

## **La racionalidad en la historia: sentido y contingencia**

**Graciela Ralón de Walton**

El propósito de esta exposición se orienta a abordar el problema de la racionalidad histórica desde diferentes perspectivas con la intención de mostrar que el modo en que Merleau-Ponty concibe la racionalidad en la historia, responde a la contingencia ontológica del mundo y a la situación paradójica de nuestra existencia. La concepción fenomenológica del mundo y su dialéctica nos colocan ante el desafío de formular una “nueva idea de razón” en la que la sin razón no puede ser olvidada.

En segundo lugar, sobre el presupuesto señalado procurare comprender la propuesta de una racionalidad que si bien aparece amenazada por la contingencia no es absorbida por ella. Algunos pasajes de la novela de Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, me permitirá ilustrar de manera carnal el sentido de esta reflexión. Finalmente, concluiré mostrando que las realizaciones tanto personales como históricas son la expresión más acabada de la matriz temporal que sostiene la historia.

### **§1. La contingencia ontológica del mundo**

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que, se desconoce la evidencia del fenómeno cuando se convierte el ser en ser necesario, esto es, cuando se pretende alcanzar el ser sin pasar por el fenómeno o, inversamente, también se la desconoce cuando se separa el fenómeno del ser, es decir, cuando se la degrada a la condición de simple apariencia o de simple posibilidad. Según Merleau-Ponty, la primera posición corresponde al pensamiento de Spinoza, para quien, el “hay algo” mezclado de ser y de nada se subordina al “Ser es”. En este caso, es imposible preguntarse porque hay algo más bien que nada y este mundo más bien que otro, puesto que la figura de este mundo es una consecuencia del ser necesario. La segunda posición, reduce la evidencia a la apariencia, por lo tanto, todas las evidencias dependen de mi constitución psicofísica y de la existencia de este mundo. El saber por qué hay algo más bien que nada o por qué se ha realizado este mundo carece de sentido porque es un simple hecho de la misma índole que la forma de nuestro rostro o el número de nuestros

dientes. En ambos casos, se presupone la referencia tácita a un saber y a un ser absolutos y en relación con ellos las evidencias de hecho son inadecuadas. Frente a estas posiciones, Merleau-Ponty sostiene que, la contingencia del mundo no debe ser concebida como un ser menor o como una amenaza a la racionalidad. Más precisamente, la contingencia óptica no puede ser confundida con la contingencia ontológica. Para el fenomenólogo francés: “El mundo es lo real de lo cual lo necesario y lo posible no son más que sus provincias”<sup>1</sup>. Con otras palabras, es en eso que “la subjetividad tiene de más negativo, que ella necesita de un mundo, y en eso que hay de más positivo que el ser tiene necesidad de un no-ser para circunscribirla y determinarla”<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty puede afirmar que tanto la verdad como el valor son el resultado de nuestras verificaciones o de nuestras evaluaciones en contacto con el mundo, frente a los demás y en situaciones de conocimiento y de acción. El mundo posibilita que exista tanto en el conocimiento como en la acción algo de irrecusable, algo de verdadero y falso, algo de bueno y malo, precisamente, porque no se pretende hallar en ellos una evidencia absoluta. Así, Merleau-Ponty puede decir que, la metafísica no es una construcción de conceptos que nos permitiría hacer menos sensible nuestras paradojas, por el contrario, es la experiencia que hacemos de las paradojas en nuestra historia personal y colectiva y, de las acciones que, asumiéndolas, las transforman en verdad. “La contingencia de lo que existe y de lo que vale no es una verdad menor a la cual habría que hacerle un lugar en algún repliegue de un sistema, es la condición de una visión metafísica del mundo”<sup>3</sup>.

En síntesis, al afirmar la contingencia ontológica del mundo Merleau-Ponty pretende partir de un “relieve ontológico” que excluye la posibilidad de que el fondo sea nada. Lo que se nos da es un campo de apariencias, cada una de las cuales puede estallar o ser borrada pero de ser así, cada una será sustituida por otra que será la verdad de aquélla, porque “hay mundo, porque hay algo, un mundo y un algo que, para ser, no necesitan anular previamente la nada”<sup>4</sup>.

Por otra parte, Merleau-Ponty refiriéndose específicamente a la existencia humana, nos advierte que es necesario “revisar nuestra noción habitual de la necesidad y la contingencia, porque esta existencia es el cambio de la contingencia en necesidad

---

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 456.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 80.

