

## Sobre el fracaso de la filosofía: absurdo, mística y locura en Maurice Merleau-Ponty

Carlos Belvedere

### Resumen

En este trabajo, paso revista a las consideraciones respecto de la filosofía que Merleau-Ponty ha ido vertiendo a lo largo de su obra. Comenzaré presentando su interpretación fenomenológico-existencial de la filosofía pues ella inaugura una serie de consideraciones concernientes al tratamiento de la ambigüedad, el silencio, la experiencia mística y la creación, entendida como tarea de la ontología. Luego tendré en cuenta la analogía entre locura y pensamiento filosófico, el señalamiento de las flaquezas y la caracterización de su propia destrucción, para finalmente ponderar el esfuerzo de la filosofía siguiendo los últimos escritos de Merleau-Ponty.

**Palabras clave:** filosofía – ontología – ambigüedad – silencio – creación

### Summary

In this paper, I deal with Merleau-Ponty's conception of philosophy all along his writings. I start exposing his phenomenological-existential conception of philosophy because it introduces a variety of considerations concerning a philosophical approach to ambiguity, silence, mystic experience, and creation as a task for ontology. Then I will take into consideration the analogy between madness and philosophical thought, the flaws of philosophy and its self destruction. Finally, I will assess the effort of philosophical thinking following Merleau-Ponty's latest writings.

**Key words:** philosophy – ontology – ambiguity – silence – creation

¿Qué es la filosofía? Tal vez sea esta una pregunta que “ha caído en el olvido”, o que al menos se ha vuelto incómoda para el gusto de los tiempos. Entre las muchas reticencias que ella despierta, el rechazo a toda respuesta especulativa se encuentra, sin duda, entre las principales. En esta materia, Merleau-Ponty nos ofrece una alternativa pues ni deja caer en el olvido una cuestión tan gravitante ni la trata como un mero divertimento intelectual. En cambio, ofrece una descripción de sus prácticas y, concomitantemente, de los menesteres de los cuales ella se ocupa. Es desde la experiencia, la actividad y la creación, que la filosofía va mostrando su sentido.

A continuación, entonces, iremos recorriendo los principales textos en los cuales Merleau-Ponty abordó esta cuestión desde su temprana *Fenomenología de la percepción* hasta sus escritos póstumos.

## FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA EXISTENCIAL

En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que la fenomenología (es decir, para nosotros, la filosofía) “se confunde con el esfuerzo del pensar moderno”.<sup>1</sup> No obstante, —observa— ella se encuentra surcada por una serie de tensiones: si bien **es el estudio de las esencias, es asimismo una filosofía** que reubica las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su ‘facticidad’(factibilidad); se trata de **una filosofía trascendental que deja en suspenso las afirmaciones de la actitud natural**, pero a la vez de “una filosofía para la cual el mundo siempre ‘está ahí’, ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico”;<sup>2</sup> a su vez, tiene la ambición de ser una ‘ciencia exacta’, pero también una recensión del espacio, el tiempo, el mundo ‘vivididos’; es, de un lado, **el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es** y, de otro, **una fenomenología constructiva**. Pues bien: ¿Cómo tratar **estas contradicciones**?<sup>3</sup>

En este punto, comienzan a tallar ciertas nociones que irán perfilando el pensamiento de Merleau-Ponty a lo largo de los años, dentro y fuera de la fenomenología. La primera de ellas, es la noción de estilo, que Merleau-Ponty conduce hacia cierto vitalismo:

la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una consciencia filosófica total. [...] Un comentario filológico de los textos no serviría de nada: en los textos no se encuentra más que cuanto en ellos hemos puesto, y si una historia ha recurrido jamás a nuestra interpretación, ésta es la historia de la filosofía. La unidad de la fenomenología y su verdadero sentido la encontramos dentro de nosotros. No se trata de contar las citas, sino de fijar y objetivar esta fenomenología para nosotros por la que, leyendo a Husserl o a Heidegger, muchos de nuestros contemporáneos, más que encontrar una nueva filosofía, han tenido la impresión de reconocer aquello que estaban esperando. [...] Tratemos, pues, de trabar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos tal como espontáneamente se han trabado en la vida. Tal vez comprendamos luego por qué la fenomenología se ha quedado tanto tiempo en su estado de comienzo, de problema, de acucia.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985), 20-21.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 8.

