios clásicos, que estaban implícitos o explícitos en toda psicología y que desvirtuaban sus resultados. Antes de proceder a la descripción fenomenológica de la percepción para saber qué es el cuerpo, el mundo percibido y el ser-en-el-mundo, es preciso circunscribir mejor el *campo fenoménico*, que se ha ido ya delimitando en las críticas anteriores, elucidando al propio tiempo la experiencia directa por contraste con los llamados “saber científico”, “reflexión psicológica” y “reflexión filosófica”. Eliminada la “hipótesis de constancia” y puesto entre paréntesis o “reducido” el concepto de mundo que latía en el empirismo tanto como en el intelectualismo y que era el punto de partida de todo intento reflexivo, queda ante nuestros ojos —desnudo y sin apriorismos— el campo fenoménico, eso al que nuestro conocimiento se abre y que, a su vez, se ofrece o presenta a nuestra conciencia. Ese mundo en el que vivimos y que es como la patria de de nuestros pensamientos y de nuestras emociones, fuente y origen de todos nuestros conocimientos, campo de nuestra experiencia ordinaria.

1.—PROBLEMAS PENDIENTES

La revisión de los prejuicios clásicos ha puesto al descubierto una serie de problemas en cuya elucidación deberá emplearse la descripción fenomenológica de la percepción. Recapitulémoslos:

1.º—*El sentir*.—Se ha hecho problema. El empirismo, alejándose de la acepción ordinaria de la experiencia común, pretendió vaciarlo de todo misterio cuando lo redujo a la posesión de una cualidad pura. Mas hemos visto que “el puro *quale* no se nos daría sino en el caso de que el mundo fuera un espectáculo y el cuerpo propio un mecanismo del cual un espíritu imparcial tomase conocimiento. El sentir, por el contrario, envuelve la cualidad con un valor vital, la capta ante todo en su significación para nosotros... y de ahí viene que entrañe siempre una referencia al cuerpo ...El sentir es esta comunicación vital con el mundo, que nos lo presenta como lugar familiar de nuestra vida... Es el tejido intencional que el esfuerzo del conocimiento intentará descomponer” (89).

2.º—*La asociación y la pasividad*.—Se han hecho también problema. Al reconquistar el concepto genuino del sentir la asociación se convierte nada menos

(89) PhP 64; FP 56.

que en el fenómeno central de nuestra vida perceptiva, “puesto que es la constitución, sin modelo ideal, de un conjunto significativo” (90). Y al rechazar el atomismo de la sensación hemos recuperado la distinción entre vida perceptiva y concepto, pasividad y espontaneidad.

3.º—*El entendimiento*.—Tiene que ser definido de nuevo, puesto que la función general de enlace que el kantismo le asignaba a la postre es ahora común a toda la vida intencional y no puede ya servir en adelante para caracterizarlo. Intentaremos hacer ver en la percepción, a la vez, la infraestructura instintiva y las superestructuras que por el ejercicio de la inteligencia se establecen sobre ella (91).

4.º—*Campo fenoménico*.—Si la “sensación” y el “juicio” han perdido su aparente claridad, al hundirse el prejuicio de la idea de “mundo objetivo”, implícitamente se ha abierto un nuevo tipo de análisis, una nueva dimensión; aquella en que se da nuestra experiencia directa: el campo fenoménico. Debemos circunscribirlo poniendo la experiencia directa frente a o en relación con el saber científico, la reflexión psicológica y la reflexión filosófica.

2.—EXPERIENCIA DIRECTA Y SABER CIENTIFICO

“Justamente porque la percepción en sus implicaciones vitales y antes de todo pensamiento teórico, se da como percepción de un ser, la reflexión no creía tener que habérselas con una genealogía del ser y se contentaba con buscar las condiciones que lo hacen posible” (92).

Así, el concepto científico era el medio de fijar y objetivar los fenómenos y no al revés, que sean los fenómenos los que determinen y objetiven el concepto científico. La ciencia definía un estado *teórico* de los cuerpos; establecía las propiedades químicas de los cuerpos *puros* (como si existieran así en la naturaleza, como si la experiencia nos los proporcionara), la *idea* de un espacio geométrico indiferente a sus contenidos (como si el tal se diera sin algo dentro o algo que lo constituye en espacio) o la de un desplazamiento puro que no alteraba las propiedades del objeto para la percepción. Luego, *reconstruía* con estos componentes ideales las propiedades de los cuerpos empíricos, o los movimientos efectivamente observados. El objeto natural se reducía, de este modo, “a una unidad ideal y, según la expresión célebre de Lachelier, a un entrelazamiento de propiedades generales. Aunque se tenía a bien quitar a los principios de la ciencia todo valor ontológico y no dejarles más que un valor metódico, esta reserva no cambiaba nada de esencial en cuanto a la filosofía,

(90) PhP 65; FP 57.