<sup>3</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 168.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'visible et le invisible*, Paris, Gallimard, p. 115.

mediante el acto de reasunción (*reprise*)<sup>5</sup>. Esta revisión se encuentra relacionada con una de las tesis centrales acerca de la manera en que, el fenomenólogo francés, concibe la relación entre lo biológico y lo cultural. Si bien, no es el tema específico de este trabajo, nuestra tesis respecto de este punto, es sostener que el cuerpo expresa de manera eminente el entrecruzamiento entre lo biológico y lo cultural. En la medida en que el cuerpo se limita a los gestos naturales necesarios para la conservación de la vida pone a disposición de nosotros un mundo biológico y en la medida que es capaz de actuar y emitir nuevas significaciones proyecta un mundo cultural. Es importante tener en cuenta que lo biológico y lo cultural no deben ser considerados como capas superpuestas, es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos naturales y un mundo cultural o espiritual fabricado. No hay una palabra o una conducta que no se sirva de lo biológico y que al mismo tiempo se sustraiga de la simplicidad de la vida animal. El cuerpo natural o habitual que incluye la naturaleza con sus estructuras biológicas previas contiene las disposiciones que son activadas por el cuerpo actual que opera en nuestra actividad y que en tanto sostén de estas capacidades puede ser considerado desde un punto de vista natural como prehistoria y desde un punto de vista cultural como historia. Se puede distinguir una adquisición pasiva que precede a la propia actividad y remite a la prehistoria de la persona y una adquisición activa que proviene de anteriores actividades y concierne a la historia personal. En función de esto sostenemos que lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda naturaleza, más allá de la naturaleza biológica, sino más bien la capacidad para metamorfosear las estructuras dadas con la finalidad de crear nuevas estructuras. Merleau-Ponty utiliza diferentes figuras para referirse al movimiento por el cual el hombre retoma su existencia natural y la usa para simbolizarla en lugar de coexistir con ella. Esta metamorfosis, sublimación, reasunción de la vida natural en vida cultural es posible, como aclaramos más arriba, gracias a la ambigüedad del cuerpo.

Un hombre sin manos o sin sistema sexual es tan inconcebible como un hombre sin pensamiento [...] Es imposible distinguir en el ser total del hombre una organización corpórea, la cual se trataría como un hecho contingente, de los demás predicados, que le corresponderían por necesidad [...] No es por mera coincidencia que el ser razonable es también el que está de pie o posee un pulgar opuesto a los demás dedos [...]<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 199.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 198.

Al respecto, comenta Esteban García que la contingencia biológica de tener manos o piernas no es un dato empírico que una teoría del comportamiento o de la percepción pueda dejar de lado, sino que es “necesaria” En este sentido es más que una mera condición exterior de posibilidad de los otros términos. Pero también es menos porque el hecho de tener manos o piernas se vuelve necesario desde el punto de vista de los comportamientos en los que se integra y éstos son, en muchos casos, lábiles y diversos, “implicando de esta manera retroactivamente la indeterminación de sus mismas condiciones de posibilidad”<sup>7</sup>.

El comportamiento humano adquiere “una significación espiritual” en la medida en que el funcionamiento corporal alcanza un grado de integración superior al de la dialéctica vital. Sin embargo, ese grado no siempre es alcanzado porque la integración nunca es absoluta. “Nuestro cuerpo no siempre tiene sentido y, por otra parte, nuestro pensamientos, en la timidez, por ejemplo, no siempre encuentran en él la plenitud de su expresión vital”<sup>8</sup>. La emoción como variación del ser en el mundo es contingente respecto a los dispositivos mecánicos que el cuerpo posee: “Solo se podría hablar de ‘signos naturales’ si, a ‘estados de conciencia’ dados, la organización anatómica de nuestro cuerpo hiciera corresponder gestos definidos”<sup>9</sup>. Pero la mímica de la cólera o del amor no es la misma en un japonés y en un occidental. Además, esta contingencia no solo atañe al gesto en relación con el organismo corporal, sino que también se extiende a la manera de comprender y vivir la situación. Así, no basta con que dos sujetos conscientes tengan los mismos órganos y el mismo sistema nervioso para que las emociones sean expresadas por ambos con los mismos signos. La dotación psicofisiológica deja abierta innumerables posibilidades y no hay una naturaleza acabada de manera definitiva. Esto pone de manifiesto que el uso que el hombre hace de su cuerpo es trascendente en relación con el cuerpo en tanto “ser simplemente biológico”. De ahí que no se puede afirmar taxativamente que sea más natural o menos convencional gritar en la cólera o besar como expresión de amor, que llamar a una mesa, mesa. Los sentimientos al igual que las palabras se inventan:

Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que se llamarían ‘naturales’ y un mundo cultural o espiritual fabricado. Todo es fabricado y

---

<sup>7</sup> Cf, Esteban García, Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción, Charleston SC, Editorial Rthesis, 2012, p. 114.

