

La actualidad de Merleau-Ponty¹

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Presentación del libro *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Editorial Eutelequia, Madrid, 2011.

Este libro, tan bellamente editado por Eutelequia, tiene su origen en un congreso que organizó Luis Álvarez Falcón, en el año 2008, en la Universidad de Zaragoza, en el centenario del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty, el año de 1908.

Yo presenté una ponencia con el título de *Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico*. No he vuelto a leer este trabajo desde que lo expuse. Tengo una enorme vergüenza que me impide leer escritos míos pasados. Sólo diré ahora que hoy no mantendría ese título. Diría más bien *Merleau-Ponty desde la fenomenología no estándar*, o bien *Merleau-Ponty desde la estromatología*. O algo semejante, puesto que todavía no hay un nombre establecido para la fenomenología que se está haciendo ahora, más allá de la fenomenología convencional o académica, que se limita a glosar los escritos de su fundador, Husserl.

No busco con esto justificarme. Sólo diré que, en aquel momento, hace cuatro años, yo quería terciar en la polémica suscitada por la evolución del *materialismo filosófico*. Materialismo fenomenológico era evidentemente una alusión, o réplica, al materialismo filosófico, y quería significar los “atascos” que experimentaba éste, el materialismo filosófico, especialmente cuando abordaba la cuestión de las ciencias humanas, en la que no puede ser cancelado el sujeto operatorio, como ocurre en las ciencias naturales (puesto que el sujeto aparece en el tema estudiado). Estos atascos, digo, sólo se podían resolver con artilugios que hacían recordar los epiciclos y ecuanes de Ptolomeo, los cuales, aunque conseguían que el sistema consiguiese una notable capacidad de predicción, lo hacían al precio de un insoportable artificio.

Yo proponía que la *ampliación* de la filosofía que lleva a cabo la fenomenología desde principios de siglo, era un cauce apropiado para dar solución a tal cuestión (y a otras), puesto que, al ampliar la subjetividad operatoria, descubre un nivel, que Merleau-Ponty llamará de lo *invisible*, en el que hay *trans-operaciones* de una comunidad de singulares, que no pueden ser canceladas, pero que generan *sentidos*, sentidos esquemáticos que no se segregan como las verdades científicas o como los simples enunciados objetivos.

Pero no es de esto de lo que quisiera hablar ahora, sino simplemente, de la *actualidad* o vigencia de la filosofía de Merleau-Ponty. Es decir, ¿para qué, por qué releer a Merleau-Ponty hoy?

¹ El presente artículo corresponde a la intervención pública del Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en la presentación de *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Editorial Eutelequia, Madrid, 2011, celebrada en la Librería Rafael Alberti de Madrid, el día 15 de febrero de 2012, a las 19.00 h. (<http://www.youtube.com/user/luisalvarezfalcon?feature=plcp>)

Por azares del destino, tres años antes del congreso de Zaragoza, fui invitado también por la Sociedad Asturiana de Filosofía a dar una conferencia en Oviedo en el centenario de Sartre, el amigo y rival de Merleau, que había nacido en 1905, tres años antes.

Era el mes de junio. Titulé mi exposición: *Sartre versus Merleau-Ponty*. Está publicada en el Boletín de la Sociedad Asturiana de Filosofía, y también en *Eikasía*, la revista digital que con el *Catoblepas*, comparte el espacio digital filosófico asturiano, uno de los más vivos de España.

Conté ahí los avatares de esa amistad polémica, en la que, el desencuentro político se superpuso a la colaboración en *Les temps modernes*, la revista que ambos cofundaron en la posguerra.

