

MERLEAU-PONTY Y LAS ORIENTACIONES FENOMENOLÓGICAS EN HISTORIOGRAFÍA DEL PENSAMIENTO

Josep Maria Bech

Universitat de Barcelona, España
jmbech@ub.edu

1. Profundizar en historiografía del pensamiento conlleva dilemas y perplejidades que no suelen tener una fácil solución

Es notorio que el desarrollo histórico de la filosofía haya sido un objeto preponderante de reflexión a lo largo de toda la Modernidad. Pero también es cierto que durante el siglo XX se ha pretendido corregir el historicismo a ultranza que ha solido acompañar al interés por el pensamiento del pasado. Como consecuencia de esta difundida "conciencia histórica" en el ámbito filosófico, han surgido dos tesis preponderantes. La primera de ellas afirma que es posible progresar colegiadamente en la práctica del pensamiento, dando a entender que los problemas filosóficos, tanto los tradicionales como los que irán surgiendo con el tiempo, pueden llegar a ser resueltos porque los procedimientos de crítica y de argumentación se perfeccionan día a día. La segunda tesis expresa la necesidad de que la filosofía se conciba a sí misma como una disciplina argumentativa, exclusivamente interesada por una realidad irrevocablemente distinta del discurso que ella misma genera. Pero esta posición dista de ser unánime, y suele serle contrapuesta una concepción de la filosofía como disciplina auto-interpretativa. Según este punto de vista, el pensamiento tiende en último término a un saber cerrado sobre sí mismo y, por consiguiente, está destinado a glosar permanentemente su propia historia.

Se trata, por tanto, de ideas contrapuestas sobre la relación que la filosofía debe mantener con el sentido común, por un lado, y por otro con la

actividad científica. Pero más importante todavía es que discrepan con acritud cuando consideran el vínculo que el pensamiento debe mantener con su propia historia. Las líneas maestras de este antagonismo están claramente delimitadas. En uno de los casos se sostiene que la filosofía y la historia de la filosofía son disciplinas tan independientes una de otra como, por ejemplo, la física y la historia de la física y, además, se afirma que no existe solución de continuidad alguna entre filosofía, ciencia y sentido común. En el otro caso se defienden posiciones de signo diametralmente opuesto. En el fondo se trata de decidir si la historiografía del pensamiento debe persistir en la actitud historicista o bien es preferible que opte por erradicarla. Expresado en otros términos, conviene zanjar el dilema de si la filosofía del pasado debe ser considerada como un vasto panorama de errores, en el que asoman algunos resultados que podríamos aprovechar una vez reconstruidos. O bien si, por el contrario, los errores que pueda contener quedan eclipsados por un balance global indiscutiblemente positivo, en el que destacan unas consecuencias de orden normativo que afectan al pensamiento presente y futuro.

Quienes reflexionan sobre esta disyuntiva, por lo pronto deben tener en cuenta que ni la inmersión en la historia de la filosofía favorece sin más el pensamiento innovador, ni el hecho de que una determinada tesis hubiera sido defendida o rechazada por algún eminente filósofo del pasado la corrobora o la refuta. Nuestro tiempo parece obsesionado por los progresos de otros ámbitos del saber, pero también ocurre que el difundido filohistoricismo de la filosofía supedita a veces la argumentación a la erudición. Desde luego no faltan argumentos para justificar la importancia atribuida a la génesis histórica de las doctrinas. No cabe duda de que los filósofos de épocas anteriores solían estar atentos al pensamiento que les precedió. Y también ha ocurrido con frecuencia que los pensadores que han ignorado deliberadamente a sus predecesores han pagado un alto precio por esta forzada indiferencia.

Puede afirmarse, por consiguiente, que en la historiografía del pensamiento es perceptible una polaridad que corresponde a dos actitudes básicas de los filósofos ante el pasado de su disciplina. El filósofo de persuasión

sistemática considera que en el pasado de la filosofía sólo es relevante la prehistoria de su propio pensamiento, de manera que las tradiciones antagónicas fueron únicamente una pintoresca desviación. En el pasado han predominado los malentendidos, las coerciones, las imposturas y los errores incomprensibles. Los avatares históricos de la filosofía sólo han conseguido retardar el advenimiento de las presuntas verdades que una rigurosa disciplina argumentativa acabará por descubrir. El filósofo de persuasión historicista, en cambio, se identifica con la historia del pensamiento. Pero contemplarse a sí mismo reflejado en el pasado filosófico no aleja necesariamente las tentaciones sistemáticas, ya que en tal caso la facticidad de la sucesión histórica ocupa el lugar de la vertebración lógica. El filósofo historicista mantiene que la única historia verdadera está formada por las condiciones históricas que a lo largo del tiempo han configurado el pensamiento. Para él, en pocas palabras, el mundo es historia. "Todas las maneras de pensar han sido necesarias, y lo siguen siendo todavía", afirmó Hegel. Y añadió que éstas "han sido afirmativamente preservadas en filosofía como momentos de un todo"¹.

En contraste con la disposición anti-histórica de otros ámbitos del saber, la historiografía del pensamiento se suele concebir a sí misma como una contribución a la reflexión creativa. A la filosofía le es difícil abandonar la vocación secular de sintetizar el saber de su tiempo². De este saber, según el famoso dictum hegeliano, ella misma "es la captación en forma de pensamiento. Tan estúpido es pretender que una filosofía vaya más allá del mundo que actualmente la circunda, como mantener que un individuo puede escapar a su tiempo". Y no se trata solamente de que un impulso recapitulador haya animado la mayor parte de las escuelas filosóficas de Occidente. En realidad el historicismo también ha solido considerar los tiempos futuros. Este aspecto ha sido subrayado por Michel Serres al afirmar que "en modo alguno la filosofía es separable de un proyecto totalizador", hasta el punto de que "no sólo debe suministrar una síntesis de índole especial que

¹ G. W. F. Hegel, *System und Geschichte der Philosophie*, vol. 15a de la *Kritische Ausgabe* (son las famosas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), p. 143.

² G. W. F. Hegel, *Vorrede a la Rechtsphilosophie*, en: *Werke*, Frankfurt/M. 1970, vol. 7, p. 26 (edición Moldenhauer-Michel).

abarque todo el saber de su tiempo, sino que además debe intentar anticiparse al pensamiento que todavía no ha sido pensado, como si la obligación del filósofo fuera conjeturar el futuro"³. Tal vocación sintética, en todo caso, predomina en las aproximaciones de la filosofía a su pasado histórico. Éstas culminan en la convicción de que la historiografía del pensamiento sólo será auténticamente filosófica si persigue una visión global integradora y anti-dogmática.

Dentro de esta perspectiva filo-historicista, de todos modos, las orientaciones de la historia de la filosofía son tan variadas que suelen dejar perplejo a quien se acerca a ellas de buena fe. Por ejemplo, la creencia en una filosofía "perenne" lleva a conjeturar que, en realidad, todos los pensadores se han interesado por unos problemas que aproximadamente eran los mismos, aun cuando los hayan planteado en terminologías profundamente dispares. Llevada a sus últimas consecuencias, esta posición invita a concebir la filosofía como un juego de escritura o como una enfermedad del lenguaje. Pero este horizonte derrotista es sólo una opción entre otras. También puede adoptarse una perspectiva audazmente histórica, subscribiendo "la idea de que no corresponde a la filosofía eternidad alguna, puesto que jamás se ha pensado del mismo modo"⁴, y admitiendo que la variación incesante del pensamiento expresa su naturaleza más peculiar. Aun cuando las posibles orientaciones historiográficas son variadas, las actitudes de base en historia de la filosofía están claramente perfiladas. Una de las opciones posibles defiende el relativismo histórico. Presupone que cada sociedad y cada época favorecen unas modalidades de pensamiento tan peculiares que con frecuencia dan la impresión de ser irreconciliables. Entonces la filosofía carece de autonomía alguna y el historiador de la filosofía, estudiando unos ámbitos de reflexión que, en apariencia, poco tienen que ver entre sí, se convierte a su vez en una especie de etnólogo en razón de la infranqueable distancia que le separa de los discursos que investiga. Éstos pueden llegar a ser tan dispares (y hasta tal punto extraños al discurso específico del histo-

³ En una entrevista publicada en *Französische Philosophen im Gespräch*, Munich, 1986, p. 133 (edición de F. Rötzer).

⁴ Paul Veyne / Catherine Darbo-Peschanski, *Le quotidien et l'intéressant*, Paris, Hachette, 1995, p. 127.

riador), que a menudo parecen no compartir categorialidad alguna. Otra opción presupone la unidad y la autonomía del pensamiento. Entonces surge el problema de comprender cómo y por qué éste ha evolucionado a lo largo del tiempo, así como poner en claro de qué manera y por qué causas se ha ido diferenciando. La evolución del pensamiento suele ser concebida como una progresión de momentos contradictorios (Hegel es un buen ejemplo) o como un encadenamiento de edades sucesivas (así procede Comte). En este caso la historiografía del pensamiento suele hacer suyo un exacerbado historicismo, enérgicamente expresado por un célebre axioma hegeliano: la filosofía es un "sistema en desarrollo", por lo cual "estudiar la historia de la filosofía es estudiar la propia filosofía"⁵.