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Presses Universitaires de France, Paris 1953, p. 226.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 220.

todo es natural en el hombre [...] en este sentido no hay una palabra, una conducta que no deba algo al ser simplemente biológico- y que al mismo tiempo no se sustraiga a la simplicidad de la vida animal [...] por una suerte de huída (*échappement*) y por un genio del equívoco que pueden servir para definir al hombre<sup>10</sup>.

## §2. La concepción dialéctica de la historia

Es a partir de la contingencia radical del mundo y del carácter paradójico de la existencia que la racionalidad concierne no solo al mundo natural sino al mundo de la cultura que al igual que el primero “es discontinuo y sabe de sordas mutaciones”<sup>11</sup>. La concepción dialéctica del mundo se aproxima a aquella que Platón nos ofrece de la dialéctica en *El Sofista*: “dividir los géneros y no tomar por otra una forma que es la misma ni, por la misma, una forma que es otra, está ahí, dice El extranjero, la obra de la ciencia dialéctica”<sup>12</sup>. Esta vinculación no resulta extraña, ya que Merleau-Ponty reconoce que: “*El Parménides* de Platón, y también el *Teeteto* y el *Sofista* han sido estudiados como ejemplos de una dialéctica que no es ascendente ni descendente y que se mantiene, por así decir, sobre su lugar”<sup>13</sup>.

En el curso dedicado a la filosofía dialéctica, Merleau-Ponty se detiene en el análisis de tres definiciones que de ella se han dado en el curso de la historia de la filosofía: pensamiento de contradictorios, pensamiento “subjetivo” y pensamiento circular. En primer lugar, un elemento fundamental de la dialéctica reside en la fórmula hegeliana de la negación de la negación. Se trata de una “contradicción operante”; la negación no se agota en suscitar frente a lo positivo un término que lo anule, sino que a la vez lo destruye y reconstruye.

En segundo lugar, la dialéctica conserva el carácter interrogativo de tal manera que el ser no permanece inerte en sí, sino que “lo hace aparecer delante de alguien como respuesta a una interrogación”<sup>14</sup>. En tercer lugar, la dialéctica se presenta como un pensamiento circular. Esta circularidad no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador. El preguntar sin término entraña una dialéctica sin síntesis que no es ajena la idea de una superación que reúne pero excluye la posibilidad

---

<sup>10</sup> Ibid., pp. 220-221.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 8.

<sup>12</sup> Platón, *Le Sophiste, Œuvres Complètes*, Tome VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 365.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 86.

<sup>14</sup> Ibid., p. 80.

de fases en un orden jerárquico con un tercer término como nueva posición sobrepuesta a los momentos antitéticos.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty considera necesario distinguir entre una buena y una mala dialéctica. La mala dialéctica es un pensamiento alternativo que consiste en aplicar al movimiento de las cosas la lógica del entendimiento, de esta manera cree recomponer el ser a través de un pensamiento tético, esto es, por un conjunto de enunciados que conducen a encerrar al hombre en dilemas que no tienen solución. Por el contrario, la buena dialéctica consiste en pensar un medio en el seno del cual el movimiento de las cosas y la iniciativa de los hombres se entrecruzan. La hiperdialéctica o buena dialéctica, dice Merleau-Ponty: “[...] es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”<sup>15</sup>. En otros términos, la hiperdialéctica es un pensamiento que se hace cargo de las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de las relaciones en que se encuentran las cosas, de las inagotables modalidades de la expresión y de la multiplicidad de dimensiones que exhibe el ser en el que se insertan y sustentan. Se trata, pues, de un pensamiento capaz de acoger la contingencia de los acontecimientos no como un defecto o una debilidad en el curso de la historia, sino, por el contrario, como la condición del sentido de la historia.