Terminé mi conferencia con este párrafo: “Será por el juego de la ironía, que parece acompañar muchas veces a la muerte, por el que Merleau-Ponty tuvo una muerte sartriana y Sartre una muerte merleau-pontiana. Naturalmente que ambos habían, en vida, hecho sus declaraciones solemnes, anticipatorias. Uno, desintegrando vida y muerte y otro, integrándolas. Decía Sartre: ‘Yo no pienso en la muerte. Ella no vendrá a mi vida, quedará fuera. Un día mi vida cesará, pero yo no quiero que esté endeudada con la muerte en ningún caso. No quiero que mi muerte entre en mi vida. Quiero que no la defina, que yo sea siempre un llamamiento a vivir’. Escribía Merleau-Ponty: ‘Hay dos maneras de pensar en la muerte: una patética y complaciente, que arremete contra nuestro fin y exacerba la violencia, y otra seca y resuelta que integra la muerte en la vida y agudiza la conciencia de la vida.’ Pues bien, la tarde del miércoles 3 de mayo de 1961, mientras releía a Descartes para la clase del día siguiente, Merleau-Ponty caía fulminado sobre el libro. Moría sartrianamente sobre el filósofo que escindía alma y cuerpo. En cambio, Sartre, ya ciego, el 15 de abril de 1980, a las 9 de la noche, en la cama del hospital de Broussais, moría merleau-pontianamente bajo la mirada asustada de Arlette. Podía imaginar sólo el pelo negro de la última mujer a la que amó en su vida, mientras se deslizaba hacia la *carne del mundo*. Y tal vez recordó entonces el último verso del más famoso poema de Célan, que sin duda conocía, y en el idioma de sus años mozos en Berlín: “*Dein aschenes Haar Sulamith*”.

No quiero ahora, al recordar la muerte abrupta de Merleau-Ponty, repetir el *planctus*, lloro o *tombeau* que le dedicó su amigo, el de la muerte diferida, y que linda con el sentimentalismo si no fuera por su soberbia retórica francesa, sino reparar en lo siguiente, que formulo a modo de primera tesis: mientras que la obra *cerrada* de Sartre queda fijada en el pasado, la obra *abierta* de Merleau-Ponty permanece viva en el presente. De una nos ocupamos filológicamente, de la otra filosóficamente. Son dos vigencias diferentes. Es lugar común lamentarse de la *incompletud* de la filosofía de Merleau. Su obra principal, *Le visible et l'invisible*, es sólo un torso, aun con las notas de trabajo seleccionadas por Lefort, pero un torso vivo, donde se nota la producción del pensamiento como en primavera vemos crecer la hierba. Esa situación de inacabamiento nos conduce entonces a prolongar esta filosofía, no a interpretarla. En tanto que nuestro trabajo con la filosofía de Sartre sería una ocupación más bien filológica, en el marco pasado de la historia de la filosofía.

O, con más rigor, como si fuera una segunda tesis: la filosofía de Merleau-Ponty sigue vigente porque está en el cruce, o superposición, de dos acontecimientos, no sólo filosóficos, sino, en general, culturales, de primera magnitud: la transición de una situación *clásica* a una *post-clásica* y, dentro de esta, la transición de una situación *estándar*, a otra *no estándar*. En concreto, en el caso de la filosofía, en el siglo XX, se pasa de una filosofía clásica a otra fenomenológica, y después hay una transición desde una fenomenología estándar, básicamente la de Husserl, a una fenomenología no estándar. Y estos dos procesos no han culminado todavía. Y lo mismo ocurrirá en la ciencia y en el arte.

Estas dos condiciones de la actualidad de Merleau-Ponty son *necesarias* tomadas separadamente, y sólo en su conjunción parecen *suficientes*.

El paso de una situación clásica a otra post-clásica es algo que podemos fechar en la primera década del s. XX, una década verdaderamente *mirabilis*, década en la que nace nuestro filósofo. *Mirabilis* es el calificativo que se utiliza para designar el *annus mirabilis* de 1905 para Einstein, año en el que culmina la física clásica (la relatividad) y se inicia la post-clásica (la cuántica). La transición desde lo clásico a lo post-clásico afecta, con diferente ritmo, a todos los campos de la cultura. En la ciencia, en la física, se pasa, como digo, de una física clásica (prácticamente mecánica y electromagnetismo) a una física cuántica. En el arte, en la música, por ejemplo, se produce la disolución del sistema clásico tonal, la liberación atonal. En la filosofía se pasa del predominio de lo *eidético* a su *ampliación* mediante la introducción de un nuevo dispositivo universal de síntesis: *la intencionalidad*, dispositivo inconmensurable con el eidético y que conforma el *mundo práctico vivido*, en el que justamente tienen que resolverse todas las cuestiones eidéticas. Y eso es básicamente la fenomenología.

Se puede caracterizar *grosso modo* la filosofía clásica como la filosofía de dominancia eidética. Hegel es así el paroxismo de la filosofía clásica. Por eso su sombra es tan alargada, y por eso el paradigma naturalmente eidético de las ciencias acabó resultando pernicioso al trasladarse al rigor filosófico. No deja de ser una ironía que el libro fundamental de Hegel se titule *Fenomenología de...* La fenomenología de Husserl no es, en principio, sino la fenomenología de Hegel descontado su componente eidético.

