

Expresión e intersubjetividad

[Un inédito de Maurice Merleau-Ponty]

MAURICE MERLEAU-PONTY

Nota de la traductora

De la procedencia del presente texto dan cuenta suficientemente la nota introductoria de Martial Guérault, su primer editor en francés (en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nº 4, octubre de 1962, pp. 401-409, con el título "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty"), nota que se reproduce en seguida, así como la primera de las notas al pie numeradas, que fueron redactadas por Jacques Prunair, encargado de preparar la segunda edición francesa del texto en *Parcours deux* (1951-1961), Lagrasse: Verdier, 2000, pp. 36-48. Esta traducción fue hecha sobre esta segunda edición: agradecemos a la editorial Verdier por la autorización para publicarla.* Conservamos como subtítulo el título que se le dio en este volumen.

GRACIELA RALÓN DE WALTON

* © Éditions Verdier, 2000. Hay una anterior traducción al castellano de Ma. del Carmen Paredes (*Pensamiento*, vol. 55, no. 213, 1999), hecha sobre la edición de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

EXPRESIÓN E INTERSUBJETIVIDAD [Un inédito de Maurice Merleau-Ponty¹]

Nota introductoria

El texto publicado a continuación es una exposición que me envió su autor en el momento en que redacté, para su candidatura en el Collège de France, el informe destinado a presentar sus títulos ante la Asamblea de profesores. Merleau-Ponty reúne ahí, en una línea de continuidad, su pasado y su futuro de filósofo y esboza las perspectivas de sus investigaciones futuras desde El origen de la verdad hasta El hombre trascendental.

Leyendo esas líneas inéditas, de tan alto interés, se aviva la pena por una muerte que ha interrumpido brutalmente el impulso de un pensamiento profundo, en plena posesión de sí mismo y a punto de realizarse en una serie de obras originales que hubiesen hecho época en la filosofía francesa contemporánea.

Martial Guérault

Nosotros no dejamos de vivir en el mundo de la percepción, pero lo superamos por el pensamiento crítico, al punto de olvidar la contribución que él aporta a nuestra idea de lo verdadero. Pues, ante sí mismo, el pensamiento crítico no tiene más que *enunciados*, que discute, acepta o rechaza. Ha roto con la evidencia ingenua de las *cosas* y, cuando la afirma, ello se debe a que no encuentra el medio para negarla. Por necesaria que sea esta actividad de control, que precisa los criterios y exige a nuestra experiencia sus títulos de validez, ella no da cuenta de nuestro contacto con el mundo

¹ Texto inédito en 1962, que Maurice Merleau-Ponty remitió entonces a Martial Guérault, encargado del informe para la presentación del candidato, y que fue publicado, al cuidado de este, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

percibido, que está simplemente ante nosotros, más acá de lo verdadero verificado y de lo falso: ella no define las marchas positivas del pensamiento, ni sus adquisiciones más valederas. Nuestros dos primeros trabajos buscaban restituir el mundo de la percepción. Aquellos que están en preparación quisieran mostrar cómo la comunicación con el otro y el pensamiento retoman y sobrepasan la percepción que nos ha iniciado en la verdad.