Así, la fenomenología ha de entenderse –en la lectura merleau-pontiana de Husserl– como una filosofía existencial:

El filósofo, dicen los trabajos inéditos [de Husserl], es un perpetuo principiante. Esto significa [...] que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial.<sup>5</sup>

A partir de esta perspectiva, las tensiones y contradicciones de las que partimos cobran un nuevo sentido, llegando a ser no una falencia sino la **adquisición más importante de la fenomenología: ella estriba, sin duda, en haber unido el subjetivismo y objetivismo extremos**, tomando como medida de la racionalidad a la experiencia. Habiendo hecho esto, nos muestra que:

Hay racionalidad, esto es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. [...] El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias.<sup>6</sup>

Así, como **el único Logos preexistente es el mismísimo mundo**, a la filosofía le cabe la tarea de hacerlo **pasar a la existencia manifiesta**: “El mundo y la razón no constituyen un problema; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define; en modo alguno cabría disipar este misterio con alguna ‘solución’, está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo”.<sup>7</sup>

Es esta perspectiva la que encarna –según Merleau-Ponty– la fenomenología: **en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma**, es,

(...) como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita y, en la medida en que permanezca fiel a su intención, nunca sabrá adónde se dirige. Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque la

<sup>5</sup> *Ibid.*, 13-14.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 19-20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 20.

fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón.<sup>8</sup>

#### LA FILOSOFÍA COMO ANÁLISIS DE LA AMBIGÜEDAD

Lo que en la *Fenomenología de la percepción* aparecía como tensiones o contradicciones que tensaban a la fenomenología, será nuevamente trabajado en *Elogio de la filosofía* bajo otra figura, definiendo a la filosofía como análisis de la ambigüedad. Así como existe una mala ambigüedad, que se limita a amenazar certidumbres y que no es pensada sino soportada por quien se aproxima a ella; hay una ambigüedad que funda certezas, que se vuelve tema (y no amenaza), que no es sufrida sino pensada. Ésta es la ambigüedad que vive el filósofo, la que lo amarra con **los lazos de la verdad [...] al mundo y a la historia** en una dialéctica en la cual “su mundo privado deviene mundo común”.<sup>9</sup> Entonces, la ambigüedad bien entendida no es sinónimo de vaguedad, de incoherencia, ni de imprecisión: no vivimos en ella porque estemos confundidos, sino por el contrario, puesto que percibir el carácter ambiguo del mundo humano es disipar las confusiones del racionalismo y el empirismo.

Con esto, la filosofía se amarra al mundo a través de la percepción, pues ella sitúa al filósofo en él. Quien filosofa “no tiene necesidad de salir de sí para alcanzar las cosas mismas: está internamente solicitado o frecuentado por ellas”.<sup>10</sup> Por eso, “el saber absoluto del filósofo es la percepción”,<sup>11</sup> pues le permite no limitarse a confrontar ideas sino a encarnarlas y hacerlas vivir,<sup>12</sup> que es su verdadera tarea. La función de la filosofía es, entonces, la de pensar y vivir la ambigüedad del mundo; y es esta actividad lo que Merleau-Ponty destacará de Husserl.

En *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Merleau-Ponty agrega que:

—en tanto reconocimiento de la ambigüedad de la conciencia como objeto de análisis filosófico y científico- la fenomenología se convierte en una “doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, tales como se presentan en la historia [...]

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 20-21.

<sup>9</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1970), 49 y 50.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 26.

y, a la vez, encontrar en ese desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido, una verdad intrínseca.<sup>13</sup>

De este modo, a la búsqueda y el reconocimiento de la ambigüedad se suma el interés por lo concreto, por un orden espontáneo surgido en la historia, y por el sentido que él permite encontrar. “La tarea de la filosofía sería, entonces, explicar con una lucidez completa cómo son posibles, a la vez, las manifestaciones del mundo exterior y las realizaciones del yo encarnado”.<sup>14</sup> Aquí Merleau-Ponty rescata la atención que le presta Husserl al mundo vivido, para quien “el primer resultado de la reflexión es ponernos en presencia del mismo”.<sup>15</sup> Así, se vuelve una “continuación de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras y que ‘reanimamos’ o ‘reactivamos’ a partir de nuestro presente”.<sup>16</sup> “Filosofar, entonces, es reconocer la inherencia del filósofo (en tanto hombre) al mundo”,<sup>17</sup> y hacer de la historia el “asiento de la Filosofía”.<sup>18</sup>

