

DE LO VISIBLE A LO INVISIBLE. HACIA UNA NUEVA FORMA DE INTERPRETAR LA REALIDAD

M^a Luz Pintos

El objetivo de este trabajo es profundizar en la comprensión de la filosofía merleau-pontyana y resaltar su línea de continuidad con determinadas interpretaciones filosóficas de una presencia decisiva en su circunstancia intelectual, pues la filosofía de Merleau-Ponty no arranca *exclusivamente* de la pura fenomenología husserliana o del matiz más existencial de la de Heidegger. En base a esto, nuestra hipótesis consistirá en hacer ver el anclaje de su método de análisis y de su filosofía de lo "visible" y lo "invisible" en la nueva hermenéutica desdobladora de la realidad practicada por Marx, Nietzsche y Freud.

Por ello, es preciso considerar, aunque sea muy a grandes rasgos y a modo de velocísimo repaso, ciertos aspectos audazmente novedosos de la hermenéutica de tales pensadores, para a continuación pasar a establecer el paralelismo del pensamiento de Merleau-Ponty con el de ellos.

I. Marx

Con la lectura que hace Marx de la realidad —social— queda establecido un método nuevo que constituye de por sí un particular modo de interpretarla o de filosofar sobre ella. La importancia de tal metodología radica —a nuestro entender— en abrirnos los ojos ante una cara de la realidad oculta e insospechada hasta entonces, que podemos sacar a la luz y desenmascarar, tratando de *ver lo que no se ve a través de lo que sí se ve*. Trátase de atravesar oblicuamente la realidad siempre con la "sospecha" (Ricoeur) de que hay toda una serie de intereses escondidos que, por no percibirse claramente, actúan en su sutileza con muchísima más fuerza y poderío. Y es que para Marx, no todo es tan límpido como parece, y las consecuencias derivadas de tal modo de interrogar la realidad van a dar lugar a un conjunto teórico de riquísima fecundidad.

Pero ¿qué significa concretamente realizar esa lectura en transversal con respecto a la realidad que se presenta ante nosotros? *En primer lugar* digamos que la filosofía marxiana pone como principio de su investigación y como punto de partida una constatada situación de desigualdad y de explotación de unos hombres por otros. *En segundo lugar*, Marx, que no comparte la optimista fe hegeliana en un Ser sabio y absoluto que sopla por detrás de la historia y que la lleva a alcanzar de forma espontánea y natural cotas cada vez más altas de libertad, adopta la siguiente actitud ante la historia: no hay un progreso *necesario* que nos venga de ser llevados de la mano por ese Ser absoluto en nuestra dialéctica histórica; *habrá* progreso, en todo caso, si —y sólo si— los hombres toman conciencia de su situación de injusticia, y se empeñan ellos mismos en la tarea —herencia del espíritu ilustrado— de cambiarla con sus propios medios, prescindiendo de que todo poder sobrehumano —poder que, por otra parte, no existe— se decida a impulsar esa transformación.

En tercer lugar, partiendo de esta constatación de injusta desigualdad social por una parte y, por otra, de la necesidad de que los mismos hombres explotados tomen las riendas del cambio socio-histórico, falta, pues, saber ahora *qué intereses* han posibilitado esta situación y *dónde y cómo se esconden y disfrazan por detrás de la realidad*. En otros términos: es preciso bucear en la realidad, y lograr desmenuzarla mediante un riguroso análisis del desarrollo de sus fuerzas productivas y del intercambio que de él se deriva, para de este modo sacar a la luz esas ideas que —en acertada definición de Berger y Luckmann (1)— “sirven como arma para intereses sociales”.

Esto es, los individuos que forman la clase dominante en base a las relaciones de producción, son al mismo tiempo los productores de ideas también dominantes, por las cuales justifican su dominio y privilegios. Es decir, la clase dominante *interpreta* la realidad de forma siempre beneficiosa para ella misma, impulsando una determinada conciencia social y defendiendo unos valores morales que justifican o —por lo menos— no cuestionan su dominio material e ideológico:

“las ideas dominantes —dirá Marx— no son otra cosa que la expresión de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas”. (2)

Si la conciencia aparece, entonces, entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres (3), esto significa que cada momento histórico no es algo

“dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es *un producto histórico*” (4).

