

# **Una fenomenología de la historia: entre ontología y epistemología**

**A Phenomenology of History:  
Between Ontology and Epistemology**

**ARIELA BATTÁN HORENSTEIN**

Universidad Nacional de Córdoba  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Artículos)*  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú  
2012 - pp. 501-519

La filosofía de M. Merleau-Ponty contiene, junto a los temas centrales de su fenomenología, una reflexión sobre la historia que ha comenzado a suscitar el interés de los estudiosos de su pensamiento. La temática de la historia aparece en la obra de Merleau-Ponty cuando este se ocupa del estatuto epistemológico de las ciencias humanas, pero también en la meditación sobre la temporalidad, en las páginas dedicadas al devenir histórico en los escritos sobre dialéctica y en las referencias a la relación de la filosofía con su pasado. Esta aparente dispersión y fragmentariedad ocultan, sin embargo, una profunda fenomenología de la historia que es preciso sacar a la luz y sistematizar. En este trabajo me ocuparé de precisar la naturaleza y alcance de esta fenomenología de la historia que supera de manera original a la reflexión epistemológica, en su pretensión justificatoria y fundacional, y a las limitaciones ontológicas de una filosofía de la historia determinista y cerrada.

Merleau-Ponty's philosophy contains, besides the main issues of his phenomenology, a reflection on history that has begun to catch the interest of those interested in his thought. The issue of history appears in Merleau-Ponty's work when he deals with the epistemological status of the human sciences, but also in the meditation on temporality, in the pages dedicated to historical becoming in his writings on dialectics and in his references to the relation of philosophy with its past. This apparent dispersion and fragmentation conceals, nevertheless, a deep phenomenology of history that it is indispensable to bring to light and systematize. In this work, the author attempts to determine the nature and reach of this phenomenology of history that overcomes in an original manner the epistemological reflection in its legitimating and foundational pretenses, and the ontological limitations of a determinist and closed philosophy of history.

## § 1. Introducción

Las páginas que siguen a continuación intentan aportar algunas perspectivas a un campo de reflexión y estudio que, si bien constituyó un tópico insoslayable en las décadas iniciadas en 1960 y 1970, fue perdiendo centralidad, hasta la actualidad, cuando ha comenzado a ser revisitado por los estudiosos del pensamiento de M. Merleau-Ponty<sup>1</sup>. Me refiero concretamente a la preocupación por el tema de la historia, la comprensión histórica y sus consecuencias en la definición de las ciencias humanas en el contexto de la fenomenología de M. Merleau-Ponty.

Hay en la obra de este filósofo una original reflexión sobre la historia que asoma, por lo menos, en cuatro contextos de su pensamiento: 1) en el marco de la problemática de las ciencias humanas que viene de la mano de la preocupación husserliana por este tópico; 2) también en el seno de la profunda meditación sobre el acontecimiento y el devenir histórico (en particular en los escritos sobre la dialéctica); 3) se encuentra presente, además, en el interés temprano por la relación entre subjetividad y temporalidad; por último, 4) atraviesa la totalidad de la obra en las constantes referencias merleau-pontyanas a la importancia y necesidad del diálogo con los filósofos del pasado y sus perspectivas, lo cual está muchas veces acompañado de una serie de precisiones metodológicas de utilidad para quien se acerca a la historia de la filosofía sin ser un historiador.

Esas reflexiones responden, en mi opinión, a tres motivaciones diferentes aunque complementarias entre sí, que justifican y animan el acercamiento a la historia: una

---

<sup>1</sup> Se puede mencionar el tercer volumen de la publicación trilingüe *Chiasmi International*, aparecido en el año 2001, en el cual se reúnen una serie de destacados trabajos sobre la fenomenología merleau-pontyana y la historia, la dialéctica y la política.

motivación ontológica, otra epistemológica, y una tercera, vinculada a lo antes mencionado, acerca de la importancia para la fenomenología de la historia de la filosofía. Cada una de ellas proporciona niveles diferenciados de análisis y acercamiento al tema de la historia de los que me ocuparé sucesivamente en los apartados del presente trabajo.

Los exégetas y estudiosos del pensamiento merleau-pontyano circunscriben el interés por la historia a alguno de los contextos identificados, pero lo hacen de manera fragmentaria o excluyente. Esto no constituye una crítica: se trata más bien de una observación, pues es claro que la fragmentariedad y falta de sistematización es algo, ante todo, atribuible al propio Merleau-Ponty. Sus tesis sobre la historia no se encuentran reunidas en una obra ni organizadas dentro de un texto; por el contrario, aparecen incluidas en distintos escritos o en resúmenes de cursos o notas de trabajo. No obstante, es importante señalar que la reflexión merleau-pontyana sobre la historia se caracteriza precisamente por eso mismo que parece constituir una falta o un defecto. Lo que le otorga singularidad no reside, entonces, en la exposición sistemática de tesis, sino, más bien, en la recurrencia con que aparecen en el conjunto de la obra afirmaciones sobre la historia para acompañar o ilustrar el tratamiento de otras temáticas. Resulta, además, original la manera como es presentada la historia, pues lejos de ser concebida como un objeto fijo de análisis, aparece como un modo de aludir a las cosas, al mundo y al hombre, y a los grandes problemas que se suscitan en torno a ellos: la temporalidad, la intencionalidad latente, la dialéctica, la expresión, la libertad, la acción, entre otros.

Lo que, según entiendo, requieren esas afirmaciones y observaciones sobre la historia, y esos contextos y motivaciones frutos de la reflexión merleau-pontyana, es un esfuerzo de sistematización que permita hallar un vínculo para colocar esos fragmentos dentro de un marco unificador, es decir, en una fenomenología de la historia.

El reclamo por una fenomenología de la historia se colocaría así en la misma línea de denuncia de la crisis de las ciencias y la racionalidad inaugurada por E. Husserl en el año 1935, retomada por Merleau-Ponty en *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, ante la persistencia del mismo problema, y continuada en la preocupación en torno a la cual se desarrolla el curso del periodo 1953-1954 del Collège de France, cuyo resumen lleva el elocuente título "Materiales para una teoría de la historia"<sup>2</sup>.