Retomando estas posiciones, en *Signos*, Merleau-Ponty vuelve a Husserl, buscando esta vez conducir a la fenomenología hacia sus propios límites para comenzar a ocuparse de lo que ésta ha dejado fuera. Para ello, argumenta que no es posible superar mediante la reflexión nuestra apertura al mundo a no ser “usando los poderes que ella debe a este mismo mundo puesto que el pensamiento no es sino una ‘modalización’ de nuestra presencia en él”.<sup>19</sup>

Habría, entonces, una ‘tesis del mundo’ previa a toda tesis y a toda teoría, previa a las objetivaciones del conocimiento, de la que Husserl habló siempre, y que se ha convertido para él en nuestro único recurso en el callejón sin salida a que éstas condujeron el saber occidental.<sup>20</sup>

Así, la *doxa* de la actitud natural es en rigor una *Urdoxa*, pues tiene una definitiva prioridad sobre aquella: lo originario de la existencia es anterior a lo originario del pensamiento; por eso, es un error hacer del mundo un fin o una

<sup>13</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre* (Buenos Aires: Nova, s.f.), 29.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 37.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 24.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 97.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 107.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 96.

<sup>19</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signos* (Barcelona: Seix Barral, 1964), 207.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 218.

idea: más bien hay que “interrogar esta capa de lo sensible, o [...] dejarnos aprisionar en sus enigmas”.<sup>21</sup>

Merleau-Ponty señala aquí que lo sensible, para Husserl, no sólo son las cosas sino también todo lo que en ellas se dibuja, deja **su rastro**, lo que **figura** en ellas –incluso los huecos y ausencias–. Esto lo conduce a Husserl a establecer una relación entre el objeto de la fenomenología (como **filosofía de la conciencia**) y la **no-fenomenología**.<sup>22</sup>

Hay algo en nosotros que resiste a la fenomenología (un “ser natural” o “principio bárbaro”) y que debe ocupar un lugar en ella en tanto pretenda ser una “fenomenología integral”. Lo sensible como Ser salvaje, elevado a la categoría de principio ontológico es como la sombra del filósofo, y la filosofía es, entonces, el develamiento de “ese quiasma de lo visible y lo invisible”.<sup>23</sup>

#### EL FILÓSOFO Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Este ser sensible es –según *Lo visible y lo invisible*– un ser mudo. En este sentido, la filosofía habla de aquello que no habla por sí mismo, y al hacerlo convierte el silencio en lenguaje, pero en un lenguaje que encuentra su propio límite. Merleau-Ponty impugna toda pretensión de **reducir la filosofía a un análisis lingüístico** puesto que ello implicaría sostener que el **lenguaje tiene en sí mismo su propia evidencia**. En cambio, el filósofo busca decir nuestro contacto con cosas que todavía no son cosas dichas, por lo cual resulta necesaria una **operación** más fundamental que la de la **reflexión**: una **sobrerreflexión**, que se ocupe no sólo de lo percibido sino también de la percepción que de ello tiene el filósofo, que no olvide los cambios que esa misma operación introduce en su **espectáculo**, que no pierda de vista “la cosa y la percepción brutas” sino que busque pensarlas. Esta operación *sui generis* deberá efectuar la difícil tarea de hacer que las palabras expresen, “más allá de sí mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no se han convertido en cosas dichas”.<sup>24</sup> Esto introduce cierta incertidumbre.

Ignoramos lo que son este orden y esta concordancia del mundo, y, por lo tanto, no sabemos dónde nos llevará nuestro empeño ni si es realmente posible. Pero hay que esoger entre él y un dogmatismo que sabemos demasiado bien adónde va, puesto que

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 205.

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 30.

