

Franck, Juan F.

Merleau-Ponty : de la ambigüedad a la hiperdialéctica

Sapientia Vol. LXIV, Fasc. 224, 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Franck, Juan F. "Merleau-Ponty: de la ambigüedad a la hiperdialéctica"[en línea]. Sapientia. 64.224 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/merleau-ponty-ambigüedad-hiperdialectica.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

JUAN F. FRANCK

Universidad Católica Argentina

Merleau-Ponty. De la ambigüedad a la hiperdialéctica

Existe una clara continuidad en el pensamiento de Merleau-Ponty, desde la *Fenomenología de la percepción* hasta *Lo visible y lo invisible*. En esta última obra, el autor desarrolla la ontología requerida por sus primeros trabajos. Algunas duras críticas recibidas durante la sesión de la *Société française de Philosophie* del 23 de noviembre de 1946, recogida en *Le primat de la perception*, podrían haber hecho pensar que el fenomenólogo francés revisaría sus conceptos anteriores; pero, aunque su último libro no alcanzó un estado definitivo, tanto los capítulos terminados como las abundantes notas de trabajo confirman que Merleau-Ponty no había abandonado la búsqueda de la ontología que justificara sus descripciones fenomenológicas. Tal vez el concepto de ambigüedad referido a la percepción, y a la realidad misma, había sido recibido por algunos como una cierta vacilación en el autor, como si no pudiera decidirse entre una especie de solipsismo, que reducía lo otro al sujeto y la afirmación de la realidad del mundo.

Las objeciones no hicieron sino avivar el sentido crítico de Merleau-Ponty, quien de allí en más no dejó de insistir en que dicha ambigüedad no sólo era constitutiva de la percepción sensible, como signo de su finitud y de su carácter inacabado, sino también de lo real en cuanto tal. Para él, la ambigüedad no responde a un estado imperfecto de nuestro conocimiento, sino que es un signo de la misma realidad o, más bien, es la realidad misma. Esta tesis ya estaba en las primeras obras pero probablemente no había sido tomada con toda la seriedad que su autor le reconocía. El desarrollo posterior mostrará que para Merleau-Ponty sólo una filosofía dialéctica permite pensar una realidad que sólo es en el encuentro de dos o más, los cuales a su vez tampoco son fuera de ese encuentro. De su particular perspectiva se desprende, por un lado, una metafísica decididamente no substancialista. Y, por otro lado, al absolutizar el carácter ambiguo (quizás mejor, dual) de lo sensible o corpóreo, su teoría del conocimiento es fuertemente anti-intelectualista, hasta el punto de no poder dar razón de su mismo análisis de la percepción, es decir, del hecho mismo del análisis, el cual presupone inevitablemente alguna clase de objetivación.

Comenzaré recordando las ideas principales de sus primeras obras, *Fenomenología de la percepción* y *La estructura del comportamiento*. Luego de referir algunas de las críticas que se le han hecho, pasaré a *Lo visible y lo invisible*, obra en que se pone de manifiesto la conexión entre la fenomenología de la percepción y la dialéctica. Aunque también relacionado con el propósito de estas páginas, no me referiré al pensamiento político de Merleau-Ponty ni tampoco a las cues-

tiones que tocan a la estética, sino que me limitaré a las cuestiones de principio. Sin querer negar sus aciertos, mi propósito es mostrar que el itinerario de Merleau-Ponty confirma que una filosofía que atiende exclusivamente a lo corpóreo sólo puede tener consecuencias despersonalizantes¹.

La estructura del comportamiento y Fenomenología de la percepción

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty revela con elocuencia la pobreza de la visión mecanicista del cuerpo, de la sensibilidad y de la conducta humanas. Propone renunciar al pensamiento causal, tanto en su forma mecanicista como en su forma finalista, aun cuando acepta que en el ser vivo hay un interés vital, no sólo dispositivos automáticos. Apoyado en los psicólogos de la *Gestalt*, para los cuales captamos una significación total no como suma de partes, ni como descomponible en elementos, analiza las experiencias de Pavlov sobre los reflejos y demuestra que el organismo no responde de manera absolutamente previsible, sino que elabora las influencias que recibe. En definitiva, el comportamiento de laboratorio no es el normal (EC, 71), llegando Merleau-Ponty a decir que la enfermedad tendría que verse como una significación nueva del comportamiento, no como el alejamiento de parámetros obtenidos en laboratorio (EC, 101). El comportamiento no se define por la relación estímulo-respuesta, ni por acción-reacción, sino como un conjunto significativo (EC, 289). Pero esto exige “reconocer la existencia de significaciones que no son del orden lógico” y distinguir así inteligencia e intelectualismo (EC, 180). Mientras que para una visión intelectualista el comportamiento es fruto de la conciencia, la inteligencia advierte el sentido en las cosas y en el comportamiento, que se define mejor como una manera de ser en el mundo, opaco a la inteligencia porque no es ni una cosa ni una conciencia (EC, 182).

Merleau-Ponty propone la noción de «forma» para reemplazar las de sustancia, idea y cosa, que serían residuos del pensamiento objetivo. La forma es una síntesis de naturaleza e idea, y resulta de la condición del hombre como ser encarnado, es decir como un ser al que el mundo se da en perspectiva a través del cuerpo propio, no como resultado de un acto constitutivo de la conciencia. La idea no se da sin la experiencia, que sería la naturaleza, y la experiencia no se da si no es en una idea. La forma no es entonces algo puramente dado, existente fuera de toda conciencia, pero tampoco es algo puramente instituido, sólo inmanente a la conciencia. La experiencia del comportamiento permite superar “la alternativa del para sí y del en sí” (EC, 182).

No hay una observación exterior a la que se sume la introspección, sino que una y otra son perspectivas, y la conducta es la única “realidad” psíquica (EC, 256). Tampoco se puede hablar de alma y cuerpo como de dos entidades, ya que lo que existe es la unidad: “El cuerpo y el alma son significaciones y sólo tienen, por consiguiente, sentido para la mirada de una conciencia” (EC, 299). Sugestivamente dice Merleau-Ponty que la distinción absoluta de cuerpo y alma ocurre en la muerte (EC, 291).