En todos los territorios, el paso de lo clásico a lo post-clásico es una liberación por ampliación de lo ya existente. Y, como ocurre en toda liberación, aparecen *paradojas*. En la fenomenología de Husserl, por ejemplo, tales paradojas se manifiestan claramente en su último libro, la *Crisis de las ciencias europeas*. Por decirlo gráficamente, la eidética se venga y, en vez de *someterse* a las estructuras intencionales, se muestra dominante y amenazadora. La ciencia aterroriza la vida. Es claramente una visión pesimista. Y es lo que desencadenará después la aparición de una fenomenología *no estándar*, en la que intencionalidad y eidética se muestren como *dos instancias racionales* diferentes e inconmensurables.

Es un fenómeno paralelo, este último, al que tiene lugar también en la física cuántica. Las paradojas que, en torno a 1930, ponen de manifiesto las formulaciones de Heisenberg y Schrödinger, y luego la de Dirac, desencadenan una segunda revolución. Por los años de 1950, Feynman y Schwinger plantean una teoría cuántica de campos, la *electrodinámica cuántica*, luego continuada como *cromodinámica cuántica*, en la teoría de Yang-Mills. Esta generalización de lo que acabó llamándose, con un nombre bárbaro, simetría *gauge* o de calibración, es claramente una física cuántica no estándar.

El proceso de ampliación de la situación clásica a la situación post-clásica (fenomenología, cuántica, atonal) es siempre paralelo. No se anula lo anterior. Sólo se destapan sus posibilidades, sus trans-posibilidades.

En la física cuántica son los números complejos, que amplían en una nueva dimensión a los números reales, el marco matemático en el que se produce la ampliación de la explicación física. Parece que hay una pérdida. La mayor “precisión” del análisis post-clásico parece ocurrir al precio de la pérdida de algo que tradicionalmente parecía sagrado: la “objetividad”. Pero las partículas en la escala microfísica se han liberado precisamente por perder la objetividad, y aún la identidad. Y llevan una vida sorprendente, extraña: por ejemplo, se superponen e interfieren *libremente*.

La liberación o ampliación de la música clásica es más conocida. Schönberg escribe, entre 1907 y 1908, su *opus 10*, el segundo cuarteto, cuyo último movimiento significa el abandono total de las funciones tonales. Como dice Leibowitz, es difícil imaginar los tormentos, los escrúpulos y las noches blancas que Schönberg debió experimentar antes de decidirse a escribir ese último movimiento. Y añade: “Pero eso sólo lo pudo realizar un compositor completamente arraigado en la auténtica tradición musical”. Efectivamente, como Einstein, habiendo llegado al límite clásico, después de escribir su *Tratado de armonía*, Schönberg se abre a lo post-clásico, cuántico o atonal.

Es también Schönberg un ejemplo claro, como en la fenomenología, como en la física cuántica, de la aporías y “encerronas” que entraña la nueva situación y que propiciarán el salto que llamo no estándar.

La libertad conseguida se manifiesta patentemente en la asombrosa rapidez y espontaneidad de las pequeñas piezas para piano, libremente atonales, escritas entre 1908 y los años de la primera guerra europea. (Hay un maravilloso disco de Glenn Gould, que las recopila). Pero cuando Schönberg da el paso a composiciones de mayor formato, esa libertad conseguida colapsa y se convierte en el corsé *dodecafónico*. Y el “serialismo integral”, que llegó a triunfar finalmente en Darmstadt, dará el paso a la segunda liberación no estándar de la música.

Ahora hemos “recuperado” la tonalidad, pero el paso previo por la liberación atonal hace que ya no la vivamos con el miedo, como antes, a que las limitaciones evidentes de la combinatoria produzcan un síntoma de agotamiento y repetición. Es una segunda liberación: no estándar.

Yo no sé si Merleau-Ponty siguió atentamente estas aventuras de la música. Pero sí estoy seguro de que conoció los avatares de la física. Por ejemplo, había leído un libro escrito en 1901, por el físico Jean Perrin, *Hypothèses moléculaires*, donde aparece esta frase: *La science remplace du visible compliqué par de l'invisible simple*. Ahí está el título de su último libro.