No resultaría, en consecuencia, extravagante la propuesta de sistematizar la reflexión de Merleau-Ponty sobre la historia en el contexto de una fenomenología de la historia, solo que, de hacerlo, esta última debería poder definirse con independencia de una filosofía de la historia de determinada y reconocida filiación (hegeliana,

---

<sup>2</sup> Curso dictado en el Collège de France entre 1953 y 1954, posteriormente publicado por Gallimard en 1968 junto con otros resúmenes de cursos dictados entre los años 1952-1960. Cfr. *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968, pp. 43-56. Hay traducción al español: *Filosofía y Lenguaje, Collège de France, 1952-1960*, traducción de H. Acevedo, Buenos Aires: Proteo, 1969, pp. 36-45. En adelante utilizaré RC para referirme a esta obra junto con la indicación de página de la edición francesa y de la traducción al español.

marxista, o la que fuera), así como también de una epistemología (aun cuando esto no significa descartar una estrecha vinculación con esta última en un sentido que precisaré más adelante).

Una fenomenología de la historia debería distinguirse de una filosofía de la historia, en caso de que esta última consista en una tesis que (desde dentro o desde fuera) busque conjurar el devenir o la contingencia y provoque que toda investigación se limite a develar un sentido oculto o a confirmar su existencia en cada acontecimiento. Por otro lado, se debería distinguir de la epistemología, aun cuando compartiera su interés por el fundamento del conocimiento, pues no buscaría instituir los principios de la racionalidad o de la objetividad, sino más bien describirlos y develarlos mediante una elucidación de los procesos de conocimiento propios de las ciencias naturales y humanas (procurando no incurrir en la ingrata tarea de postular una ciencia modélica, sino más bien de restituir a cada una su valor en un dominio determinado del saber).

Merleau-Ponty en "Titres et travaux", texto en el cual explicita el periplo intelectual que ha desarrollado desde el año 1938, dando coherencia y continuidad temática a su trayectoria, coloca como hilo conductor de su pensamiento el condicionamiento epistemológico que constituye la paradoja fundante de las ciencias del hombre: "(...) comprender cómo el hombre es simultáneamente sujeto y objeto, primera y tercera persona (...)"<sup>3</sup>. De allí la importancia y centralidad de la preocupación general por las ciencias del hombre como correlato de nuestro interés por la fenomenología de la historia.

A continuación, y para emprender el estudio de la temática de la historia en el particular abordaje que hace Merleau-Ponty, me ocuparé de las tres dimensiones de tratamiento identificadas al comienzo, las cuales nos permitirán reunir diferentes textos y etapas de su pensamiento y organizar esos contenidos en torno a un común denominador.

La finalidad que anima el presente trabajo está orientada a restituir la relevancia filosófica que, según entiendo, posee la asunción merleau-pontyana del tema de la historia, desde una perspectiva que es original y a la vez heredera de una tradición de comprensión hegeliano-marxista. De esta manera, y dejándonos guiar por las propias afirmaciones merleau-pontyanas, iremos dibujando los contornos de esta fenomenología de la historia.

Más adelante, y luego de reunir y sistematizar las afirmaciones de Merleau-Ponty sobre la historia en el marco de las ciencias humanas, me interesa considerar el aporte que esta *fenomenología de la historia* ofrece para la comprensión de la relación de la filosofía con su pasado. Las consideraciones sobre esta relación son sin lugar a dudas las menos sistemáticas, pero de fundamental importancia porque es allí donde la filosofía misma encuentra definición como la "continuación de operaciones

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, M., *Parcours Deux*, 1951-1961, Paris: Verdier, 2000, p. 12.

culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras y que 'reanimamos' o 'reactivamos' a partir de nuestro presente"<sup>4</sup>.

Lo que anima el interés por este tópico es, además, de carácter externo a la fenomenología, pues se trata de someter a discusión una caracterización hecha por R. Rorty de los géneros historiográficos, esto es, de los modos en que los filósofos se acercan a la historia y a las ideas y filósofos del pasado<sup>5</sup>. La caracterización que hace Rorty, tal como veremos, resulta interesante porque, siguiendo una suerte de *dictum* hegeliano según el cual hacer historia de la filosofía es hacer filosofía, en su trabajo asocia "formas de hacer historia de la filosofía" con "concepciones filosóficas" reconocibles en el paisaje filosófico de las últimas décadas del siglo pasado. Lo curioso es que entre las variadas concepciones que contempla, no incluye a la fenomenología; de hecho, ni siquiera la menciona. Cabe, sin lugar a dudas, la pregunta acerca de por qué habría Rorty de considerar a la fenomenología, cuestión sobre la cual no me interesa indagar. Lo que si intentaré justificar es por qué tal omisión constituye un error. En mi opinión, hay buenas razones para contar a la fenomenología, en particular a la merleau-pontyana, en esa caracterización, pues la tradición fenomenológica (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, J. Patočka, M. Henry, entre otros) se define y constituye como tal, por un lado, a partir de una evaluación histórica de la filosofía que la precede y, por otro lado, en discusión con otros modelos historiográficos tales como la hermenéutica y el materialismo dialéctico. Ambas razones proporcionan un motivo suficiente para tener en cuenta las observaciones de la fenomenología sobre la filosofía y su relación con el pasado, pero, además, podemos sumar a eso, para justificar que la crítica a la clasificación de Rorty se vuelva necesaria, el genuino interés de Merleau-Ponty por la problemática de la historia como disciplina en el seno de las ciencias del hombre, por la historia como génesis de sentido, y por las reflexiones sobre la temporalidad y la subjetividad.

En ese contexto de cuestiones me propongo ponderar el valor metodológico y la utilidad descriptiva de algunas nociones características del pensamiento merleau-pontyano y relacionadas con la temática del pasado y la historia, como son *institución*, *dialéctica* e *impensado*, las cuales no han sido consideradas en su función conceptual y en su importancia para una fenomenología de la historia.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>5</sup> Cfr. Rorty, Richard, "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en: Rorty, R., J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía de la historia*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 69-98.

## § 2. Ontología y epistemología de la historia

### § 2.1. "El hombre es historiador porque es histórico"

Es posible encontrar en el conjunto de la obra de Merleau-Ponty un interés constante y sostenido por las ciencias humanas y una particular asunción epistemológica de estas. Ya en *Sentido y sin sentido* encontramos la consideración metafísica de las ciencias del hombre por ser estas una manera de acceso a una "dimensión de ser" y a un tipo de conocimiento que se distingue de la actitud natural, en la medida en que pretenden la "reactivación de una experiencia" que comienza en lo particular, entendido este no como un fin para el conocimiento sino, más bien, como medio para alcanzar las otras particularidades y poder tematizarlas<sup>6</sup>. Entre las ciencias humanas, la historia cuenta con ciertas características que la diferencian del resto y por eso merece consideración especial.