¹ Doy entre paréntesis en el texto la referencia a tres obras de Merleau-Ponty: EC, *La estructura del comportamiento*, tr. Enrique Alonso, Buenos Aires: Hachette, 1957; FP, para *Fenomenología de la percepción*, tr. Emilio Uranga, México: FCE, 1957; VI, para *Le visible et l'invisible*, ed. Claude Lefort, París: Gallimard, 2006 (1964), traducción mía. El resto de las obras se cita a pie de página.

Hegel está muy presente en *La estructura del comportamiento*. Si la dialéctica hegeliana es el recorrido que hace la Idea para alcanzar la conciencia de sí misma, se podrá decir que la naturaleza está atravesada por un espíritu oculto, que es en sí y no todavía para sí. Pero que no existe como en sí, es decir como momento separado, fuera del acto de la conciencia, fuera del para sí. La vida es la conciencia de la vida y separar vida y conciencia sería destruir a ambas. “Más generalmente, no podrá yuxtaponerse pura y simplemente, por una parte, la vida de la conciencia fuera de sí que hemos descrito más arriba; por otra parte, la conciencia de sí y de un universo a que ahora llegamos; en términos hegelianos: la conciencia en sí y la conciencia en y para sí. El problema de la percepción está por entero en esta dualidad” (EC, 247).

El propósito de la fenomenología existencial es “igualar la conciencia a la experiencia entera, recoger en la conciencia para sí toda la vida de la conciencia en sí” (EC, 307). Hacia el final de esta primera obra, queda introducido el segundo estudio fundamental, que buscará clarificar el punto de partida para alcanzar dicho propósito: “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” (EC, 307). La percepción tiene la estructura de una conducta, ya que no es ni puramente pasiva ni puramente constitutiva, sino que está dada junto con el mundo y no puede separarse realmente de él. En rigor, la insuficiencia de la psicología clásica nos llevaría a descubrir que la base de sus errores está en una inadecuada teoría de la percepción.

Si al analizar el comportamiento la sensación revelaba su significado vital, en esta segunda obra es estudiada como la misma existencia preobjetiva del sujeto en el mundo. La tarea de la filosofía sería devolver al hombre la mirada sobre esa vida anterior a la reflexión. La *Fenomenología de la percepción* ofrece una vía para dejar atrás, tanto el empirismo, como lo que Merleau-Ponty llama intelectualismo. Para el empirismo la sensación es un mensaje del exterior transmitido por el cuerpo tal cual salió de su fuente, es decir que supone un mundo en sí captado en el acto de la sensación. Ve el cuerpo como el científico pudiera hacerlo en el laboratorio. El intelectualismo, a su vez, entiende que los objetos son resultado de actos constitutivos de la conciencia, de modo que todo se reduce a término inmanente del pensamiento. Cada uno a su manera, ambos olvidan el sujeto de la percepción, el cuerpo propio, que no es un “objeto del mundo”, cuyo funcionamiento sería el de un mecanismo, sino “nuestro medio de comunicación con él” (FP, 99), “nuestro medio general de tener un mundo” (FP, 160).

La experiencia que tenemos de nuestro cuerpo nos revela un modo de ser incompatible con ambas posturas. Si la filosofía y la psicología clásicas hubieran prestado atención a esta experiencia, en lugar de buscarle un lugar en el ser universal (cf. FP, 101) habrían advertido que no cabe una representación de nuestro cuerpo, sino que éste no tiene contornos definidos. La percepción de nuestro cuerpo es el reverso de la percepción exterior, ya que se trata de dos caras del mismo acto. Pero entonces ni el objeto exterior se da plenamente determinado, ni nuestro cuerpo se nos da aislado, es decir, como constituido, como un en sí. El cuerpo propio “sabe más que nosotros sobre el mundo” (FP,

263), puesto que lo habita²; “es la textura común de todos los objetos” y “el instrumento general de mi «comprensión»” (FP, 259). Lo que llamamos mundo no es algo en sí, ya determinado, sino un horizonte de percepción. Es por la «hipótesis de constancia», un residuo del pensamiento objetivo, que creemos que el objeto existe en sí y que el sujeto es pura conciencia, pero se trata de un prejuicio del pensamiento objetivo, que ignora “los lazos que reúnen la cosa y el sujeto encarnado” (FP, 355). Pero sería negar la experiencia del cuerpo propio y tomarlo por un objeto más.

El modo de ser que revela nuestro cuerpo es la ambigüedad, un ser que no se da nunca en plenitud, sino sólo en perspectiva, ya que es él mismo una perspectiva. El pensamiento de algo acabado supondría la irrupción del pensamiento constituyente, sin respetar la experiencia tal como se da. En la percepción sujeto y mundo no pueden separarse más que por abstracción, pero entonces ya no son lo que la experiencia dice de ellos. Nuestro ser en el mundo, al basarse en nuestro cuerpo, está marcado entonces por la ambigüedad. La subjetividad sería de por sí un ente ambiguo, puesto que está cargada del mundo. No habría que reprochársela como un defecto; ése sería precisamente el error de la psicología clásica, según Merleau-Ponty: “Hay, pues, en la existencia humana, un principio de indeterminación y esta indeterminación no sólo existe para nosotros, no proviene de alguna imperfección de nuestro conocimiento (...) La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental” (FP, 186). La ambigüedad estaría entonces en la misma realidad.

Siguiendo esta línea de reflexión, el acto de percibir no pertenece propiamente hablando a un sujeto, ya que éste no sería concebible como algo independiente de la percepción misma. No es un sujeto el que percibe, sino que percibir es un acto que requiere tanto de un sujeto como de algo que llamamos mundo. Ninguno de los dos sería expresable fuera de la experiencia de la percepción. Por eso, “si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, debería decir que se percibe en mí, y no que yo percibo” (FP, 237). Mi percepción es en realidad anónima; su sujeto no soy yo mismo, sino mi cuerpo. Es mi cuerpo el que comunica con el mundo, antes que el pensamiento, y por eso el mundo no es transparente a la conciencia (cf. FP, 280 y s.). Los otros no son sujetos que existirían en un mundo que ellos y yo habitamos, sino que el ser en el mundo de cada uno de nosotros es la conjunción indivisible de una individualidad que vive lo que no ha constituido y de un montaje cultural universal que necesita individuos para realizarse. Tanto el otro como yo somos anónimos y “[n]uestro ser en el mundo es el portador concreto de este doble anonimato” (FP, 490)³.