Junto a los esfuerzos por entender el pensamiento del pasado que acabamos de referir, se han ido difundiendo las indagaciones sobre la historia de la filosofía que asumen un punto de vista sociológico. Este compromiso contextualista, de todos modos, a veces ha provocado en el mundo intelectual una actitud displicente que ha pasado por fases diversas de intensidad y significación. Un tenaz anti-reduccionismo ha solido predominar en numerosas empeños por descifrar sociológicamente el pensamiento⁶. En todo caso la confrontación entre los paradigmas que pretenden elucidar el ámbito del pensamiento y de las ideas ha dado lugar a unos inquietantes dilemas: ¿Es preferible leer los grandes textos del pasado como si contuvieran un sentido interno o inmanente, o bien la historiografía ha de buscar fuera de ellos la dinámica que los gobierna? Las dificultades que suelen presentar los textos históricos, ¿conviene que intentemos resolverlas recurriendo al pensamiento acreditado del autor y a su característica manera de integrar sus propias ideas? ¿O bien es mejor que procuremos percibir en tales textos unas tensiones, y posiblemente unas contradicciones, que únicamente podrá hacer inteligibles una lógica exterior al pensamiento que expresan? Op-

⁵ G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburgo, 1966, p. 35 (edición de F. Nicolin; reimpresión de la edición de 1959, a cargo de J. Hoffmeister).

⁶ A este respecto es oportuno señalar que W. G. Runciman, en "Are there any irrational beliefs?", *Archives Européennes de Sociologie* 32 (1991) 215-228, aporta persuasivas pruebas de que una elucidación sociológica del pensamiento, a diferencia de una explicación meramente filosófica, debe en principio considerar "racionales" todas las creencias.

tar por una interpretación interna de las obras históricas, ¿vale realmente la pena? ¿O quizá deberíamos aproximarnos a ellas "sintomáticamente", aplicándoles la clase de lectura que las reduce a la indigente condición de "no ser más que un texto cualquiera"? Por estas razones, si a veces los textos históricos son leídos con el propósito de eliminar en ellos tanto el concepto de "obra" como la figura de "autor", con mayor frecuencia son convertidos en un "discurso" que no tiene más remedio que localizar su sentido, y en definitiva encontrar su eventual "verdad", en un ámbito irreductiblemente exterior a los propios textos.

Un motivo adicional de controversia ha consistido en decidir si tales tentativas por comprender la evolución de las ideas, argumentos y doctrinas filosóficas escrutando sus determinantes sociales pueden ser reconciliadas, después de múltiples peripecias históricas, con un concepto de "reducción" según el cual todo aquello que ha sido "pensado" a lo largo de los siglos, desde su manifiesta pretensión de verdad hasta su sentido más profundo, en realidad "no ha sido más que" la realidad social y colectiva que le ha dado vida y lo ha hecho posible. No es extraño, por consiguiente, que las precavidas etapas iniciales de la sociología del pensamiento filosófico tuvieron que hacer frente a una atroz oposición anti-reduccionista cuando esta incipiente disciplina empezó a constituirse⁷. El *locus classicus* de esta actitud de rechazo es la elocuente invectiva del historiador intelectual J. G. A. Pocock, para quien con excesiva frecuencia la dependencia de las ideas con respecto a su contexto social se da por supuesta en vez de proponerla como una mera hipótesis de trabajo, con lo cual la referida vinculación suele ser "una profecía que conlleva su propio cumplimiento" más que un programa riguroso para la investigación empírica⁸.

⁷ Entonces se combinaron dos tradiciones distintas: por un lado la sociología del conocimiento que había surgido, sobre todo, con la obra de Karl Mannheim, y por otro la llamada "sociología del conocimiento científico" que había desarrollado el grupo de sociólogos conocido como "Escuela de Edimburgo".

⁸ J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Londres, Methuen, 1972, pp. 105s. Según afirma Pocock, numerosos defensores de la dependencia social de las ideas "presuponen, muchas veces inconscientemente, que las relaciones entre las ideas y la realidad social son ya conocidas, lo cual puede conducir a un pensamiento predominantemente acrítico y chapucero". Y añade: "En relación con este tema existe el peligro de la argumentación circular. Si de hecho la tarea de identificar sin

Esta recepción profundamente hostil, precisamente, ha sido recogida por Jorge Gracia en su libro *Philosophy and Its History*⁹. Reconoce este autor que el "compromiso con la sociología no está extendido", pero afirma que "considerar las ideas del pasado en tanto que fenómenos sociales" es "un procedimiento emparentado con los planteamientos culturalistas y psicologistas". Éstos "proporcionan una elucidación esencialmente no filosófica" en la medida que las explicaciones que suministran "acerca del advenimiento de las ideas, no resultan interesantes para el filósofo *qua* filósofo porque están basadas en consideraciones ajenas a la naturaleza de las propias ideas filosóficas"¹⁰. Estas afirmaciones expresan el borrascoso clima intelectual que rodeó a los primeros e incipientes esfuerzos por descifrar sociológicamente el pensamiento. Se consideraba entonces inapelable el veredicto negativo de Gracia que hemos consignado en el párrafo anterior: las interpretaciones de inspiración sociológica en modo alguno podían ser relevantes para el filósofo mínimamente sensato porque daban por supuesto que los conceptos, teorías y argumentos filosóficos no eran más que una "cortina de humo" ideológica que tenía por finalidad ocultar los verdaderos determinantes del pensamiento.

Tan drástico llegó a ser este repudio hacia las explicaciones sociológicas del pensamiento que Martin Kusch, un eminente estudioso de los determinantes sociales de las doctrinas filosóficas¹¹, ha percibido en la metáfora de la "cortina de humo" la subrepticia atribución al sociólogo del conocimiento de "algún tipo de epifenomenalismo o eliminativismo con respecto a los razonamientos, argumentos y teorías filosóficos"¹². Expresa su "sospecha" de

ambigüedad alguna la situación social de un individuo suele ser difícil, todavía lo es más en el caso de una idea (al fin y al cabo, la conciencia es una cosa muy contradictoria), y en consecuencia se tiende a fundamentar las propias presuposiciones acerca de la situación social de un determinado pensador por medio de la significación social que se atribuye a sus ideas, para a continuación repetir este proceso en sentido contrario, lo cual da lugar a una deplorable perversión del proceder crítico" (p. 105).

⁹ Jorge Gracia, *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, Nueva York, Suny Press, 1992.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 224s.

¹¹ Véase sobre todo de Martin Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Londres, Routledge, 1995.

¹² *Ibid.*, p. 84.

que la referida actitud negativa y, sobre todo, el pánico a un eventual reduccionismo que aparecen condensados en la acusación de estar levantando una "cortina de humo", a su vez dan a entender que "la única manera de soslayar el epifenomenalismo y el eliminativismo es refugiarse en la actitud que bien podría ser llamada 'misterianismo' o 'dualismo' "¹³. Con la etiqueta "cortina de humo" resume Kusch el diagnóstico emitido por los críticos anti-reduccionistas cuando insisten en que las incursiones sociológicas en la historia del pensamiento reducen los argumentos racionales esgrimidos por los filósofos a una especie de epifenómeno inoperante y absurdo.

2. La fenomenología ayuda a discriminar entre los ingredientes temáticos y operativos del pensamiento: la contribución de Eugen Fink

Este breve inventario de las perplejidades que debe afrontar la historiografía del pensamiento, de todos modos, resultaría incompleto si nos limitáramos a consignar exclusivamente las interpretaciones de signo historicista o sociologista. No es un secreto para nadie, efectivamente, que el pensamiento fenomenológico ha revolucionado la concepción de la historiografía filosófica al haber aportado unas posibilidades de inteligibilidad que no han sido superadas por enfoque concurrente alguno. En este esclarecimiento fenomenológico de las dificultades que conlleva escrutar la filosofía de tiempos pasados, tienen un papel sin duda importante las ideas de Eugen Fink y de Martin Heidegger. De todos modos, como vamos a ver a lo largo del presente trabajo, la posición a un tiempo conclusiva y preponderante corresponde a la doctrina de Maurice Merleau-Ponty.

El punto de partida de las ideas de Eugen Fink sobre la historiografía filosófica es que la doxografía se ha esforzado por identificar los temas preponderantes de las doctrinas que la tradición ha canonizado. Ha solido presuponer que cada doctrina "posee" sus propios temas al igual que se admite

¹³ *Ibid.* Kusch entiende por "misterianistas" unas tradiciones como el platonismo o el transcendentalismo, y concibe el "dualismo" como la separación tanto ontológica como conceptual de los ámbitos racional y social.

que una teoría física “posee” sus pro-prios fenómenos¹⁴. En términos generales no se tiene la impresión de que determinar los conceptos temáticos de una doctrina filosófica presente dificultad alguna, ya que parece suficiente con atender a las interpretaciones de la misma que se han ido sucediendo en el tiempo. Precisamente aquellas que habían pretendido, según expresa un manido *topos* doxográfico, “comprender al autor de la doctrina mucho mejor que el propio filósofo jamás llegó a comprenderse a sí mismo”. Ahora bien: una interpretación sólo deja de ser banal si discrepa de las interpretaciones que el autor redivivo o sus lectores iniciales podrían proponer. Contradiendo el optimismo doxográfico, por consiguiente, parece necesario abandonar la idea de que cada pensamiento especifica sin mayores problemas sus conceptos temáticos cruciales¹⁵. La tarea de determinar los conceptos temáticos de una doctrina, sin duda crucial para una historia doxográfica de la filosofía, parece así puesta en entredicho.