(91) *Ibid.*

(92) PhP 67; FP 58-59.

puesto que el único ser pensable seguía siendo el definido por los métodos de la ciencia" (93), como ocurría en el caso de Brunshvicg, por ejemplo.

El cuerpo vivo era convertido en algo sin interior. Las tomas de posición afectivas y prácticas del sujeto vivo (por ejemplo, la conveniencia y relación de un sentido entre el gesto, la sonrisa y el acento de un hombre que habla) frente al mundo quedaban reabsorbidas en un mecanismo psico-fisiológico. "Toda evaluación debía resultar de una transferencia, mediante la cual situaciones complejas se hacían capaces de despertar las impresiones elementales de placer y dolor, estrechamente vinculadas a su vez a los aparatos nerviosos... El sentir, así desprendido de la afectividad y motricidad, se convertía en la recepción simple de una cualidad y la fisiología creía poder seguir, desde los receptores hasta los centros nerviosos, la proyección del mundo exterior en el ser viviente" (94).

Mi cuerpo y los de los otros no eran ya la expresión visible de unos Egos concretos, sino unos objetos entre objetos, unas máquinas. Todo el contenido concreto de los "psiquismos" provenía de un determinismo del universo y quedaba integrado en el *en sí*. Únicamente quedaba fuera de él el pensamiento del científico que apercibía ese sistema, y que era el único *para sí* o conciencia. "Así, mientras que el cuerpo vivo se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial. El naturalismo de la ciencia y el espiritualismo del sujeto constituyente universal, en el cual terminaba la reflexión sobre la ciencia, tenían en común el que rebasaban la experiencia: frente al Yo constituyente los Yoes empíricos eran objetos" (95).

Ahora bien, este tipo de filosofía, que sostuvieron, entre otros, Alain y Brunshvicg, se está destruyendo a sí misma; pues el objeto natural ha reivindicado sus derechos, la física está exigiendo una reforma de sus conceptos puros; el organismo, como vimos en *La Structure du Comportement*, opone al análisis físico-químico la dificultad de un ser significativo; la idea de un "universo de pensamiento" o de "valores" está ya en entredicho y ni la naturaleza es geométrica de suyo, ni la sociedad humana una comunidad de espíritus racionales. El racionalismo es apercibido en una perspectiva histórica y hoy se busca una filosofía que retorne a la experiencia, al mundo vivido, antes de ser objetivado o conceptualizado. Sólo él nos puede dar la fisonomía concreta de la cosa, la manera peculiar como los organismos se las hablan con el mundo y la inherencia histórica de la subjetividad. Únicamente él puede re-

(93) PhP 67; FP 59.

(94) PhP 67-68; FP 59.

(95) PhP 68; FP 60.

cobrar los fenómenos, el estrato de experiencia viva a través de la cual el otro y las cosas nos son, ante todo, dados, el sistema “Yo-Otro-las cosas” en su estado naciente. Sólo él puede despertar la percepción y desenmascarar la astucia racionalista (96).

3.—EXPERIENCIA DIRECTA E INTROSPECCION

Este campo fenoménico o mundo vivido no es, pues, el “mundo interior”; ni el fenómeno es un “estado de conciencia” o un “hecho psíquico”; como tampoco la experiencia de los fenómenos es una introspección o una intuición bergsoniana (97).

La Psicología ha definido, por mucho tiempo, su objeto como “in-extenso”, “accesible sólo a uno”, captable sólo por la “percepción interior” o introspección, en la que sujeto y objeto quedaban confundidos y el conocimiento se obtenía por coincidencia de ambos. De este modo no sólo se hacía imposible expresar a los otros hombres las intuiciones filosóficas, sino que el mismo filósofo tenía necesidad de *pensar* (o sea, de fijar y deformar, según Bergson) *aquello que veía*, para poderse dar cuenta de ello en el instante en que lo veía. “Los datos inmediatos de la conciencia” eran así vida solitaria, ciega y muda: vivencia de una realidad ignorada. Todo intento de *saber* era una deformación de esa realidad.

La vuelta a los fenómenos, a la experiencia (antes de toda deformación realizada por la ciencia o la psicología científica) nos pone ante un mundo que vivimos, formado de objetos, gestos, rostros, conductas, firmas, etc., cuya significación comprendemos al apropiárnoslos como sentidos, estructuras, acodos espontáneos de sus partes, y cuya explicitación es la misión de toda filosofía.

La explicitación o aparición de la vida pre-científica de la conciencia es, pues, la única que da sentido completo a las operaciones de la ciencia y la única a la cual remiten siempre esas operaciones. “No se trata de una conversión irracional —al estilo de Bergson— sino de un análisis intencional” (98).