El tratamiento merleau-pontyano del tema de la historia, tal como mencionaba en la Introducción, incluye tres niveles de reflexión que pueden ser identificados con cierta facilidad: uno en el que podríamos ubicar las afirmaciones de carácter ontológico acerca de la naturaleza y devenir de la historia, en el cual se ve la estrecha ligazón entre la historia "ontologizada" y la temática de la temporalidad y de la conciencia encarnada; otro en el que se sitúan los análisis sobre la ciencia o la "comprensión" histórica como ciencia humana, la cual es entendida según el modelo de la acción (*Les aventures de la dialectique*<sup>7</sup>) y de la coexistencia (*Les sciences de l'homme et la phénoménologie*<sup>8</sup>), antes que de la contemplación constituyente de objetividades. Esto último tiene como consecuencia que la relación del historiador con el pasado no sea una relación exclusivamente de entendimiento, que no se trate de un espectador ante el espectáculo, sino más bien de la asunción de los horizontes en los que fueron realizadas las acciones como condición para pensarlas. Finalmente, encontramos un tercer nivel en el cual se podrían reunir las preocupaciones por la historia de la filosofía, de las cuales nos ocuparemos en la sección siguiente.

Estos tres niveles de análisis que podemos señalar se reúnen en torno a dos suposiciones comunes que dan fundamento y son condición de toda empresa cognoscitiva en el contexto de la filosofía merleau-pontyana: el índice subjetivo-existencial de todo conocimiento y la preeminencia del presente, un presente vivo (*lebendige Gegenwart*) que "reanima" o "reactiva" las operaciones culturales que nos preceden.

Por su estrecha familiaridad con los problemas de la temporalidad, la historia debe necesariamente ponerse a salvo de dos extremos nocivos. Por un lado, la tendencia

<sup>6</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Sentido y sin sentido*, traducción de N. Comandiras, Barcelona: Península, 1977.

<sup>7</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, traducido por L. Rozitchner, Buenos Aires: Leviatán, 1957. En adelante, citado como AD.

<sup>8</sup> Cito de esta obra la versión publicada en Merleau-Ponty, M., *Parcours deux*, 1951-1961, pp. 49-128.

a comprender el tiempo como una sucesión de unidades discontinuas; y, por otro lado, la tentación de someterlo a la ilusoria atemporalidad de la eternidad. La comprensión del tiempo se encuentra a salvo de la primera alternativa propuesta precisamente porque, en cuanto medio movedizo que se nos escapa, el tiempo es inaprehensible mediante el recuento objetivo de instantes. Más bien, dice Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception*, el tiempo nace de nuestra relación con las cosas<sup>9</sup> y esta es siempre dinámica. Por el contrario, el tiempo entendido como serie de unidades discretas excluyentes es, en todo caso, el resultado de una objetivación, o de una operación de registro que solo es posible al final del curso total. El problema reside, en consecuencia, en el hecho de que el pensamiento objetivo pretende erigir en idea del tiempo lo que solo es su registro, impidiendo así la captación del tiempo como flujo.

Por otro lado, Merleau-Ponty nos advierte que atribuir al tiempo generalidad nos da una visión inauténtica de él porque incluso "la eternidad se nutre del tiempo"<sup>10</sup>, así como el sueño lo hace de la vigilia. La idea de eternidad es hipócrita, sostiene, pues oculta eso mismo que la hace ser.

El tiempo para Merleau-Ponty no es, entonces, un objeto, es más bien una dimensión, un campo de presencia a partir del cual se abren las demás dimensiones, nunca definitivamente pasadas, ni tampoco completamente ajenas. Afirmar Merleau-Ponty que "cada presente reafirma la presencia de todo el pasado que expulsa y anticipa todo el por-venir"<sup>11</sup>. Así es que la clave para comprender el tiempo la proporciona el presente o más bien el incuestionable hecho de que "tenemos un presente"<sup>12</sup>, y lo mismo valdrá para la historia.

Este presente es dimensional porque ha superado los límites de la puntualidad, de la sucesión de "ahoras", y porque ha logrado también evadir las limitaciones de una temporalidad sin espesor, inmanente a la conciencia. En cuanto tal, podemos reconocer en ese presente dimensional la condición de nuestra existencia como subjetividades encarnadas y, además, la condición para pensar la historia y nuestra relación con el pasado. El tratamiento merleau-pontyano del tema de la historia contiene en su interior el problema de la temporalidad y, así como este no se decide en la arena de las ideas, ni de los hechos, tampoco en el de la pura pasividad de la conciencia, sino, más bien, en la relación quiasmática en la cual presente y pasado se envuelven, así la historia cobra importancia existencial y no podrá ser considerada como una ciencia más entre otras.

---

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 471. Hay traducción al español: *Fenomenología de la percepción*, traducción de J. Cabanes, Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1985, p. 420. En adelante utilizaré PP para referirme a esta obra junto con la indicación de página de la edición francesa y de la traducción al español.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, p. 484/p. 431.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 481/p. 428.

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

Merleau-Ponty no circunscribe la relación del historiador con el pasado al modelo del entendimiento puro y el objeto, sino más bien al del presente vivo (*lebendige Gegenwart*). "El pasado que contemplo <sostiene> ha sido vivido y desde el momento en que quiero penetrar en su génesis no puedo ignorar que ha sido un presente"<sup>13</sup>. Por esta razón la historia es más afín al modelo de la percepción que al de la conciencia. La historia comparte con la percepción ese carácter inacabado, perspectivo y ambiguo por el cual es difícil atribuir a ciertos fenómenos el valor de causas, y cuyo acceso al mundo está siempre enmarcado dentro de una relación figura-fondo. La historia es provisoria, al igual que la percepción siempre portadora de un sentido fragmentario, y es por esto mismo que, según Merleau-Ponty, no puede ser el individuo el sujeto exclusivo de la historia; tampoco el sujeto colectivo. Como sucede en la percepción, no hay un privilegio del sujeto en la historia, y lo que motoriza la historia no puede colocarse ni en un extremo ni en el otro, no puede ser ni la "existencia generalizada", lo Impersonal (*on*), la atmósfera de sociabilidad, ni tampoco la "existencia individual". Por el contrario, sostiene Merleau-Ponty: "Hay un momento en el que el sentido que se dibujaba en lo Impersonal (*on*), y que no era más que un posible inconsistente, amenazado por la contingencia de la historia, es recogido por un individuo"<sup>14</sup>, relacionándose, como lo hacen la figura y el fondo en la percepción, atmósfera anónima e individuo.