No es extraño, por consiguiente, que en el seno del movimiento fenomenológico¹⁶ fuera postulada la existencia de unos “conceptos operativos”

¹⁴ Lo cierto es que los conceptos temáticos de una doctrina en modo alguno son “hechos” que puedan ser equiparados a los fenómenos del mundo físico. Los supuestos “hechos” de la filosofía, en realidad, consisten en interpretaciones que propicia un determinado marco conceptual. En el fondo también son interpretaciones los “hechos” de la física, pues para justificarlos hay que recurrir al mismo entramado de conceptos al cual deben su existencia.

¹⁵ Es oportuno recordar, una vez situados en esta perspectiva cautelosamente revocadora, que por ser la filosofía, como afirma Eugen Fink, una “determinación especulativa del ser del ente de todas las cosas ónticas”, toda referencia a un “tema” del pensamiento constituye por sí misma una “determinación especulativa” de segundo orden y, por consiguiente, no tiene sentido alguno asignarle un rango distinto al que correspondería a “la interpretación de una interpretación” (cfr. Eugen Fink, “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957) p. 321). Este importante trabajo de Fink ha sido a su vez comentado por Gadamer, quien advierte que “Fink sigue a Heidegger en la medida que aplica a Husserl el concepto de la *Gegenwendigkeit* [término que evoca la interconvertibilidad concurrente, la tendencia inmanente y recíproca de cada instancia en dirección a la instancia concomitante] de la verdad y de la no-verdad, del encubrimiento y del des-encubrimiento” (cfr. Hans-Georg Gadamer *Kleine Schriften III*, Tübingen, 1972, p. 181).

¹⁶ No puede haber duda de que Husserl abordó con rotundidad la contraposición entre lo temático y lo operativo cuando decidió remitir la temática universal de la conciencia (la posición tética de la “actitud natural”, en una palabra) a su condición a-temática previa. En nuestra cotidianidad estamos dirigidos “temáticamente” hacia las cosas porque para nosotros los objetos destacan temáticamente sobre un trasfondo temático universal. La “puesta entre paréntesis” husserliana, además de interrumpir esta impremeditada tematización de la realidad, hace posible que el pensamiento denuncie su propia candidez acrítica. Sólo a partir de

cuyo ámbito de acción se extendería a la totalidad del discurso filosófico y cuyo sentido sería diametralmente opuesto al de los conceptos temáticos. Según indica Eugen Fink, el filósofo que más ha contribuido a esclarecer tales conceptos, ocurre por lo pronto que “en la medida que el pensamiento preserva por medio de los conceptos temáticos aquello que ha sido pensado, formar tales conceptos se convierte en la finalidad manifiesta de cada filosofía, puesto que el concepto es el medio natural del pensamiento”¹⁷. Establecer tales conceptos “temáticos”, de todos modos, requiere la intervención de otra clase de conceptos cuyo rasgo distintivo consiste en ser “operativos” en vez de temáticos. Siempre de acuerdo con Fink, estos conceptos son “esquemas intelectuales que en circunstancia alguna acceden a una determinación objetiva, representaciones mentales (*Denkvorstellungen*) abstractas que favorecen la aproximación a los conceptos temáticos y cuyo horizonte permanece opaco para el propio autor de la doctrina. Se trata, en suma, de conceptos que normalmente son utilizados (*verbraucht*) y que a veces incluso son llevados al límite de sus posibilidades (*durchgedacht*), pero que no llegan a ser propiamente pensados, ya que raramente son tomados en consideración (*bedacht*)”¹⁸.

El talante inasible de los “conceptos operativos”, de todos modos, conlleva la permanente posibilidad de un malentendido. Por ello es una precaución oportuna señalar precisamente aquello que tales conceptos no son. Los conceptos operativos no son el conjunto de las presuposiciones adoptadas por un filósofo y que por razones arbitrarias no llegaron a ser tematizadas, como tampoco son los eventuales *lapsus* metodológicos, las circularidades lógicas, los puntos de partida no justificados, o los condicionantes históricos extra-filosóficos que el historiador de la filosofía suele registrar más o menos distraídamente. Al término “concepto operativo” le corresponde, en rea-

esta desconexión, efectivamente, nos abstenemos de creer “temáticamente” en el ser de las cosas. La consecuencia decisiva de esta des-tematización es la intuición de las condiciones a-temáticas que anteceden la actitud natural.

¹⁷ Fink, *op. cit.*, p. 324.

¹⁸ *Ibid.*, p. 325.

lidad, un significado mucho más llano¹⁹. Como señala Gadamer, se trata simplemente de que “determinados conceptos fundamentales del pensamiento permanecen con frecuencia sin tematizar, y sólo se encuentran presentes en la medida que son utilizados operativamente”²⁰. Ante la rotundidad de esta identificación parece razonable convenir en que, recurriendo al expresivo lenguaje de Fink, “los conceptos operativos son la sombra de una filosofía y de su utilización no pensada se nutre la fuerza clarificadora del pensamiento y obtiene la filosofía su ímpetu creador”²¹.

Es oportuno no confundir la noción de “operatividad” con la difundida premisa historiográfica de que las concepciones de los grandes pensadores son todavía más relevantes que sus eventuales logros filosóficos. Desde es-

¹⁹ Conviene dejar claro, por otra parte, que la noción de “operatividad” no pretende restaurar la convicción bergsoniana de que, en último término, toda doctrina filosófica “se repliega (*ramasse*) en un punto único, al cual sentimos que siempre nos debe ser posible aproximarnos todavía más, aun cuando estemos convencidos de que debemos renunciar a alcanzarlo” (cfr. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1939, p. 137). Es preciso, en otras palabras, no confundir la noción de “concepto operativo” con la doctrina bergsoniana del “foco intuitivo”. De acuerdo con esta teoría metafilosófica de Bergson, cada filósofo formula su pensamiento de acuerdo con unos recursos que vienen determinados *a priori*, puesto que “la complejidad de una doctrina, en sí misma potencialmente infinita, indica que las intuiciones de su autor son inconmensurables con los medios expresivos que tiene a su disposición” (cfr. *idem*). Según este punto de vista, la esencia de un proyecto filosófico, lejos de residir en los enunciados que propone, radica más bien “en un foco intuitivo que resulta inevitablemente traicionado por el lenguaje en la medida que las palabras exteriorizan, fragmentan y dispersan la simplicidad infinita de la intuición” (cfr. Jacques Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, La Haya, Springer, 1978, pp. 69 y 80). El mismo Bergson expresa sugestivamente esta convicción señalando que “al remontarnos progresivamente a esta intuición original, estamos en condiciones de comprender cada vez mejor que, si Spinoza hubiera vivido antes que Descartes, habría escrito sin duda una obra distinta de la que en realidad escribió, aun cuando, al mismo tiempo, podamos estar convencidos de que [con independencia de la época y lugar en que] Spinoza hubiera vivido y escrito, a pesar de todo habría sobrevenido el espinozismo” (cfr. Bergson, *op. cit.*, p. 143).

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983, p. 158. Añade Gadamer que la existencia de conceptos meramente operativos se “reafirma (*bewährt sich*)” en la tensión (permanente en la obra de Heidegger) que sobreviene cuando se pretende evitar el lenguaje de la metafísica y, al mismo tiempo, se intenta articular el pensamiento por medio de conceptos. Se trata, en suma, de la tensión que surge “al no ser posible hablar de la esencia (*Wesen*) de las cosas, sin que *Wesen* conlleve el acento semántico de *anwesen* (presente) que le ha sido conferido (*verleiht*) por la tentativa heideggeriana de pensar el ser como tiempo” (*idem*).

²¹ Fink, *op. cit.*, p. 325. Esta noción de *sombra* de una filosofía fue más tarde llevada a una central posición metodológica por la teoría del “in-pensado” que defendieron Heidegger y Merleau-Ponty.

te punto de vista las concepciones implícitas de los filósofos, por así decirlo, "cuentan mucho más" que su propio trabajo y sobre todo "cuentan mucho más" que sus programas explícitos. La "historia de las concepciones" aspira a extender al pasado del pensamiento la actitud con que solemos considerar una de sus fases más eminentes: el llamado "idealismo alemán". Dieter Henrich²² ha señalado a este respecto que los sistemas idealistas han tenido una posterioridad ambivalente. Por un lado no cabe duda de que ha menguado el interés que despiertan en tanto que programas demostrativos con pretensiones de rigor deductivo. Pero, por otro lado, mantienen intacta su vitalidad en tanto que concepciones filosóficas, como demuestra el hecho de que no nos cansamos de comentar su admirable unidad interna. Una "historia de las concepciones filosóficas", por consiguiente, deberá determinar las decisivas protoformas de pensamiento que, a lo largo de la historia de la filosofía, han solido ocultarse tras su realización en las doctrinas tradicionales, sin duda mucho menos importantes que aquéllas.