En el análisis dedicado a interpretar las relaciones entre la historia y la filosofía en *El elogio de la filosofía*, después de comentar las posiciones de Hegel y Marx respecto de este tema, Merleau-Ponty concluye que “[...] la teoría del signo, tal como la lingüística la elabora, implica quizás una teoría del sentido histórico que supera la alternativa de las *cosas* y de las *conciencias*”<sup>16</sup>. Por una parte, la relación entre la lengua y el habla condujo a Saussure al encuentro del problema filosófico capital de las relaciones entre el individuo y la social. Por otra parte, el entrecruzamiento de la dimensión diacrónica y de la sincrónica permite que la razón y el azar no sean considerados como antagónicos, punto central y elemento que, según Merleau-Ponty, es esencial a la lingüística de Saussure: “*La idea de una lógica titubeante cuyo desarrollo no está garantizado, que puede comportar toda especie de desvíos, y en que no obstante*

---

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 129.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 63. Así, la historia “[...] es el medio en el que se forma todo sentido y en particular el sentido conceptual o filosófico en lo que él tiene de legítimo” (*Ibid.*, p. 59).

*orden y sistema están restablecidos por el empuje de los sujetos hablantes que quieren comprender y ser comprendidos*<sup>17</sup>.

En otros términos, la institución lingüística podría servir de modelo para comprender otras instituciones porque su virtud reside en el hecho de que en la historia del lenguaje “[...] el sujeto hablante y la comunidad lingüística [...] se realizan inseparablemente”<sup>18</sup>. A través del acto de hablar, el sujeto que pone de manifiesto un determinado estilo, da cuenta de su autonomía y, sin embargo, en el momento en el que habla, está contenido por la comunidad lingüística y es tributario de la lengua. Asimismo, el desgaste de una determinada forma lingüística motiva a los individuos a utilizar, según un principio nuevo, los signos que componen la lengua, de tal modo que la exigencia permanente de comunicarse hace que los individuos inventen un nuevo empleo, que “[...] no es deliberado y que sin embargo es sistemático”<sup>19</sup>.

Estas reflexiones acerca del entrecruzamiento entre el sujeto hablante y la comunidad lingüística, entre el azar y el orden sistemático, permiten extraer algunas consideraciones acerca del sentido histórico. Así, es necesario comprender que “Hay una racionalidad en la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de la que nosotros tenemos precisamente necesidad para comprender en la historia la unión de la contingencia y el sentido [...]”. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty intenta encontrar un camino entre la historia comprendida como una suma de acontecimientos independientes y la historia providencial que se despliega como la manifestación de un interior en un desarrollo comprensible de suyo según el cual “el espíritu guía al mundo y la razón histórica trabaja a ‘espalda de los individuos’”<sup>20</sup>. En este sentido, Merleau-Ponty considera que el proyecto que Saussure realizó respecto de la lengua puede ser válido para aplicarse a la interpretación de la historia: “Así como el motor de la lengua es la voluntad de comunicar [...] del mismo modo lo que mueve todo el desarrollo histórico es la *situación común* de los hombres, su voluntad de coexistir y de reconocerse”<sup>21</sup>.

Es importante tener presente que tanto la vida personal como la historia “avanzan oblicuamente”, porque lo que se busca deliberadamente no se consigue. Esto significa que el sentido de lo que hacemos no se encuentra garantizado de una vez para

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne-Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988, p. 85.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 64.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne-Résumé de cours 1949-1952*, 1988, p. 86.

<sup>21</sup> Ibid.

siempre, sino que es ambiguo, permanece atado a la contingencia y puede quebrarse en cualquier momento. El sentido se destaca sobre un trasfondo que carece de sentido y, por lo tanto, es tarea de la historia captar conjuntamente la relación del sentido y el sin-sentido, o de la razón y el azar.

La captación conjunta de esta relación implica que la lógica de la historia, encierra dos cuestiones; por una parte, la idea de que la historia es una y compone un solo drama y la idea de que la contingencia significa que aunque haya un solo texto inteligible, ese texto no está rigurosamente ligado, puesto que existe un juego en el sistema de modo tal que la dialéctica puede desviarse y, por lo tanto, pueden aparecer otras posibilidades. “La historia, afirma Merleau-Ponty, no sería más un discurso seguido del que puede esperarse con seguridad el final y donde cada frase tiene su lugar necesario, sino que, como las palabras de un hombre ebrio, indicaría una idea que pronto se borraría para reaparecer y desaparecer de nuevo, sin llegar necesariamente a la plena expresión de sí misma”<sup>22</sup>.