El recurso a la percepción como variable explicativa no tiene en la filosofía merleau-pontyana una pretensión reduccionista. Por el contrario, esta semejanza introduce en la descripción un índice dimensional que multiplica los planos de sentido y vuelve a este último el producto de sedimentaciones y relaciones de horizonte a lo largo del tiempo, en lugar de proponerlo como un objeto privilegiado para una conciencia. La historia, como ocurre en el fenómeno de la percepción, va dejando "en segundo plano lo que no puede pasar al primero" y las líneas de fuerza se multiplican en su trazado por obra de la propia acción humana.

Así, el nivel ontológico de reflexión sobre la historia podría resumirse del siguiente modo: todo es historia y esta es propiamente sentido. Una afirmación semejante no nos compromete, sin embargo, con una comprensión del sentido como "una lógica oculta" o "secreto de la historia", ni tampoco como "una sabiduría del entendimiento" que se imprime en ella. De hacerlo, acabaríamos aceptando que la historia, y en consecuencia su comprensión, son confiadas a un núcleo duro (sentido) que se mantiene inalterable ante el paso del tiempo y la mirada de los distintos actores en diferentes épocas. Merleau-Ponty, por el contrario, se esfuerza por deshacerse de esta alternativa y sus efectos al postular la premisa de una historicidad radical, extendida. Todo es historia, todo es emergencia de sentido y este no se encuentra ya fijado de antemano<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> AD, p. 15.

<sup>14</sup> PP, p. 513/p. 457.

<sup>15</sup> M. T. Ramírez sostiene: "Hay que aceptar a la vez que hay sentido y que este es contingente, que nunca llega a adquirir la forma de una entidad positiva y determinada. La historia es menos la producción de un sentido que

"La historia tiene sentido <afirma Merleau-Ponty>, pero no es un puro desarrollo de la idea, su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos"<sup>16</sup>.

## **§ 2.2. "Nuestro contacto con nuestro tiempo es una iniciación en todos los tiempos"**

El objetivo que animó la primera parte del trabajo es en algún sentido diferente, aunque complementario, del que motiva este acercamiento a la temática de la historia. Antes que distinguir y sistematizar, lo que me interesa ahora es integrar dos niveles de tematización de la historia que antes habían sido analizados por separado. Me refiero al nivel de asunción ontológica u ontologizante del tema de la historia en relación con el problema de la temporalidad y la subjetividad, y al nivel epistemológico de consideración de la ciencia o "comprensión" histórica como ciencia humana.

La historia no es independiente de los hombres, pero tampoco es construcción absoluta de la conciencia historizante. La historia no es un organismo natural cuyas leyes son inalterables, de modo que la comprensión histórica no puede consistir en un develamiento, ni en un descubrimiento, sino más bien en una "acción en lo imaginario", en "ponerse en la situación de quienes actuaron", pero "determinada" (si se me permite el término) por las "significaciones abiertas e inconclusas entregadas por el presente"<sup>17</sup>.

Ahora bien, ¿por qué la ontologización de la historia habría de relevar a la comprensión histórica de ser mera curiosidad anecdótica o develamiento de un secreto? ¿Bajo qué suposición se habilita la idea de que la dimensión intencional de la historia o el hecho de que no hay fuera de la historia (entendido esto como condicionamiento ontológico de hombre y mundo) nos compromete con alguna prescripción para el saber y las ciencias humanas?

J. M. Bech afirma que hay una estrecha vinculación entre la preocupación e interés de Merleau-Ponty por la historia como ciencia y su crítica a la ontología cartesiana y a la dicotomía del sujeto y el objeto, base sobre la cual se apoya la ontología de la carne y la reversibilidad<sup>18</sup>. A diferencia de la psicología y la sociología, las cuales, según

---

la expulsión de un sin-sentido (...) La historia no confiesa" (Ramírez, M. T., *El Quiasmo. Ensayos sobre la filosofía de M. Merleau-Ponty*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994, pp. 206 ss.).

<sup>16</sup> AD, p. 21.

<sup>17</sup> RC, p. 46/p. 38.

<sup>18</sup> Cfr. Bech, J. M., "Merleau-Ponty como filósofo de la cultura, la sociedad y la historia", consultado en: [http://ramos.filos.umich.mx/coloquio\\_ponty/ponencias/josep\\_maria\\_bech-ES.doc](http://ramos.filos.umich.mx/coloquio_ponty/ponencias/josep_maria_bech-ES.doc) (2008). En ese trabajo, Bech intenta mostrar que la ontología merleau-pontyana de la carne, al postular la disolución de la dicotomía sujeto-objeto y la imposibilidad, por efecto de la tesis de la reversibilidad, de precisar categorías y conceptos, no posee una potencia explicativa ni puede tener incidencia teórica o práctica en la realidad social. "A primera vista < sostiene Bech >, la ontología que fundamenta el interés de Merleau-Ponty por la historia, y cuyo centro es la importancia

Bech, intentan colaborar con el esclarecimiento de la condición humana, la historia nos introduce en ese ámbito de ambigüedad que es la experiencia concreta, el cual se encuentra colmado de nudos de sentido que están siempre siendo desanudados para ser otra vez anudados en un futuro, y en el cual la inercia y la determinación se conjugan con la libertad y la iniciativa para dar lugar a la emergencia de nuevas configuraciones de experiencia y de conocimiento. Lo que Bech subraya es el interés de Merleau-Ponty por la historia como facticidad, por el propio acontecer histórico, en la medida en que es el *medio turbio* en el que se da nuestra experiencia. Bech entiende que la nueva ontología, junto a los elementos proporcionados por el análisis de la historia, implica un desafío para la noción de conciencia constituyente soberana, a la cual la filosofía merleau-pontyana le restaría toda productividad en la historia.

Así como podemos ver que el interés de Merleau-Ponty por la historia está relacionado con su ontología, mi interés particular por la fenomenología de la historia merleau-pontyana está orientado a la epistemología que segrega esa ontología, y las consecuencias que esta tiene en la postulación de un nuevo punto de partida para toda empresa de conocimiento.

En lo que sigue, y en alguna medida abandonando el "registro" ontológico de la tematización merleau-pontyana de la historia, intentaremos ocuparnos de los aspectos epistemológicos de la historia como ciencia humana. Este abandono no debería interpretarse como una renuncia, sino más bien como una adopción del *dictum* merleau-pontyano según el cual "toda ciencia segrega una ontología y toda ontología anticipa un saber"<sup>19</sup>.