Corresponde, pues, a la tradición fenomenológica el mérito de haber descubierto la determinación esencial del pensamiento que encubre el término "concepto operativo". Advierte la fenomenología, en efecto, que si bien la realidad suele ser parcelada por medio de conceptos temáticos, éstos "corresponden necesariamente a una perspectiva finita, ya que en la formulación de todo orden temático intervienen unos conceptos que nunca llegan a ser del todo explicitados (*die dabei im Schatten bleiben*)"²³. Podría incluso decirse que algo tiene que tematizar para que exista tematización y que, al mismo tiempo, este agente tematizador debe permanecer in-tematizado. Esta apostilla evoca la obviedad de que si bien algo tiene que "ver" para que exista "visión", también ocurre que este "algo" debe permanecer forzosamente in-"visible". Con admirable concisión formula Fink esta paradoja: "Aun en la más depurada reflexividad actúa una inmediatez". Los conceptos operativos, en otras palabras, permanecen necesariamente a-temáticos. Nunca pueden ser tematizados porque son el instrumento im-

²² Cfr. a este respecto, Dieter Henrich "Vergegenwärtigungen des Idealismus", *Akzente* 38 (1995) p. 64.

²³ Fink, *op. cit.*, p. 325.

prescindible para toda posible tematización. No solamente pasan inadvertidos, sino que son literalmente “inadvertibles”, pues forman el medio que instiga todo escrutinio. Y este carácter elusivo que presenta toda operatividad, justifica una característica habitual de las doctrinas filosóficas, o sea la predisposición a tematizar sus propios conceptos operativos, el compromiso a articular los recursos que ella misma moviliza y que eluden tercamente toda presentificación²⁴. La propensión, en suma, a volver indefinidamente sobre sí misma con el fin de captar su propio impulso efectuator. Los conceptos operativos, en otras palabras, expresan la necesidad de “saltar sobre su propia sombra”²⁵ que parece animar todo pensamiento.

El pensamiento tradicional nunca llegó a tematizar sus conceptos operativos porque sólo por medio de ellos podía elaborar sus temas específicos. Cada doctrina resolvía la inevitable tensión entre lo operativo y lo temático de una de estas dos maneras: o bien dedicando una exacerbada atención metodológica a sus propias prestaciones teóricas o bien desarrollando una sistematicidad que, incapaz de aprehender su propio resorte operativo, suscitaba una irresoluble aporética. En el pensamiento fenomenológico, en cambio, la tensión entre lo operativo y lo temático no sólo se encuentra inmanentemente presente en la doctrina, sino que además esta tensión constituye uno de sus temas preponderantes²⁶. Desde luego, tal hegemonía no

²⁴ Una vez operada la reducción, ¿quedan en fenomenología conceptos operativos por tematizar? ¿Recorre post-reductivamente la doctrina a conceptos que no han recibido el oportuno esclarecimiento temático? ¿Tiene a su alcance el sentido de los conceptos que emplea, o sea que dispone sobre ellos sin traba alguna? La característica “indeterminación fluctuante” (*schwebende Unbestimmtheit*) que puede ser advertida en los conceptos fundamentales de la fenomenología, ¿no será debida al conflicto latente provocado por la “sombra operativa” que prevalece en la doctrina y por la precariedad de los intentos por formularla temáticamente?

²⁵ *Idem* para ambas citas de Fink. El texto original de la primera dice: In der hochgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus.

²⁶ Si por un lado la fenomenología aspira a profundizar en la tensión entre lo operativo y lo temático, hasta el punto que en la doctrina de la reducción ocupa este antagonismo una posición central, no es menos cierto que en el pensamiento de Husserl predominan los recursos operativos que permanecen por tematizar. Esta carencia, en opinión de Fink, es una consecuencia ineludible de la finitud de todo pensamiento. También puede ser interpretada, de todos modos, como un fracaso de Husserl en su tentativa por convertir en tema fenomenológico el antagonismo entre tema y operación que acompaña toda filosofía, ya que en realidad este pensador utiliza los conceptos fenomenológicos con una disposición más operativa que temática. El referido fracaso, patente en la deficitaria tematización de la

significa que la fenomenología tematice todos los rasgos operativos del pensamiento, ni que articule metódicamente la tensión que impulsa los cometidos teóricos. Atribuirle esta pretensión equivaldría a transfigurar la razón en un *logos* absoluto, y entre el saber humano y la figura de un Dios omnisciente sólo existiría entonces una diferencia de grado.

Puede decirse, en todo caso, que la intención husserliana de convertir la tensión entre lo temático y lo operativo en tema fenomenológico fracasó categóricamente. Este antagonismo, de todas formas, se encuentra veladamente presente en todo el ámbito de la doctrina. Sus conceptos fundamentales contienen una fértil componente operativa, pero los historiadores de este movimiento filosófico son unánimes al diagnosticar que nunca resultó suficientemente esclarecida. Son frecuentes los reproches dirigidos a Husserl acerca de su imprecisión, ambigüedad y fluctuación tanto categorial como terminológica, llegando incluso a figurar en los escritos de un epígono incondicional como Eugen Fink. La aspiración husserliana a tematizar la oposición entre tema y operación nunca fue satisfactoriamente realizada y subsistió en fenomenología la tensión fundamental entre los conceptos temáticos y los conceptos operativos.

3. Interludio. Un eco lejano de la inquietud fenomenológica central asoma en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer

Para Gadamer, como es notorio, la "cosa misma" a la que debe tender la indagación filosófica es el contenido objetivo del texto canónico que el historiador se afana por interpretar. Lejos de concebir la comprensión hermenéutica como la revelación de una entidad psicológica (como, por ejemplo, la tan debatida "intención del autor"), Gadamer la entiende como una tentativa por aprehender el contenido objetivo de un texto, con lo cual la

fenomenología, paradójicamente la convierte en una filosofía "normal". La doctrina fenomenológica aparece, desde este punto de vista, como un estilo de pensamiento expuesto a la misma tensión irresuelta que palpita en toda filosofía, provocada por los recursos operativos que no han sido tematizados. Pero sin duda le corresponde el indiscutible privilegio histórico de haber advertido antes que nadie los insidiosos efectos del "residuo operativo", o sea el suplemento imprescindible en toda tematización. El esfuerzo de Husserl resultó insuficiente, pero cabe preguntarse en qué medida fracasó su tentativa de tematizar integralmente los recursos operativos de su propio pensamiento.

noción de "cosa misma", de recia raigambre fenomenológica, resulta importante al ámbito de la historiografía.

Desde este punto de vista es patente que Gadamer se halla en sintonía con las ideas historiográficas de Merleau-Ponty que vamos a exponer más adelante: "Así como los acontecimientos históricos en general no mantienen coincidencia alguna con las ideas subjetivas de la persona que, situada en la historia, actúa desde dentro de ella, del mismo modo el sentido de un texto en general tiene mucho mayor alcance que el previsto por su autor" ²⁷. La concordancia entre ambos autores, por otra parte, aparece asimismo con su compartida insistencia en la soberanía del horizonte inasequible. A este respecto mantiene Gadamer que aquello que somos es siempre más que aquello que podemos saber por reflexión, porque toda percepción concluyente acerca de nosotros mismos depende de un lenguaje que no hemos inventado y de unas convenciones básicas que no pueden ser cuestionadas simultáneamente.

Es comprensible, por consiguiente, que la noción de "tradición" sea emblemática en el pensamiento gadameriano, pues "su poder impregna todo cuanto hacemos, ya que nunca somos completamente transparentes para nosotros mismos" ²⁸.

A semejanza de Merleau-Ponty, Gadamer propone una modalidad de absoluto compuesta por horizontes inalcanzables, con la salvedad de que, en este caso, se trata de horizontes exclusivamente históricos. En Gadamer, efectivamente, la incuestionable soberanía y el carácter inagotable del horizonte histórico evoca la misma característica en todos los horizontes que incansablemente identifica Merleau-Ponty, asimismo soberanos e inagotables. La gadameriana "fusión de horizontes" u *Horizontverschmelzung* histórica, corresponde, además, al generalizado *Ineinander* sensible de Merleau-Ponty. Del mismo modo, la tenaz subjetivización merleau-pontiana del mundo ("para combatir el objetivismo, Merleau-Ponty tiende a subjetivizar

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1979⁵, p. 326.

²⁸ Andrew Bowie, "Obituary for Gadamer", *Radical Philosophy* 114 (2002) pp. 51s.

el mundo, definiéndolo en relación con el yo corpóreo²⁹) reverbera en la obra de Gadamer cuando la tradición histórica es convertida en una especie de "macrosujeto", de insaciable eficacia determinadora.

4. Los problemas de la historiografía del pensamiento, percibidos desde una óptica espectacularmente innovadora: Martin Heidegger

En párrafos precedentes hemos considerado los ocultos conceptos operativos que, en un texto filosófico, movilizan subrepticamente los manifiestos conceptos temáticos. Esta larvada hegemonía de lo operativo, precisamente, sugiere la primacía otorgada por Heidegger al acompañante de todo pensamiento que este autor designa como su "in-pensado (*das Ungedachte*)"³⁰. Corresponde a Heidegger el mérito de haber introducido en historiografía filosófica esta innovadora óptica, a todas luces inspirada en nuestra vida perceptiva, e indiscutible precursora de la posición fundamental de Merleau-Ponty que consideraremos en su momento. Es notorio, efectivamente, que las cosas que percibimos nunca se nos presentan exhibiendo simultáneamente sus múltiples aspectos posibles. Cada experiencia perceptiva conlleva unos perfiles que no percibimos aun cuando sean potencialmente perceptibles y, en general, todo cuanto vemos incluye una "cara oculta" que se substrahe a nuestra mirada, pero a la cual casi siempre tendríamos acceso si se dieran las circunstancias apropiadas.