Lo *invisible* es esa región cuántica en la que la intencionalidad se difumina y ya no se puede hablar de operaciones, de actos, como decía Husserl. Lo *visible* es el mundo de la vida, la *Lebenswelt* husserliana, el mundo vivido de la percepción, al que Merleau-Ponty había dedicado su primer gran libro. Ahora lo invisible es el trasfondo de lo visible, es el inconsciente fenomenológico donde se generan los sentidos, más allá, o más acá, del inconsciente freudiano, que es simbólico. Y entre lo visible y lo invisible hay una resonancia, una *transpasibilidad*, como dirá Maldiney, sin la que los agujeros negros *primordiales*, los colapsos de sentido en la zona originaria, se transformarían en agujeros negros *terminales*, en colapsos de la verdad en la zona visible.

Merleau-Ponty descubre el paralelismo sorprendente entre lo que están haciendo los físicos y lo que están haciendo los filósofos: el paralelismo entre Husserl y la pareja antagónica Einstein-Bohr. Einstein había llevado al límite, con la relatividad generalizada, la física clásica y, al mismo tiempo, había levantado el velo de la física cuántica. En el mismo año 1905, manda a la revista *Annalen der Physik* el artículo donde pone en pie la relatividad especial, y otros dos artículos, uno sobre el efecto fotoeléctrico y otro sobre el movimiento browniano, donde se acoge a la senda de la cuantificación de Planck. Lo sorprendente es que, después, no se atrevió a dar el paso, que sí dio Schönberg y, en parte, Husserl. Mientras que Bohr se adentra en el territorio de lo desconocido, de lo invisible, mediante un *principio de correspondencia*, que liga lo visible y lo invisible, Einstein siguió siempre pensando que debería haber variables ocultas que restablecería el sistema clásico.

Merleau-Ponty siguió al detalle los trabajos de los físicos en estas tres primeras décadas del siglo, porque él sí aplicó a la filosofía el *principio de correspondencia* entre lo clásico y lo post-clásico. La clave, visto desde el presente, está en ese extraño paralelismo que se da entre la fuerza de la *gravedad* en física y la fuerza de la *intencionalidad* en fenomenología. Ambas son fuerzas *universales*, pero fuerzas muy *débiles*. La gravedad nos parece fuerte porque tenemos los pies en el suelo y porque mueve las galaxias, al menos hasta los cúmulos de los cúmulos de las galaxias. Pero, por ejemplo, es muchísimo más débil que la fuerza electromagnética que domina toda la tecnología de nuestra civilización. Nada menos que 10 elevado al exponente 42 veces más débil: un número inimaginable. Lo que quiere decir que la gravedad, en el nivel cuántico, es inobservable y, por eso, el problema actual de la gravedad cuántica es irresoluble.

Lo mismo pasa con la intencionalidad. Es la fuerza sintética que da la objetividad del mundo vivido, percibido, visible, pero es irrelevante en el nivel de lo invisible y de las fuerzas *esquemáticas* que generan sentidos. Marc Richir piensa que, en esta zona originaria, no hay intencionalidad, en contra de Husserl, para quien

(fenomenología estándar) la intencionalidad estaba generalizada. Yo creo que, al igual que ocurre en la física, la intencionalidad sí tiene que darse en la zona imaginaria de lo invisible pero es tan absolutamente insignificante, como la gravedad, que resulta totalmente inobservable. En todo caso, lo que sí es cierto es que en esa zona no hay actos, operaciones.

Así pues, el problema de Merleau-Ponty en su último libro sobre lo visible y lo invisible es el de establecer la *correspondencia* que permita transitar, primero de lo clásico a lo cuántico y después, necesariamente, para apuntalar la fenomenología conseguida, de la versión estándar a la versión no estándar. En eso estaba, trabajando con las ideas de *Wesen* (no eidos) y de *verticalidad*, cuando murió.

En cambio, los físicos se habían adelantado. Emmy Noether (la Hipatia del s. XX) establece su teorema fundamental, según el cual, siempre que hay una simetría hay una magnitud física que se conserva, con lo cual se explican las *rupturas de simetría* que equivalen a las *transposiciones* de un nivel a otro de la fenomenología (en el sentido del *progressus* o *catábasis*). Si estudiamos con atención la ecuación de Schrödinger, veremos que la astucia, o la “trampa”, consiste en sustituir, en el hamiltoniano, las nociones clásicas (por ejemplo, la de *momento*) por las correspondientes cuánticas. Basta con introducir dos sutiles dispositivos: uno matemático, la *i* de los números complejos, y otro físico, la *h*, la constante de Planck (en realidad, la correspondencia es más complicada; por ejemplo, el álgebra empleada deja de ser conmutativa).