El espíritu que percibe es un espíritu encarnado, y hemos buscado desde un comienzo volver a establecer este enraizamiento del espíritu en su cuerpo y en su mundo, tanto contra las doctrinas que tratan a la percepción como el simple resultado de la acción de las cosas exteriores sobre nuestro cuerpo, como contra aquellas que insisten en la autonomía de la toma de conciencia. Estas filosofías tienen en común que olvidan, en provecho de la pura exterioridad o de la pura interioridad, la inserción corporal del espíritu, la relación ambigua que mantenemos con nuestro cuerpo, y, correlativamente, con las cosas percibidas. Cuando se ensaya, como lo hemos hecho en *La estructura del comportamiento*², diseñar las relaciones del organismo que percibe y de su medio inspirándose en la psicología y la fisiología modernas, es claro a la vez que estas relaciones no son las de un aparato automático con el agente exterior que viene a poner en funcionamiento los mecanismos preestablecidos, y que tampoco se da cuenta de mejor manera de los hechos superponiendo al cuerpo, concebido como una cosa, una conciencia pura y contemplativa. En las condiciones de vida, de otro modo que en el laboratorio, el organismo posee una menor sensibilidad a ciertos agentes físicos y químicos aislados que a la "constelación" que ellos forman, a la situación de conjunto que ellos definen. Los comportamientos revelan una suerte de actividad prospectiva del organismo, como si él se orientara por el sentido de ciertas situaciones elementales, como si mantuviera con ellas relaciones de familiaridad, como si hubiera ahí un "apriori del organismo", conductas privilegiadas, leyes de equilibrio interno que lo predisponen a ciertas relaciones con el medio. En el nivel donde nos ubicamos, no podría, sin embargo, tratarse de una verdadera toma de conciencia ni de una actividad intencional; y, además, el poder prospectivo del organismo solo se ejerce entre límites definidos y depende de condiciones locales precisas. El funcionamiento del sistema nervioso central nos coloca ante paradojas del mismo género. La teoría de las localizaciones cerebrales, bajo sus formas modernas, ha modificado profundamente la relación de la función con el sustrato. Esta teoría no asigna más, por ejemplo, a cada conducta perceptiva, un mecanismo preestablecido. Los "centros coordinadores" de los que esta teoría habla no son almacenes de "huellas cerebrales" y su funcionamiento es cualitativamente diferente de un caso a otro, según el matiz cromático a evocar o la estructura perceptiva a realizar, aunque finalmente refleje toda

² Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, PUF, 1942; 2ª. ed. 1949 y siguientes, precedida de "Una filosofía de la ambigüedad" por Alfonso de Waehlens; colección "Quadrige", 123, 1990.

la sutileza y toda la variedad de las relaciones percibidas. Todo ocurre, pues, en el organismo que percibe, como si tuviéramos que ver, según la palabra de Descartes, con una mezcla del alma con el cuerpo. Las conductas superiores dan un sentido nuevo a la vida del organismo, pero el espíritu, sin embargo, solo dispone aquí de una libertad vigilada; más aún, tiene necesidad de actividades más simples para estabilizarse en ellas en instituciones durables y realizarse en ellas verdaderamente. La conducta perceptiva emerge de esas relaciones con una situación y con un medio que no son el hecho de un puro sujeto que conoce.

En nuestro trabajo sobre la *Fenomenología de la percepción*³, no asistimos ya al advenimiento de las conductas perceptivas, sino que nos instalamos en ellas para realizar ahí el análisis de esta singular relación entre el sujeto, su cuerpo y su mundo. Para la psicología y la psicopatología actuales, el cuerpo propio ya no es solamente *uno de los objetos del mundo* bajo la mirada de un espíritu separado, sino que se desplaza al lado del sujeto y es *nuestro punto de vista sobre el mundo*, el lugar donde el espíritu se inviste en una cierta situación física e histórica. Como Descartes ya lo había expresado con profundidad, el alma no está solamente en su cuerpo como el piloto en su nave, sino que está unida al cuerpo entero. Este está enteramente animado, y las funciones corporales contribuyen todas, por su parte, a la percepción de los objetos, de la que la filosofía, sin embargo, durante largo tiempo ha hecho un puro saber. A través de la situación de nuestro cuerpo captamos el espacio exterior. Un "esquema corporal" o "postural" nos da a cada instante una noción global práctica e implícita de las relaciones de nuestro cuerpo y de las cosas, y como su esbozo de ellas. Una red de movimientos posibles o de "proyectos motores" irradia de nosotros hacia el entorno. Nuestro cuerpo no está en el espacio como las cosas: lo habita o lo frecuenta, se acomoda como la mano al instrumento y, por eso, cuando nosotros queremos desplazarnos, no tenemos que moverlo como se mueve un objeto. Lo transportamos sin instrumentos, como por una suerte de magia, porque es nuestro y, por él, tenemos directamente acceso al espacio. El cuerpo es para nosotros mucho más que un instrumento o un medio: es nuestra expresión en el mundo, la figura visible de nuestras intenciones. Aun nuestros movimientos afectivos más secretos, los más profundamente ligados a la infraestructura humoral, contribuyen a modelar nuestra percepción de las cosas.