(1) *La construcción de la realidad*, p. 19.

(2) *La ideología alemana*, pp. 50 s.

(3) *op. cit.*, p. 25. Cfr. *Contribución a la crítica de la economía política*, pp. 36 s.

(4) *La ideología alemana*, p. 47. Subrayado nuestro.

Llegados aquí, nos viene dada la necesidad de precisar qué significa para Marx el que cada momento, con sus riquezas y relaciones materiales y su ideología, sea un “producto histórico”.

Para ello, de la mano de Foucault podemos decir que Marx interpreta las relaciones que se dan en cada “modo de producción” *ya en sí mismas como una interpretación*: las condiciones materiales y su ideología expresan cómo la clase dominante de tal momento histórico concreto juzga o interpreta cómo debe ser su sociedad. Interpretación, pues, totalmente arbitraria y no necesaria ni duradera eternamente.

Lo que Marx realiza, entonces, en su trabajo analítico es *interpretar cómo de hecho se materializa esto-que-es-ya-una-interpretación*.

Pero si cada momento histórico es una interpretación y, por lo tanto, no valedera eternamente, esto implica que, en algún momento, inevitablemente quedaría agotada en sus posibilidades y, por necesidad, tendría que producirse una revolución dialéctica —ideológica y material—, cuando las condiciones fuesen absolutamente insoportables para la clase explotada; igualmente implica que la historia es una lucha de clases o, lo que es lo mismo, un juego de interpretaciones antagónicas que le van marcando su rumbo.

II. Nietzsche

Como pensador en la misma línea de la sospecha de K. Marx, Nietzsche nos ofrece una visión de la sociedad muy semejante a la marxiana, a pesar de que no comparte el interés por la igualdad entre los hombres —bandera y máxima del socialismo— e, incluso, se opone a él, y a pesar de que el análisis puramente económico no lo aborda en absoluto.

Centrándose en el plano cultural, en las costumbres, creencias y valores morales, Nietzsche los va a considerar, también, como una interpretación totalmente caprichosa —por su arbitrariedad— de la historia de occidente. Y en esta tarea profética —en el sentido de denuncia desenmascaradora y de anuncio de algo nuevo, como sucede en Marx— de interpretar-esta-interpretación de la cultura, va Nietzsche a considerar la moral establecida como válida como un síntoma indicador de la interpretación sobre el “bien” y el “mal”, sobre “lo bueno” y “lo malo”, que nos quieren imponer una clase de hombres: los “débiles”, los “camellos”, los que por no tener la suficiente voluntad y coraje para enfrentarse audazmente a la vida, prefieren inventarse hipócritamente un código de valores espirituales y “altruístas” que justifiquen su impotencia, al mismo tiempo que descalifican como “inmorales”, pervertidos y corruptores, a aquellos hombres fuertes que con unas ansias de vivir dionisiacas comprenden el maravilloso fenómeno de la vida y se atreven a seguirle el juego.

Este código de valores es, por lo tanto, algo inventado y asumido por unos hombres con intereses muy determinados: refrenar el ascenso de los más fuertes, de los me-

por posibilitados, para esta vida competitiva para así conseguir una —falsa y sólo aparente— nivelación con ellos. Los débiles —dirá Nietzsche— “tienen necesidad de la mentira, ella es una de las condiciones de su conservación” (5).

Trátase, entonces, de saber

“¿en qué condiciones ha inventado el hombre para su uso estas dos evaluaciones: el bien y el mal” “Y ¿qué valor tienen en sí mismas?” (6).

Estos valores de lo bueno y lo malo en realidad *ocultan* —y esto es lo que hay que interpretar— el ansia de venganza de los débiles, su envidia para con los fuertes y dionisiacos y, en última instancia, su pequeñez, su mediocridad, su decadencia... Los “más altos” valores de la cultura no son los mejores, y ni siquiera están establecidos por *los* mejores; son simple fruto de una total desvalorización nihilista de la vida, fruto del odio —nunca confesado— contra los impulsos que incitan a vivir y que surgen del hombre fuerte y feliz, que se acepta valientemente.