No es imprudente, desde luego, transponer al ámbito filosófico esta constatación fundamental. Todo ocurre como si el pensamiento manifiestamente "pensado" conlleva siempre un pensamiento posible que, por lo pronto, no fue ni ha sido explícitamente pensado (el "in-pensado" al que se refiere Heidegger), pero que puede llegarlo a ser si sobrevienen unas condi-

²⁹ Sandro Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milán, 2001², p. 104.

³⁰ Este papel decisivo corresponde, como tendremos ocasión de referir, en la terminología de Merleau-Ponty, a la "sombra (*ombre*)" formada por los temas ocultos o "invisibles" que, en todo pensamiento, decidieron su surgimiento y orientaron su desarrollo.

ciones históricas idóneas³¹). “Si la cosa sentida, percibida, vista o pensada equivale a la luz, a la evidencia, a aquello que se muestra, en torno a ella se forma un cierto margen de oscuridad: el horizonte de aquello que actualmente no se muestra, ya que todavía no es percibido, no es visto, o no es pensado. Este margen indica el límite entre aquello ya ahora evidente, y la posible evidencia futura”³². Ya en su obra pionera *Kant y el problema de la metafísica*³³ se refiere Heidegger al significado de lo supuestamente “nuevo” en filosofía y, en oposición a lo que en ella es tenido por “antiguo”, indica que la “novedad” filosófica, tal como él la entiende, “expresa la tentativa de apropiarse originariamente de lo que en el fundamento es esencial, o sea que trata de orientar el fundamento, por medio de una repetición, hacia una posibilidad que le es inherente y que todavía es más primordial (*die Grundlegung durch eine Wiederholung zu ihrer eigenen ursprünglichen Möglichkeit zu verhelfen*). Repetir una problemática fundamental significa hacer accesible sus posibilidades primordiales, las cuales habían permanecido ocultas hasta ahora. Al elaborarlas se transforma la problemática, [pero] sólo de esta manera puede ser preservado su auténtico contenido. Al fin y al cabo, salvaguardar una problemática quiere decir mantenerla libre y alerta en el seno de las mismas tendencias internas que la hacen posible”.

Cabe indicar, de todas maneras, que este párrafo de Kant y el problema de la metafísica no fue exactamente la primera alusión de Heidegger al innovador punto de vista que se disponía a introducir en la problemática historiográfica del pensamiento. La presentación originaria de sus ideas al respecto, como Theodor Kisiel ha señalado³⁴, aparece de hecho en las lecciones de Heidegger sobre Aristóteles de principios de los años veinte. Allí desatendió la mayor parte de los conceptos que vertebran el libro V de la *Metafísica* y glosó solamente un reducido número de ellos, aduciendo que “nuestras presuposiciones ya no son las de los primeros estudiosos de Aristóte-

³¹ Nos estamos refiriendo, claro está, a un pensamiento que no fue ni ha sido jamás *pensado*: en modo alguno se trata de aquello que el autor pensó o que es plausible que pensara, pero que por las circunstancias que fueran no llegó a expresar.

³² Giuseppe Semerari, “Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione”, *Aut Aut* 66 (1961) p. 482.

³³ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M., 1973, pp. 197s.

³⁴ Cfr. Theodor Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, 1994.

les; no podemos ya entenderle como ellos lo hicieron, y por tanto hemos de optar por un camino más 'fundamental'. Tenemos que acceder al fundamento a partir del cual surgieron tales conceptos básicos, y nos corresponde investigar cómo surgieron. Nos incumbe considerar, en suma, la conceptualidad misma de tales conceptos"³⁵.

De todos modos, la rotunda formulación de esta óptica historiográfica, *locus classicus* del compromiso historiográfico de la fenomenología que tendrá su apoteosis en la aportación de Merleau-Ponty, fue expuesta por Heidegger unos años más tarde: "Cuanto mayor es la auténtica aportación de pensamiento que realiza un pensador (la cual en modo alguno coincide con la extensión y la cantidad de sus escritos), tanto más abundante es lo in-pensado en tal aportación de pensamiento, es decir, aquello que sólo por medio de ella puede llegar hasta nosotros como "todavía-no-pensado-anteriormente". Desde luego, este "in-pensado" no se refiere a aquello que el pensador pudo haber dejado de lado o que simplemente no llegó a dominar, y que posteriormente unos lectores más avisados son capaces de rehacer o completar"³⁶. Con esta inspirada toma de posición revolucionó Heidegger las opciones metodológicas de la historiografía filosófica, habitualmente sumida en las perplejidades que hemos referido al inicio del presente trabajo. Ya hemos explicado que el historiador del pensamiento suele estar tentado por una historia sin filosofía, o sea, por la repetición literal y doxográfica de los textos canónicos, desde luego intachablemente objetiva y, al mismo tiempo, tiende a una filosofía sin historia, o sea, la escueta atribución a los pensadores del pasado de unas ideas que en realidad pertenecen al horizonte reflexivo del historiador. En los textos que acabamos de referir, precisamente, Heidegger señala un camino que implícitamente se substraen a ambas tentaciones. Por medio de su doctrina del *Ungedachte*, efectiva-

³⁵ Citado por Kisiel, *op. cit.*, pp. 286s.

³⁶ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 123. Esta cita es tan prominente –y tan difícil de traducir– que la transcribimos aquí en su versión original: "Je größer das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt. Dies Ungedachte betrifft freilich nicht etwas, was ein Denker übersehen oder nicht bewältigt hat und was dann die besserwissenden Nachkommen nachholen müßten".

mente, proscribire tanto el confinamiento en la positividad de los textos históricos, como la proyección subrepticia en el canon tradicional de unos modos de pensar que le son ajenos.

5. La síntesis definitiva de las orientaciones fenomenológicas en historiografía del pensamiento es aportada por Merleau-Ponty

En sus reflexiones sobre historiografía del pensamiento mantiene Merleau-Ponty que las doctrinas filosóficas, desde las de origen más remoto hasta las que han surgido en tiempos más recientes, se substraen a toda adecuación o coincidencia, sean éstas de orden discursivo o intuitivo, hermenéutico o crítico, proyectivo o constituyente, arcaicista o reconstruccionista, inmanente o contextual. Según este autor, el hecho de que no sea posible acceder plenamente a aquello que ha sido pensado a lo largo del tiempo, explica paradójicamente el poder del pasado sobre el pensamiento. En este orden de cosas, precisamente, el oscuro *dictum* husserliano "tradicción es olvido del origen" quiere decir que "la tradición es un vínculo con un origen que no es tenido en cuenta por el presente, pero que opera en nosotros y nos hace progresar, precisamente porque el pensamiento no lo posee"³⁷.

Ante todo conviene clarificar al máximo estas ideas. En términos generales, según Merleau-Ponty, todo discurso filosófico se distingue tanto por el hecho de no coincidir consigo mismo (la verdad de una filosofía es una "intención" paradójica que desborda toda positividad), como por la resistencia que opone a toda aproximación que se proponga coincidir con él. Por esta causa exige ser aprehendido de un modo absolutamente irreducible a las prácticas historiográficas vigentes. El historiador de la filosofía, afirma Merleau-Ponty retomando un término de Husserl, no tiene más opción que abordar las doctrinas del pasado con ayuda de la "inherencia (*empiètement*) intencional". Por lo pronto este imperativo requiere que el historiador del pensamiento renuncie a representarlo objetivamente. Ello no significa que tenga derecho alguno a apropiárselo subjetivamente con el pretexto de elu-

³⁷ Maurice Merleau-Ponty, "Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl", en Renaud Barbaras (ed.), *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1997, p. 22.

dir la tentación de una ficticia imparcialidad. O sea, que el historiador de la filosofía debe evitar el adecuacionismo que se limita a "representar" el pensamiento indagado, reduciéndolo a aquello que positiva y expresamente afirmó. Por otro lado debe rehuir el impresionismo que, trocando la justificación racional por el goce estético, transforma el pensamiento tradicional en un mero pretexto expresivo. Para escapar a esta disyuntiva, al parecer de Merleau-Ponty, el único recurso del historiador de la filosofía consiste en "pensar de nuevo" las propias doctrinas del pasado que él investiga. Puede afirmarse, por consiguiente, que, en su opinión, la historiografía de la filosofía es inseparable de la filosofía misma.