Ahora bien, si la percepción es así el acto común de todas nuestras funciones motrices y afectivas, no menos que de las sensoriales, nos es necesario volver a descubrir la figura del mundo percibido mediante un trabajo comparable al del arqueólogo, pues ella está oculta bajo los sedimentos de los conocimientos ulteriores. Se vería entonces que la cualidad sensible no es ese dato opaco e indivisible, ofrecido como espectáculo a una conciencia distante de la que hablaban las concepciones clásicas, y que, por ejemplo, los colores, cada uno de los cuales está rodeado por una atmósfera afectiva que los psicólogos han podido estudiar y definir, son en verdad diversas

³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945; colección "Tel", 4, 1976.

modalidades de nuestra coexistencia con el mundo. Se vería que las figuras espaciales o las distancias no son tanto relaciones entre diversos puntos del espacio objetivo cuanto relaciones entre ellos y un centro de perspectiva que es nuestro cuerpo; en suma, que ellas son diversas maneras, para los *stimuli* exteriores, de poner a prueba, de solicitar y de hacer variar nuestra captación del mundo, nuestro anclaje en la horizontal y vertical del lugar, en un aquí y en un ahora. Se vería incluso que las cosas percibidas no son, como los objetos geométricos, seres acabados de los que nuestra inteligencia posee *a priori* la ley de construcción, sino conjuntos abiertos e inagotables que reconocemos por un cierto estilo de desarrollo, aunque no podamos por principio explorarlos enteramente, y aunque ellos solo ofrecen de sí mismos perfiles o vistas perspectivas. Se vería, finalmente, que el mundo percibido no es a su vez un puro objeto de pensamiento sin fisura y sin hueco, sino que es como el estilo universal en el que participan todos los seres perceptivos. Sin duda, los coordina, pero sin que podamos presumirlo acabado. Nuestro mundo, decía profundamente Malebranche, es "una obra inacabada".

Si ahora queremos definir un sujeto que sea capaz de esta experiencia perceptiva, no será evidentemente un pensamiento transparente para sí mismo, absolutamente presente a sí mismo, sin cuerpo y sin historia interpuestos. El sujeto de la percepción no es ese pensador absoluto, sino que funciona por aplicación de un pacto, anterior a nuestro nacimiento, entre nuestro cuerpo y el mundo, entre nosotros mismos y nuestro cuerpo. Es como un nacimiento continuado, *aquel* a quien una situación física e histórica le ha sido dada para manejar, y lo es a cada instante de nuevo. Cada sujeto encarnado es como un registro abierto del que no se sabe lo que se inscribirá en él, o como un nuevo lenguaje del que no se sabe qué obras producirá, pero que, una vez aparecido, no podría dejar de decir ya sea poco o mucho, de tener una historia o un sentido. La productividad misma o la libertad de la vida humana, lejos de negar nuestra situación, la utilizan y la transforman en medio de expresión.

Esta observación nos condujo a nuevas investigaciones, comenzadas luego de 1945, que vendrían a fijar definitivamente el sentido filosófico de las primeras, las que, inversamente, le prescriben un itinerario y un método. Hemos creído encontrar en la experiencia del mundo percibido un nuevo tipo de relación entre el espíritu y la verdad. La evidencia de la cosa percibida se refiere a su aspecto concreto, a la textura misma de sus cualidades, a esta equivalencia entre todas sus propiedades sensibles, que hizo decir a Cézanne que se debe poder pintar hasta los aromas. Es ante nuestra experiencia indivisa como el mundo es verdadero o existe; su unidad, sus articulaciones, se confunden, y esto significa que tenemos del mundo una noción global cuyo inventario nunca está acabado, y que hacemos en él la experiencia de una verdad que trasparece o nos engloba antes que nuestro espíritu la posea y la circunscriba. Ahora bien, si pasamos a considerar, por encima de lo percibido, el campo del conocimiento propiamente dicho, donde el espíritu quiere poseer lo verdadero, definir él mismo

los objetos, y acceder así a un saber universal y desligado de las particularidades de nuestra situación, ¿no se vuelve el orden de lo percibido figura de simple apariencia, y no es el entendimiento puro una nueva fuente de conocimiento respecto de la cual nuestra familiaridad perceptiva con el mundo no es más que un esbozo informe? Estamos obligados a responder a esas cuestiones primero con una teoría de la verdad, luego con una teoría de la intersubjetividad, de las que hemos tratado en diferentes ensayos tales como "La duda de Cézanne"⁴, "La novela y lo metafísico"⁵ o, en lo que concierne a la filosofía de la historia, *Humanismo y Terror*⁶, pero cuyos fundamentos filosóficos debemos elaborar rigurosamente. La teoría de la verdad constituye el objeto de los dos libros en los cuales trabajamos en este momento.