El hombre, dice Merleau-Ponty, es historiador porque es histórico, remitiendo de esta manera a la paradoja fundamental de las ciencias sociales, solo que, en su caso, tal afirmación no implica la asunción de un estatus epistemológico devaluado. Muy por el contrario, esto implica la positiva aceptación de un condicionamiento, el principal de todo conocimiento. Esto a su vez impacta en lo metodológico en la medida en que será necesario anclar la racionalidad en el nivel de la experiencia, descubrir un método que permita reconciliar "las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional sin la cual no hay saber"<sup>20</sup>.

---

que asigna a la reversibilidad, parece eliminar toda posibilidad de explicar los acontecimientos históricos desde un punto de vista sociológico". Y agrega: "su compromiso doctrinal excluye manifiestamente toda clase de explicaciones causales. Rechaza todas las modalidades de la positividad y asegura que la 'filosofía es en verdad, y es siempre, ruptura con el objetivismo'" (*ibid.*, p. 6). A pesar de este diagnóstico negativo, Bech hallará en la noción de "invisible" una manera de poner a salvo la preocupación de Merleau-Ponty por la historia, la sociedad y la cultura. La noción de invisible como trasfondo estructural permitiría, en su opinión, restituir las clasificaciones, las estratificaciones y las diferencias que son imprescindibles a la hora de explicar lo social.

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 123. Hay traducción al español: *Signos*, traducción de C. Martínez y G. Olivier, Barcelona: Seix Barral, 1964, p. 119. En adelante utilizaré S para referirme a esta obra junto con la indicación de página de la edición francesa y de la traducción al español.

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, M., *Parcours deux*, 1951-1961, p. 63.

La historia como disciplina o ciencia del hombre es reactivación de una experiencia de (otro u otros) y en esa medida rompe con el círculo de la justificación naturalista que afirma la independencia de un mundo y un observador absoluto. El hecho de que la condición histórica del hombre sea el fundamento epistémico de la historia dota a esta ciencia de tres características que la definen. En primer lugar, que es siempre intencional pues no pro-pone un objeto, sino que es un modo de acceso, una apertura a este (ya se trate de una revolución, una vanguardia artística, una guerra, una revolución científica). En ese punto se diferencia de la historia empírica porque supone un "sentido", un "orden", esos hechos exudan sentido sedimentado<sup>21</sup> por ser precisamente realidades culturales<sup>22</sup>. Ese sentido depende y no depende del historiador, pues, por un lado, está dado por las "significaciones de actos humanos anónimos y sedimentados", pero, por otro, depende del historiador porque es relativo a los intereses de este, sus preguntas, sus interrogantes. Sin embargo, nunca se trata de una "idea" superpuesta o impuesta a una serie de acontecimientos separados. X. Guchet explica este carácter intencional de la historia diciendo: "La historia no es una sucesión sin unidad de acontecimientos, de datos y de nombres ilustres, ante todo no es la realización en un acto de una síntesis ya hecha en idea, en alguna parte en el reverso del mundo (síntesis objetiva) o en el espíritu del historiador (síntesis subjetiva)"<sup>23</sup>. La investigación del historiador se parece, en la medida en que es una praxis, al acto perceptivo, pues la "trascendencia del sentido histórico no se comprende como una unidad ideal de significación, sino más bien como latencia o productividad infinita de los hechos mismos"<sup>24</sup>, que se actualiza con cada nueva percepción, como sucede en esta cuando un objeto se dispone en relación con el horizonte ante el cual aparece.

En segundo lugar, podemos considerar como otra característica de la historia el abandono de la pretensión de ser la mirada de un dios a favor de una historia situada, encarnada. Así como el hombre ante su historia personal, ante el tiempo de su vida, es siempre un "recién llegado", ni autor del tiempo, ni tampoco alguien que solo lo soporta<sup>25</sup>, de la misma manera el historiador es quien se encuentra precisamente por las características de su objeto de estudio ante lo inabarcable por la mirada humana.

---

<sup>21</sup> "La historia tiene sentido, pero no es un puro desarrollo de la idea, su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos" (AD, p. 21).

<sup>22</sup> "Las realidades culturales (...) al fin de cuentas, son de una naturaleza tal que no podemos reflexionar sobre ellas sin descubrir en el sentido mismo de esas nociones una 'historia sedimentada'" (*Parcours deux*, 1951-1961, p. 117). El ejemplo que utiliza Merleau-Ponty para ilustrar esto es el del espacio euclidiano.

<sup>23</sup> Guchet, X., "Merleau-Ponty, Simondon et le problème d'une 'axiomatique des sciences humaines'. L'exemple de l'histoire et de la sociologie", en: *Chiasmi*, vol. 3 (2001), pp. 103-127, p. 106.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>25</sup> "(...) es evidente (...) que no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización, yo no decidí nacer, y una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí, haga yo lo que quiera y no obstante, este surgir del tiempo no es un simple hecho que yo soporto, puedo encontrar en él un recurso contra sí mismo, como ocurre en una decisión que me empeña o en un acto de fijación conceptual" (PP, p. 488/pp. 434-435).

Y es justamente esto lo que lo coloca en una situación privilegiada con respecto al sociólogo, por hallarse mejor protegido que este del "sueño de un conocimiento soberano, capaz de acceder inmediatamente a todos los tiempos y de una absoluta objetividad"<sup>26</sup>.

Por último, y en estrecha vinculación con las dos características antes mencionadas, encontramos la idea de que la posibilidad de la historia está mediada y determinada por "nuestro contacto con nuestro tiempo". Así como el presente, el pasado y el futuro se comunican íntimamente en la comprensión de la temporalidad, somos la "continuación de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras y que 'reanimamos' o 'reactivamos' a partir de nuestro presente"<sup>27</sup>.

