

La comprensión histórica en el pensamiento de Merleau-Ponty

Hernán Manzi Leites

(UBA)

Resumen

Merleau-Ponty reformula el tema de la comprensión histórica sobre las bases de la tradición fenomenológica e historicista, en conjunto con los aportes del marxismo y del estructuralismo. En su visión, el concepto de “constitución” (*Stiftung*) empleado por Husserl adquiere un nuevo significado como “institución”, bajo la idea de una reciprocidad en la transmisión de sentidos entre el yo y el mundo, como una *Sinngebung* “centrífuga y centrípeta”. De Husserl, rescata el concepto de “motivación” como alternativa a la causalidad mecanicista. En consonancia, la verdad histórica no es objetiva, sino fruto de la intersubjetividad originaria captada desde el “campo de presencia” del yo situado en su presente comunitario. Esta posición afín a Lévi-Strauss no contradice el carácter científico de los resultados del sociólogo o historiador, y el relativismo convive con la posición lógica universal del teórico. Finalmente, frente a la filosofía de la historia tradicional, Merleau-Ponty valoriza la *praxis* del sujeto como una libertad motivada y critica la libertad sartreana en la que el mundo opera como resistencia. De esta manera, la historia de los existentes humanos no es resultado directo de la decisión del yo y tampoco de la herencia o de un determinismo histórico.

Palabras clave: Historia. comprensión. institución. Merleau-Ponty. fenomenología.

Abstract

Merleau-Ponty reformulates historical understanding consistently with his own phenomenological and historicist tradition plus the input of marxism and structuralism. The adaptation of Husserl's concept of „constitution“ (*Stiftung*) into that of „institution“ enhances the reciprocity of meaning between the self and the world, such as in a „centripetal and centrifugal“ *Sinngebung*. Despite this criticism towards Husserl, he recovers his notion of „motivation“ as an alternative to the mechanistic explanation of cause. In this manner, historical truth is not plain objective but intersubjective and it can only be obtained by the community-situated self's „field of presence“, so it is still a phenomenological standpoint. Agreeing with Lévi-Strauss, this thought does not contradict the scientific result of the sociologist or historian, as this apparent relativism can coexist with the universal scientific view. Finally, Merleau-Ponty confronts the Philosophy of History to the motivated *praxis* of the human being, also in opposition to Sartre's concept of freedom, according to which the self faces the world as a matter of resistance, instead of obtaining their true meaning from it. In consequence, the human making of history is not the total decision of the self, neither could it simply be explained by heritage or any historical determinism.

Keywords: History. Understanding. Institution. Merleau-Ponty. Phenomenology.

I. Introducción

En este trabajo se analizan algunos aspectos teóricos de la problemática de la comprensión histórica en Maurice Merleau-Ponty, en diálogo con sus más relevantes influencias. El original estilo dialéctico del fenomenólogo francés le otorga un sitio fundamental a una pluralidad de interlocutores, más allá de sus raíces filosóficas. Esta forma de exponer sus ideas permite que la voz del otro refleje el entramado intersubjetivo de la existencia cuyos sentidos -direccionados oblicua y transversalmente- conforman el mundo humano. Este filosofar resulta afín a los modos de la Historia, porque la historia es necesariamente circunstancial en la oblicuidad de sus significados y relaciones. Y también, en acuerdo con Mario T. Ramírez, “porque solamente una reflexión fragmentaria puede respetar y expresar las características de la historia en tanto acontecimiento”. Se suman, entonces, a la fenomenología y sus tradiciones, el marxismo y el estructuralismo, sin desmedro alguno de un pensamiento que profundiza los resultados de la fenomenología².

Merleau-Ponty explica el carácter fenomenológico de su obra en el “Prólogo” a la *Fenomenología de la Percepción*. A pesar de su crítica al cartesianismo reasumido por Husserl, el filósofo francés retoma el concepto de motivación como alternativa a la causalidad mecanicista, para el existente humano. Al interpretar el mundo a través de su carácter inajenable en relación con el “ser-en-el-mundo” corporal y percipiente que somos cada uno, se entiende en qué sentido su proyecto continúa siendo fenomenológico. La fenomenología sostiene la noción de una prioridad del mundo respecto del sujeto y sustituye el condicionamiento *a priori* de la trascendentalidad kantiana por la noción de intencionalidad como donación de sentido (*Sinngebung*). Más allá de Husserl, Merleau-Ponty establece que esta relación entre la conciencia y el mundo no es únicamente centrífuga, sino, a la par, centrípeta, es decir que los sentidos no son fruto exclusivo de la constitución yoica, y que asimismo el movimiento de la donación de sentido no se establece según la relación que Husserl pretende. La crítica de Husserl al psicologismo de Kant y sus seguidores -que hacen depender lo real de una forma subjetiva al derivar “la verdad de lo humano, o lo ideal de lo real”³- no basta para que Merleau-Ponty cese su embestida contra la reducción fenomenológica de Husserl. Para Merleau-Ponty la fenomenología no puede partir únicamente del “yo puro”, sino que la subjetividad misma debe ser vista desde su aspecto mezclado con el mundo y los otros, desde el yo con su estilo personal y hábitos. En esta revisión de conceptos fenomenológicos yace la particularidad del filósofo francés, que presenta la noción de “institución” como alternativa al concepto husserliano de constitución (*Stiftung*). Esta noción

¹ Ramírez, Mario T., *La filosofía del Quiasmo*, Ciudad de México: FCE, 2013, p. 144.

² De especial interés, la manera en la que Merleau-Ponty reelabora el concepto husserliano de síntesis pasiva. Cf. Vallier, R., “Institution. The significance of Merleau-Ponty’s Course at the College de France”, en *Chiasmi International*, Vol. 7, 2005, p. 287 y ss.

³ Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos. Barcelona: Altaya, 1998, p. 119.

pretende dar cuenta del entramado intersubjetivo e histórico de la realidad del yo y del mundo social.