Sujeto y mundo son inseparables y entre ellos se establece una relación dialéctica. Sin dejar de entender el sujeto como negatividad, Merleau-Ponty dice diferir de Hegel en que para él el sujeto no es un vacío, una pura nada, sino más bien “un hueco, un pliegue” (FP, 237) en el que es el mundo. Si el sujeto

²En los *Résumés de Cours* de 1959-1960 se lee: “Es ahora el cuerpo humano (y no la «conciencia») lo que debe aparecer como el que percibe la naturaleza de la que es un habitante” (MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Résumés des Cours. Collège de France 1952-1960*, París: Gallimard, 1988, p. 176).

³Sobre la cuestión del anonimato ver también el artículo de GARCÉS, MARINA, “Anonimato y subjetividad”: *Daimon. Revista de Filosofía*, 2008, 44, pp. 133-142.

fuera la nada y el mundo el ser, el sujeto sería la conciencia del mundo total, pero el sujeto está siempre situado, mira el mundo desde una perspectiva y no lo constituye. Es decir que tampoco se percibe el ser puro, sino un punto de vista que integra lo que yo soy, mi propia vida. Sobre este punto, a mi juicio, Merleau-Ponty deja profundas dudas, sobre todo a la luz de las notas de *Le visible et l'invisible*.

No hay nada más allá del mundo, dado a través de nuestro cuerpo y cuyo ser se despliega en el tiempo: “El sentimiento de eternidad es hipócrita, la eternidad se nutre de tiempo” (FP, 463). La existencia es siempre una existencia encarnada, absolutamente hablando. No cabe pensar algo existente fuera del cuerpo o sin relación al cuerpo. La percepción sensible no es una operación de un sujeto que capta algo existente, sino que es una verdadera acción por la cual es lo que es. El mundo no está ahí independientemente de la percepción, sino que es el otro lado de la percepción misma. Tampoco se puede hablar de una verdad que correspondería a un ser anterior; la filosofía no es el reflejo de una verdad así, sino que es, “como el arte, la realización de una verdad” (FP, xix). “La experiencia no es nada, o es preciso que sea total” (FP, 285). Nuestro cuerpo es el mundo que ha alcanzado el ser, y el mundo es “una encarnación permanente” (FP, 182). El sujeto es siempre un cuerpo, un cuerpo que es negatividad, ya que es como el lugar del mundo, pero nada por sí mismo. Siempre tras el surco de Hegel, Merleau-Ponty entiende el sujeto como no-ser, aunque no como un no-ser absoluto, sino como cuerpo en el que es el mundo.

La inseparabilidad de sujeto y mundo quiere decir que el mundo es un proyecto del sujeto y que el sujeto es a su vez un proyecto del mundo: “somos de punta a cabo referencia al mundo” (FP, xi); “estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable” (FP, 497); “somos literalmente lo que los demás piensan de nosotros y lo que es nuestro mundo” (FP, 114)⁴. Por eso, “lo esencial es captar el proyecto de mundo que somos” (FP, 444). No existe el hombre interior, ya que el hombre está totalmente volcado al mundo: “el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce”, es “un sujeto consagrado al mundo” (FP, ix).

Las críticas de Strasser, de Waelhens, de Bréhier y de Hyppolite

Ambas obras de Merleau-Ponty tuvieron inicialmente una buena acogida. En su peculiar interpretación de la fenomenología, la intuición eidética no tenía lugar y era considerada un residuo del pensamiento objetivo. Pero reunía a la vez la intención husserliana de una vuelta no ingenua al mundo de la vida con una también peculiar hermenéutica de la facticidad, en la que, a diferencia de Heidegger, el cuerpo propio ocupa el lugar central. La presencia de elementos dialécticos es fuerte tanto en Merleau-Ponty como en Heidegger, pero lo que sobre todo acerca ambos ensayos de fenomenología es la reducción del ser al horizonte del tiempo y la concepción del hombre como un ser-en-el-mundo, con la consiguiente reducción del tema de la trascendencia en todo

⁴ Piénsese en la comprensible reacción del personaje de Pirandello, protagonista de *Uno, nessuno e centomilla*, ante la crisis de identidad que significa descubrir que tanto para nosotros mismos como para cada uno de los otros, somos en cada caso y en cada momento alguien distinto.

caso al de la intencionalidad, y en última instancia el encerramiento del hombre en la inmanencia de lo finito. Pasando por alto otras diferencias, es llamativo el tono más bien negativo que atraviesa *Ser y tiempo*, así como el resto de las obras de Heidegger, mientras que el pensamiento de Merleau-Ponty se caracteriza sobre todo por una especie de entusiasmo, como si luego de una larga opresión —empirista y positivista, por un lado; racionalista e idealista, por otro—, el sujeto por fin pudiera arrojar al mundo y recuperar por así decirlo su existencia, signada a pesar de todo por una irremediable ambigüedad. Pero esto no preocupa a Merleau-Ponty, cuya «consagración» al mundo no parecer tomar suficiente conciencia de la realidad de la muerte y del drama que eso supone para el hombre.

Muchos supieron apreciar las agudas observaciones y críticas que Merleau-Ponty dirigía tanto a una visión naturalista y científicista del hombre como a un idealismo desencarnado. Además, sus descripciones sobre el carácter limitado de la percepción y de la perspectiva humana establecían un saludable grado de modestia a las pretensiones de un saber sin espacio ni margen para el misterio. También, y a pesar de que su horizonte histórico-filosófico parece restringirse a Descartes en adelante, le corresponde el mérito de haber exigido al pensamiento clásico un ahondamiento del estudio de la percepción y de las nociones de sustancia, causalidad, ser, ente, finalidad, etc., así como la atención al cuerpo propio, prácticamente descuidado en la tradición filosófica. Sin embargo, incluso quienes más valoraron sus aportes no dejaron de plantear serias dudas sobre algunas consecuencias que pretendía derivar de tales descripciones. En particular, se le cuestionó que pudiera negar la existencia absoluta de las cosas, es decir, con independencia de su ser percibida por nosotros, así como la de Dios como un ser trascendente al mundo. En la mente de su autor, estas tesis y la fenomenología de la percepción estaban inseparablemente unidas y lo que se le objetó fue precisamente eso. Entre otras cosas estaba en juego nada menos que la rectitud de su lectura de la realidad humana, es decir, que la existencia humana se pudiera entender en su totalidad en términos de la percepción (sensible, claro está). Veamos brevemente algunas críticas de cuatro destacadas personalidades: Stephan Strasser, Alphonse de Waelhens, Emile Bréhier y Jean Hyppolite.