Esta caracterización de la historia como intencional, situada y dominada por la estructura del presente vivo, supera los límites de una preocupación epistemológica y abre un ámbito de reflexión al que genuinamente se puede considerar una fenomenología de la historia. A la pregunta acerca de si es posible una fenomenología merleau-pontyana de la historia, pregunta que animó hasta aquí estas consideraciones, le cabe una respuesta afirmativa. Cabría agregar, además, que esto no solo es posible, sino incluso imprescindible, pues se encuentra en los cimientos mismos del proyecto fenomenológico. Señala García Canclini que Merleau-Ponty, al radicalizar "la filosofía del último Husserl, a partir de las nociones de *Lebenswelt* y *génesis del sentido*, demostró que las esencias no son ahistóricas, sino el resultado de la sedimentación de intuiciones y conocimientos empíricos"<sup>28</sup>. Con lo cual se pone en evidencia la importancia del estudio de la historia y de la definición de una fenomenología de la historia que

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, M., *Sentido y sin sentido*, p. 145. Con posterioridad a "Lo metafísico en el hombre", escrito del cual está tomado el fragmento citado, Merleau-Ponty confronta la posibilidad de la historia con la idea o pretensión de objetividad para afirmar que el historiador "(...) no puede vanagloriarse de agotar la realidad de la *historia que ha sido*". Por el contrario, debe asumir que la tan apreciada "objetividad histórica" es "siempre por principio provisoria, no puede esclarecer un aspecto del acontecimiento sin hacer a un lado, por una metódica abstracción, los otros aspectos, requiere de sí misma otras investigaciones y otros puntos de vista" (RC, p. 47/p. 39).

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, M., *Parcours deux*, 1951-1961, p. 119.

<sup>28</sup> Si bien excede los márgenes propuestos para este trabajo, no puedo dejar de mencionar la interesante crítica que hace N. García Canclini a Merleau-Ponty sobre este particular, al considerar que, si bien se historizan las esencias, no se abandona en ningún momento la perspectiva privilegiada de la conciencia vivida, a lo que se suma el hecho de que la verdad queda supeditada a la explicitación conceptual operada por la conciencia (cfr. García-Canclini, N., *Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, México: UNAM, 1979, p. 11). Estoy de acuerdo con esta observación pero solo si se la circunscribe cronológicamente a una etapa temprana de la reflexión merleau-pontyana sobre la historia, la cual llegaría hasta unos años después de *Fenomenología de la percepción*. Sin embargo, creo que una afirmación de esta naturaleza entra en contradicción con lo contenido en algunas de las notas que acompañan *Lo visible y lo invisible*. En esta última etapa de su pensamiento, Merleau-Ponty se propone superar el límite de la analítica intencional, es decir, de la dependencia de la historia de una "conciencia de pasado", mediante la noción de carne como "torbellino espacializante-temporalizante", del cual la corporeidad proustiana es un ejemplo elocuente. Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le visible et le invisible*, Paris: Gallimard, 1964, "Nota de abril de 1960", pp. 291-292. Hay traducción al castellano: *Lo visible y lo invisible*, traducción de J. Escudé, Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 293-294. En adelante utilizaré VI para referirme a esta obra junto con la indicación de página de la edición francesa y de la traducción al español.

nos contemple como subjetividades encarnadas en el *medio turbio* que es nuestra condición existencial y epistemológica.

Eidética histórica vs. historia empírica. Merleau-Ponty releva a la historia de esta estéril antinomia y se deshace así de los términos dicotómicos que en ella anidan: lo intemporal, el entendimiento, la razón, una lógica omnipotente, un "combate ya ganado en el cielo de las ideas", por un lado, y los hechos, el azar y lo fortuito, "episodios sin nexos", la sinrazón, la contingencia, por el otro. La historia no puede ser presa de esta artificiosa distinción, sino a riesgo de dejar de ser historia para convertirse en una suerte de pieza arqueológica enterrada que espera la mirada clasificatoria del científico para convertirse, en el mejor de los casos, en una pieza de museo. Merleau-Ponty redefine a la historia y funda su fenomenología de la historia cuando afirma: "Hay historia si hay lógica en la contingencia, una razón en la sinrazón (...)"<sup>29</sup>.

### § 3. "El final de una filosofía es el relato de su comienzo"

Resulta sumamente sugerente la lectura de las páginas que Merleau-Ponty dedica en muchas de sus obras a la historia de la filosofía, ya sea de la que ha sido escrita por otros autores, Hegel o Gueroult entre otros, como también la que él mismo emprende como proyecto editorial con la obra colectiva titulada *Les philosophes célèbres*, cuya introducción apareció en *Signos* bajo el nombre "Partout et nulle part". La reflexión merleau-pontyana sobre la historia de la filosofía está en estrecha vinculación con la concepción general de la historia que intentamos perfilar en la primera parte de este trabajo, pero no es al modo del apéndice ni del corolario, sino más bien como inauguración de su idea de la filosofía.

La frase tomada como título para esta sección resume el *leit motiv* que anima el interés de Merleau-Ponty por ocuparse de la historia de la filosofía, a la cual no concibe como una historia acabada, ni mucho menos bajo la guía de *una filosofía*, fijada por un "sobrentendido" que todo lo explica. Por el contrario, la circularidad a la que esta frase remite debe ser entendida, más bien, como un punto de partida metodológico antes que como un compromiso con una versión del hegelianismo<sup>30</sup>. Incluso, podría afirmarse que esa idea transmite la intención merleau-pontyana de corregir o superar el hegelianismo en lo que este tiene de concluyente y autojustificatorio.

---

<sup>29</sup> RC, p. 46/p. 38.

<sup>30</sup> Al menos cabría decir, en lo que concierne al hegelianismo de la finalidad, que la salvedad vale por la advertencia que hace el propio Merleau-Ponty en *Sentido y sin sentido* sobre la existencia de varios Hegel. El Hegel de la finalidad es, según Merleau-Ponty, aquel que "lo ha comprendido todo, salvo su propia situación histórica; lo ha tenido todo en cuenta, salvo su propia existencia, y la síntesis que nos ofrece no es una verdadera síntesis, precisamente porque aparenta ignorar que es el producto de un cierto individuo y de un cierto tiempo" (*Sentido y sin sentido*, p. 110). Este es el Hegel de 1827, que se diferencia notablemente, según Merleau-Ponty, del de 1807, donde todavía el filósofo está en la búsqueda del sentido total de la historia.

Merleau-Ponty propone, como un modo de explicitar los propios proyectos filosóficos, la necesidad de recurrir a esa circularidad intencional entre historia y filosofía, inspirado por la creencia de que la historia de la filosofía lejos de todo dogmatismo es *communis opinio* y es siempre criticable, revisable, y no porque, afirma, "me expresa como filósofo, sino porque no me expresa del todo (...)"<sup>31</sup>.