Y es que la Psicología introspectiva laboraba dentro del supuesto del “mundo objetivo” que se daba ya, constituido y determinado en sus características, *a priori*; en vez de hacer problema de ese mismo mundo o de ese apriorismo. Su constitución y determinación había sido dictaminada por la ciencia. En consecuencia, la Psicología introspectiva no podía —como se vió en *La Structure du Comportement*— construir más que un sistema paralelo

(96) Cf. PhP 68-69; FP 60-61.

(97) Cf. PhP 69-70; FP 61.

(98) PhP 71; FP 63.

al de la física y al del empirismo. Si el físico se ocupaba de los “hechos físicos”, el psicólogo lo hacía de los “hechos psíquicos” (como un sector del ser, al margen del mundo físico); si el empirista hablaba de “multiplicidad de yuxtaposición”, “energía mecánica” y “ser discontinuo”, Bergson disertaba sobre la “multiplicidad de fusión”, “energía espiritual” y un ser fluyente que *se* escurre y que se describe en tercera persona.

4.—EXPERIENCIA DIRECTA Y REFLEXION PSICOLOGICA.

Este psicologismo, del que acabamos de hablar, fue ya roto por la Psicología al reflexionar sobre el tema de la *Gestalt*, como demostró Merleau-Ponty en *La Sstructure du Comportement*. De este modo, dice nuestro autor, la Psicología se abrió a una actitud transcendental, que está siempre “implícita en las descripciones del psicólogo por poco fieles que sean” (99).

Así se explica el que, apenas comenzada la reflexión psicológica, se haya rebasado o desbordado a sí misma, arrastrada por su propio movimiento. En efecto, después de haber reconocido que los fenómenos son anteriores cognoscitivamente a la constitución del mundo objetivo, o sea, que el campo fenoménico o mundo vivido es anterior al mundo objetivo, se ha inclinado sin embargo a considerar cómo se constituyen los fenómenos en tales para la conciencia; el modo de despertar los pensamientos que son constitutivos del otro, de mí mismo como sujeto individual y del mundo como polo de mi percepción. Ha establecido así un campo transcendental anterior al campo fenoménico.

Desde ese instante la conciencia se ha convertido en el “foco universal de los conocimientos... las formas, como todas las cosas, existen para ella. No se puede ya tratar de describir el mundo vivido que entraña en sí como un dato opaco, sino que hay que constituirlo... Esta nueva “reducción” no reconocerá más que un sujeto verdadero, el Ego meditante” (100), quien al realizar la adecuación de lo reflexionante con lo reflexionado, pretenderá tomar posesión entera de *mi* experiencia y no dejar nada implícito ni sobreentendido en *mi* saber. Tal es la perspectiva ordinaria de una filosofía transcendental, y, aparentemente, el programa de una fenomenología transcendental, según la manera expuesta en la mayoría de los textos que se citan de Husserl, nos dice Merleau-Ponty (101).

Frente a esto, nuestro autor alega que “el campo fenoménico... opone a la explicitación directa y total una dificultad de principio” (102) y es que si

(99) PhP 72; FP 64.

(100) PhP 73; FP 64-65.

(101) Cf. PhP 73; FP 65, y en nota pie de pág.

(102) PhP 73; FP 65.

la *Gestalt* puede ser expresada por una ley interna, esta ley no deberá ser considerada como un modelo según el cual se realizarían los fenómenos de estructura, el despliegue hacia afuera de una razón preexistente o la proyección de lo interior en lo exterior; sino al revés, precisamente por ser el modo como aparece en nosotros el mundo, como nace una norma, como se realiza la identidad de lo exterior con nuestro interior, es por lo que la forma goza de privilegio en nuestra percepción. "Si, pues, no es el resultado de una circulación de estados psíquicos en sí, tampoco es un idea. La *Gestalt* de un círculo no es su ley matemática, sino su fisonomía" (102).

5.—EXPERIENCIA DIRECTA Y REFLEXION FILOSOFICA.

"Reprochábamos más arriba —dice Merleau-Ponty— a la intuición bergsoniana y a la introspección, el buscar un saber por coincidencia. Pero, en el otro extremo de la filosofía, en la idea de una conciencia constituyente universal, descubrimos un error simétrico. El error de Bergson consiste en creer que el sujeto meditante pueda fundirse con el objeto sobre el cual medita, dilatarse el saber confundándose con el ser; el error de los filósofos reflexivos consiste en creer que el sujeto meditante pueda absorber en su meditación o captar sin residuo el objeto sobre el cual medita, nuestro ser reducirse a nuestro saber. No somos nunca como sujeto meditante el sujeto irreflexivo que intentamos conocer, pero no podemos tampoco hacernos totalmente conciencia, reducimos a la conciencia transcendental" (103).