Stephan Strasser selecciona para su comentario los pasajes de la *Fenomenología de la percepción*, tomados del importantísimo capítulo sobre el *cogito*, en los que toda certeza definitiva es relativizada y establecida únicamente “a beneficio de inventario” (FP, 435); mientras que las leyes del pensamiento son consideradas “algo inseparable de nosotros” y hechos “implicados en toda concepción que pudiéramos formar del ser y de lo posible” (FP, 436). A esto podemos agregar la exigencia de que para hablar de una idea verdadera (*habemus ideam veram*) tendríamos que ser capaces de “tematizar todos sus motivos” y explicitarla totalmente, abandonando así nuestra condición de ser situados (Cf. FP, 434 y ss.). Una preocupación de Strasser es lograr un concepto no “objetivista” de la objetividad, y para ello destaca un cierto carácter dialéctico de nuestra experiencia. Por dialéctico entiende que la experiencia no es acabada, completa, y que por lo tanto el error y el engaño son posibles. Por eso, una filosofía de la sola intuición ofrecería una versión ingenua del conocimiento humano. El

valor de la filosofía de Merleau-Ponty sería justamente el haber captado la alternativa que en este punto se presenta, a saber, que “o bien tenemos que dejar de hablar de verdad supratemporal, o bien apartarnos del intuicionismo ingenuo”⁵. Pero mientras que el fenomenólogo francés asume ambas posibilidades simultáneamente, Strasser se inclina sólo por la segunda e intenta mostrar que la misma experiencia justifica la formulación de proposiciones dotadas de evidencia y universalidad. Lo que él llama la dialéctica es el medio que permitirá sostener que “una teoría de evidencias es posible sin caer en la ingenuidad”⁶ y su principio se expresa así: “Toda evidencia puede, en el curso de una dialéctica pre-predicativa o predicativa, transformarse en no-evidencia —*salvo aquellas evidencias que tienen como objeto inmediato la dialéctica misma*—”⁷. Las evidencias así obtenidas son “evidencias originarias” (*Urevidenzen*) y sobre ellas se fundaría la filosofía fenomenológica⁸.

Las evidencias originarias no corresponden necesariamente a evidencias naturales, sino que subyacen incluso a la negación de una determinada evidencia natural, puesto que estarían presupuestas en el caso mismo de que ésta se revelara engañosa. Como ejemplos podríamos poner los dos siguientes. La percepción de mi propio cuerpo no queda puesta en duda ni se revela falsa porque una experiencia vivida muy intensamente se revelara una alucinación. Tampoco el descubrimiento de la mentira o de la traición me sume en una total incertidumbre, ya que se me revelaría de ese modo con absoluta evidencia la existencia de un tú capaz de inteligencia y de voluntad, igual que yo lo soy, incluso en el caso en que me equivocara por segunda vez respecto de la veracidad o no de dicha persona. Así, Strasser enumera como evidencias originarias, entre otros: la existencia del yo, del tú, del nosotros, del mundo como horizonte, la intencionalidad, el lenguaje, mi cuerpo y todas las tentativas que hago en relación a la moral, la cultura y la religión.

Podría parecer que la crítica de Strasser no da en el blanco, o que su alternativa es tan poco o aun menos ambiciosa que la propuesta de Merleau-Ponty, ya que se limitaría a confirmar la sola existencia de algunas cosas o hechos, sin avanzar sustancialmente más que lo que una filosofía de la ambigüedad permite. Pero me parece que en la constatación de estas «existencias» se da al mismo tiempo alguna evidencia sobre lo que ellas son, es decir no sólo sobre el supuesto mínimo de que “hay sentido, algo y no más bien nada” (FP, 435), sino también sobre el ser y la constitución de lo manifestado. En mi opinión, la disyuntiva planteada por Merleau-Ponty entre intelectualismo y empirismo otorga demasiada representatividad a una cierta variante del racionalismo, por un lado, y al empirismo británico, por otro. Y no contempla una amplia gama de teorías del conocimiento que no se reconocerían en ninguna de esas posiciones, pero que tampoco coincidirían con la fenomenología de la percepción. La observación de Strasser, por modesta que parezca, ayuda a ver el fondo sensista del planteo de Merleau-Ponty, destacando que la inteligencia

⁵ STRASSER, STEPHAN, *Phénoménologie et science de l'homme: vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1967, p. 275.

⁶ *Ibidem*, p. 276.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

es capaz de hacer afirmaciones de alcance universal⁹. Además, tiene el mérito de cuestionar que la filosofía deba limitarse a la descripción de la experiencia vivida como tal, sobre todo tomada sensísticamente.

En su clásico estudio, Alphonse de Waelhens es aún más agudo y rechaza con decisión algunos aspectos del planteo de Merleau-Ponty, sobre todo como aparecen con toda claridad en *Sens et non sens*. El punto principal en discusión es si la fenomenología de la percepción implicaría la eliminación de toda referencia a algo absoluto. La alternativa sería que si fundamos la racionalidad sobre un absoluto, “o bien este absoluto no elimina ninguna dificultad... o bien... da por tierra con todos los medios humanos de justificación y de verificación”¹⁰. De Waelhens comenta que no es verdad que la afirmación de un absoluto elimine todo problema y toda incertidumbre, sino que, al contrario, lo absoluto da sentido a la búsqueda. Además, dicha referencia no es algo extrínseco a la racionalidad, sino que es una exigencia suya. Referir la experiencia a un absoluto no significa tampoco identificarla con éste. Nuevamente, podríamos decir que una idea verdadera no implica el desarraigo de la propia situación, “porque referencia no es identificación”¹¹.