La física va por delante de la filosofía. Los problemas resueltos por los físicos en 1930 son los planteados por Merleau-Ponty en 1960. Pero son problemas paralelos.

Es otra vez Einstein quien pone las cosas en su punto. Si se aplica la relatividad general de 1911 a la región límite de lo pequeño, de lo invisible, en la escala de Planck, ocurre que las leyes físicas dejan de ser válidas. Hay en lo cuántico *singularidades* que resultan inexplicables si no *ampliamos* las leyes. La relatividad, con la curvatura del espacio-tiempo llevada a sus límites en el plano clásico, se suicida. La resistencia de Einstein es comprensible, pero resultó inútil.

De la misma manera, en la fenomenología, las singularidades en lo invisible, por ejemplo, la comunidad de singulares en interfacticidad, que es lo que *corresponde* en lo invisible a la intersubjetividad eidética de lo visible, resultan inexplicables a la luz de la filosofía clásica y postulan, además, una fenomenología no estándar que: 1° disocie eidética e intencionalidad como dos instancias racionales inconmensurables, y 2° delimite una zona originaria, lo invisible, donde hay fuerzas esquemáticas que generan sentidos, fuera de la eidética y con una intencionalidad inoperante.

Husserl había quedado así en la situación de la fenomenología que llamamos estándar, porque: 1° consideraba que la eidética resulta de la prolongación de la intencionalidad (el papel de la imaginación en la

intuición de esencias); y 2º generalizaba la intencionalidad a todos los niveles y, por lo tanto, generalizaba también las operaciones.

Este es el panorama en el que vemos luchar a brazo partido a Merleau-Ponty en sus últimos escritos. Tiene que explicar lo invisible con recursos que no le proporciona la intencionalidad y desconfía de que el eidos sea capaz de estructurar el mundo vivido de la percepción objetiva. Sería introducir a un elefante en una cacharrería.

Merleau-Ponty atisba, como Moisés, la tierra prometida, pero no logra pisarla plenamente. No sigue el paso a los físicos. Lo que la física, en esos años, ya tiene claro, por ejemplo, el vacío cuántico y los posibles agujeros negros primordiales, cuando se dan fluctuaciones con la uniformidad mínima posible que permite el principio de incertidumbre, en filosofía fenomenológica, tendrían que ser las transoperaciones de una comunidad de singulares las que produjesen esas síntesis esquemáticas que llamamos sentidos, y su posible colapso.

Sentido: sentido que se genera en la zona de lo invisible. Nos parece normal que el mundo vivido tenga sentido. Pero eso tan evidente resulta muy difícil de explicar, sobre todo cuando falla el sentido. Lo mismo pasa en la física. La complejidad cuántica pasa desapercibida en el tráfico macroscópico a la escala del cuerpo humano, pero cuando, por ejemplo, en una estrella terminal, las fuerzas de exclusión de Pauli, que mantiene distendida la materia (*partes extra partes*) no pueden soportar ya la inmensa gravedad, la estrella pasa a ser enana blanca, y luego estrella de neutrones, y, por fin, agujero negro que retiene la luz y se margina del universo. Cuando se pierde el sentido, hay también una marginación del universo humano.

Volvamos a la pregunta inicial: ¿Por qué sigue vigente Merleau-Ponty? ¿Por qué releer a Merleau-Ponty? La respuesta es: porque no es una filosofía cerrada, anclada en la historia de la filosofía, sino que se nos aparece abierta y respondiendo a las gigantescas transformaciones a las que asiste conscientemente: el abandono de la filosofía clásica y la difícil elaboración de una nueva fenomenología, pese a la enorme figura paterna de Husserl, quien, como Einstein, asiste indeciso y pesimista al cambio inevitable.

Algunos pensarán que todo esto resulta muy complicado. A eso yo contestaría con una cita de Feynman, el físico que lleva a cabo la segunda revolución cuántica, el homólogo en física de Marc Richir en fenomenología, quien es, evidentemente, el filósofo heredero de Merleau-Ponty. Dice Feynman: “Yo sé que algunos científicos pasan su tiempo predicando el hecho de que la naturaleza elige siempre las situaciones más simples. Sin embargo, la solución, con mucho, más simple sería la nada: que no haya absolutamente nada en el universo. Pero la naturaleza es mucho más fértil e inventiva que eso, y yo rehúso aceptar la idea de que siempre debe ser simple.” Merleau-Ponty también era todo menos simple.