Para la tradición fenomenológica, la cuestión en torno a los modos de acceso a lo histórico resulta herencia del historicismo, cuya característica más distintiva ha sido el de evaluar y apuntalar el carácter científico de la historia⁴. El nombre más influyente en este legado es el de Dilthey, de quien puede afirmarse, con Heidegger, que Husserl le ha “seguido la pista”⁵, según éste analiza los temas relativos al conocimiento de los objetos culturales a partir de una estrategia personalista, es decir, concerniente al mundo de la vida. Además, la historia en particular abraza una serie de temas propios de la fenomenología de cuyo legado Merleau-Ponty se hace cargo. Estos temas están lejos de haberse agotado para el lector atento⁶, y a ellos se aboca el francés tanto en la *Fenomenología de la Percepción*, como en cursos posteriores. En esta línea, podemos distinguir para el análisis al menos dos aspectos del estudio de la historia en Merleau-Ponty. El primero refiere a la manera en la que el sujeto aprehende la Historia; es decir, al tema de la comprensión histórica. Esta cuestión se transmite a través de *Ideas II* de Husserl, texto al que Merleau-Ponty pudo tener acceso como inédito en el período de la *FP*, y luego a través de la influencia de otros autores como Weber, dentro de la tradición historicista, y de Lévi-Strauss por parte del estructuralismo. En segundo término, se encuentra el tema de libertad de la acción humana en la historia, es decir, de hasta qué punto las configuraciones pre-dadas y sedimentadas del mundo histórico funcionan como un horizonte de sentido sin socavar la libertad humana. De cualquier forma, el posicionamiento sobre el quehacer histórico dependerá de cuál sea el rol otorgado al ser humano en sus decisiones activas sobre el mundo. Aquí, la influencia de Sartre resulta central a la hora de discutir las relaciones entre la libertad y la historia, no sin mencionar el acuciante tópico marxista que va a la zaga del germen revolucionario, ora con la historia y la situación heredada, ora con la decisión libre de realizar un proyecto en común. A partir de estos cruces puede advertirse el propio posicionamiento de Merleau-Ponty, a través del concepto de “institución” como superador de la “constitución” fenomenológica y de una noción de verdad histórica fruto de la relación entre lo particular y lo universal que opera de manera no contradictoria en la búsqueda de significados intersubjetivos de cada comunidad humana y de lo humano en general; es decir de lo que podemos llamar sin ambages lo histórico.

2. El problema del conocimiento histórico

En *Ideas II* Husserl presenta una profundización fenomenológica de los aspectos de la comprensión del mundo humano que se condensan -para esta tradición- en la obra de Wilhelm Dilthey⁷. Las ideas de Dilthey han influido en

⁴ Cf. Beiser, Frederick C, *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford Press: 2015, p. 6.

⁵ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2003, p. 68.

⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Buenos Aires: Planeta, 1985, p. 7. Desde aquí, *FP*.

⁷ Husserl, Edmund. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la*

Max Weber⁸, aludido por Merleau-Ponty en sus cursos en el Collège de France para reflexionar sobre la relación entre el conocimiento histórico y su práctica⁹. Husserl, por su parte, achaca a Dilthey de un infértil psicologismo¹⁰, y avanza en su descripción de la experiencia interna del sujeto hasta trascender la esfera individual y alcanzar la esfera comunicativa y la de las objetividades de orden superior, correspondientes al mundo espiritual. Así es cómo la cuestión de la historia se da en la línea de una tradición de pensamiento que continúa con los aportes de Merleau-Ponty.

La actividad epistémica de hacer historia es emplazada al interior del mundo social y cultural común de los seres humanos, lo que permite extender a las ciencias sociales la mayoría de las aseveraciones realizadas para la historia. En su revisión del tema husserliano de la empatía, la conciencia es definida por Merleau-Ponty como una conciencia perceptiva “sujeto de un comportamiento”¹¹ que sitúa al ser-en-el-mundo en un contexto situacional, diferente de aquella posición objetivante en el que el otro se vuelve un objeto que debo descubrir a través de mi conciencia. Esta situacionalidad de la conciencia perceptiva refiere también a una conciencia activa, cuyo elemento central es la libertad. Ésta constituye el componente del ser-en-el-mundo que vuelve al comportamiento una actividad humana y, por eso, histórica. En esta línea, debe introducirse el concepto de *praxis* no sólo en contraste con el concepto de “teoría”, sino también en un sentido dialéctico marxista¹².

En el capítulo de la *Fenomenología de la Percepción* acerca de “El otro y el mundo humano”, Merleau-Ponty trabaja contra la posibilidad de una empatía derivada de un razonamiento por analogía. El otro debe ser comprendido fuera de las determinaciones de una conciencia constituyente y objetivante. La perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty queda plasmada en una peculiar reflexión, que él denomina re-efectuación. Esta meditación introspectiva conduce al reconocimiento de la interconexión de mi propio ser-en-el-mundo con lo otro que sostiene mi existencia. Se trata de un encuentro con un pensamiento “más antiguo que yo”¹³ que precede al órgano de percepción mismo -en el caso de una re-efectuación de percepción- o anterior a la actualidad de la existencia ajena, si nos referimos al otro. El concepto de “re-efectuación” -que no es sino un tipo de aperccepción- devela las bases no evidentes de mi yo y muestra que “no soy

Constitución. Traducido por Antonio Zirión. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 217. Desde aquí *Ideas II*.

⁸ Rickman, Hans-Peter. *Wilhelm Dilthey Pioneer of the Human Studies*. Los Angeles: University of California Press, 1979, p. 1.

⁹ Merleau-Ponty, Maurice, “Materiales para una Teoría de la Historia”. *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 40. Desde aquí “Materiales”.

¹⁰ Cf. Husserl, Edmund. *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Traducido por Elsa Tabernig, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

¹¹ *FP*, p. 363.

¹² Merleau-Ponty, Maurice. *La Institución-La Pasividad. I*. Traducido por Mariana Larison. Barcelona: Siglo XXI, 2012. Desde aquí *La Institución*, p. 95.

¹³ *FP*, p. 363.

transparente para mí mismo y que mi subjetividad arrastra su cuerpo tras de sí¹⁴. Esto enseña cómo el propio sujeto existe al interior de un mundo cultural por un entrelazamiento originario del ser-en-el-mundo que, no obstante, expresa algún sentido de lo inefable del que “habrá que buscar el fundamento”¹⁵. Por eso, no todo lo que el *cogito* cartesiano omite puede atribuirse a las falencias del racionalismo, sino que las bases ontológicas de la existencia poseen un carácter desfundado de por sí. Aquí Merleau-Ponty retoma la idea heideggeriana de proyecto -en tanto el *Dasein* está arrojado al mundo dentro de un mundo social dado- para evidenciar que el sujeto está “abierto”, sin necesidad de solicitar un *acceso* al sí y al mundo. Hay una unidad ontológica que marca una continuidad entre mi libertad y el universo perceptivo que la sostiene. Toda negación de lo otro en función de la autonomía del *cogito* y, con esto, todo solipsismo, se encuentran vedados de separarse totalmente del mundo y de los otros, a quienes “arrastro” conmigo en el acto de la reflexión, que “afirma más cosas de las que capta”¹⁶. Esta intersubjetividad revelada discute seriamente con la posibilidad de un conocimiento histórico que brinde una verdad “objetiva”.