De Waelhens resume así la “falsa alternativa” de Merleau-Ponty: “o lo absoluto está afuera, y entonces no se puede siquiera afirmar su existencia, o está adentro, y entonces uno se identifica con él”¹², y se sorprende de que un filósofo “que ha hecho todo para mostrar la falsedad de la oposición de lo exterior y de lo interior pueda olvidar sus propias razones para resucitar esta misma alternativa en un plano superior”¹³. A fin de cuentas *adentro* y *afuera*, *interior* y *exterior*, no expresan más que relaciones en el espacio. Entre la incertidumbre y la jactancia hay que elegir la “certeza difícil”¹⁴. Hacer de la verdad y del valor el exclusivo resultado de nuestro contacto con el mundo y de nuestra acción, sin ninguna referencia a lo absoluto, no es la única manera de reconocer un “relieve” al mundo¹⁵. Al contrario, una verdad que nos fuera completamente relativa, la elevación del hombre a medida de todo, eso haría de toda verdad y de todo valor algo indiferente y sin carácter decisivo: “Invocar esta referencia no priva de ninguna manera al mundo de su relieve sino, al contrario, otorga a este relieve una nueva dimensión”¹⁶. Con sencillez, de Waelhens concluye su

⁹ No es correcta la afirmación de Ricoeur al prologar la traducción francesa del libro de Strasser. En ella dice que el autor “parece haber renunciado a la idea de una filosofía única y eterna” y haber reemplazado la ciencia por la interpretación (ibídem, p. 9). La alternativa no hace justicia al planteo de Strasser, que ni rechaza toda ciencia como conocimiento de lo universal ni transforma la filosofía en hermenéutica. El punto de partida que es el fenomenólogo para su tarea filosófica es el lugar desde el que las evidencias últimas pueden ser alcanzadas. El comentario de Ricoeur refleja más bien su propio giro hacia la hermenéutica, no el pensamiento de Strasser, el cual encuentra precisamente en la filosofía un rigor que la ciencia no podría alcanzar. En el mejor de los casos, la hermenéutica consistiría en encontrar las evidencias en el trasfondo de lo que puede ser siempre cuestionado. Cf.: “La filosofía de la que hablamos es una sabiduría que tiene por objeto la existencia humana. No es una ‘ciencia rigurosa’, sino más bien una ‘filosofía rigurosa’” (ibídem, p. 283).

¹⁰ MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Sens et non sens*, París: Nagel, 1948, p. 189; cf. pp. 185-196.

¹¹ DE WAELEHENS, ALPHONSE, *Une philosophie de la ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1951, p. 393.

¹² Ibídem, p. 394.

¹³ Ibídem.

¹⁴ Ibídem.

¹⁵ *Sens et non sens*, p. 191.

¹⁶ *Une philosophie de la ambiguïté*, p. 395.

observación adhiriendo al sentido clásico que la referencia a algo absoluto tiene en la filosofía, al decir que “lo absoluto se anuncia a nosotros como una invitación a buscar la verdad”¹⁷.

En 1946, Merleau-Ponty pronunció una famosa conferencia en la *Société française de Philosophie* sobre el primado de la percepción, en la que exponía su programa de investigación. En dicha ocasión fue duramente criticado. Aquí nos interesa recordar la intervención de Emile Bréhier. A la afirmación del fenomenólogo francés de que la percepción está marcada por la “paradoja de la inmanencia y de la trascendencia”¹⁸, ya que jamás está completa y en ella la cosa percibida no está constituida, Bréhier le objeta que hablar de trascendencia es aceptar el objeto externo y, por lo tanto, destruir su doctrina, porque de ese modo el hombre y los objetos son separados y distinguidos. Para no caer en contradicción, la fenomenología de la percepción debería entonces permanecer en el estado de lo vivido, sin pasar a la expresión¹⁹. Merleau-Ponty había insistido antes en que no buscaba destruir ni la racionalidad ni lo absoluto, sino solamente una racionalidad y un absoluto separados. Además, interpretaba el mensaje cristiano en el sentido de la muerte de Dios, de un Dios que está más allá del hombre y del mundo. “Dios ha muerto” significaría que el tiempo y la eternidad son la misma cosa²¹. A Bréhier, que no había quedado satisfecho con sus explicaciones, responde que la contradicción es necesaria en filosofía, como se puede advertir por el hecho, según él, de que la reflexión hace comenzar a existir lo irreflexivo²².

Jean Hyppolite, también presente en esa reunión, observaba hacia el final que no percibía “un nexo necesario entre las dos partes de la exposición, entre la descripción de la percepción, que no presupone ninguna ontología, y luego las conclusiones filosóficas derivadas, que presuponen una cierta ontología”²³. Nadie se fue contento de esa sesión, y Merleau-Ponty sacó quizás la conclusión de que debía ofrecer una justificación ontológica, no meramente descriptiva, de sus tesis²⁴. Quizás Hyppolite no tenía razón y sí había una ontología

¹⁷ Ibidem. En *Le primat de la perception* Merleau-Ponty insiste en que no se trata de destruir ni la racionalidad ni lo absoluto, sino la racionalidad y lo absoluto separados, e interpreta el Dios cristiano en este sentido, sumándose al tema, hoy ya un tópico, de la muerte de Dios y de la deconstrucción del Cristianismo. Cf. MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Jacques Prunair (ed.), Lagrasse 1996, pp. 71y s. Ver NANCY, JEAN-LUC, *La deconstrucción del cristianismo*, Buenos Aires: La Cebra, 2006.

¹⁸ *Le primat*, p. 49.

¹⁹ Cf. *Le primat*, pp. 77-78. Otros críticos ponen de manifiesto inconsistencias lógicas y analíticas: v. ZANER, RICHARD, M., *The Question of Embodiment*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 198-238.

²⁰ Cf. *Le primat*, pp. 71-72: “La idea nietzscheana de que Dios ha muerto está ya contenida en la idea cristiana de la muerte de Dios. Dios deja de ser objeto exterior para mezclarse en la vida humana, y esa vida no es un simple retorno a una solución intemporal: Dios necesita la historia humana”. Cf. MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Elogio de la filosofía*, tr. Amalia Letellier, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, pp. 30 y s., donde interpreta erróneamente la idea de que lo contingente supone un Ser necesario, diciendo que eso equivale a negar la contingencia. En el fondo, no hay un infinito separado, sino que éste se hace junto con el mundo y el hombre. Ésta es, para Merleau-Ponty, la única posición filosófica aceptable.