Con esta escala de valores —que son contrarios a la propia naturaleza por atentar contra el vivir impulsivo del hombre sano— se han “domado” los instintos del hombre y se ha pretendido su “mejoramiento” espiritual en base a presentárselos como pecaminosos y “animales”. Así, en casi toda nuestra historia occidental, el hombre se ha encontrado a disgusto consigo mismo al verse como pecador (= animal con instintos y deseos no permitidos culturalmente), y se ha avergonzado de sí mismo. En una palabra: nuestra moral ha hecho del hombre sano y vigoroso un enfermo, porque...

“para hablar fisiológicamente: en la lucha contra la bestia feroz, el ponerla enferma puede ser el único medio de debilitarla” (7).

Esta sospecha, pues, de Nietzsche de que por debajo de este aparentemente bien fundamentado código de valores —cristiano— de la sociedad, lo que hay en realidad es ese interés de los hombres débiles por aplastar a los fuertes y conseguir así de ellos una nivelación, acerca enormemente su interpretación a la marxiana:

Para Nietzsche la moral, y la cultura en general, es una interpretación *impuesta por los hombres débiles*; para Marx, la superestructura —el conjunto de ideas culturales vigentes— es una *interpretación burguesa* de cómo ha de ser la sociedad.

Por otra parte, la invitación a realizar una *transvaloración* por parte de Nietzsche, consecuencia de este considerar la cultura actual como un simple convencionalismo que, como tal, debemos forzar a desaparecer por ir en detrimento de unos hombres —los *afirmadores*— y ser, por consiguiente, injusto y malsano, tiene su homólogo en la utopía comunista, que debe conseguirse para todos después del derrumbamiento violento de todo orden social existente. Así pues, aunque uno desde la desigualdad y

(5) *Ecce Homo*, p. 686.

(6) *Genealogía de la moral*, p. 594.

(7) *Crepúsculo de los ídolos*, p. 422.

otro desde la igualdad, lo cierto es que ambos pensadores coinciden en la necesidad de trastocar la realidad.

III. Freud

Nuestra somera exposición de esta nueva —e incómoda— exégesis de la cultura y de la sociedad quedaría incompleta si no mostrásemos la concepción freudiana del hombre, pues es ya común aceptación el hecho de que entre Marx, Nietzsche y Freud, hay un cierto paralelismo. Estos tres pensadores, cada uno desde su campo de estudio, constituyen juntos la intuición que en gran medida va a dar paso al pensamiento estructuralista contemporáneo, basado precisamente en la práctica *sistemática* de este método desmitificador, para el cual la cultura y el hombre son una interpretación; en el sentido de algo *inventado* y totalmente convencional y superable:

“El hombre es una invención —afirmará Foucault— cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin...” (8).

Centrándonos ya en Freud, éste parte de esa premisa también nietzscheana (9) de considerar al hombre dionisiaco en su interior. El pensamiento consciente y el habla del hombre es una manifestación de todo un conjunto de instintos y pulsiones, que están en continuo movimiento en lo más profundo e inconsciente de nuestro ser. El hombre freudiano, en su interior, es una multiplicidad alógica y no-racional.

Extrapolando sus conclusiones de médico psicoanalista al análisis de la sociedad, no duda Freud en situar los comienzos de la moral, de la religión, de las normas sociales, del arte..., en fin, de la cultura, en un complejo de Edipo no superado, en una relación inmadura y malsana con el padre. Esta idea lleva a Freud a interpretar la cultura como una *sublimación*.

Existe para Freud una energía psíquica, libidinosa, como fuerza no “razonada” y, por tanto, primaria, que aflora —en la medida en que puede hacerlo— desde lo más profundo de nosotros mismos. Esta fuerza, siempre en ebullición, comprende un caos

(8) *Las palabras y las cosas*, p. 375.