Merleau-Ponty logra superar el corsé hegeliano y hacer de la historia de la filosofía el lugar de la comunicación con un pasado y de su revitalización según la modalidad de un saber siempre provisional, interesado y perspectivo. "Antes que 'explicar' una filosofía <sostiene Merleau-Ponty>, el acercamiento histórico sirve para mostrar el exceso de su significación sobre las circunstancias, y cómo, por su naturaleza de hecho histórico, transmuta su situación de partida en medio de comprensión de ellas mismas y de otras"<sup>32</sup>. Este fragmento da cabal muestra del interés genuino de Merleau-Ponty por la comprensión histórica de la filosofía e, incluso, del valor que la asunción de la naturaleza histórica del hecho filosófico significa para la reflexión presente. Son afirmaciones como esta, de las cuales está plagada la obra de Merleau-Ponty, las que dan fundamento a la crítica del artículo de R. Rorty, aparecido en el volumen *Philosophy in History*, por omitir a la fenomenología en su caracterización de los géneros o modos de relación de la filosofía con el pasado<sup>33</sup>.

Lo interesante del mencionado artículo reside en la manera en que presenta los problemas que se suscitan cuando se intenta entablar la relación de la filosofía con el pasado en función de lo que podríamos denominar intereses disciplinares o teóricos particulares que inspiran o animan el abordaje historiográfico. De esta manera emprende la descripción de los modos según los cuales distintas perspectivas, como la filosofía analítica, la doxografía filosófica o, por caso, la historia de las ideas, asumen los presupuestos metodológicos que justificarán la concepción y construcción de una historia de la filosofía o de su contenido ajustada a ciertas necesidades doctrinales.

En la caracterización de los modelos historiográficos, además de presentarlos, Rorty nos previene sobre algunos de los obstáculos o dificultades relativos ya sea al método, a su objeto o a algunos supuestos que animan la mirada retrospectiva hacia el pasado, bajo la sospecha de que no hay historia de la filosofía "inocente" y todas responden a intenciones (más o menos explícitas). Así, por ejemplo, muestra Rorty cómo lo que constituye una práctica habitual en el contexto de las obras de los filósofos analíticos, *i. e.*, reeducar a los filósofos muertos como condición para entablar el diálogo con ellos, encierra un peligro, el del anacronismo (tanto en lo referido a la imposición de preguntas y cuestiones ausentes en el horizonte teórico del filósofo del pasado o, en su defecto, en lo relativo a la posibilidad de la traducción conceptual y terminológica del filósofo muerto). En el otro extremo se encuentra ubicado el defecto

<sup>31</sup> El fragmento citado aparece como anotación al margen de una nota de febrero del año 1959 (VI, p. 229/p. 219).

<sup>32</sup> S, p. 163/p. 160.

<sup>33</sup> Cfr. Rorty, R., *op. cit.*

metodológico contrario que se origina al exacerbar en el análisis el valor de las "convenciones contingentes" volviendo así las teorías filosóficas del pasado inconmensurables respecto de las presentes.

En lo relativo al objeto de la historia de la filosofía, el problema identificado por Rorty consiste en la dificultad para decidir a qué se debería circunscribir la reconstrucción histórica: ¿es el filósofo el objeto, o el conjunto de su obra, su pensamiento (en la medida en que se crea en esto como algo separado de lo anterior), su vida, la relación de sus ideas con las de sus contemporáneos o con la de sus predecesores (y así podrían multiplicarse las posibilidades en la combinación de estos elementos para dar forma a un objeto)? Para los filósofos analíticos el objeto lo constituyen las soluciones dadas por los filósofos del pasado a los problemas definidos y determinados por las urgencias actuales del pensamiento, para los historiadores de la filosofía el objeto son también las respuestas, pero a los problemas disponibles en las distintas épocas de la historia. Por otra parte, las reconstrucciones hegelianas de la historia tenderían a concentrarse en determinar por qué cierto filósofo está interesado en atender a tal o cual problema filosófico.

En lo referido a los supuestos que guían u orientan la investigación histórica de la filosofía, podemos sintetizarlos en los siguientes tres: la idea de que hay un curso que guía el devenir de la historia y en consecuencia el estudio de la historia debería ser una empresa de descubrimiento o develamiento del sentido, o dirección de ese curso; la idea de que existen una manera plena y auténtica de ser filósofo y verdaderos problemas filosóficos que son independientes de las elecciones y perspectivas de los historiadores, e incluso de los filósofos, así la historia de los filósofos no puede dejar de ser un recorrido por nombre ilustres; y, por último, la idea de que la historia de la filosofía debe aspirar a parecerse cada vez más a la historia de la ciencia entendiendo el diálogo con los filósofos del pasado como una conversación con interlocutores inteligentes pero que también admitían creencias erróneas que pueden ser extirpadas sin mayores dificultades del conjunto de sus ideas.

Sin lugar a dudas, y para darle algún crédito a Rorty, además de criticarlo, los mencionados constituyen un buen conjunto de problemas relativos a la filosofía y su historia. Sin embargo, al lector de Merleau-Ponty le resulta muy difícil no recordar los textos en los que ha realizado precisiones al respecto (entre los que se cuentan "por doquier y en alguna parte", *La fenomenología y las ciencias del hombre*, o *Las aventuras de la dialéctica*) y reconocer que en ellos se proponen soluciones o recaudos metodológicos apropiados para semejantes problemas.

Para Merleau-Ponty, el historiador de la filosofía (profesional o no) puede mantenerse a salvo de los mencionados obstáculos, en primer lugar, asumiendo como condiciones de posibilidad de las ciencias humanas lo que desde otra concepción que privilegiara un modelo de objetividad kantiana (correlato de actividad mental del historiador) constituirían limitaciones. Otra posibilidad, en mi opinión, de superar estos problemas supone asumir con Merleau-Ponty que el tiempo de la filosofía, aun cuando

esta toma como su objeto el pasado, es el *Lebendige Gegenwart*, "el tiempo presente", es decir, esa tercera dimensión entre el tiempo discontinuo y la eternidad.

Hay, además, en el legado merleau-pontyano algunas nociones, como son las de "impensado", "dialéctica" e "institución" (las cuales aparecen a menudo para referirse ya sea a la relación del saber con su pasado y su futuro, a la relación entre los textos o los acontecimientos y su sentido, o a la relación entre los objetos de pensamiento y los dominios para pensar) que en mi opinión constituyen un original aporte para la historia de la filosofía.