Efectivamente, la vuelta a los fenómenos, a la experiencia, como origen de nuestro conocimiento, si bien refuta la *explicación* que por el encuentro de los hechos y los azares de la naturaleza daba el empirismo respecto del orden y la razón, conserva sin embargo esa razón y el orden mismo, con su carácter de facticidad. Pero la opacidad que —según la experiencia— lleva consigo el hecho desaparecería si una conciencia constituyente universal fuera posible, ya que entonces la reflexión tendría siempre bajo su mirada transparente y explicativa total al mundo entero. No cabría ningún irreflexivo, ni ninguna visión comprometida dentro de una situación o de una perspectiva.

"De hecho, el Ego meditante no puede nunca suprimir su inherencia a un sujeto individual, que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular. La reflexión no puede hacer nunca que yo deje de percibir el sol a 200 pasos en un día de niebla, de ver el sol "levantarse" y "ponerse", de pensar con los instrumentos culturales que han preparado mi educación, mis

(103) PhP 74; FP 65.

(104) PhP 76; FP 67-68.

esfuerzos precedentes, mi historia" (105). Por eso, extraña observar que las filosofías transcendentales clásicas no se interroguen nunca sobre la posibilidad de efectuar la explicitación total. Les basta que el *ideal* del saber exija esa explicitación total para suponerla *hecha en alguna parte*, confundiendo así el ser con lo que debería ser, en teoría.

Necesitan, como el criticismo, poner un sujeto transcendental que, por lo mismo, no esté sometido a ninguna situación y abarque la totalidad del mundo en su Unidad o Valor, con plena transparencia y claridad. Pero ¿dónde está ese sujeto transcendental? ¿*quién medita?* es un problema que nunca se plantean. Y sin embargo la verdad es que los únicos yoes que existen, los que reflexionan, son los sujetos empíricos, sometidos a una situación y a unas condiciones. La reflexión, de hecho, nunca tiene bajo su mirada al mundo entero, ya que sólo dispone de una perspectiva parcial y de una potencia limitada; a esto llama la fenomenología *campo transcendental*. "Por ello, la fenomenología es una fenomenología, es decir, estudia la *aparición* del ser ante la conciencia, en vez de suponer su posibilidad dada de antemano" (106).

La filosofía kantiana nunca se plantea el problema del conocimiento del otro, ni del yo empírico que medita; si la filosofía contemporánea hace de ambos problema y del segundo su tema principal es porque quiere llevar a cabo una toma de conciencia más radical. "La reflexión no puede ser plena, no puede ser un esclarecimiento total de su objeto, si no toma conciencia a la vez de ella misma y de sus resultados" (107).

Por ello, no basta colocarse en una actitud reflexiva o en un *Cogito* inatacable, sino que es preciso reflexionar sobre esta reflexión, para comprender la situación natural sobre la que reflexiona y que forma parte de su definición. "No sólo practicar la filosofía sino también darnos cuenta de la transformación que acarrea consigo en el espectáculo del mundo y en nuestra existencia" (108).

El centro de la filosofía se encontrará así en el comienzo mismo y permanente de la reflexión, en ese punto en el que una vida individual comienza a reflexionar sobre sí misma, sobre el irreflexivo vivido en el momento mismo en que se vive, cambiando de estructura nuestra conciencia y nuestra visión del mundo.

No somos una conciencia transcendental porque nunca podremos tener ante nosotros el mundo, nuestra historia, los objetos percibidos en su singularidad como sistemas de relaciones transparentes.

"Una filosofía se hace transcendental, es decir, radical, no instalándose

(105) PhP 74-75; FP 66.

(106) PhP 74; FP 66.

(107) PhP 75; FP 67.

en la conciencia absoluta sin mencionar los pasos que ahí la llevan, sino considerándose ella misma como un problema; no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esta *presunción* de la razón" (109).

C O N C L U S I O N

Maurice Merleau-Ponty justifica, con lo que acabamos de exponer, el por qué ha tenido que empezar por la psicología su investigación sobre la percepción. Sin ella, el problema transcendental no se hubiera comprendido en todo su sentido y hondura, ya que se desconocerían los pasos que metódicamente conducen a él, a partir de la actitud natural. Las descripciones psicológicas han dado a conocer el sujeto de los fenómenos, evitando de este modo caer en el error de la filosofía reflexiva que se instala en una conciencia transcendental.

Pero no se podía comenzar sólo con la psicología. "La experiencia anticipa una filosofía; así como la filosofía no es más que una experiencia esclarecida" (110).

Circunscrito ya suficientemente el campo fenoménico, será objeto de nuevos estudios el penetrar con Merleau-Ponty en ese dominio ambiguo y, siguiendo la autocrítica del psicólogo, llegar por una reflexión superior al fenómeno, a convertir el campo fenoménico en campo transcendental.

TOMAS MONTULL, O. P.

(108) *Ibid.*

(109) PhP 76; FP 68.

(110) PhP 77; FP 68.