El centro de gravedad de la desconcertante óptica historiográfica que Merleau-Ponty propone, expresado en su propia terminología, es la "sombra (*ombre*)" de infinita eficacia operativa que forman los temas virtuales o subrepticios, nunca pensados y por tanto "invisibles", que están asociados a todas y cada una de las doctrinas filosóficas que se han sucedido en el tiempo³⁸. Es importante tener en cuenta, ante todo, que al subrayar la cara oculta o invisible (pero perennemente operante) de todo pensamiento, Merleau-Ponty está atacando simultáneamente tres acreditadas metodologías historiográficas: el sistematismo, el positivismo y el intuicionismo. Estas tres propuestas, igualmente comprometidas con el ideal adecuacionista que Merleau-Ponty rechaza, comparten un idéntico punto de vista: afirman que las filosofías del pasado, en realidad, no tienen ya nada que decirnos. El sistematismo considera que el pensamiento del pasado es digno de atención porque nos ha correspondido el privilegio de acceder a su "sentido verdadero", o sea que podemos expresar más certeramente que los propios autores históricos aquello que éstos realmente quisieron decir. La integración de todos los presuntos "sentidos verdaderos" debería dar lugar a un sistema de pensamiento definitivamente irrefutable. El positivismo³⁹, por su parte, con-

³⁸ Se trata en realidad, como habrá advertido el/la lector/a, del elusivo acompañante de toda filosofía que, como hemos referido en la sección anterior, fue designado por Heidegger como "el in-pensado (*das Ungedachte*)" de todo pensamiento.

³⁹ De hecho, Merleau-Ponty utiliza el término "*impensé*" o "in-pensado" para describir un sentido de la historia, de carácter destructivo o no-coincidente, que aparece en filigrana junto a las habituales concepciones positivas de la historia. Para él, la historia no es una pura y monolítica presencia dirigida al *telos* de un sentido inequívoco. Y tampoco es la historia un

cibe cada doctrina histórica como un conjunto de proposiciones cuyo sentido está ya dado de una vez por todas y sobre el cual hermenéutica alguna puede arrojar una nueva luz⁴⁰. El intuicionismo, por último, mantiene que el sentido de las doctrinas del pasado, lejos de residir en las proposiciones que éstas mantuvieron, surgió del talante característico de cada pensador y por ello ninguna exégesis es capaz de agotarlo.

Es innecesario señalar que la innovadora óptica historiográfica que defiende Merleau-Ponty⁴¹ está armonizada con su notorio interés por la percepción. Hace suya la inspiración heideggeriana⁴² que ya hemos referido, y

proceso puramente racional, ya que en tal caso quedaría hegelianamente reducida a la propia historia de la filosofía.

⁴⁰ Para el sistematismo la coincidencia no reside en las doctrinas del pasado sino en el sistema final que las integra. Según el positivismo, en cambio, el sentido de las filosofías históricas *coincide* con aquello que positivamente afirmaron.

⁴¹ De todas maneras es oportuno indicar también que este planteamiento historiográfico, patentemente inspirado en los procesos perceptivos, ha suscitado graves reservas entre los representantes más conservadores de la actual historiografía del pensamiento. Por ejemplo, en alusión a los sugestivos estudios de Merleau-Ponty sobre la pintura de Cézanne, André Robinet reprocha a nuestro autor que en su óptica historiográfica "introduzca en la metodología de la historia de la filosofía una picturalización inspirada en Cézanne", añadiendo con palpable exageración que "esta 'cézanzación' del texto se equivoca de objeto, de lenguaje, de método y de 'estilo' ". Cfr. André Robinet, "Merleau-Ponty et l'histoire de la philosophie", *Recherches sur la philosophie et le langage* 15 (1993) pp. 335s.

⁴² Conviene señalar que el "in-pensado" defendido por Heidegger, en definitiva coincidente con la "verdad del ser" en el proceso de su ocultación, difiere radicalmente del "in-pensado" que concibe Merleau-Ponty. Su particular concepción justifica el paralelismo que "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", un escrito recogido en la obra *Signos*, establece entre el "in-pensado" heideggeriano y las teorías de André Malraux sobre la historia del arte. En este texto Merleau-Ponty reprocha a Malraux haber invocado una instancia suprema y determinante para esclarecer el devenir artístico mundial. Este recurso iluminador inapelable, como recordará el lector, consiste en un determinismo transcendente que equivale a un destino dominador, actúa separado del mundo y genera una temporalidad específica. Se presenta, según los casos, como un espíritu imaginario o una historia subterránea, pero siempre emerge como una "fatalidad". Todas estas variantes son denunciadas por Merleau-Ponty como el resultado de una "óptica de sobrevuelo". Critica tanto en Heidegger como en Malraux un compartido compromiso "externalista", pues ambos recurren a referencias y a determinaciones que en realidad son externas a la propia historia. Y no resta validez a esta denuncia el hecho de que Malraux invoque unas "externalidades" aparentemente tan afines al pensamiento merleau-pontiano como el creacionismo demiúrgico y la potencia humanizadora del arte, fundamentadas a su vez en un anti-mimetismo militante. Malraux es "externalista", al parecer de Merleau-Ponty, porque separa al artista del mundo y hace de la estética una actividad sobrehumana al asignarle una dimensión transcendente. En sus reflexiones sobre la cultura y la historia, por el contrario, nuestro filósofo dirige su atención al nacimiento de una interioridad de sentido, a partir de una exterioridad material articulada que se determina a sí

transpone a la historia de la filosofía una constatación fundamental: toda experiencia perceptiva conlleva perfiles potencialmente perceptibles pero que, sin embargo, forman algo así como una "cara oculta" que desde luego podríamos ver si se dieran las circunstancias apropiadas. Merleau-Ponty traslada estas obviedades a la historiografía filosófica. Para nuestro filósofo el problema central de la historia de la filosofía está íntimamente relacionado con los límites del pensamiento y no se cansa de repetir que "un pensamiento no consiste en algunas ideas, ya que es la circunscripción de un in-pensado". Contrariando cierta tradición filosófica, para Merleau-Ponty no se trata de transgredir las fronteras del pensamiento y la única tarea plausible es asumir tales límites porque son la condición que hace posible la historia. Todo ocurre, por tanto, como si el pensamiento manifiestamente "pensado" por un autor histórico conlleva siempre un pensamiento "posible". "Las nociones de pensado e in-pensado a lo largo de la historia inciden en las complejas relaciones que, en la obra de Merleau-Ponty, mantienen la historia, la filosofía, su peculiar aproximación filosófica a la historia, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia"⁴³. Este pensamiento virtual, ni fue en su momento explícitamente pensado por el autor histórico, ni ha sido pensado más tarde por los estudiosos, pero sin duda podrá ser pensado cuando sobrevengan las condiciones históricas idóneas. Conviene insistir en que se trata de un pensamiento que no fue ni ha sido jamás pensado: no es una referencia a aquello que el autor pensó o que es plausible que pensara, pero que por circunstancias de índole diversa no llegó a expresar. "Si la cosa sentida, percibida, vista o pensada equivale a la luz, a la evidencia, a aquello que se muestra, en torno a ella se forma un cierto margen de oscuridad: el horizonte de aquello que actualmente no se muestra, ya que todavía no

misma. "Cuando se pasa del orden de los acontecimientos al de la expresión, no se cambia de mundo: los mismos datos que antes prevalecían, son ahora un sistema signifiante". Cfr. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 80.

⁴³ Duane H. Davis, "Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy", en Renaud Barbaras, Mauro Carbone, Leonard Lawlor (eds.), *Chiasmi International*, Paris, Milano, Memphis, Manchester ; Vrin/Mimesis/University of Memphis/Clinamen Press, 2001, p. 93.

es percibido, no es visto, o no es pensado. Este margen indica el límite entre aquello que ya ahora es evidente y la posible evidencia futura”⁴⁴.

Conviene no olvidar, dicho sea de paso, que la doctrina del “impensado” es una peculiar concepción historiográfica que produce la impresión de aspirar a una glosa que no parezca tal, o a un comentario disfrazado de anti-comentario. Pretende que el necesario *décalage* entre un “texto primario” y un “texto secundario”, esencia de todo comentario, quede disimulado de manera a hacer creer que el “texto primario” sólo es un punto de partida, que el “texto secundario” se halla, y al mismo tiempo no se halla, en el “texto primario” y, que si bien conviene leer a fondo el “texto primario”, es preciso hacerlo “entre líneas”. Así, la esencial repetitividad de todo comentario se transfigura en una “creatividad” que se revela engañosa cuando es examinada lúcidamente. Pero sucede que “la relación entre el filósofo canónico y su intérprete”, en realidad “no está orientada de acuerdo con una lógica de la distinción, sino más bien de acuerdo con una lógica de la reactivación (*reprise*), la cual da lugar a que ‘ninguna frontera indique donde acaba [el filósofo canónico] y donde comienzan los exégetas’ ”⁴⁵. Desde este punto de vista, la doctrina de la “sombra” o “impensado” pierde capacidad de persuasión. En apariencia destruye el rasgo que autentifica todo comentario, consistente en que “permite decir algo que difiere del propio texto comentado, pero a condición de que aquello que se dice sea este mismo texto”⁴⁶.

En todo caso, no es extraño que Merleau-Ponty fuera sensible al dilema metodológico que subyace a toda historiografía filosófica. El historiador del pensamiento, efectivamente, debe atender los dos peligros que acechan a su trabajo: la tentación de una historia sin filosofía que repite literal y objetivamente los textos canónicos y la de una filosofía sin historia que atribuye

⁴⁴ Giuseppe Semerari, “Scienza e filosofia nella fenomenologia della percezione”, *Aut Aut* 66 (1961), p. 482.