A pesar del intento de montar una crítica al objetivismo de la historiografía y la sociología, no hay en la *FP* un desarrollo acabado del problema de la comprensión histórica desde el punto de vista epistemológico. A la par que rechaza la posición del historiador que toma a la dimensión histórico-social en tercera persona, Merleau-Ponty señala el vínculo existencial del hombre con la historia en tanto “campo de presencia” y sobre los sedimentos del *Ursprung* de nuestra situacionalidad como ser-en-el-mundo, es decir, de nuestro entrelazamiento originario con lo sociohistórico. El cambio de enfoque en la disciplina histórica se daría en vistas de la reformulación de la idea de sujeto como conciencia perceptiva, aunque el filósofo no aporte una definición epistemológica. “El historiador, que no está empeñado en la batalla... que reúne una multitud de testimonios y sabe cómo terminó, cree captarla en su verdad”. La crítica de Merleau-Ponty apunta contra las pretensiones objetivistas del historiador, al establecer que la “verdad” de un hecho histórico deriva de un acontecimiento en tanto conjunto compartido de perspectivas y acciones, es decir, “de lo que *acaece* de los confines de todas las perspectivas y del que todas derivan”¹⁷. Inmediatamente fomenta en una nota al pie el trabajo por una “historia del presente”, tal como hubiera realizado Jules Romains en *Verdun*. En este punto se vislumbra su diferencia con Heidegger, para quien el éxtasis temporal privilegiado es el futuro¹⁸.

En torno a la crítica hacia el objetivismo de la ciencia social, Merleau-Ponty no realiza una distinción marcada entre el científico social propiamente dicho (sociólogo, antropólogo, economista, etc.) y el historiador, ya que la base ontológica de nuestro modo de ser-en-el-mundo sirve de sustento a todas estas actividades. Esta comunidad se repite en sus cursos posteriores, donde la

¹⁴ *Ibíd.*, p. 364.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 368.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 372.

¹⁷ *FP*, p.374

¹⁸ “La apertura historiográfica misma se temporaliza *desde el futuro*” (Heidegger, p. 407).

episteme de lo humano representa la visión teórica universal (*Kosmothéoros*). Ahora bien, la historia presenta la característica especial de situarse fuera del campo de presencia del estudioso. Esta inexistencia de un campo de experiencia compartido en términos de la sincronidad de la existencia implica una recopilación de datos y relatos que derivan eventualmente en la reconstrucción de los hechos y, posteriormente, en conclusiones generalizantes respecto de los mismos con el fin de brindar una explicación de los procesos de las acciones humanas. Si el “verdadero Waterloo” no puede encontrarse en el Fabrice de Stendhal en *La cartuja de Parma*, y tampoco en las miradas individuales de los participantes, es esta verdad podría alcanzarse en la sumatoria de las vivencias. Pero esta opción contiene un sesgo mecanicista que Merleau-Ponty rechaza. La “verdad” de la historia no se encuentra en alguna de estas perspectivas o en la recopilación de éstas y su posterior racionalización a la medida de una Historia. El “acontecimiento” como hecho vivido por sus actores y contemporáneos no puede ser una objetividad más que el historiador puede apreciar y contabilizar. El análisis de esta parte de la *FP* da cuenta de la enunciación de una historicidad puesta como *Urpräsenz* o como un origen (*Ursprung*) de todas las trascendencias. El *Ursprung* que constituye el suelo de lo histórico y lo social -presentado temáticamente a través de la “re-efectuación”- se da como “sentido” al no advertirse como una un objeto intencional o “presencia dada”. Los sedimentos de la experiencia de nuestra vida pasada no podrían darse de modo actual porque, de otra forma, serían lo presente mismo y por eso son un “sentido de pasado” o una “presencia ambigua”¹⁹. La historicidad se realiza en el ser-en-el-mundo y en el comportamiento ya social e histórico. Aunque el aspecto epistémico de la historia continúe siendo impreciso, Merleau-Ponty no niega la posibilidad del conocimiento y la verdad histórica, que se presenta como una verdad “oblicua y transversal”, en lugar de objetiva en un sentido clásico.

Empero, Merleau-Ponty no logra, o directamente no pretende, vincular la actividad historiográfica con la historicidad, que para fenomenólogos como Heidegger resulta justamente el fundamento de la primera. No basta con que la historicidad sea condición de posibilidad de la historia, sino que debe darse cuenta de cómo la historia se funda, eventualmente, en la historicidad. Frente a un objetivismo ingenuo de la historia y una noción puramente personal -o centrífuga- de la Historia “hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da”²⁰. La cuestión estriba, ahora, en especificar los modos en los que esta relación se da en la actividad histórica concreta y fuera del contexto de la *praxis* revolucionaria bajo el cual Merleau-Ponty expone el tema de la historia. Por eso, la reflexión sobre la historia en la *Fenomenología de la Percepción* trabaja antes que la teoría de la historia, la historicidad del ser-en-el-mundo y la manera en la que proyectamos nuestra actividad como una situación existencial de intercambio originario entre la acción y el campo histórico que opera como suelo, pero no de manera determinista.

En cursos posteriores a la *Fenomenología...*, Merleau-Ponty aborda el tema de la historia desde la perspectiva sociológica que se mencionó *ut supra*, cuyo

¹⁹ *FP*, p. 375

²⁰ *Ibíd.*, p. 457

acercamiento es el más “epistemológico” del autor a la Historia. En estos cursos del Collège de France se critica a la filosofía de la historia según el concepto desarrollado por la filosofía de principios del siglo XIX en la voz principal del hegelianismo. Así, desde Hegel, Merleau-Ponty traza una línea de continuidad de pensamiento sobre la historia que se extiende hasta Marx. Desde los debates marxistas de mitad del siglo XX, se explica el interés de Merleau-Ponty en unos aspectos de la teoría de la historia, más que en otros. Además, los aportes del filósofo en esos cursos refuerzan su posición fenomenológica sobre temas acuciantes de su tradición: el relativismo, el problema fenomenológico de la constitución y la comprensión histórica como modo de acceso a la verdad de los hechos pasados.

3. Las ciencias humanas y la historia desde los cursos del Collège de France

La posición filosófica de Merleau-Ponty en torno a las teorías sobre el conocimiento histórico, se destaca acaso como un “medio” entre dos extremos: la existencia de una lógica en la historia (Filosofía de la Historia; Hegel) frente a la cual el acontecimiento vivido mostraría la opacidad de lo histórico y la insularidad de la circunstancia²¹; y, por otro lado, un relativismo de corte estructuralista (Lévi-Strauss) o cierto “kantismo”²² que aprehende la objetividad histórica desde la contingencia (Max Weber). A través de su estrategia dialéctica, el francés va a mostrar cómo estas visiones aparentemente opuestas de la historia y del sentido de cada comunidad en el conjunto del tiempo histórico llevan a una concepción del sentido histórico que es “centrífuga y centrípeta”. En palabras del autor:

“No hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas. Hay historia si hay una lógica *en* la contingencia, una razón *en* la sinrazón [...que] no debe comprenderse como un organicismo o un finalismo vergonzante, sino como una referencia al hecho de que todos los sistemas simbólicos [...] sólo se convierten en lo que eran, aunque para ello necesiten ser retomados dentro de una iniciativa humana”²³.