Nos parece que el conocimiento, y la comunicación con el otro que presupone, son, respecto de la vida perceptiva, formaciones originales que, sin embargo, la continúan y la conservan transformándola, y que, más que suprimirla, subliman nuestra encarnación. Por tanto, la operación característica del espíritu se encuentra en el movimiento por el que nosotros retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizar en lugar de coexistir solamente. Esta metamorfosis se relaciona con la doble función de nuestro cuerpo. Por sus "campos sensoriales", por toda su organización, está como predestinado a modelarse según los aspectos naturales del mundo. Pero como cuerpo activo, en tanto que es capaz de gestos, de expresión y finalmente de lenguaje, el cuerpo se vuelve sobre el mundo percibido para significarlo. Como lo muestra la observación de los apráxicos, al espacio actual, donde cada punto es lo que es, se superpone en el hombre un "espacio virtual" donde están también inscritos los valores espaciales que ese punto *recibiría* para otra posición de nuestras coordenadas corporales. Un sistema de correspondencia se establece entre nuestra situación espacial y la de los otros, y cada una viene a simbolizar a todas las otras. Esta reasunción [*reprise*], que inserta nuestra situación de hecho como un caso particular en el sistema de las otras situaciones posibles, comienza desde que nosotros *señalamos* con el dedo un punto del espacio, pues el gesto de designación, que justamente los animales no comprenden, nos supone ya instalados en lo virtual, al final de la línea que prolonga nuestro dedo, en un espacio centrífugo o de cultura. Este uso mímico de nuestro cuerpo no es aún una concepción, puesto que no nos desliga de una situación corporal de la que, por el contrario, nuestro cuerpo asume todo el sentido. Este uso nos introduce en una teoría concreta del espíritu que nos lo mostrará en una relación de intercambio con los instrumentos que se da, y que le devuelven, con creces, lo que han recibido de él.

De una manera general, los gestos expresivos, donde la fisonomía busca vanamente los signos suficientes de un estado emocional, solo tienen un sentido unívoco

⁴ En *Sens et Non-Sens*, Nagel, 1948, pp. 15-44; Gallimard, 1995, pp. 13-33.

⁵ En *Sens et Non-Sens*, pp. 45-71; Gallimard, 1995, pp. 34-52.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, 1947; colección "Idées", 432, 1980.

cuando están situados frente a la situación que ellos subrayan o marcan. Pero así como los fonemas, sin tener aún sentido por sí mismos, tienen ya valor diacrítico, los gestos expresivos anuncian la constitución de un sistema simbólico capaz de volver a diseñar un número infinito de situaciones. Ellos son un primer lenguaje. Y, recíprocamente, el lenguaje puede ser tratado como una gesticulación tan variada, precisa, sistemática, y capaz de intersecciones tan numerosas, que la estructura interna del enunciado no puede finalmente convenir más que a la situación mental a la que responde y de la cual se convierte sin equívoco en el signo. El sentido del lenguaje, como el de los gestos, no reside, pues, en los elementos de los que está hecho. Es su intención común, y la frase dicha solo es comprendida si el que escucha, siguiendo "la cadena verbal", supera cada uno de los eslabones hacia la dirección que ellos perfilan conjuntamente. De ahí resulta a la vez que nuestro pensamiento, aun el solitario, no deja de usar el lenguaje que lo sostiene, lo arranca de lo transitorio, y lo vuelve a lanzar –como decía Cassirer, "lo hace volar"–. No obstante, considerado parte por parte, el lenguaje no contiene su sentido, y toda comunicación supone, en el que escucha, una reasunción creadora de eso que es comprendido. De ahí resulta también que el lenguaje nos arrastra hacia un pensamiento que no es simplemente nuestro, que es presuntivamente universal, sin que esta universalidad sea jamás la del concepto puro, idéntico en todos los espíritus. Es más bien el llamado que un pensamiento situado dirige a otros pensamientos igualmente situados, y al que cada uno responde con sus recursos propios. El examen de los resortes del algoritmo muestra en él, creemos, la misma extraña función que opera en las llamadas formas inexactas del lenguaje. Sobre todo cuando se trata de conquistar con el pensamiento exacto un nuevo dominio, el pensamiento más formal se refiere siempre a alguna situación mental, cualitativamente definida, de la que solo extrae el sentido apoyándose sobre la configuración del problema. La transformación nunca es simple análisis y el pensamiento solo es relativamente formal.