⁴⁵ Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, vol. 1 de *La dimension commune*, p. 28. (La cita dentro de la cita corresponde a *Signes*, Paris, 1960, p. 160. De esta obra hay una traducción al castellano a cargo de C. Martínez y G. Oliver: *Signos*, Barcelona, 1964).

⁴⁶ *Ibid.*

a los pensadores del pasado unas ideas que en realidad pertenecen al horizonte del historiador. Para hacer frente a ambas incitaciones, Merleau-Ponty proscribiera tanto el confinamiento en la positividad de los textos históricos como la proyección subrepticia en el canon tradicional de unos modos de pensar que le son ajenos. "La filosofía debe saber mantenerse en la línea divisoria que separa la extra-textualidad (la proyección de problemáticas extrañas al texto) de la intra-textualidad (el historicismo que se limita a restituir el orden propio de un determinado pensamiento)" ⁴⁷. Evitando estos extravíos, señala Merleau-Ponty que la tarea historiográfica primordial consiste en esclarecer la historicidad específica de la tradición filosófica. En modo alguno una obra de pensamiento puede ser reducida a su existencia empírica, ya que su rasgo esencial es su persistente aspiración a la verdad. Al fin y al cabo, según Merleau-Ponty, la idealidad "es precisamente el lugar propio de la historia (es aquello que es engendrado en una historia)" ⁴⁸. Esta inerradicable voluntad de ser verdadera, a su vez, justifica que una ~~filosofía~~ **filosofía** aparezca históricamente muerta cuando deja de suscitar un pensamiento innovador.

Ahora bien: la condición para que una filosofía oriente al pensamiento por derroteros inéditos, paradójicamente, es que no haya llegado a pensar de manera concluyente todo cuanto se había propuesto pensar. O sea, que una filosofía sólo es realmente digna de este nombre cuando deja de estar confinada a un entramado de tesis y de doctrinas y, por ello, puede ser considerada una interrogación. "Pensar no es poseer objetos de pensamiento: es circunscribir un ámbito que debe ser pensado, [pero] el cual no pensamos todavía. Así como el mundo percibido descansa en los reflejos, las sombras, los niveles y los horizontes entre las cosas, que [desde luego] no son cosas [pero que] tampoco son nada, puesto que delimitan los posibles márgenes de variación en la misma cosa y en el mismo mundo, de igual modo la obra y el pensamiento de un filósofo consisten en ciertas articulaciones entre las cosas que han sido afirmadas, respecto de las cuales [scil.:

⁴⁷ Clara de Silva-Charrak, recensión de *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*, en *Les Études Philosophiques* 2 (1998) p. 242.

⁴⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 23 (edición de Stéphanie Ménasé).

las articulaciones] no se plantea el dilema entre la interpretación objetiva y la arbitraria, ya que tales articulaciones no son objetos de pensamiento, y se las destruye cuando se las somete a la observación analítica o al pensamiento discriminador, como sucede con las sombras y con los reflejos, [de manera que] sólo pensándolas desde el principio (*derechef*) se consigue serles fiel y es posible recuperarlas”⁴⁹.

De todos modos, si el signo de identidad para toda filosofía es su manifiesta aspiración a la verdad, el historiador debe hacer frente al escándalo provocado por la coexistencia de múltiples filosofías. Al parecer de Merleau-Ponty, su única opción es “mostrar que existe un absoluto, una filosofía que es inmanente a la historia de la filosofía, y que por supuesto no es la condensación de todas las filosofías en una sola, como desde luego no consiste ni en eclecticismo ni en escepticismo. Para lograrlo hay que convertir la filosofía en percepción y la historia de la filosofía en percepción de la historia”⁵⁰. La verdad filosófica, en otras palabras, enlaza unas filosofías con otras y las conmina a comunicar entre sí, de modo parecido a como las percepciones de una misma realidad se integran unas con otras. “[Si se consigue] mostrar [que] entre las filosofías [existe] una relación perceptiva o de **trascendencia**, [será posible] una historia vertical, en igualdad de derechos con la historia ‘objetiva’ de la filosofía”⁵¹. La aproximación al pensamiento ajeno conlleva siempre algún tipo de perspectiva, del mismo modo que sólo desde un punto de vista específico es posible percibir un objeto cualquiera. Y al igual que ocurre en la percepción, el interés por la filosofía del pasado obliga a acatar la soberanía de un “horizonte” inalcanzable. De ahí que nunca podamos llegar a comprender una doctrina histórica del mismo modo que su autor la comprendió.

Según Merleau-Ponty, de todas maneras, esta restricción no es una carencia de la comprensión historiográfica porque en realidad es la condición que la hace posible. La equiparación merleau-pontiana de pensamiento y

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 202.

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 242 (edición de Claude Lefort). Hay una traducción al castellano a cargo de J. Escudé: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, 1970.

⁵¹ *Ibid.*, p. 239.

percepción, en suma, inmuniza al historiador contra la tentación relativista. A las filosofías del pasado les ocurre exactamente lo mismo que a las percepciones y la disparidad de puntos de vista no consigue eliminar la presunción de que contemplan una análoga realidad: "Entre las filosofías hay transcendencia, no quedan reducidas a un nivel único, pero a pesar de todo remiten unas a otras en una perspectiva escalonada, ya que desde luego tratan de la misma realidad. Esto no es relativismo: la 'proyección' de un pensamiento sobre otro no impide que, al mismo tiempo, aparezca un 'núcleo de realidad' "⁵². Por esta causa puede afirmar Merleau-Ponty que todas las filosofías, a pesar de sus ostensibles divergencias, en cierto modo dan acceso a una realidad única. "El movimiento de la historia es del mismo orden que la irrupción del mundo sensible entre nosotros: por todas partes hay sentido, dimensiones, figuras, más allá de lo que cada 'conciencia' haya podido producir"⁵³. Además, el proyecto filo-perceptivo de Merleau-Ponty consigue superar una alternativa de infaustos efectos en historiografía del pensamiento. Recordemos que un objetivismo con pretensiones de coincidencia y empeñado en repetir las filosofías del pasado, suele rivalizar con un impresionismo que infundadamente les atribuye unos contenidos más que problemáticos. Pero una historiografía que quiera ser realmente productiva deberá cancelar este enfrentamiento, de la misma manera que las teorías sobre la percepción sólo son convincentes cuando superan el dilema entre el realismo y el intelectualismo. "El problema de la historia de la filosofía [es que] un pensamiento no consiste en ideas, [sino que] es la circunscripción de un in-pensado. Siendo así, ¿qué debemos hacer para restituirlo? Una obra [filosófica] es la articulación que está latente entre las cosas que han sido afirmadas. A causa de esta latencia, la lectura objetiva y la crítica interna son insuficientes. [Queda planteada por tanto una alternativa entre] una historia por contacto y una historia que puede ser indistintamen-

⁵² *Idem.*

⁵³ Merleau-Ponty, *Signes*, p.28.

te escrita 'desde fuera' (objetividad) o 'desde dentro' (Descartes comentado por Descartes). El 'in-pensado' sólo puede aparecer por contacto"⁵⁴.

O sea, que la lectura atenta y pormenorizada de los textos históricos conduce a buscar su sentido, no "entre las cosas que han sido afirmadas", sino en la articulación que está latente entre tales "cosas", siempre en el bien entendido que para acceder a ellas no hay más remedio que "pensar por nuestra cuenta". "En [todo texto histórico] hay una filigrana primordial que la fidelidad a la letra es incapaz de detectar. [Se trata de] aquello que ni ha sido afirmado ni podrá serlo jamás, y consiste en la 'articulación entre las cosas que han sido afirmadas', donde viven un sentido volátil y una operatividad latente, a los cuales es imprescindible acceder aun cuando nunca puedan ser convertidos en objetos de pensamiento, ya que son como la sombra que indica la situación de un foco luminoso"⁵⁵. Para acceder al "in-pensado" de un pensador, por consiguiente, es preciso que el estudioso aporte un enorme esfuerzo meditativo. Al fin y al cabo la verdad de una filosofía no está al alcance de las historiografías comprometidas con el positivismo y con la coincidencia. Desde luego, no consiste en una intuición central contenida en cada filosofía y que todo historiador comprometido debería estar en condiciones de reconstruir. Más bien sucede lo contrario: según Merleau-Ponty, la verdad de una filosofía es una especie de "intención" paradójica. No solamente condena al fracaso todos los intentos por delimitarla positivamente y acceder a ella por coincidencia, sino que necesariamente resulta modificada cuando intenta coincidir consigo misma, o sea, cuando se esfuerza por establecer "objetivamente" su propio sentido. "Aun cuando limitemos nuestra indagación a un solo filósofo, advertiremos que está repleto de diferencias internas y que únicamente por medio de estas discordancias podremos determinar el sentido "total" de su pensamiento"⁵⁶.

A fin de ejemplificar esta aparente paradoja, Merleau-Ponty evoca el pensamiento y la figura histórica de Descartes en varios lugares de su producción filosófica: "El propio Descartes en momento alguno ha coincidido

⁵⁴ Merleau-Ponty, "Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl", p. 47. El subrayado es de Merleau-Ponty.

⁵⁵ Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, 1996, p. 11.