Todas estas posiciones, de las que Merleau-Ponty siempre rescata algo para sí, dialogan con los debates del materialismo histórico y la fenomenología. En el caso de Max Weber, hallamos un cabal representante de la tradición de la *Verstehen* histórica²⁴, que trazamos en la trayectoria que va de Dilthey a Husserl. La propuesta de Weber es afín a la “revivencia” (*Nacherleben*) diltheyana, retomada por Husserl y también por Merleau-Ponty a través del concepto de “re-efectuación”. Según la explicación de Merleau-Ponty sobre Weber, el “ponernos en la situación de aquellos que actuaron [...] nos hace historiadores de nuestra propia vida”²⁵. En una referencia a Kant, lo objetivo histórico toma aquí la forma

²¹ *La Institución*, p. 79.

²² Merleau-Ponty, Maurice. “La ‘Institución’ en la Historia Personal y Pública”. *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 39. En el texto: “La Institución en la historia”.

²³ *Ibíd.*, p. 38.

²⁴ Beiser, Frederick C., *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford Press: 2015, p. 511.

²⁵ “Materiales”, p. 40.

de la subjetividad, aunque difícilmente podemos trasponer las formas de la subjetividad kantiana a la propuesta de Weber. Merleau-Ponty reconoce la superación del kantismo por parte de este autor, y remite las explicaciones históricas de una comunidad a unas “afinidades electivas” que, independientemente de su pretensión explicativa -central en Weber- modulan la particularidad con la universalidad bajo cierta armonía a la que no puede atribuírsele el carácter de la “necesidad” histórica²⁶. Trasladado al conocimiento de la historia, se comprende que los hechos carecen de valor explicativo de manera aislada, tanto en términos intrínsecos -en cuanto con cada revivencia se instituyen sentidos de la “tradición”-, como en relación con otras esferas de significado. De esta última faceta, es importante atender al dinamismo de la *Sinnggebung* que opera al modo de las “afinidades electivas” goethianas, como cuando, por ejemplo, se relacionan sistemas y cosmovisiones (como el protestantismo y el capitalismo) con cierto grado de libertad en la comprensión efectuada²⁷.

A continuación, Merleau-Ponty retoma a Lukács como crítico de la postura teorizante de Weber. Para Lukács, la tarea de conocer la totalidad de la historia y la verdad de lo social se da a través de la *praxis* del proletariado, no como cosificación de la verdad de la sociedad capitalista, sino como la consumación de una sociedad más justa a través de la lucha. Si bien su acuerdo con esta visión es parcial, Merleau-Ponty destaca que aquí la filosofía obtiene sus conceptos a través del carácter práctico intersubjetivo de la vida de los sujetos históricos, en lugar de ser una forma teórica de acceso a la verdad histórica, por sobre las diferentes perspectivas de mundo (Weber).

La otra posición según la cual lo particular de la existencia y lo universal de la ciencia se ponen en diálogo, es la de un Lévi-Strauss cercano a Merleau-Ponty, al punto de dedicarle *El Pensamiento Salvaje* por entero a su compatriota. Lévi-Strauss adhiere a lo que parece ser un relativismo absoluto (insularidad de las culturas), pero, por otro lado, a la idea de la sociología como un saber universal. Estas reflexiones siguen la línea de las meditaciones acerca de una historia universal, y en este sentido la sociología resulta un saber *a priori* sobre las distintas formas culturales. Este punto aparentemente contradictorio entre el relativismo y la existencia de una lógica universal, no es tal para Merleau-Ponty. El concepto de “institución”, acuñado por este autor, posee una lógica de interioridad-exterioridad²⁸ que no es tampoco una contraposición entre la opacidad de la vivencia particular y el sistema, sino más bien la noción de un campo histórico intersubjetivo²⁹. Al respecto, Merleau-Ponty habla de una “comunicación por coexistencia y no por una *Sinnggebung* inaccesible o centrífuga”³⁰. Esto bien vale para la tarea científica del historiador o del sociólogo, que por sobre el intento de descubrir “esencias” puede apoyarse en la noción de

²⁶ *Ibíd.*, p. 41.

²⁷ Vallier, R., *op.cit.*, p. 292.

²⁸ Merleau-Ponty, Maurice. *La Institución-La Pasividad. I*. Traducido por Mariana Larison. Barcelona: Siglo XXI, 2012. Desde aquí *La Institución*, p. 79.

²⁹ *Ibíd.*, p. 81.

³⁰ *Ibíd.*, p. 88.

“estilo perceptivo”³¹ para describir su labor. La única manera de alcanzar el conocimiento de lo social es universalizando el tiempo de la vivencia, pero llevado al plano de la dialéctica como un “devenir de sentido”, tal como, en referencia a Kant, la cosa misma nunca puede ser “pura”³². Si hablamos de tiempo universal, lo hacemos de manera presuntiva y de allí que la noción de “campo intersubjetivo” y de una relación dialógica entre el adentro y el afuera, el sentido centrípeto y centrífugo, caracterice adecuadamente el modo de acceso a la verdad sociohistórica. Esta comprensión de lo histórico es denominada “institución”, en lugar de “constitución” y opera también como alternativa a la “comprensión” (*Verstehen*) de Dilthey³³ y a la “revivencia”.

En esta línea que radicaliza críticamente la *Stiftung* husserliana Merleau-Ponty profundiza la influencia del mundo sobre el sujeto en tanto dador de sentido. Luego de la ruptura con el marxismo sartreano, que impulsa al autor de la *Fenomenología de la Percepción* a repensar la filosofía de la historia, sus cursos del Collège de France de 1954 enseñan que “no es el sujeto el que constituye el mundo, sino el mundo el que instituye al sujeto” de un modo que no cristaliza lo pasado³⁴. Cabe destacar un punto en el que la ontología de la anterioridad parece retornar directamente a los pilares de la subjetividad moderna y a una noción causal de la historia bajo el rescate de la síntesis pasiva, motivo por el cual Merleau-Ponty debe introducir las *Wahlverwandschaften*. No obstante, la recuperación de Husserl en términos de la filosofía de la historia se da para indicar “la fecundidad ilimitada de cada presente [...] y de dar al pasado, no una supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria”³⁵.

4. La relevancia del concepto de motivación

Edmund Husserl dedica la tercera sección de *Ideas II* a la explicación de la posibilidad de una fenomenología del mundo espiritual. Aquí, la fenomenología critica la manera naturalista de referirse a las ciencias del espíritu. Esta posición remite al antecedente de W. Dilthey, quien para Husserl hubiera acertado en la distinción metodológica de las ciencias del espíritu como autónomas frente a las de la naturaleza, aun con las limitaciones de sus desarrollos teóricos³⁶. Para Husserl es necesario continuar con una descripción que parta del yo, aunque con una modificación en la actitud naturalista hacia la actitud “personalista”. La actitud naturalista es ejercida por un yo fenomenológico *puro* que avanza en la rendición de la manera en que los contenidos de la conciencia se dan a ella en la correlación noético-noemática de lo que es percibido por el sujeto. En este

³¹ *Ibid.*, p.92.