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible* (Barcelona: Seix Barral, 1966), 59.

con él acaba la filosofía en el momento mismo en que empieza y, por este motivo precisamente, es incapaz de hacernos comprender nuestra propia oscuridad.<sup>25</sup>

Merleau-Ponty busca, así, un punto de equilibrio en una filosofía que hable del ser mudo sin pretender agotarlo, admitiendo la existencia de un “mundo del silencio” cuya percepción nos abre a “significaciones no parlantes”.<sup>26</sup>

Nótese en este gesto una vuelta de tuerca respecto del postulado fenomenológico de volver a las cosas mismas a través de la *epoché*. El ser antepredicativo el que aspiraba acceder a la fenomenología ahora es tematizado como Ser mudo, como silencio. Merleau-Ponty se refiere a este mundo del silencio como una **iteración del *Lebenswelt***. Si bien el mundo de la vida continúa siendo objeto de su filosofía, el mismo ya no será accesible a través de la suspensión del saber predicativo sino que permanecerá inaccesible –silencioso– por principio. La tarea filosófica, entonces, ya no consistirá en hacer aparecer aquello que no está tematizado sino en tematizar precisamente esta imposibilidad radical de aparición del mundo del silencio que siempre “va implicado en todo lo que decíamos y decimos. Estaba ahí precisamente como *Lebenswelt* no tematizado”.<sup>27</sup>

Este silencio –no obstante– sólo podrá aparecer mediante el lenguaje: sólo en él es posible saber cómo volver a las cosas mismas. No se trata de lograr una coincidencia con ellas que convirtiera al filósofo en una suerte de **punto cero** de la visión y del lenguaje.<sup>28</sup> Para semejante concepción, el lenguaje sería una fuente de error y el discurso filosófico, **una flaqueza inexplicable** puesto que –a fin de coincidir con las cosas– debería hablar de aquello respecto de lo cual habría que callar: sería una especie de coincidencia silenciosa, inconsistente en sí misma, que conduciría al fin de la filosofía como actividad humana pues ella estaría ya en las cosas mismas. Merleau-Ponty no concibe el lenguaje filosófico como una adecuación entre el pensamiento y las cosas sino como una traducción que coloca en palabras **cierto silencio** que hay en el Ser y que el filósofo **escucha**.

Ahora bien, “si el lenguaje no es forzosamente engañoso, la verdad no es coincidencia, no es muda”.<sup>29</sup> No se trata simplemente de guardar silencio ni de

<sup>25</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 158.

imponerle a las cosas un lenguaje que les fuera ajeno, sino de lograr que ellas se junten “por los lazos naturales de su sentido, por el tráfico oculto de la metáfora, puesto que lo importante ya no sería el sentido manifiesto de cada palabra y cada imagen, sino las relaciones laterales, los entroncamientos implicados en sus cruces e intercambios”.<sup>30</sup> El lenguaje, así, se concibe no como un reflejo del mundo sino como un nexo entre las palabras, cada una de las cuales remite a una vez al habla y al silencio. Debe tomarse al lenguaje:

en estado vivo o naciente con todas sus referencias: las de atrás, que lo atan a las cosas mudas, a las que interpela, y las que lleva delante y constituyen el mundo de las cosas dichas: ¿qué podría decir si sólo hubiera cosas dichas? [...] La filosofía misma es lenguaje, se apoya en el lenguaje; pero ello no la imposibilita para hablar del lenguaje ni del pre-lenguaje ni del mundo silencioso que es como su doble: al contrario, la filosofía es lenguaje operante, aquel lenguaje que sólo puede saberse por dentro, por el ejercicio, está abierto a las cosas, es requerido por las voces del silencio y prosigue un intento de articulación que es el Ser de todo ser.<sup>31</sup>

Así, la filosofía interpela al Ser **como si fuera éste el interlocutor mudo o reticente de nuestras preguntas**, las cuales **no piden la exhibición de ninguna cosa dicha que ponga fin a su preguntar** sino que más bien nos descubren un Ser que no necesita **ser-puesto** por la interrogación que lo enfrenta “porque se halla silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones y hasta detrás de todas nuestras preguntas formuladas”.<sup>32</sup> No se trata ni de olvidar las preguntas en silencio ni de aprisionar al **Ser en nuestro palabreo** sino de convertir el silencio en palabra y la palabra en silencio. Se abre, con ello, una **reversibilidad** entre el habla y el silencio, en que la carne emerge como expresión en “el punto en que el habla y el pensar se insertan en el mundo del silencio”.<sup>33</sup>

#### LA FILOSOFÍA COMO CREACIÓN

Esta noción de reversibilidad es –sin dudas– heredera de la de ambigüedad. La filosofía será ahora el intento por expresar “ese λόγος que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible”;<sup>34</sup> de modo que la ontología del último Merleau-Ponty no busca describir sino establecer lazos de reversibilidad entre

<sup>30</sup> *Ibíd.*

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 157-159.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 162.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 180.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 253.



el silencio y la palabra, lo visible y lo invisible, para pensar nuestra participación carnal en el λόγος.