(9) Hay que señalar aquí una diferencia de base en cuanto a la intuición de ese espíritu dionisiaco o instintivo por parte de Nietzsche y de Freud. Esa intuición nietzscheana aparece apoyada en Freud “científicamente” en el análisis de casos de pacientes que pasaban por su consulta con algún desajuste psíquico. Por ello, podemos decir que el establecimiento de los tres niveles topológicos de la psique humana, no fue en él un capricho, ni “intuyó” esta brillante idea sacándola de la nada; por el contrario, fue más bien algo *deducido* —a modo de tesis— *de* sus observaciones clínicas.

Por otro lado, es obligado señalar que esta idea de la existencia en el hombre de un inconsciente irracional, la podemos encontrar ya en A. Schopenhauer, el cual tiene textos asombrosamente anticipadores de los presupuestos de la teoría nietzscheana y psicoanalítica. Incluso el mismo Freud lo reconoce en su obra. Cfr. *El mundo como Voluntad y representación*.

de instintos e impulsos muy diversos y contradictorios derivados del carácter *animal* del ser humano.

De la consideración de que el hombre es primeramente un ser instintivo y de que nunca puede dejar de serlo, hay que pasar al reconocimiento —como contrapartida— del hecho de que es un ser social, un ser que vive en comunidad con otros hombres como él. Mas el fundamento de tal convivencia radica en que, como tal ser social, el hombre debe desprenderse de su animalidad, de su parte instintiva —erótica o agresiva— ante las normas y expectativas de la sociedad en la que con-vive.

En este sentido, la sociedad desempeña para Freud un papel formador del individuo pero también *deformador*. Deformador en cuanto que le recortan o le “domestican” esos impulsos espontáneos y totalmente naturales, obligándole a *reprimirlos*:

“Nuestra cultura —afirma Freud— descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales” (10).

Por medio del mecanismo del *Superego*, aparecen en el hombre sentimientos de culpa, de remordimiento y de no aceptación de sí mismo, puesto que cada individuo sábase más animal por dentro de lo que en realidad le permiten las reglas de su sociedad. Por ello, en opinión de Freud, la civilización le hace muy difícil y penosa la vida a sus miembros. El tener que convivir “civilizadamente” (= reprimiéndose) con otros les va a ocasionar muy-elevados-costes-psicológicos, ya que es muy duro el tener que ir en contra de su ser más íntimo (*id*), el tener que soportar todos esos renunciamientos y privaciones del objeto deseado, esos sacrificios que les son impuestos por la sociedad:

“La sociedad civilizada, que exige el bien obrar, sin preocuparse del fundamento instintivo del mismo, ha ganado, pues, para la obediencia o la civilización a un gran número de hombres que no siguen en ello a su naturaleza. Animada por este éxito, se ha dejado inducir a intensificar en grado máximo las exigencias morales, obligando así a sus participantes a distanciarse aun más de su disposición instintiva” (11).

El generalizado sentimiento de tensión y de malestar causado por esta situación de ambivalencia (se siente o se desea algo que, al mismo tiempo hay que reprimir ante la sociedad prohibitiva) va a originar, por una parte, enfermedades neuróticas, como un mecanismo de defensa, como una reacción inconsciente y desesperada contra ese asfixio de la no-permisibilidad de sus impulsos, y, por otra, actividades “*culturales*”.

Y este es un punto clave de la teoría freudiana: las actividades culturales de una sociedad son una tentativa para poder descargar esa energía libidinosa del individuo, por caminos indirectos pero bien aceptados socialmente (12).

(10) “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”, p. 24.

(11) “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, p. 106.

(12) “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”, p. 25.

La cultura es, por lo tanto, una *sublimación* de los instintos más primitivos del hombre; y, como tal cultura “civilizada”, trata de hacer aparecer al hombre como un ser de angélica y espiritual naturaleza y, por si fuera poco, con unas características y necesidades uniformes para todos.

Y es que, ciertamente, resulta muy difícil ver al hombre como animal instintivo primeramente, porque “los impulsos instintivos de otros hombres se hallan, naturalmente, sustraídos a nuestra percepción” (13).