³² *Ibid.*, p. 95.

³³ Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*. Traducido por Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 229.

³⁴ Vallier, R., *op.cit.*, p. 294.

³⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Traducido por Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964, p. 71.

³⁶ *Ideas II*, p. 217.

sentido, debe distinguirse la “naturalización”³⁷ de la actitud del sujeto, de la actitud “natural” como cotidiana, que en este caso implicaría una posición “personalista” hacia el mundo. La actitud *naturalista* (y no natural) considera a las cosas del mundo como objetividades, tal como lo hace la física o la zoología. Según ésta, los humanos son otros objetos en el estudio del mundo percibido y, luego de un proceso empático de transferencia por analogía, se devela su aspecto anímico. La actitud naturalista no permite acceder, entonces, al mundo espiritual. Se requiere un viraje a una actitud personalista y, también, un abandono del “yo puro”, aunque se mantiene la actitud fenomenológica. Para la investigación del mundo espiritual, el cambio de actitud implica, no obstante, un grado de naturalización como “tematización” de los rendimientos obtenidos bajo la actitud personalista, a la manera de un giro aperceptivo³⁸. En consecuencia, la actitud personalista amerita una reducción fenomenológica que, aunque no tan profunda como la que alcanza el “yo puro”, pone entre paréntesis al yo natural.

Husserl otorga en *Ideas II* un privilegio a la actitud personalista sobre la naturalista, ya que “no hay dos actitudes con igual derecho y de igual orden...sino que la actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción o, más bien mediante una especie de olvido de sí mismo”³⁹. Esta afirmación contiene en términos generales la postura de Husserl en *Ideas II* que otorga al mundo espiritual una primacía ontológica. En primer lugar, porque al requerir la abstracción del sujeto, por un lado, a la esfera primordial de manera radical a través de la *epojé*, y, por otro, a la actitud naturalista del físico, se muestra corrientemente el yo en una actitud personalista que eventualmente requiere un giro aperceptivo. En segundo lugar, hay un privilegio de la actitud personalista en la constitución de un espacio y tiempo intersubjetivos que se presupone para el estudio de la “naturaleza” común. No obstante, Husserl señala que no hay aquí un círculo vicioso, en el que el acceso a lo natural pudiera ser primero y, sin embargo, presupusiera la naturaleza común dada a través de las constituciones intersubjetivas⁴⁰. Un cambio de actitud implica un cambio en los sentidos temáticos, pero eso ocurre también con los sentidos que se modifican, por ejemplo, al pasar de un “mundo” a otro, a pesar de sus divergencias.

En esta línea, es relevante la caracterización del alma como anexa al cuerpo, y como una “unidad concreta de cuerpo y alma, el sujeto humano”⁴¹. Esto implica que, si bien el cuerpo físico puede ser estudiado por la actitud naturalista, se trata de una posibilidad y no de una caracterización completa del mismo. Como cuerpo corporal (*Leib*), podemos hablar de una “cuasinaturaleza”⁴² o de un “lado de naturaleza”⁴³ que admite la inclusión del hombre en la naturaleza física y el posible abordaje naturalista del mismo. Es así como también el “alma”

³⁷ *Ibíd.*, p. 236.

³⁸ *Ibíd.*, p. 231.

³⁹ *Ibíd.*, p. 229.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 256

⁴¹ *Ibíd.*, p. 178.

⁴² *Ibíd.*, p. 179.

⁴³ *Ibíd.*, p. 327.

copertenece a la naturaleza en virtud de su nexa con lo corpóreo⁴⁴. Por eso, tratamos con una “cuasicausalidad” en los existentes humanos, que lleva a Husserl a indagar por el concepto de motivación. De manera similar a lo que ocurre con los seres humanos, los objetos culturales son plausibles de una doble aprehensión corporal y espiritual, pero, a diferencia de la unidad entre cuerpo y alma, los objetos culturales no son unidades reales, cada una, sino una unidad irreal de texto y sentido o de la expresión y lo expresado⁴⁵. La aprehensión de la subjetividad humana es fruto de una apercepción unitaria que, a la vez, puede realizarse bajo una actitud naturalista, o bien personalista⁴⁶. El resto de los objetos culturales presentan la fusión de lo espiritual en lo corporal, y de lo primero se extrae un significado espiritual. Es así como, en lugar de dos unidades reales, nos encontramos con una unidad real (el soporte de naturaleza real física) y una unidad ideal (correspondiente al sentido de lo espiritual). Lo corporal de, por ejemplo, las líneas escritas de un texto, puede determinar la tesis de existencia de lo espiritual, pero esto justamente denota que lo espiritual es inmanente a lo corporal en un sentido no derivado o segundo, sino fusionado⁴⁷.

La ley de motivación resulta central en referencia a los seres humanos y su trascendencia en el mundo. Por un lado, hay motivaciones que influyen en el plano de la posibilidad libre del sujeto como “yo libre” en el sentido de un “yo puedo” relativo a la movilidad corporal. Aquí Husserl menciona que entre la voluntad del mover mi mano y el hecho efectivo de moverla hay un hiato de causalidad psíquica enigmática e incomprensible⁴⁸. No obstante, ese cambio de la neutralidad al plano práctico es delimitado y sopesado en la experiencia externa de la resistencia. “Del lado del sujeto, al ‘yo hago’ le corresponde el ‘yo puedo hacer’”⁴⁹, dice Husserl para explicar cómo desde una modificación de la neutralidad práctica puede derivarse correspondientemente una posibilidad práctica efectiva. En el plano práctico, la motivación está presente en el subsuelo delineado por experiencias y motivos anteriores⁵⁰, a través de nexos de motivación. También podría pensarse en situaciones de motivación de las que no he tenido experiencia como posibilidad dóxica, como una fantasía, y es justamente éste el punto de mayor interés para el conocimiento del mundo humano, ya que de esta manera puedo representarme lo otro que no he vivido.

Tras la explicación concerniente a la motivación del yo como sujeto de los actos libres, Husserl se detiene en los tipos de motivación intersubjetiva, de destacado interés para el conocimiento histórico y el abordaje científico del mundo humano. Husserl resume aquí el legado de Dilthey a través de algunos conceptos. Por ejemplo, la descripción de la experiencia del yo como desarrollo, se condice con un dinamismo del sujeto constituyente fenomenológico en la medida en que las motivaciones generan, en cada circunstancia de la vida, nuevas relaciones de intercomprensión. Pero a esta definición antropológica de las

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 399.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 292.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 294.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 286.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 307.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 310.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 313.

situacionalidad hermenéutica de la existencia humana se le suma un tratamiento de la parte sistemática de la epistemología de las ciencias del espíritu, relativa a la comprensión (*Verstehen*) de lo histórico-humano. A saber, estos puntos son el concepto de “revivencia”⁵¹ y el referente a los “tipos espirituales”⁵². Esto indica que Husserl se posiciona en torno a una teoría de la comprensión de lo espiritual a través de la introducción de las leyes de motivación para el mundo humano. En estas líneas se advierte no sólo la manera en la que Husserl considera que el historiador accede al conocimiento de la cultura y los otros pasados, sino también cuál es la finalidad de esta disciplina.