En vistas a tratar completamente este problema en la obra que preparamos sobre *El origen de la verdad*⁷, lo hemos abordado por su lado menos abrupto en un libro del que la mitad está escrito y que trata del lenguaje literario. En ese dominio, es más fácil mostrar que el lenguaje no es jamás la simple vestimenta de un pensamiento que se poseería a sí mismo con toda claridad. El sentido de un libro es primeramente dado, no tanto por las ideas, sino por una variación sistemática e insólita de los modos del lenguaje y del relato, o de las formas literarias existentes. Este acento, esta modulación particular de la palabra, si la expresión es lograda, es asimilada progresivamente por

⁷ Y que llegará a ser *Lo visible y lo invisible*. Remitimos a la edición de esta obra a cargo de Claude Lefort: Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, seguido de notas de trabajo por Maurice Merleau-Ponty, texto establecido por Claude Lefort, acompañado por una advertencia y un postfacio, Gallimard, 1964; colección "Tel". Textos complementarios: Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, particularmente el "Prefacio" (febrero y septiembre de 1960) y *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964, con un prefacio de Claude Lefort, colección "Folio essais", 13, 1985.

el lector y le hace accesible un pensamiento al que era algunas veces indiferente o incluso rebelde de entrada. La comunicación en literatura no es un simple llamado del escritor a significaciones que formarían parte de un *a priori* del espíritu humano; más bien, las suscita por arrastre o por una suerte de acción oblicua. En el escritor, el pensamiento no dirige el lenguaje desde afuera; el escritor es él mismo como un nuevo idioma que se construye, se inventa los medios de expresión y se diversifica según su propio sentido. Lo que se llama poesía no es quizás otra cosa que la parte de la literatura donde esta autonomía se afirma con ostentación. Toda gran prosa es también una recreación del instrumento significante, en adelante manejado según una sintaxis nueva. Lo prosaico se limita a tocar a través de los signos estipulados significaciones ya instaladas en la cultura. La gran prosa es el arte de captar un sentido que no había sido jamás objetivado hasta entonces y de hacerlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua. Un escritor solo se sobrevive a sí mismo cuando no es capaz de fundar así una universalidad nueva, y de comunicar en el riesgo. Nos parece que se podría decir también de las otras instituciones que ellas han cesado de vivir cuando se muestran incapaces de manifestar una poesía de las relaciones humanas, es decir, el llamado de cada libertad a todas las otras. Hegel dice que el Estado romano es la prosa del mundo. Llamaremos *Introducción a la prosa del mundo*⁸ a ese trabajo que debería, elaborando la categoría de prosa, darle, más allá de la literatura, una significación sociológica.

Pues esas investigaciones sobre la expresión y la verdad se aproximan por su vertiente epistemológica al problema general de las relaciones del hombre con el hombre que será el objeto de nuestras investigaciones ulteriores. La relación lingüística entre los hombres debe ayudarnos a comprender un orden más general de relaciones simbólicas y de instituciones, que aseguren, no solamente el intercambio de los pensamientos, sino el de los valores de toda especie, la coexistencia de los hombres en una cultura y, más allá de sus límites, en una sola historia. Interpretado en términos de simbolismo, el concepto de historia nos parece estar por encima de las objeciones de las que es objeto, debido a que se entiende habitualmente bajo ese vocablo, ya sea para reconocerlo o negarlo, una Potencia exterior en nombre de la cual las consciencias serían despojadas. No en menor grado que el lenguaje, la historia no nos es exterior. Hay una historia del pensamiento, y esto significa que la sucesión de las obras del espíritu, con todos los rodeos que se quiera, es como una sola experiencia que se continúa y en el curso de la cual la verdad, por así decirlo, los capitaliza. En un sentido análogo se podría decir que hay historia de la humanidad, o más simplemente,