²¹ Cf. *Le primat*, p. 102.

²² Cf. ibídem, p. 78.

²³ Ibidem, p. 97.

²⁴ En todo caso es eso lo que se desprende de una nota de trabajo de febrero de 1959: “Resultados de Ph. P. [Fenomenología de la percepción] – Necesidad de llevarlos a explicitación ontológica... Los problemas que persisten luego de esta 1ª descripción: se deben a que conservé en parte la filosofía de la «conciencia»”.

implícita en la descripción de la percepción, aunque, claro está, si se la separa del todo de la percepción humana en la que se inscribe. *Le visible et l'invisible*, obra inconclusa, intenta precisamente explicitar esa ontología que Hyppolite no creía necesaria²⁵.

Le visible et l'invisible

Una parte considerable de esta obra póstuma, editada en 1964 por Claude Lefort, se encontraba en buen estado al fallecer su autor. La intención de la filosofía de Merleau-Ponty queda en ella perfectamente expresada cuando afirma que se trata de “hacer entrar en la definición de lo «real» el contacto entre el observador y lo observado” (VI, 33). Según él, el temor a que en la experiencia se entrometa la subjetividad enseguece tanto a la psicología como a la filosofía, ya que le impide ver la verdadera estructura de las cosas. Ahora bien, este reconocimiento de la realidad del sujeto de la percepción modifica tan profundamente la concepción que teníamos tanto del sujeto como de toda la realidad que ya no cabe hablar de dos cosas distintas, sino de aspectos, lados o momentos de la ambigüedad fundamental del ser. Sólo una filosofía dialéctica puede hacer lugar a esa concepción de las cosas. Las nociones de «lazo» (*entrelacs*) y de «quiasma» buscan dilucidar esa estructura dialéctica de lo que no es ni sujeto ni mundo, sino ambos a la vez sin ser ninguno de ellos y sin que ninguno pueda ser sin el otro. Es lo que llama «carne», que entiende como el lugar del encuentro entre sujeto y mundo en la percepción. La visión intelectualista haría del sujeto algo superfluo, pero tampoco hay que pensar que el sujeto modificaría una realidad ya existente, sino que en realidad la crea. En las primeras obras se hablaba ya de la percepción no como una actividad entre otras, sino como un auténtico acto de creación. Lo que es, es en la percepción: “El mundo es visión del mundo y no podría ser otra cosa” (VI, 104). El sujeto, a través de la percepción, tiene una *puissance d'ontogenèse* (VI, 88), un poder de hacer que sea el mundo. Es decir que “[n]o hay un intermundo, cada uno habita el suyo” (ibídem; cf.: “Hay un solipsismo vivido que no es superable”; FP, 393), no hay un mundo único que los sujetos percibirían. La intersubjetividad, sin dejar de ser un hecho, no es expresable, sino sólo vivible. Cuando la intento decir, la transformo en tesis, y entonces reaparecen todos los dilemas.

El término de «carne», tan abusado actualmente, designa para Merleau-Ponty el encuentro del sujeto y de lo otro. Es en la percepción que la noción de carne adquiere sentido, ya que fuera de ella sería una abstracción. Cuando percibo el mundo siento que me transformo en carne y que encuentro lo otro, al otro, en el extremo de mi percepción (cf. VI, 88). Pero puesto que ni uno ni otro son con independencia de la percepción, el sujeto y el mundo se com-

cia»” (VI, 234). Cf. también otra nota de julio del mismo año: “Los problemas planteados por la F.P. son insolubles, porque allí parto de la distinción «conciencia» – «objeto»” (VI, 250).

²⁵El estudio de Barbaras confirma esta idea, al decir que “este texto [*Fenomenología de la percepción*] es más descriptivo que filosófico... queda más acá de lo que descubre”; y más adelante se refiere a la “conquista de su propio pensamiento” (BARBARAS, RENAUD, *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*, tr. inglesa de Ted Toadvine y Leonard Lawlor, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2004, pp. 6 y 68; 25 y 90 del original francés, *De l'être du phénomène*, Grenoble: Jérôme Millon, 1991, indicado en la edición inglesa; la traducción del inglés es mía).

portan entre sí como la nada y el ser, como negatividad y mundo, respectivamente. Sin la negatividad, sin el sujeto, el mundo no llegaría al ser. Con inequívoca impronta hegeliana, Merleau-Ponty sostiene que el Ser necesita la nada para ser lo que es (cf. VI, 94). Esto nos confina en una «ambivalencia», ya que pensar el sujeto es pensar la nada. Es cuando piensa la nada que el sujeto se piensa a sí mismo, pero al pensarse a sí mismo encuentra el Ser, que es el mundo. En el pensamiento de lo negativo, se da la identidad entre el ser y la nada. La nada que yo soy no me separa del ser, sino que permite que me llene de él. Esto no impide al fenomenólogo francés hablar de un «Sur-être» mítico, en el que el ser y la nada “se confunden” (VI, 103).

Merleau-Ponty insiste en que la negatividad ha de pensarse dialécticamente, no como podría hacerlo la filosofía de la reflexión, que opone irreductiblemente el ser a la nada. Si el sujeto fuera una pura nada en este sentido, no habría percepción y no podría hablarse de un mundo. Y si el mundo estuviese ya constituido, así piensa, el sujeto no tendría lugar en él, sería un objeto más del mundo, pero no sería para sí, sino en todo caso para la conciencia que lo constituye. Aunque no comparta la metafísica teísta de Berkeley, aparecen en varios lugares de su obra fuertes acentos berkeleyanos. Justamente, lo que habría estropeado la intuición del obispo de Cloyne es el prejuicio objetivista, que lo lleva a exigir una conciencia universal, un sujeto infinito para el que las cosas son verdaderamente lo que son.