Semejante tarea exige de la filosofía un esfuerzo creativo, puesto que, al describir o posesionarnos del mundo del silencio, lo articulamos, lo convertimos en mundo hablado.<sup>35</sup> Ahora bien, este acto mediante el cual el Ser mudo es hablado por el filósofo no es un acto de violencia puesto que es el Ser mismo el que exige de nosotros la creación.

La filosofía, precisamente como ‘Ser que habla en nosotros’, expresión de la experiencia muda de por sí, es creación. Creación que es al mismo tiempo reintegración del Ser [...] Es, por lo tanto, creación en un sentido radical: creación que al mismo tiempo es adecuación, el único modo de conseguir una adecuación [...] no fabricaciones arbitrarias en el universo de lo ‘espiritual’ (de la ‘cultura’), sino contacto con el Ser justamente en tanto que Creaciones. El Ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él.<sup>36</sup>

La filosofía tendrá como tarea esencial “describir el Ser vertical o salvaje como ese medio pre-espiritual sin el cual nada es pensable”.<sup>37</sup> Es, justamente, este carácter del Ser lo que exige de ella creación. El Ser posee una contextura que **no está por encima del mundo sensible** pero que tampoco le es ajena pues está “en su hondura, su espesor”.<sup>38</sup> Cuando esta inserción en el ser se vuelve objeto del lenguaje, entonces estamos en la filosofía; pero no para decirlo todo, pues ella “no es el paso de un mundo confuso a un universo de significaciones cerradas, sino que –por el contrario– comienza, justamente, con la conciencia de lo que roe y hace saltar, pero también renueva y sublima nuestras significaciones adquiridas”.<sup>39</sup>

#### LA LOCURA DEL LENGUAJE FILOSÓFICO

Nuestro arraigo en el mundo es objeto de la filosofía, pero no de un decir que lo expresa de manera exhaustiva; antes bien, Merleau-Ponty anuda el lenguaje filosófico al silencio. En esto, filosofía y esquizofrenia coinciden, aunque de manera parcial.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 220-221.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 241-242.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 249.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 43.

El esquizofrénico lo mismo que el filósofo tropiezan en las paradojas de la existencia y tanto uno como otro consumen sus fuerzas en sorprenderse, y fracasan ambos, por así decir, al tratar de recuperar completamente el mundo. Pero no en el mismo grado. El fracaso del esquizofrénico es pasivo, y no se deja conocer más que por algunas frases enigmáticas. Lo que se llama el fracaso del filósofo deja tras sí toda una estela de actos de expresión que nos hacen recobrar nuestra condición.<sup>40</sup>

Esta “locura” de la filosofía exige un detenido esclarecimiento; de ahí que, en *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty se proponga fundar un nuevo pensamiento partiendo de la crítica de la filosofía heredada. El objeto de esta renovada filosofía es **encontrar por fin al hombre cara a cara con el mundo**, hablar de ese λόγος “del que sólo podemos tener idea por nuestra participación carnal en su sentido, ciñéndonos con nuestro cuerpo a su manera de ‘significar’ —o del λόγος proferido, cuya estructura interna sublima nuestra relación carnal con el mundo”.<sup>41</sup> Filosofar es interrogar al mundo respecto de lo que él mismo es, mostrar cómo se articula “a partir de un cero, de ser que no es nada”.<sup>42</sup> Así, la filosofía amplía y generaliza la fe perceptiva que consiste en creer que “hay algo”.<sup>43</sup> Incluso, en tanto que “ciencia exacta”,<sup>44</sup> lo que hace es llevar a término la inquietud de saber qué es el mundo y el ser.

#### FLAQUEZAS DE LA FILOSOFÍA

La filosofía debe empezar de nuevo desde el lugar en que la intuición y la reflexión no se distinguen, desde experiencias aún no trabajadas en las que se nos ofrezcan —mezclados— sujeto y objeto, existencia y esencia, y que “le faciliten los medios para volver a definirlos”.<sup>45</sup> En este sentido, filosofar no es conocer ni tomar conciencia; no es adquirir ideas puras, sin mezcla con los hechos.<sup>46</sup> Tampoco se trata de agotar en el lenguaje este Ser vertical sino de hablar de aquello que no habla: “lo sensible no ofrece nada que se pueda decir si no se es filósofo o escritor, pero eso no procede de que lo sensible sea un

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 157-158.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 253.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 313.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 135.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 139.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 163.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 142.

en Sí inefable, sino de que no se sabe decir”.<sup>47</sup> Esto impone un límite al discurso filosófico.