La noción de institución posee una extensión semántica y un campo de aplicación que supera en su formulación los límites de las cuestiones historiográficas y significa un esfuerzo, en el contexto de la filosofía de la conciencia, por superar las alternativas de la "constitución". En lo que se refiere a la historia, se entiende por institución "(...) los acontecimientos de una experiencia que dotan a esta de dimensiones duraderas y con respecto a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrá sentido y formará una serie pensable o una historia", son "los acontecimientos que depositan en mí un sentido (...) como invocación de una continuación, como exigencia de un porvenir"<sup>34</sup>. Con "institución" parece Merleau-Ponty aludir en términos históricos a ese lazo íntimo que vincula el pasado, el presente y el futuro del que habla en *Fenomenología de la percepción*, la intencionalidad latente. La institución cumple una doble función, ontológica y epistemológica, pues, por un lado, es sedimentación de sentido, productividad de los acontecimientos, pero, por otro lado, es lo que determina la inteligibilidad de la historia. La relación entre pasado y presente puede ser comprendida a partir de la noción de institución en términos de "cristalización (de uno sobre otro)", de "simultaneidad", de "co-existencia", de "reanimación" del pasado y el presente.

La noción de institución previene de los peligros paralelos, aunque opuestos, del anacronismo y la inconmensurabilidad, pues la comprensión histórica en cuanto es "ese trabajo del pasado contra el presente no concluye en una historia universal cerrada, en un sistema completo de todas las combinaciones humanas posibles respecto de determinada institución (...) sino en un cuadro de diversas posibilidades complejas, siempre vinculada a circunstancias locales, gravadas por un coeficiente de facticidad (...) "<sup>35</sup>, el cual no vuelve insuperable el abismo de la inteligibilidad, sino que es más bien su condición.

Una noción como la de dialéctica también significa un aporte para la historia de la filosofía, y es la que de hecho se encuentra más estrechamente ligada a la historia, terreno en el cual, dice Merleau-Ponty, la dialéctica no haría otra cosa más que ser ella misma. A. Delcó destaca la importancia de la nueva dialéctica merleau-pontyana precisamente porque excluye lo *ex nihilo* de la historia. De esta manera, la obra humana

---

<sup>34</sup> RC, p. 61/p. 50.

<sup>35</sup> RC, p. 65/ p. 53.

es realizada siempre sobre la base de algo ya adquirido, ya dado<sup>36</sup>. Esto, que vale en general para la historia, resulta además fundamental en el contexto de las relaciones de la filosofía con su pasado y cobra, incluso, valor metodológico. En el año 1951, en ese valioso documento para la exégesis llamado "Titres et Travaux. Projet d' Enseignement", Merleau-Ponty propone ver a las doctrinas filosóficas en intrínseca relación unas con otras, pues, sostiene, en la historia hay una semilla de verdad que, sin estar encerrada en "alguna proposición invariable", guarda el sentido de las afirmaciones del pasado, las cuales pueden ser retomadas, continuadas, en el presente<sup>37</sup>. En *La fenomenología y las ciencias del hombre*, una vez más Merleau-Ponty invita a entender la historia como una "dialéctica", y lo hace con la intención de contrarrestar lo que denomina la "historia empírica", es decir, aquella que "se limita a reunir hechos, luego los textos y a unirlos los unos junto con los otros"<sup>38</sup>. La noción de dialéctica aplicada a la historia de las ideas está íntimamente vinculada con la noción de *intención*, es decir, el sentido que complementa los textos. "La historia de la filosofía <afirma en la obra citada> no puede ser jamás la simple notación de lo que los filósofos han dicho o escrito", y luego agrega, "(...) por el solo hecho de que se vinculen dos textos y se los oponga a un tercero se comienza a interpretar y a distinguir lo que está según el historiador en la senda de Descartes y aquello que, por el contrario, representa un accidente en su pensamiento"<sup>39</sup>.

Las nociones de "institución", así como también la de "dialéctica" e "intención", constituyen en el marco de la fenomenología merleau-pontyana nociones "quiasmáticas", en la medida en que son postuladas para reunir en una tercera dimensión aspectos disociados. Son fundamentales en la crítica a las dicotomías clásicas del tiempo y la historia, mencionadas en la sección precedente.

Una última noción a la que se podría apelar, la cual sin embargo se diferencia de las otras dos porque no comparte ese carácter quiasmático, es la noción de "impensado". La noción de "impensado" es utilizada por Merleau-Ponty en "El filósofo y su sombra", el escrito dedicado a Husserl, y más precisamente, a aquel conjunto de temas e ideas que conforman lo no pensado, aquello que no ha sido objeto de la reflexión en la filosofía del maestro, del precursor. Cuando Merleau-Ponty emprende, como en este caso, la tarea filosófica de la exégesis, de la reproducción del pensamiento de otro, sostiene que esa operación siempre se realiza desde los propios pensamientos. Esto no significa que toda interpretación constituya "un fracaso de la percepción del otro", sino, por el contrario, en eso consiste "la percepción misma del otro"<sup>40</sup>. La noción de "impensado" tiene un valor escrutador para el pensamiento porque, para

---

<sup>36</sup> Cfr. Delcó, A., *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris: PUF, 2005.

<sup>37</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Parcours deux*, 1951-1961, p. 34.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>40</sup> S, p. 201/p. 195.

Merleau-Ponty, pensar "no es poseer objetos de pensamiento", es por el contrario "circunscribir mediante esos objetos un dominio para pensar" que no ha sido pensado todavía. Lo "impensado" es producto de una delimitación previa, así como en el caso del mundo percibido el espectáculo está determinado por los reflejos y las sombras que no son cosas pero tampoco son nada, "la obra y el pensamiento de un autor <sostiene Merleau-Ponty> están hechos de ciertas articulaciones entre las cosas dichas (...) "<sup>41</sup> que requieren de renovadas curiosidades a veces para ser sacadas a la luz.

Cada una de estas nociones colabora y ofrece una valiosa contribución para el esbozo de una fenomenología de la historia de la filosofía que permita hallar el término medio, como afirma Merleau-Ponty, entre una pretendida objetividad a costa de "mutilar a los grandes filósofos de lo que han dado a pensar a los demás" y esa actividad intelectual igualmente artificial que es la "meditación disfrazada de diálogo, en la que nosotros mismos haríamos las preguntas y las respuestas"<sup>42</sup>. La auténtica historia de la filosofía será así, para Merleau-Ponty, aquella en la que "el filósofo del que se habla y el que habla estén presentes, juntos (...) "<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 202/p. 196.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 201-202/p. 195.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 202/p. 195.