La mala dialéctica, por ser solidaria del pensamiento constituyente y de la filosofía de la reflexión, entiende el sujeto como una nada. Es necesario entonces avanzar hacia una hiperdialéctica, cuya ventaja es que no considera al sujeto como algo abstracto y separado del mundo, sino como el momento negativo de la percepción. En cuanto tal no se ofrece a la mirada sino que es captado negativamente: no por intuición, sino mediante una *négituition* (VI, 85). Así se justifica la siguiente frase: “Si puede haber varios seres, habrá otros tantas nadas” (VI, 86). A la filosofía de la reflexión Merleau-Ponty contrapone una filosofía de la negatividad. “Todo se reduce verdaderamente a pensar con rigor lo negativo (...) Todo es oscuro cuando no se ha pensado lo negativo, todo es claro cuando se lo ha pensado como negativo” (VI, 89, 91). Consecuencia de la hiperdialéctica será que las nociones de immanencia y de trascendencia pierden sentido como opuestos. Todo lo trascendente es a la vez immanente, ya que no hay algo independiente de la percepción: “Immanencia y trascendencia no se distinguen” (VI, 120). La hiperdialéctica sería la definitiva superación del dualismo que acompaña a toda filosofía de la conciencia. En consonancia con esta idea, no habría por qué abandonar totalmente la idea clásica de la verdad como adecuación entre la mente y el mundo, ya que ella se encuentra siempre realizada. En rigor, todo es verdadero (cf. VI, 138 y s., y *Le primat*, 89).

Para Merleau-Ponty hay que abandonar como mitos tanto la inducción como la *Wesensschau* (cf. VI, 157); lo universal es una ficción, lo único real es la percepción sensible. Ella no está iluminada por esencias universales que nuestra inteligencia pudiera entender. Lo que posibilita la percepción es nuestro propio cuerpo, que es el verdadero trasfondo de todo conocimiento. No hay ser universal ni esencias accesibles a un “ojo espiritual, sino que hay una esencia por debajo de nosotros, la nervatura común de lo significativo y de lo sig-

nificado” (VI, 156). Esa esencia es nuestra carne, en cuyos pliegues se encuentran las cosas visibles y tangibles. En el último capítulo terminado de *Le visible et l'invisible*, junto con la reconducción del ver a un modo de tocar —mirar es “palpar con la mirada” (VI, 175)—, se hace mucho más explícita la estructura dialéctica de la carne.

Puesto que el mundo mismo es carne, no tiene sentido buscar un límite entre el cuerpo y el mundo. En el tacto y en la visión un fragmento del mundo se vuelve sobre sí. Nuestro cuerpo es visible y tangible y al mismo tiempo ve y toca. En él se da el fenómeno de la reversibilidad, en el cual el mundo visto y tocado, y el cuerpo que ve y toca están insertos uno en otro. Entonces, el cuerpo propio no es un obstáculo para percibir el mundo, pero tampoco es una especie de medio transparente o de nada en el que se reflejaría el mundo. Es el medio por el cual el sujeto se hace mundo y éste se hace carne (cf. VI, 176), o mejor el lugar en el que sujeto y mundo llegan al ser, como se había dicho en la fenomenología de la percepción. En cuanto al problema de la intersubjetividad, con una frase que hace pensar más en literatura que en filosofía, dice: “Si se ha dejado captar por uno de sus fragmentos, el principio de la captación ha sido ganado, el campo está abierto para otros Narcisos, para una «intercorporeidad»” (p. 183)²⁶. A pesar de ello, es fuerte el tema del anonimato: “vidente y visible se reciprocán y no se sabe ya quién ve y quién es visto”, hay un “anonimato innato de Mí mismo” (VI, 181). En rigor, desaparece el “problema del *alter ego*”, ya que la carne es anónima, es “esta Visibilidad, esta generalidad de lo Sensible en sí” (VI, 185 y 181).

Merleau-Ponty había partido de un agudo análisis del comportamiento y de la percepción sensible, del que se obtenían conclusiones injustificadas. Y si en esas primeras obras subsistían interrogantes sobre cuál era la intención final de la fenomenología de la percepción, en *Le visible et l'invisible* se ve con toda claridad que no se trataba sólo del estudio de una dimensión del hombre o del mundo, sino de la elaboración de una ontología universal, en la que más que decir que el hombre es “sujeto encarnado”, habría que decir que sólo existe lo corpóreo. La conclusión de la obra y la palabra final de Merleau-Ponty, y no cabe pensar que de no haber fallecido habrían sido diferentes, es que “el ser carnal... es un prototipo del Ser” (VI, 176) y que la reversibilidad de la carne es la verdad última (cf. VI, 201).

Observaciones conclusivas

No cabe duda de que el intento de Merleau-Ponty por superar la dicotomía empirismo-racionalismo, su atención a la dimensión subjetiva de la experiencia por la mediación del cuerpo propio, la comprensión de la percepción como el modo de ser-en-el-mundo de un sujeto encarnado —aunque queda sin aclarar qué es lo que se encarna—, son contribuciones dignas de destacar. Sus des-

²⁶ Sobre la *intercorporeité*, véase lo que dice el intérprete de Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels, en su *Das leibliche Selbst*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2000, pp. 286 y ss. Para la cuestión de la carne ver el libro de Barbaras, parte III, cap. 10: “The Flesh: The Visible and the Invisible” (cit., pp. 153-173 [181-202 de la edición francesa]). Cf. también: “En última instancia, la carne no designa ni el cuerpo que percibe ni el gesto expresivo, sino el lugar donde se encuentran al diferenciarse uno del otro” (ibidem, p. 307 [351]).

cripciones tienen también su valor, pero en conjunto la obra descansa sobre presupuestos muy discutibles. Entre otros, ignora la naturaleza propia de la inteligencia, que entiende sólo como algo derivado de la percepción sensible y que necesariamente empobrece la cosa conocida. Por ejemplo, su afirmación de que “el defecto de las teorías clásicas de la percepción consiste en introducir en la percepción misma operaciones intelectuales” (FP, 378), sería fácil suscribir, si no fuera porque la percepción humana es a la vez sensitiva e intelectual, y que analizar la percepción sensible por separado es ya fruto de la abstracción, y no un regreso al mundo realmente «vivid» por el hombre.