El filósofo habla, pero este hablar suyo es una flaqueza, y una flaqueza inexplicable: debería callar, coincidir en silencio y encontrar en el Ser una filosofía que ya estaba allí. Sin embargo, todo parece indicar que lo que quiere es traducir en palabras cierto silencio que hay en él y que él escucha. Toda su ‘obra’ es este esfuerzo absurdo. Escribía para decir su contacto con el Ser; no lo ha dicho, ni podía decirlo, puesto que se trata de silencio. Entonces, vuelve a empezar.<sup>48</sup>

A pesar de ello, el lenguaje no se opone a la verdad, no se cierra sobre sí mismo, como suponen las “filosofías semánticas”. Por el contrario, si el filósofo fracasa, en cierto punto, es porque habla de algo más que del lenguaje, ya que:

ha experimentado en su propia persona la necesidad de hablar, el nacimiento de la palabra como una burbuja que asciende del fondo de su experiencia muda. Y sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que el lenguaje, nacido en aquella hondura, no es una máscara que oculta al Ser, sino, que cuando se lo sabe captar con todas sus raíces y todo su follaje, el testigo más valioso del Ser; sabe que no interrumpe una inmediatez que sin él sería perfecta.<sup>49</sup>

Así, la filosofía consiste en “la conversión del silencio en palabra y de la palabra en silencio”.<sup>50</sup> Lo que era un límite, también es el objeto mismo de la filosofía. Ella llega al fin de su tarea sin poder decir la respuesta que buscaba porque esa respuesta es un silencio<sup>51</sup> y al describir o posesionarse del mundo del silencio lo articula, lo convierte en mundo hablado.<sup>52</sup>

#### LA DESTRUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA

Merleau-Ponty escribe estas palabras en el contexto de una crisis de largo alcance, que caracteriza en sus cursos del Colegio de Francia durante los años 1958 y 1959. Allí señala que hay, desde Hegel hasta sus días, un **vacío filosófico**. Esto no significa “que hayan faltado pensadores o genios, sino que Marx,

<sup>47</sup> *Ibid.*, 303.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 157-158, 162.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 221.

Kierkegaard y Nietzsche comienzan por una denegación de la filosofía”.<sup>53</sup> Entramos entonces en una era de no-filosofía, en la que su destrucción es una realización, aunque ella persiste incluso bajo sus propias cenizas.

En particular, la filosofía ha resignado una de sus funciones: la de guiar a su época, contentándose con pensarla o, incluso, con indicar la magnitud de su crisis. Ha devenido:

toma de posición para con nuestro tiempo, pero enmascarada. Mediante un legítimo rodeo de las cosas, los autores que han renunciado a la condición de filósofos y que se han consagrado deliberadamente a descifrar su época –si bien pueden proporcionar a su posteridad un lenguaje, una interrogación y comienzos de análisis de una profundidad del todo nueva– no pueden, en cambio, guiarla.<sup>54</sup>

Merleau-Ponty valora esta capacidad descriptiva de los pensadores contemporáneos, que genera la ficción de que: “hubieran descrito por anticipado este mundo nuestro, como si el mundo se hubiera puesto a reunir lo que ellos anunciaron”<sup>55</sup> y exige a la vez algo más que esta sensibilidad para percibir los tiempos que corren:

sus respuestas, las claves que nos proponen para esta historia que tan bien anticiparon –ya se trate de la praxis de Marx o de la voluntad de poder de Nietzsche–, nos parecen demasiado simples. Fueron concebidas contra la metafísica, pero al amparo del mundo sólido del que formaba parte la metafísica. Para nosotros, que tenemos que vérmolas con el universo embrujado que Marx y Nietzsche presintieron, sus soluciones no alcanzan la medida de la crisis.<sup>56</sup>

Esta incapacidad del pensamiento contemporáneo por **guiar** a su época hace que la destrucción de la filosofía sea un hecho consumado, desde el momento en que se presiente una crisis que no se sabe resolver. Sin embargo, aún hay lugar para una filosofía nueva: es preciso saber encontrar “qué puede quedar de la filosofía en su no-filosofía”<sup>57</sup> ya que “en los filósofos, el aspecto positivo de la experiencia predomina decididamente”.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 111.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 112.