Por su parte, Merleau-Ponty problematiza la posición husserliana en torno a la motivación. Parte de esta cuestión, que se desarrolla en el capítulo sobre “La libertad” de la *FP*, se entronca con la crítica más general al determinismo mecanicista y la noción de causalidad, para responder, entre otras cosas, a la posibilidad de un determinismo en la historia. El yo nunca puede ser objeto y, por ende, no es regido por leyes de la causalidad. Correspondientemente, un objeto no puede ser tampoco “libre”. Pero ¿en qué sentido somos libres y hasta qué punto opera la motivación? Aquí cabe mencionar la influencia de Sartre, que se distingue de la motivación husserliana. Siguiendo a su compatriota, Merleau-Ponty parece rechazar explícitamente el concepto de “motivación” a la par del de causalidad⁵³. Resulta claro, no obstante, que Merleau-Ponty acuerda con varios aspectos referidos al concepto de motivación de Husserl, como una alternativa frente a la idea de causalidad, por un lado y, por otro, en contraste con la idea de libertad según la propuesta de Jean-Paul Sartre. Tomando las palabras de Husserl, para Merleau-Ponty el beneficio del concepto de motivación es ser uno de los más “fluyentes” (*fließende*) y, si bien amerita alguna reformulación, es el que mejor se adapta a una filosofía no objetivista⁵⁴. La motivación es, en algún punto, un tipo de causalidad, pero distinta a la causalidad de la naturaleza⁵⁵. A diferencia de Husserl, quien considera que asumiendo una posición naturalista el espacio del mundo en torno es “en todo momento *objetivable*”⁵⁶, Merleau-Ponty no asigna a la motivación un rol exclusivo para las relaciones espirituales, es decir, para aquellos elementos del mundo que se constituyen como una fusión -posible- entre lo corporal y lo espiritual. No puede haber, para Merleau-Ponty un momento en el que los humanos podamos ser cosas para luego pasar a ser conciencias⁵⁷, y cupiera entonces el concepto de causalidad objetiva, como si para realizar esta operación bastara con un cambio de actitud. Persiste, así, en Husserl la idea de que el ser humano presenta una doble realidad posible⁵⁸ que hace del ente que somos una unidad “objetivamente explorable”⁵⁹, pero que nunca es un fragmento de la naturaleza. A pesar de la primacía de lo espiritual, el cuerpo

⁵¹ *Ibíd.*, p. 317.

⁵² *Ibíd.*, p. 321.

⁵³ *FP*, p. 443.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 71.

⁵⁵ *Ideas II*, p. 276.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 251.

⁵⁷ *FP*, p. 443.

⁵⁸ *FP*, p. 395.

⁵⁹ *FP*, p. 336.

puede ser en algunas circunstancias una cosa. En consecuencia, la valorización del concepto de motivación en Merleau-Ponty debe ser asumido en un sentido más amplio que el de Husserl y con sus características particulares.

5. La historia y la libertad humana

El tema de la libertad en relación con la historia refiere a la pregunta por el carácter libre de la decisión humana respecto de los grandes procesos de la historia, y cómo nos vemos de algún modo determinados por la comunidad y nuestra situación que es histórica de por sí. Al interior de los debates del marxismo, se pregunta cómo el humano está determinado por su situación de clase y en qué grado su decisión libre para accionar hacia una revolución. Para la fenomenología, el tema refiere a la trascendencia del *Dasein* —al decir de Heidegger— en general⁶⁰. Es decir, al aspecto constituyente de la conciencia, para lo cual el concepto de motivación resulta primordial, porque los sentidos humanos son siempre motivados, tanto si nos referimos a una sedimentación histórica o cultural (motivaciones de grado superior), como si nos dirigimos a los más “simples” componentes de la conciencia perceptiva. Es decir que la motivación de razón, a través de la cual el sujeto toma determinada posición, es remitida tanto al subsuelo “natural” del yo, como a los nexos de vivencias motivantes que forman disposiciones asociativas⁶¹. En otras palabras, las vivencias se motivan entre sí a medida que se construyen habitualidades de toda índole en el sujeto. No obstante, cabe aclarar que el concepto de motivación es empleado por Merleau-Ponty antes para la vida del sujeto histórico que para el “flujo” de vivencias. Para el francés, este flujo es una unidad⁶² que se demuestra como un fenómeno temporal único. Esta crítica a los esfuerzos por captar la temporalidad de manera tripartita, tanto en Husserl⁶³ como en Heidegger⁶⁴, asimismo no se opone a la idea de motivación. En Merleau-Ponty el tiempo “presente” es privilegiado, no como “éxtasis” temporal, sino como un presente vivido sobre un “suelo” habitado⁶⁵ o un “presente preobjetivo”⁶⁶ sobre el cual nuestra libertad se funda. La crítica a la manera en que la fenomenología ha entendido la donación de sentido —de un modo centrífugo y temporal a través de retenciones, protenciones y unas *Abschattungen* que tejen la red temporal, o bien como una trascendencia con primacía en el advenir— acuerda con la idea de Merleau-Ponty que define a la existencia humana como un campo de presencia intersubjetivo. Así es cómo la circunstancia que nos ve hoy como obreros o burgueses no es causa de lo pasado o fruto de una decisión “advenidera”.

Estas reflexiones de Merleau-Ponty dialogan en su intertextualidad con Jean-Paul Sartre y su noción de “situación”, que implicaría una supresión del concepto de motivación⁶⁷. Esta visión redundante en que Sartre falla en evidenciar de

⁶⁰ *FP*, p. 426.

⁶¹ *Ideas II*, p. 328.

⁶² *FP*, p. 427.

⁶³ *FP*, pp. 430, 434.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 435.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 437.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 440.