⁸ Remitimos a la excelente presentación (bajo forma de "Advertencia", pp. I-XIV) de Claude Lefort al texto establecido bajo su responsabilidad: Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Gallimard, 1969; colección "Tel", 218, 1995. Texto complementario: "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", *Les Temps Modernes*, 80, junio de 1952, pp. 2113-2144; 81, julio de 1952, pp. 70-94. Reeditado en *Signes*, pp. 49-104.

una humanidad. En otros términos, hechas todas las reservas sobre los estancamientos o los retrocesos, las relaciones humanas son capaces de madurar, de convertir sus avatares en enseñanzas, de recoger en su presente la verdad de su pasado, de eliminar ciertos secretos que las hacen opacas y de hacerse más transparentes. La idea de una historia única o de una lógica de la historia está, en cierto sentido, implicada en el menor cambio humano, en la menor percepción social: la antropología supone siempre que una civilización, incluso aquella muy diferente de la nuestra, es en el límite comprensible para nosotros, que ella puede ser situada en relación con la nuestra, y la nuestra en relación con ella, que ellas pertenecen al mismo universo de pensamiento –así como el menor uso del lenguaje implica una idea de verdad–. Tampoco en la acción podemos pretender rechazar como extrañas las aventuras de la historia, porque aun la búsqueda más independiente de la verdad más abstracta ha sido y es un factor de la historia (el único quizás del que se sabe con seguridad que no es en ningún caso decepcionante). Todas las acciones y las producciones de los hombres se componen, pues, en un solo drama, y, en ese sentido, nos salvamos o nos perdemos conjuntamente, nuestra vida es de suyo universal. Pero ese racionalismo metódico no se confunde con un racionalismo dogmático que elimina de entrada la contingencia histórica suponiendo algo así como un "Espíritu del mundo" (Hegel) detrás del curso de las cosas. Si es necesario decir que hay una historia total –un solo tejido que reúne todas las empresas de las civilizaciones simultáneas y sucesivas, todos los hechos del pensamiento y todos los hechos económicos–, ello no sucede en nombre de un idealismo histórico o de un materialismo histórico que refieren, uno al pensamiento, el otro a la materia, el gobierno de la historia, sino porque las culturas son otros tantos sistemas coherentes de símbolos que pueden ser comparados y colocados bajo un denominador común, y porque, en cada uno, los modos de trabajo, de las relaciones humanas, del lenguaje y del pensamiento, aunque no sean en cada momento paralelos, a la larga no permanecen jamás separados. Y aquello que constituye esta relación de sentido entre cada aspecto de una cultura y todas las otras, así como entre todos los episodios de la historia, es el pensamiento permanente y concordante de esta pluralidad de seres que se reconocen como "semejantes", aun cuando unos busquen avasallar a los otros, y que están hasta tal punto capturados en situaciones comunes que a menudo los adversarios están en una suerte de complicidad.

Nuestras investigaciones deben, pues, conducirnos finalmente a reflexionar sobre este *hombre trascendental*, o esta "luz natural" común a todos, que trasluce a través del movimiento de la historia –sobre ese Logos que nos asigna como tarea llevar a la palabra un mundo hasta entonces mudo–, así como, finalmente sobre ese Logos del mundo percibido que nuestras primeras investigaciones encontraban en la evidencia de la cosa. Nos acercamos aquí a las cuestiones clásicas de la metafísica, pero por un camino que les quita el carácter de *problemas*, es decir, dificultades que podrían ser resueltas, sin mucho esfuerzo, mediante algunas entidades metafísicas construidas para ese efecto. Las nociones de Naturaleza y de Razón, por ejemplo, lejos de explicarlas,

harían incompresible las metamorfosis a las que hemos asistido desde la percepción hasta los modos complejos del intercambio humano, porque, al relacionarlas con principios separados, nos enmascararían el momento, del que tenemos una constante experiencia, en que una existencia se vuelve sobre sí misma, se retoma y expresa su propio sentido. El estudio de la percepción solo podía enseñarnos una "mala ambigüedad", la mezcla de finitud y universalidad, de interioridad y exterioridad. Pero hay, en el fenómeno de la expresión, una "buena ambigüedad", es decir, una espontaneidad que realiza lo que parece imposible al considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura. La constatación de esta maravilla sería la metafísica misma, y proporcionaría al mismo tiempo el principio de una moral.