Sin embargo, aunque sea difícil percatarse de esta esencia del hombre,

“la investigación psicológica, o, más rigurosamente, la psicoanalítica —muestra que la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales para todos y tendentes a la satisfacción de ciertas necesidades primitivas. Estos impulsos instintivos no son en sí ni buenos ni malos” (14).

Por todo ello, Freud pone de relieve que, igual que los relatos del paciente del psicoanalista son una versión personal (su *interpretación*) e incompleta que el médico tiene como tarea *interpretar*, los logros de la civilización aparecen ante el psicoanálisis como *sublimaciones de deseos reprimidos* (los cuales son ya una interpretación de tales deseos y de cómo poder conseguir cada uno su satisfacción) *que hay que interpretar*.

Concluyendo: lo que es el hombre en realidad para Freud no es *lo que se ve*: lo que se ve es más bien la deformación “cultural” que la civilización hizo de tal hombre. Lo que en realidad el hombre lo encontramos en su *id*, que está oculto a simple vista en el inconsciente.

La conciencia es sólo la parte externa y manifiesta de lo que bulle en la inconsciencia del *id*. Y esta realidad innegable, aunque subyacente e invisible, es lo que se esconde por detrás de toda normativa social y de todo código de valores y logros culturales. Y por último, en base a este estrato primario del hombre y a su necesidad de convivencia, Freud *no* invita a transformar la sociedad por considerar que ciertas necesidades instintivas habrían de ser siempre reprimidas en cualquier tipo de sociedad ideal (15). Su postura es, pues, la de un inmovilismo que se apoya, para ello, en el supuesto conocimiento científico del aparato psíquico del hombre.

* * *

Habiendo ganado ya todo este terreno con respecto al desarrollo del novedoso y audaz método de interpretación o hermenéutica que Marx, Nietzsche y Freud hacen de

(13) “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, p. 105.

(14) *Op. cit.*, p. 103. Cfr. “Lo inconsciente”, *passim*. Afirma Freud en esta obra que “los datos de la conciencia son altamente incompletos. Tanto en los sanos como en los enfermos surgen con frecuencia actos psíquicos cuya explicación presupone otros de los que la conciencia no nos ofrece testimonio alguno”, p. 2.061.

(15) “El malestar en la cultura”, p. 55 y *passim*.

la realidad, podemos ahora sintetizarlo en lo que sigue, para pasar luego a exponer la postura merleau-pontyana, colindante, en cierto sentido, con la de estos pensadores:

1º.— Hay que llegar a esa realidad oculta e inconsciente que es invisible para la mirada ingenua y, consecuentemente, analizar e interpretar conceptualmente la realidad visible como ya una interpretación basada en aquella realidad que no se ve.

2º.— El hombre ha dejado de entenderse como aquel ser superior a la naturaleza (a los animales), en cuanto que no es ni un ser espiritual ni tan veraz como parecía. Por debajo de su máscara de hombre razonante y comedido, y al margen de esa supuesta subjetividad idéntica y unificadora que se imaginaba ser, emerge ahora un hombre primitivo, múltiple, caótico, contradictorio y pluridimensional (16). Tan real en esta intimidad “escandalosa” como en su parte más manifiesta al exterior. Un hombre, al fin, con cuerpo y espíritu —ni sólo cuerpo ni sólo espíritu—, instintivo y, a la vez, cultural (17). Un hombre *ambiguo*, dirá Merleau-Ponty.

3º.— Estas premisas permiten ensayar la siguiente estimación: un nuevo hombre se está vislumbrando o “inventando” en nuestra época contemporánea. Ese tipo de hombre que tan bien se expresa con el principal concepto merleau-pontyano de *ambigüedad* que a continuación expondremos.

IV. Merleau-Ponty

Merleau-Ponty nos va a ofrecer una visión hermenéutica de la realidad que entronca con la de estos pensadores analizados, pero, al igual que cada uno de ellos, lo hará desde su campo de estudio específico —las relaciones hombre-mundo—, y no desde el plano económico (Marx), cultural (Nietzsche) o psíquico (Freud).