<sup>55</sup> *Ibíd.*

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 112-113.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 112.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 115.

Ahora, para extraer mediante la crítica una verdad filosófica habrá que partir de aquellos pensadores que entablaron una querrela contra la metafísica, no para encontrar ya la filosofía en ellos sino para construirla a partir de sus propias ruinas: “No encontraremos ya hecha en Marx o en Nietzsche la nueva filosofía; tenemos que hacerla [...] teniendo en cuenta a este mundo presente, donde es cada vez más claro que su negación de la metafísica no hace las veces de filosofía”.<sup>59</sup>

De todos modos, desprenderse de las categorías clásicas de la metafísica es –si no la meta– el punto de partida propicio para una nueva filosofía. Ello no equivale a tirar por la borda el bagaje de la filosofía occidental. Justamente, uno de sus baluartes –Husserl– inspira este movimiento, cuyo método consiste en retomar críticamente la **tesis del mundo** propia de la actitud natural, para hacer aflorar la **infraestructura corporal de nuestra relación con las cosas y con los otros** en lo que tienen de **materiales brutos**, irreductibles a “las actitudes y las operaciones de la conciencia, que atañen a otro orden, cual es el de la *theoria* y la ideación”.<sup>60</sup> La filosofía sólo podrá recobrar su vigor recuperando la riqueza del mundo vivido, e incluyendo en el pensamiento la interrogación, la ausencia, y el error.

Lo que se ha llamado ‘mística’ del Ser [...] es un esfuerzo por integrar a la verdad nuestro poder de errar, a la presencia innegable del mundo la riqueza inagotable y, por lo tanto, la ausencia que recubre, y a la evidencia del Ser una interrogación, que es la única manera de expresar esta esquivación eterna.<sup>61</sup>

#### UN ESFUERZO ABSURDO

En definitiva, Merleau-Ponty nos muestra que la filosofía es una empresa destinada al fracaso, aún cuando se trate de un fracaso elegido. Si bien podemos encontrar en sus primeros textos una actitud triunfal, empeñada en afirmar que la filosofía no fracasa, hemos visto que sus escritos últimos presentan una visión irónica, que encuentra en la filosofía un involuntario fracaso, que la relaciona con la locura y la experiencia mística: el filósofo habla, pero su hablar es una flaqueza, su obra es un esfuerzo absurdo.

Sin embargo, hay fracasos y fracasos. Tenemos, de un lado, un fracaso de derecho: la imposibilidad de proferir el *λόγος* mudo que la filosofía tiene por

<sup>59</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 121.

objeto; de otro, un fracaso de hecho: la incapacidad de la filosofía **actual** por pensar y liderar su propio tiempo. En este marco, si algún fracaso puede reprochársele a la filosofía no es el del místico, que calla ante lo que contempla, sino otro, inexcusable: el de la incapacidad de superar su crisis y guiar a la época, abandonando sus ambiciones mundanas –esa inquietud por aprender a ver de nuevo el mundo, y por volver a poner al hombre cara a cara con él. Es, en breve, la falta de creatividad el fracaso imperdonable de la filosofía.

En este sentido, la filosofía es **actividad**. Justamente, éste era el criterio con que Merleau-Ponty distinguía la buena y la mala ambigüedad: la primera, verdadero objeto de la filosofía, es abordada de manera activa y tiene un valor positivo; la segunda, de connotaciones negativas, no es certeza sino confusión y sólo puede padecerse, sumiéndose el hombre en la pasividad. Así, la filosofía deviene actividad creadora: ella crea el Ser, y sólo así coincide con él. Filosofar es escuchar lo inaudible, proferir lo inefable. Sí, es hablar de aquello de lo que –para otros– es mejor callar. Este empecinamiento es, en definitiva, lo que llamamos “filosofía”.

Carlos Belvedere  
Universidad Nacional de General Sarmiento /  
Universidad de Buenos Aires / CONICET  
Dirección: Lavalle 3287, P.B. "A"  
1190 Buenos Aires  
ARGENTINA  
E-mail: cbelvede@ungs.edu.ar

Recibido: 15 de diciembre de 2009  
Aceptado: 30 de diciembre de 2009