⁵⁶ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 165.

con Descartes. Descartes tuvo que ser poco a poco, por reacción de sí mismo sobre sí mismo, aquello que los textos nos dicen que fue, y la idea de acceder a él en estado puro es ilusoria, no siendo Descartes una 'intuición central', un carácter eterno o un individuo absoluto, y siendo más bien un discurso que primero fue errático, y que más tarde la experiencia y la asiduidad consolidaron, [un discurso] que se fue aprendiendo a sí mismo, y que jamás dejó de tener en cuenta aquello que había excluido tajantemente" ⁵⁷. También en su obra *La prosa del mundo*, publicada póstumamente pero escrita en la década de 1950, insiste Merleau-Ponty en este tema: "El secreto de Descartes no reside completamente en él mismo; Descartes tenía que descifrarlo o inventarlo, al igual que nos corresponde hacer a nosotros, y a esta tentativa de interpretación se le llama su obra y su vida. El absoluto de Descartes, el hombre Descartes en su tiempo, duro como un diamante, es un producto de nuestra imaginación, pues Descartes hace ya mucho tiempo que murió"⁵⁸. Estas puntualizaciones obligan a tener en cuenta que el "sentido total" que Merleau-Ponty asigna al pensamiento de un autor histórico, y al cual conducen las "diferencias internas" que necesariamente contiene, como veíamos más arriba, nunca debe ser tomado como una verdad última e inmutable, susceptible de ser aprehendida por "coincidencia" en su positividad.

Según Merleau-Ponty, por consiguiente, sólo se puede conjeturar el "sentido total de un pensamiento" cuando se decide transformarlo retroactivamente sin que por ello se albergue esperanza alguna de haber alcanzado su plasmación definitiva⁵⁹, cuando no se acepta que una determinada interpretación pueda ser más verdadera que las interpretaciones concurrentes y

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 136. Hay una traducción al castellano a cargo de F. Pérez Gutiérrez: *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.

⁵⁹ No es de extrañar, desde luego, que para Merleau-Ponty el "pensamiento de sobrevuelo" (todo "sobrevuelo" consiste en adoptar un principio determinante que a veces es trascendente y en otras ocasiones es falsamente inmanente, pero que siempre equivale a un punto de vista exterior) sea incapaz de entender la historia, el arte, el lenguaje o la percepción.

tampoco se cree factible delimitar en ella la verdad que pertenece al intérprete y la que aporta el autor interpretado. “En general, el pensamiento de un filósofo nunca es una colección de nociones astringentemente definidas, de argumentos que responden a problemas invariables y de conclusiones que liquidan tales problemas. Si la meditación altera el sentido de los conceptos e incluso de los problemas, si las conclusiones evalúan una andadura meditativa que fue transformada en ‘obra’ por la interrupción, siempre prematura, del trabajo de toda una vida, el pensamiento del filósofo no puede ser definido sólo por sus logros, ya que también incluye aquello que, a pesar de haberlo intentado, nunca alcanzó a pensar. Desde luego este ‘in-pensado’ debe venir garantizado por las palabras que lo delimitan o circunscriben. Pero éstas han de ser comprendidas junto con sus implicaciones laterales y no partiendo únicamente de su significación manifiesta y frontal”⁶⁰.

Merleau-Ponty expone esta aproximación filoperceptiva a la historia del pensamiento, formulada por él mismo como programa historiográfico, en los numerosos lugares de su obra donde explicita su propia vinculación con algunos grandes filósofos entre los que destacan Descartes y Husserl. Estas peculiares lecturas de Merleau-Ponty esbozan una práctica historiográfica inédita y sugerente, y sus glosadores han solido comentarla con brillantez: “El método habitual de Merleau-Ponty consiste en hacer suya, en un primer momento, la orientación general de un pensador al cual se siente próximo, para mostrar a continuación que su obra contiene unos ingredientes que invitan a trascenderla y que sugieren las concepciones que el propio Merleau-Ponty defiende. En el ‘in-pensado’ que desde luego pertenece al autor histórico, Merleau-Ponty consigue identificar unas ideas fundamentales que el propio autor desconocía, a pesar de haberlas estado defendiendo sin darse cuenta del todo”⁶¹ –desde luego no sería inoportuno adoptar el *modus operandi* empleado por Merleau-Ponty para “reactivar” el pensamiento aje-

⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 159s. De esta obra hay una traducción al castellano a cargo de Eduardo Bello: *Possibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, Madrid, Narcea, 1979.

⁶¹ Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'Esthétique de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1997, p. 13.

no, haciendo nuestros los procedimientos que él puso en práctica al escrutar la "sombra" de sus predecesores. Prolongando con radicalidad sus maneras de indagar el "in-pensado" de otros autores, además de obtener un nítido modelo de *Ineinander* ("inherencia del sí mismo en el mundo, o del mundo en el sí mismo, del sí mismo en el otro y del otro en el sí mismo"⁶²), quedaría en suspenso la heteronomía impuesta por la tradición, prevalecerían el monologismo, el principio leitmotivista y la programática invitación merleau-pontiana a la complicidad, y la tentación de la epigonalidad resultaría proscrita de raíz. La adopción de su peculiar metodología, en suma, conllevaría "adoptar una decisión hermenéutica" en la convicción de que "esclarecer un in-pensado en el pensamiento ajeno es con frecuencia un desempeño creativo". En consecuencia, "la reactivación (*reprise*) por Merleau-Ponty de las obras de Marx, Husserl, Heidegger, Sartre, Goldstein y Saussure, así como también Köhler o Koestler, Proust y Cézanne", sería percibida como una utilización del pensamiento ajeno que consigue "retener el in-pensado que 'sin duda les pertenece (*est bien à eux*)' aun cuando no aparezca más que a través de una lectura 'exterior'"⁶³.

Finalmente, es oportuno especificar que, como ha sido indicado más arriba, la concepción filoperceptiva de la historiografía del pensamiento que propone Merleau-Ponty, además de suscitar una teoría de la tradición filosófica, entiende sobre todo que la historiografía de la filosofía es inseparable de la filosofía misma. Cree este autor, en otras palabras, que una interrogación filosófica auténticamente radical unifica en cierto modo todas las filosofías que han existido históricamente. Al constatar que está subordinada a un "horizonte" inalcanzable, no tiene más opción que concebir la verdad filosófica como una inagotable pero siempre renovada reserva de sentido. Someter el pensamiento histórico a una "interrogación radical", en todo caso, culmina en la afirmación, de antemano desconcertante pero en realidad sutilmente armonizada con el pensamiento ontológico de nuestro autor, de

⁶² *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 151s.

⁶³ Ronald Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty* (vol. 1 de *La dimension commune*), Paris, 2001, pp. 27s.

que “una filosofía solamente ‘posee’ sentido una vez extraída de su contexto histórico”.

Una “nota de trabajo” de Merleau-Ponty, publicada después de su muerte y convertida ya en referencia clásica, esclarece este conglomerado de sugerentes paradojas: “A una filosofía, ¿se le pueden plantear las preguntas que ella misma no se llegó a plantear? Contestar negativamente supone convertir las filosofías en entidades independientes y, por tanto, equivale a negar la filosofía. Contestar afirmativamente conlleva reducir la historia a la filosofía. Una filosofía, lo mismo que una obra de arte, es un objeto que puede suscitar pensamientos que no están ‘contenidos’ en él, que conserva su sentido una vez extraído de su contexto histórico, que incluso solamente posee sentido cuando ha sido extirpado de este contexto. ¿Acaso no es necesario distinguir entre los problemas de los autores clásicos tal y como ellos los pensaron y los problemas que realmente les interesaron y cuya formulación nos corresponde a nosotros? Para que este planteamiento no conduzca a conclusiones relativistas [...] hay que cuestionar integralmente las filosofías, [ya que entonces] el pensamiento interrogativo que las obliga a hablar no podrá ser superado por los acontecimientos futuros”⁶⁴. Queda así reafirmada la concepción merleau-pontiana de la historia (de toda historia, pero la del pensamiento de modo eminente) como un vasto proceso “expresivo”, a la par con el arte, el lenguaje y la percepción. Para nuestro autor la historia es “un movimiento cuya única guía es su propia iniciativa y que, a pesar de ello, no escapa hacia el exterior de sí mismo, [sino que] vuelve sobre sí mismo, y se confirma de trecho en trecho”. Conviene no perder de vista la afirmación rotunda de Merleau-Ponty según la cual la interpretación husserliana de los orígenes de la geometría es un “modelo (*Exemplarische*) para pensar la historia de la filosofía”⁶⁵. Esto quiere decir que los problemas de la historia de la filosofía en modo alguno son indisolubles de los que plantea la “historia universal”, aun cuando solamente se considere una modalidad tan específica como, por ejemplo, la historia de la

⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 253. Los subrayados son de Merleau-Ponty.

⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*, p. 19.

geometría. Así concibe Merleau-Ponty, como hemos visto a lo largo del presente trabajo, la historia del pensamiento. Con su doctrina de la "sombra" que acompaña a todas las doctrinas que han sido formuladas en el pasado y que es su principal resorte operativo, Merleau-Ponty sintetiza las tentativas fenomenológicas precedentes, debidas principalmente a Fink y a Heidegger, por desenmarañar los problemas teóricos y metodológicos de la historiografía filosófica.