(16) Cuando hablamos del concepto de pluridimensionalidad del hombre, nos referimos también con él a Marx, en cuanto que en su programación de la sociedad comunista sugiere un tipo de hombre multifacético: un hombre que puede desarrollar a la vez varios oficios según sus gustos. Parte para ello Marx de que no hay un núcleo de estabilidad permanente tal en el hombre, o una única orientación en su interior, que lo dirija *exclusivamente* a ejercer una misma actividad durante toda su vida. El abogado puede disfrutar también y realizarse como persona ejerciendo al mismo tiempo como pintor, músico o labrador circunstancial.

El hombre, en su interior, es más rico y fecundo de lo que en realidad pretende nuestra sociedad con esa orientación *unidimensional* y despersonalizadora que dirige al individuo abstracto, sin atender a las características e inclinaciones personales de cada uno.

(17) Las nuevas tendencias de antipsiquiatría y contracultura aceptan plenamente esta multiplicidad diversa que puede —pero no tiene por qué serlo— ser vivida “culturalmente” como unidad: así, los que se viven como unidad, como un sujeto coherente (lo cual es lo más “útil” tanto para el individuo como para la sociedad), son considerados “cuerdos”; y los esquizofrénicos o “locos”, son los que viven algún aspecto de su múltiple personalidad por separado, desintegradamente, y con las consecuencias de no ser comprendidos ni aceptados en los estrechos esquemas de “lo normal”.

Queremos hacer partir el pensamiento de Merleau-Ponty de una afirmación curiosa —quizá por demasiado sencilla y realista— que a primera vista contradice las teorías expuestas más arriba: mientras que para aquellos tres pensadores hay una realidad *que no se ve*, pilar fundamental, en la que se sustenta la realidad que se ve, Merleau-Ponty, en “aparente” réplica con ellos, va a afirmar lo siguiente: “*el mundo es lo que vemos*” (18); ésta es la única realidad y de ella exclusivamente puede provenir nuestra experiencia de la verdad.

Pero lo que “vemos”..., mejor todavía, lo que vivimos —entiéndase: ingenuamente y en toda su espontaneidad— es precisamente todo ese mundo *al que se accede mediante la simple percepción* (19), y que este filósofo califica de mundo pre-lógico, pre-objetivo, pre-teorético, pre-reflexivo, pre-crítico, pre-constituído...; un mundo, en fin, *anterior* siempre a la consciencia de él y a su elaboración (20).

Al ser-en-el-mundo o, lo que es exactamente lo mismo, al *percibir*, estamos captando (pero no con los “conceptos” establecidos culturalmente, sino más bien con un aprehender preteorético (no tematizado ni tematizable) “un mundo verdadero y exacto” (21). De tal modo que, de la forma más espontánea posible, llegamos a tener “una experiencia del mundo, un contacto *con* el mundo que precede todo razonamiento *sobre* el mundo” (22).

Pero ¿qué es lo que ocurre ante esta experiencia del mundo que yo percibo irreflexivamente? Ocurre algo paradójico, pues a pesar de vivir constantemente en esta experiencia de contacto, de vivencia y de captación plena del sentido del mundo, “nada hay más difícil —para Merleau-Ponty— que saber exactamente lo que vemos” (23). Y he aquí el problema.

Sin duda estamos tan “mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable” (24), que cuando pretendemos *saber* cómo es esta experiencia primitiva, el pensamiento objetivo nos distancia de ella y, como una burla, se nos torna muy dificultoso conceptualizarla, es decir, acotarla en fórmulas que sólo son teóricas. Y no es extraño que esto suceda porque lo más originario del mundo, lo siempre presente en la experiencia de todo hombre es lo *pre-filosófico*: *aquello que simplemente se vive*.

Ahora bien, ¿es éste un vivir pre-temático “ciego”? En cierto sentido, para Merleau-Ponty, sí, ya que siempre en nuestra experiencia con lo que nos rodea hay

(18) *Lo Visible y lo Invisible*, p. 19.

(19) F.P., p. 74.

(20) F.P., pp. 98 s.; F.C.H., p. 103; P.F^a, pp. 182, 213; S., pp. 113, 201 s., 210; V.I., p. 94.

(21) F.P., p. 74.