Por otra parte, su concepción de la objetividad es discutible. Pensamiento objetivo significa clásicamente conocimiento de una cosa como es en sí, y no indica en primer lugar un acto constituyente de la conciencia. Es más, el análisis de la percepción de Merleau-Ponty no sería posible sin objetivarla de ese modo, para saber lo que la percepción es. Curiosamente, rechaza de forma explícita esa posibilidad (cf. FP, 46 y 48), no quedándole otra salida que reducir el conocimiento a percepción sensible, es decir a la experiencia de la ambigüedad. Pero tampoco repara en este caso que para hablar de ambigüedad es preciso estar ya de alguna manera fuera de ella. Además, si el sujeto de la percepción sensorial no fuera también intelectual, no cabría analizar la primera. Entender el pensamiento objetivo como constituyente condiciona en exceso a Merleau-Ponty, y es un prejuicio decir que la conciencia es un mundo cerrado en sí. En mi opinión, el fenomenólogo francés no es del todo fiel a la experiencia, ya que su posición última no se deriva de lo que él llama ambigüedad de la percepción, sino que responde a una opción previa. Por el contrario, una observación atenta e integral sobre la naturaleza humana muestra que en la inteligencia se da ya la trascendencia respecto de lo sensible. Muchas expresiones de Merleau-Ponty son sin duda sugerentes y válidas, pero esconden la fuerte voluntad de inmanencia de un sujeto volcado al mundo. Pero aunque sea verdad que el hombre está dirigido hacia el mundo, nada autoriza a decir que se agota en esa relación²⁷.

Otra afirmación cuestionable es que el fondo sobre el que existe el hombre es impersonal y que la misma experiencia humana sería el resultado del desplegarse de algo llamado carne, en un proceso anónimo. De esa forma, la aparente atención inicial a la vida humana en su realidad concreta se transforma en la negación de su consistencia y de su valor. Me parece ver que la razón de dicha inversión está en la absolutización del carácter dual de la percepción sensible. Si lo verdaderamente existente es la carne, nueva denominación para la percepción sensible, el sujeto no es nada fuera de la relación dialéctica con el mundo, que sin él tampoco llega a ser. Con su lenguaje imaginativo dice: “El

²⁷No sorprende la negación conjunta de interioridad y trascendencia en el fenomenólogo francés, algo que confirma por otra parte la actualidad de las filosofías de tipo platónico y agustiniano. En este contexto, tiene un interés especial comparar la fenomenología de la percepción con la concepción, por ejemplo, de Michele F. Sciacca, sobre la sensación y el sentimiento. Ver su *Acto y Ser*, Barcelona: Luis Miracle, 1961, especialmente pp. 9-92. Su comentario sobre Merleau-Ponty, aunque limitado a las primeras obras, mantiene su validez luego de *Le visible et l'invisible*; ver su *La filosofía, hoy*, Barcelona: Luis Miracle, 1960, v. 1, pp. 433-435. Allí define su fenomenología como un “corporeísmo”. Waldenfels le daría la razón: “De manera semejante podemos decir: también el Leib es, en cierto modo, todas las cosas; está implícito en todo de maneras muy distintas” (*Das leibliche Selbst*, p. 11).

mundo está por entero adentro y yo estoy por entero fuera de mí” (FP, 447), tanto que “[e]stamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable” (FP, 497)²⁸. Pero una cosa es existir inmersos en un mundo, universo o como se lo quiera llamar, y otra es decir que esa co-existencia es una confusión. Es muy cierto que el sentir de algo es simultáneo con el sentirse, de modo que también se puede decir que el sentir en general es una participación en el ser y en el hacerse de ese mundo, mediante el cual también es y se hace el que siente. Pero de allí no se sigue ni la ambigüedad ni, mucho menos, la confusión. Como dijimos, el concepto de ambigüedad sólo es posible si la ambigüedad misma ha sido trascendida. Una vez más, no se trata de negar los aspectos fenomenológicos válidos de la obra de Merleau-Ponty, sino de ser fiel a la totalidad de la experiencia.

El fenomenólogo francés abusa además de un discurso figurado, empleando expresiones más de tipo dramático que conceptual o filosófico. Como decía Bréhier en la recordada sesión, es un pensamiento que “termina en la novela”²⁹. Ahora bien, esto significa en definitiva renunciar a la filosofía, o reducirla a la justificación de que no podemos superar la experiencia inmediata. Pero esto sería ignorar que la filosofía surge precisamente en el momento en que esa experiencia se muestra como insuficiente o exige una fundamentación más allá de sí misma. Con independencia de la posición que se adopte ante esta fenomenología de la percepción, una lección que se puede sacar es que la fenomenología no es la filosofía entera, sino que requiere una fundamentación y a ella remite.

Sea como fuere, no cabe en Merleau-Ponty esa convicción transmitida por el pensamiento occidental, ciertamente más amplio que el arco que va del empirismo al idealismo alemán, y expresada con ejemplar sobriedad por Tomás de Aquino: “El fin de la vida humana y su perfección última está en trascender todo el orden de las creaturas mediante el conocimiento y el amor, y alcanzar el primer principio, que es Dios”³⁰.

²⁸ Cf. este ilustrativo párrafo de Waldenfels: “... el modelo que aquí expongo se acerca siempre a una mezcla, a una confusión, de modo que no podemos decir claramente lo que uno y lo que otro hacen, y las responsabilidades amenazan con desaparecer. Pero podría ser que la pregunta por el quién es una pregunta que no permite una respuesta tajante, sino que abre a tonalidades y matices. La insistencia en este nosotros sincretístico es en todo caso la doctrina que Merleau-Ponty deriva de Husserl y de sus propias descripciones” (Das leibliche Selbst, p. 304). Y también lo que dice Barbaras: “Debemos tomar como definitiva la etapa que Husserl consideraba provisional: describir el mundo de la vida [*Lebenswelt*] como el Ser (...) La ontología, por lo tanto, tiene sentido sólo como «intra-ontología»” (*The Being of the Phenomenon*, p. 312 [356 y s.]).

²⁹ *Le primat*, p. 78: “Veo que sus ideas se expresan mediante la novela, la pintura, más que por la filosofía. Su filosofía termina en la novela”.

³⁰ *Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod deus est* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 87, 6).