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 443 y 454.

modo completo los sentidos intersubjetivos del ente que somos. Para Sartre, nacemos en una situación determinada, pero es la libertad absoluta del para-sí la que determina nuestras acciones, al punto de que el filósofo identifica la intención con el acto. La acción no es, para Sartre, el cumplimiento en acto de una intención, sino que actuar es decidir. Ahora bien, esta libertad, si bien no se halla “limitada” en sí, debe sortear los obstáculos de la resistencia del mundo exterior. Para Merleau-Ponty esta visión reitera problemas del objetivismo cartesiano. Aunque para Sartre haya un “comprometimiento” necesario de esta resistencia para poder ser libre⁶⁸, la *Sinnggebung* es centrífuga, ya que los sentidos del mundo son emanados desde el para-sí. Resistente a esta libertad sartreana, se encuentran los obstáculos exteriores de la libertad; para Merleau-Ponty, en cambio, la libertad se constituye a partir de un campo en el que los objetos exteriores resistentes forman parte de la decisión y de la acción. “Verdad es que no hay obstáculos en sí, pero el yo, que como tales los califica, no es un sujeto acósmico [...] Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinnggebung* decisoria”⁶⁹. Aquí también aparece otra crítica a Sartre, cuando cree que la decisión y la acción son una sola cosa. Para Merleau-Ponty la preeminencia del *cogito* en el planteo sartreano es polémica y suscita problemas en relación con el rol del ser humano en la historia. Existe, para el autor de la *FP*, un punto intermedio de la relación entre historia y libertad: “No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas imperantes las que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; también es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del-mundo en este cuadro institucional”⁷⁰. De otra forma no se podría realizar el acto revolucionario, porque Sartre no considera “más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado”⁷¹. Lo que Sartre opaca en su propuesta es la parte indeterminada de toda decisión humana al reducir la intención al acto de manera lineal, como si todo estuviera resuelto, mientras que él retorna a la inmanencia y renuncia a comprender la historia⁷².

En consonancia con las críticas objetivistas de Merleau-Ponty a Sartre, se halla también Lévi-Strauss, para quien Sartre cae presa del *cogito*⁷³. Desde la *Crítica de la razón dialéctica* Lévi-Strauss reitera la controversia de la posición subjetivista de Sartre que en la *FP* se centraba en la noción de libertad sartreana. El etnólogo menciona que “el yo no se opone al otro, así como el hombre no se opone al mundo”⁷⁴. Sartre es deudor de un pensamiento etnocéntrico y, contrariamente a lo que pretende, también ahistórico. La “conciencia histórica”,

⁶⁸ Sartre, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: RBA, 2004, p. 509.

⁶⁹ *FP*, p. 448.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 451.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 453.

⁷² *Ibíd.*, p. 454.

⁷³ Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducido por Francisco González Arámburu. Fondo de Cultura Económica, 2009, p.362. En el texto *PS*.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 359.

bajo la forma de un *cogito* sociologizado⁷⁵, pretende mostrar la evolución del desarrollo de ciertas sociedades (la propia, occidental) por sobre las sociedades primitivas. La concepción de Lévi-Strauss acerca de la historia rechaza la posibilidad de una historia que para el Sartre marxista es verdadera y continua y la reemplaza por las múltiples historias de cada comunidad, que poseen una lógica propia. “La historia es un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia”, dice Lévi-Strauss⁷⁶. Merleau-Ponty considera que esta idea resulta contradictoria, ya que al posicionarse el etnólogo como *Kosmothéoros* u observador absoluto, “afirma al mismo tiempo saber absoluto y relativismo absoluto”, aunque aclara que “ambos contradictorios se sostienen”⁷⁷. Se trata, antes que nada, del devenir de un sentido que es dialéctico e histórico a la vez (incluso marxista, según el autor), y que remite a los fundamentos de una intercomprensión basada en la idea de donación de sentido como “institución”. Es una historia intersubjetiva porque el sentido opera como un gozne entre subjetividades y puede ser retomado, ya que somos parte de un mismo mundo. Los acontecimientos de la historia “depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o de residuo, sino como invocación de continuidad, como exigencia de un porvenir”⁷⁸. Esto se aplica tanto a la historia personal como a la historia pública. A ello conviene el relativismo estructuralista de Lévi-Strauss que proclama una lógica de la contingencia a partir de la cual es posible hacer historia. El acto “inventado” de la historia posee una afinidad tal con la *praxis* social humana que logra incorporarse a la “duración pública”⁷⁹. Por eso la historia es fragmentaria, pero a la vez común. Se trata de sentidos dialécticos que surgen de la dinámica entre la lógica y lo simbólico, lo personal y lo público y lo interior y lo exterior.

En suma, en la última sección de la *Fenomenología de la Percepción*, hallamos dos conceptos fundamentales en torno a la comprensión histórica y la libertad, desarrollados posteriormente en los cursos del Collège de France. Por un lado, la propuesta de la noción de campo, incluso un “campo de la libertad”, siguiendo a Husserl y a Fink⁸⁰, que también aplica a la libertad humana como concepto matriz de la historia. Además, se advierte el concepto de “institución” que en su carácter “mezclado” y de una “confusión inextricable” describe a los sentidos del ser-en-el-mundo. Distinto a la “institución” se halla el plano del ser como la donación de un sentido del exterior y el ámbito de la constitución como origen interior de los sentidos. Ninguna de las opciones da cuenta sola de los sentidos del ser-en-el-mundo y, en consecuencia, tampoco de la historia: “nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga”⁸¹.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 361.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 376.

⁷⁷ *La institución*, p. 95.

⁷⁸ “La institución en la historia”, p. 50.

⁷⁹ “Materiales”, p. 37.

⁸⁰ *FP*, p. 461.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 457.

Conclusiones

A pesar del tratamiento disperso de Merleau-Ponty en torno a la teoría de la historia, se evidencia su posición distintiva en relación con la comprensión histórica. En primer lugar, desde la escuela fenomenológica, el filósofo presenta una familiaridad temática con los problemas de su tradición. Entre ellos se destaca el problema de la verdad histórica, como un correlato del problema moderno de la búsqueda de conocimiento apodíctico. Esta cuestión corre a la par de una filosofía de la conciencia de la que Merleau-Ponty es sumamente crítico. En este sentido, la empresa que conlleva el conocimiento histórico no podrá derivar sus resultados de un abordaje que pretenda alcanzar verdades objetivas o cuya fuente o *hypokéimenon* sea un sujeto que pueda comprender lo otro a partir de sí exclusivamente. Sobre la pregunta de si acaso la fenomenología no es justamente una filosofía de la conciencia, Merleau-Ponty responde que la tradición que decide reanudar- es “[distinta] del retorno idealista de la conciencia”⁸². La conciencia es fuente absoluta, pero en el sentido de un movimiento o dirección -la intencionalidad, la cura- hacia el mundo que me pertenece y en sentido inverso, simultáneamente. La *Sinn-gebung* de la fenomenología de Merleau-Ponty posee esa doble dirección centrífuga y centrípeta que la distingue de la versión husserliana de la conciencia. Aquí se introduce la noción de “institución” en lugar de la “constitución” (*Stiftung*) de Husserl. El acceso a lo histórico, es decir, a la verdad de lo humano, se funda en esta manera de relacionarnos con lo otro de nosotros.