(22) S.N.S., p. 59. Por razones de espacio no podemos extendernos aquí sobre el hecho de que ya el método husserliano de la “reducción” nos conduce al mundo como es anteriormente a toda reflexión sobre nosotros mismos; al mundo pre-objetivo. Y esta pre-dación del mundo como fundante es fuertemente acentuada por Heidegger y sirve de elemento de distanciamiento con respecto a Husserl, a la vez que de proximidad para con Merleau-Ponty.

(23) F.P., p. 79.

(24) F.P., p. 461.

algo opaco, impenetrable, intraducible en fórmulas. Podríamos decir de ella lo que San Agustín del tiempo: “*Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicari vellim, nescio*” (25).

Hay, por lo tanto, para Merleau-Ponty, un mundo que vemos y palpamos, y una experiencia continua y cotidiana (*Lebenswelt*) que palpita en nuestra relación con el mundo, y que es, por ello mismo, un mundo INVISIBLE. Y a la par, existe también otro mundo, aunque ya mucho más refinado, que es el que la razón lógico-formal *trocea* en su afán inútil de apresararlo en conceptos mentales, o el que se presenta como el conjunto de “cosas” perfectamente delimitadas que la cultura nos ha enseñado a distinguir. Este es el mundo VISIBLE.

Con ello se aclaran esas afirmaciones para muchos “tan extrañas” de la obra póstula e inconclusa de Merleau-Ponty, *Lo Visible y lo Invisible*. Como su título bien indica, el aproximarnos a la relación entre estas dos capas, lo que se ve y lo que no se ve, es en ella su principal objetivo.

Lo que “no se ve” (con los métodos diseccionadores de la reflexión que busca sólo la conceptualización objetiva) es esa relación *carnal* (26) y efectiva que mantengo con el mundo, es ese contacto permanente que me engloba y me asedia; es ese *sentido* que me envuelve como un *fondo* imperceptible (27) y que lo vivo a través de mi cuerpo (28) creyendo totalmente en él y manteniendo con él un trato ingenuo (29). Es, en definitiva, lo impensado (30). Pero ni es este impensado algo que se oculta por detrás de los objetos, ni es algo a lo que nunca podemos acceder. Más bien, lo invisible de este mundo es

“lo que lo habita, *lo sostiene y lo hace visible*, su posibilidad interior y propia, el Ser que este mundo es” (31).

Entonces, si *lo invisible* es el sentido en el que siempre se nos abre el mundo y en el que de hecho nos movemos de forma irreflexiva en nuestra existencia cotidiana..., si *lo invisible* es ese fondo inmenso y carnal, profundidad inagotable, *lo visible* es precisamente la superficie de tal profundidad. Lo visible, lo que nos parece “ver”,

(25) *Confesiones*, XI, 14, 17.

(26) V.I., pp. 110 s.

(27) V.I., pp. 37, 87 s.

(28) Merleau-Ponty nos presenta en todas sus obras el *cuerpo* como *sujeto de la percepción* (F.P., p. 222); por lo tanto, teniendo en cuenta el sentido que a ésta le da, el *cuerpo perceptivo* es quien lleva a cabo la apertura inicial al mundo (V.I., p. 58). No percibimos con el intelecto o con el espíritu. Puesto que somos una mezcla ambigua e indiscernible de ambos (S.N.S., p. 258; S., p. 286; E.C., p. 254) —mi cuerpo es la huella y el enlace con la historia, a la vez que mi imbricación y mi aportación a ella ha de ser siempre práxica (es decir, corporal)— es mi cuerpo quien abre por la “mirada” las estructuras inteligibles, el sentido, del mundo (F.P., pp. 219 s., 250; E.C., p. 306).

(29) V.I., pp. 74, 87.

(30) V.I., p. 150.

(31) V.I., p. 187. Subrayado nuestro.

en la forma de las divisiones —reales o conceptuales— del mundo, es decir, la reflexión y todos sus instrumentos de trabajo, eso es siempre *un derivado* de la experiencia precrítica e irreflexiva (32), un derivado del mundo de la *doxa*, que a él debe remitir de nuevo finalmente: “La vida se hace idea y las ideas regresan a la vida” (33). Siendo en este sentido en el que afirma Merleau-Ponty que el saber reflexivo nada puede decirnos acerca de lo vivido pre-reflexivamente por nosotros (34).

Con arreglo entonces, por una parte, a esta vuelta a la fe perceptiva, a la valoración de lo invisible y, por otra, a la estimación de dependencia del mundo objetivo y de las construcciones del pensamiento reflexivo del mundo-ya-vivido, asistimos a una renuncia de Merleau-Ponty a nociones tales como “actos de conciencia”, “sujeto” y “objeto”, etc.; y a una renuncia, en general, a todo tipo de conceptos estereotipados por el conocimiento metafísico o científico, *que supongan una oposición radical entre lo visible y lo invisible*:

“La filosofía, para ser fiel a sí misma, ha de renunciar a las facilidades de un mundo con una sola entrada o de un mundo con varias entradas todas ellas accesibles al filósofo. Como el hombre natural, la filosofía se mantiene en el punto en que se efectúa el paso del yo al mundo y a los demás, en la encrucijada de las avenidas” (35).

En otras palabras: para Merleau-Ponty, la filosofía debe ser una pre-ciencia, “como expresión de lo que es anteriormente a la expresión y *la sostiene por detrás*” (36), mundo del silencio del que no se puede hablar con fórmulas positivas o científicas, ni desde una reflexión que pretende siempre terminar en afirmaciones de lógica rigurosidad.

Con lo ganado hasta aquí en este brevísimo y selectivo recorrido por estos cuatro filósofos tan actuales, consideramos probada —aunque muy esquemáticamente— nuestra hipótesis con respecto al necesario anclaje de la filosofía merleau-pontyana en este descubrimiento del pensamiento de hoy en día, que reconoce que la realidad no es única —unívoca— sino que en ella hay varias capas, niveles, estructuras e intereses, admitiéndole así, una configuración multidimensional al mundo: aquello que de él se ve —lo más epidérmico y superficial, “lo visible”— y aquello “invisible” que tiene siempre más fuerza y poderío, que en su sutileza consigue una eficacia considerable y que es, en definitiva, lo verdadero y originario, experiencia pre-reflexiva y VITAL.

Por último, las palabras de M. Foucault nos servirán para ilustrar sugerentemente, como broche final de este comentario, la idea contemporánea y revolucionaria,

(32) V.I., p. 55.

(33) V.I., p. 151.

(34) V.I., p. 196.

(35) V.I., p. 199.

(36) V.I., p. 207.

sostenida por la filosofía de los pensadores aquí citados, de la ambigüedad del ser humano y del mundo:

“El hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un *cogito*; pero tampoco puede residir en la inercia objetiva de lo que, rectamente, no llega, y no llegará nunca, a la conciencia de sí. El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un *cogito* al acto pensar por medio del cual la recobra” (37).

Bibliografía

- Berger/Luckmann: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976⁴.
- Foucault: *Las palabras y las cosas*, México, F.C.E., 1972⁴.
- Freud: “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, en *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1982⁹.
- : “El malestar en la cultura”, en *op. cit.*
- : “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”, en *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Madrid, Alianza, 1970⁴.
- : “Lo inconsciente”, en *Obras Completas*, t. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973³.
- Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1976².
- : *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- Merleau-Ponty: *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Península, 1975, F.P.
- : *La estructura del Comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1976, E.C.
- : *Posibilidad de la Filosofía, Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid, Narcea, 1979, P.F^a.
- : *La Fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1969, F.C.H.
- : *Lo Visible y lo Invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, V.I.
- : *Sentido y Sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, S.N.S.
- : *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.
- Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras Completas*, t. IV, Buenos Aires, Aguilar, 1967⁷.
- : *Ecce Homo*, en *op. cit.*
- : *Genealogía de la moral*, en *Obras Completas*, t. III, Buenos Aires, Aguilar, 1965⁷.

Departamento de Filosofía e Antropología Social
Universidad de Santiago

(37) *Las palabras y las cosas*, pp. 313 s.