Además, es menester señalar el interés de Merleau-Ponty en abordar la comprensión histórica desde la discusión con la Filosofía de la Historia. Esta última debe interpretarse en vínculo con los problemas epistemológicos del historicismo sumados a aquellos del materialismo histórico. Por eso, Merleau-Ponty piensa en las ciencias sociales con el ya usual privilegio otorgado a la Historia por parte de sus influencias filosóficas. Eventualmente, estas meditaciones tienen su foco en una *praxis* opuesta al determinismo histórico. A la par, si hay un desarrollo teleológico de la historia -como sugiere el hegelianismo y cierto marxismo- surge la pregunta de qué sociedades son las que han llegado a ese momento de cambio; o bien, si son los individuos los que hacen esta historia. En diálogo con Lévi-Strauss, Merleau-Ponty critica a Sartre y defiende un relativismo cultural que permite una posición “lógica” -en el sentido de universal- sin entrar en contradicción con la temporalidad histórica de cada sociedad, es decir, acorde a una fenomenología de la percepción. Esto es posible por cómo Merleau-Ponty define a la donación de sentido como *Sinngebung* “centrífuga y centrípeta” que constituye una verdad existencial. Este pensamiento anti-objetivista de Merleau-Ponty deriva en una gran crítica a la filosofía de la conciencia “idealista”. No se trata de una conciencia desvinculada del mundo, porque el idealismo —identificado con Descartes y Kant— presupone la relación originaria de la conciencia con aquello que quiere conocer. De esta afrenta al pensamiento de la subjetividad del tipo *cogito* deriva la reformulación de la conciencia perceptiva como origen del conocimiento de lo histórico. Ciertamente, la historia ha tenido un lugar de privilegio en la comprensión de las

⁸² *Ibid.*, p. 9.

sociedades en general, pero -tal como se lee en los cursos del Collège de France- las nociones de “campo” y de “institución” se aplican también al conocimiento de lo social en general como un “campo permanente” o “dimensión de existencia”.

En síntesis, es relevante destacar en Merleau-Ponty el concepto de “institución”, en contraste con la “constitución” husserliana, bajo el ya mencionado significado de una donación de sentido que es centrífuga y centrípeta a la vez. Por otra parte, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty le otorga un lugar primado al momento presente, como fuente de los sentidos co-existentes del mundo, sin que esto opere en desmedro de la historia, aunque se rechace la posibilidad de una historia objetiva, cualquier tipo de determinismo e incluso una Filosofía de la Historia. Así, la comprensión histórica se da en un campo de presencia cuyos sentidos son fluyentes y no se encuentran separados de la situación comunitaria intersubjetiva. Esto da lugar a una *praxis* que fomenta la libertad del yo, sin caer en el *cogito* sartreano, de características etnocéntricas. La recuperación del concepto de “motivación” de Husserl da cuenta de esta postura que conceptualiza a la libertad del existente humano no ya como un *cogito* libre frente a un mundo que se le opone (Sartre), sino como un ser-en-el-mundo constituyente y constituido, pero mezclado con lo otro de sí en un ida y vuelta de sentidos “instituidos”.

En conclusión, la posición en torno a la comprensión histórica de Merleau-Ponty revela su carácter fenomenológico con conceptos originales que reelaboran el legado de una vasta tradición, a la vez que incorporan los debates del materialismo histórico. Si bien el autor no manifiesta una teoría de la historia propiamente dicha, sí comparece frente a la cuestión de que el objetivismo no puede dar cuenta del conocimiento de lo humano. En la línea de la epistemología contemporánea —del “segundo Wittgenstein” a Rorty, entre otros— Merleau-Ponty se emplaza entre los pensadores para quienes la verdad resulta de la formulación de conceptos valiosos para una comunidad, en un sentido originario y no meramente pragmático. Contra el determinismo o la verdad absoluta, la historia se divide en múltiples historias, en distintos “campos de presencia” que no menoscaban la historiografía en cuanto tal. Por el contrario, cuando Merleau-Ponty fomenta la generación de una “historia del presente”, compele al investigador a captar en su obra sentidos que den cuenta de su tiempo y de su lugar en el mundo con otros. Hacer historia y comprenderla es justamente poder retomar los sentidos vividos que se co-pertenecen dentro de una sociedad humana. Frente a la subjetividad cartesiana y contra una filosofía de la historia que sesga la posibilidad de una acción de cambio comunitaria, comprender la historia es para el francés aún más que la revivencia de Dilthey y Husserl. A través de sus meditaciones, la epistemología de las ciencias humanas puede hallar en Merleau-Ponty a un baluarte de la posición anti-objetivista. Este influyente abordaje abre la conciencia al mundo como un incesante intercambio de sentidos desde lo otro pasado y desde y hacia lo otro “ajeno”, que instituye nuestro comportamiento y nuestra forma de pensar lo humano.

Referencias bibliográficas

- Beiser, Frederick C, *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford Press: 2015.
- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*. Traducido por Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2003.
- Husserl, Edmund, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*. Traducido por Antonio Ziri6n. México: Fondo de Cultura Económica, 2014. En el texto: *Ideas II*.
- . *Investigaciones L6gicas*, Traducido por Manuel G. Morente y Jos6 Gaos. Barcelona: Altaya, 1998.
- . *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Traducido por Elsa Tabernig, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- L6vi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducido por Francisco Gonz6lez Ar6mburu. Fondo de Cultura Económica, 2009. En el texto *PS*.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepci6n*. Traducido por Jem Cabanes. Buenos Aires: Planeta, 1985. En el texto: *FP*.
- . *La Instituci6n-La Pasividad. I*. Traducido por Mariana Larison. Barcelona: Siglo XXI, 2012. En el texto: *La Instituci6n*.
- . "La 'Instituci6n' en la Historia Personal y P6blica". *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, pp. 49-54. En el texto: "La Instituci6n en la historia".
- . "Materiales para una Teoría de la Historia". *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, pp. 36-45. En el texto: "Materiales".
- . *Signos*. Traducido por Caridad Mart6nez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964
- Ram6rez, Mario Teodoro. *La filosofía del Quiasmo*. Ciudad de M6xico: FCE, 2013.
- Rickman, Hans-Peter. *Wilhelm Dilthey Pioneer of the Human Studies*. Los Angeles: University of California Press, 1979.
- Sartre, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: RBA, 2004.
- Vallier, R., "Institution. The significance of Merelau-Ponty's Course at the College de France", en *Chiasmi International*, Vol. 7, 2005, p. 281-302.

El autor es Profesor en Filosofía graduado de la Universidad de Buenos Aires. Adem6s realiza su doctorado en la UBA y se encuentra trabajando en su tesis sobre la filosofía de Wilhelm Dilthey. Ha desarrollado art6culos y conferencias acerca de este autor y otros temas de fenomenología, hermenéutica y filosofía de la historia. En la actualidad forma parte de los grupos de investigaci6n "Metahistorias" y del Proyecto Filo:CYT-UBA sobre las relaciones entre la corriente fenomenológica y el realismo especulativo.

e-mail: hernan.manzi@bue.edu.ar

Fecha de recepci6n: 31-03-2021

Fecha de aprobaci6n: 08-06-2021