### §3. Necesidad y contingencia

Sobre la base de estas reflexiones ilustrare la cuestión apoyándome en algunos párrafos de la novela *La insoportable levedad del ser*<sup>23</sup>. La resolución de Tomás de volver a Praga para seguir a Teresa se vincula a una decisión de peso (*der schwer gefasste Entschluss*)<sup>24</sup>, que responde a la voz de un *Destino*, y que el personaje verbaliza como así “tiene que ser” (*es muss sein*); sin embargo, al atravesar la frontera checa y toparse con una columna de tanques soviéticos, Tomás empieza a dudar: ¿de verdad tenía que ser así? Más aún, ya en la habitación y recordando que, en una conversación Teresa le dice “si no te hubiera encontrado a ti, seguro que me hubiera enamorado de él”<sup>25</sup>, Tomás constata que la historia de su amor no responde solo a la necesidad sino a la casualidad. “Hace siete años se produjo *casualmente* en el hospital de la ciudad de Teresa un complicado caso de enfermedad cerebral, a causa del cual llamaron con urgencia a consulta al director del hospital de Tomás. Pero el director tenía *casualmente* una ciática, no podía moverse y envió en su lugar a Tomás a aquel hospital local. *Casualmente* le sobró un poco de tiempo para ir al restaurante antes de la salida del tren.

---

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, pp. 213-214.

<sup>23</sup> Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2004.

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

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 42.

Teresa *casualmente* estaba de servicio y *casualmente* atendió la mesa de Tomás. Hizo falta que se produjeran seis *casualidades* para empujar a Tomás hacia Teresa, como si él mismo no tuviera ganas”<sup>26</sup>. Resulta llamativo que una decisión de peso se base en un amor tan casual. En términos merleau-pontianos, una decisión de peso no puede dejar de tener en cuenta que en la vida personal o en la historia solo conocemos superaciones concretas y parciales, cargadas de residuos y abrumadas por las pérdidas. Una de las convicciones básicas del existencialismo de Merleau-Ponty es el hecho de que la existencia humana es, fundamentalmente, praxis de la conducción de la vida, a la que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarándola. La praxis es el proceso en el que los pensamientos alcanzan eficacia en el mundo material de las cosas. Sin embargo, es necesario aclarar que la praxis humana nunca logra todo lo que ella se propone, pues, a veces, “la ironía de la suerte nos hace hacer lo contrario de lo que pensábamos hacer”<sup>27</sup>, con lo cual nuestro poder sobre el mundo se ve restringido y, en algunos casos, desde la perspectiva de sus efectos en el mundo, las intenciones que orientan la acción, al realizarse en el exterior terminan por desnaturalizarse, y, por lo tanto, las consecuencias de la acción adquieren, en cierto sentido, vida propia, y, producen más de lo que hubiésemos imaginado, ampliando el efecto de nuestras propias acciones.

Por otra parte, las miserias sufridas por Tomás como consecuencia de su regreso a Praga lo llevan a descubrir que, lo que había creído ser su auténtico tiene que ser, (*es muss sein*) no había sido su amor por la medicina. En el momento en que debe renunciar a su cargo de médico para convertirse en un empleado comprendió la felicidad que sienten aquellas personas que no están obligadas por ningún *es muss sein* interior<sup>28</sup>. Estas contradicciones ponen de manifiesto que tanto la vida personal como la colectiva se compone de núcleos radiantes separados por zonas de oscuridad.

A diferencia de Bujarin que pasa alternativamente de la actitud del Yogui, que olvida que la vida interior tiene que realizarse en el exterior, a la del Comisario, que acosado por la dictadura del Partido se siente en la condición de confesar cualquier cosa, el personaje de la novela de Kundera ilustra, a mi entender, lo que Merleau-Ponty llama lo verdaderamente trágico, esto es, “cuando *el mismo hombre* comprende al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia y, que, sin embargo, el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre

---

<sup>26</sup> Ibid., p.43.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 193.

<sup>28</sup> M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*, p. 201.

lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad [...] no se producen una serie de oscilaciones, sino una realidad dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos”<sup>29</sup>.

#### §4. Conclusión

Cuando un hombre toma contacto con una obra sabe que ese encuentro tiene, en cierto sentido, un carácter de eternidad porque ha sido adquirido para siempre, sin embargo, advierte, al mismo tiempo, que la obra comienza a emitir un mensaje que nunca llegará a su fin porque apunta a un polo de verdad que no se alcanza definitivamente. El modelo de esta adquisición para siempre es, según Merleau-Ponty, el tiempo. El tiempo es la dimensión en la que los acontecimientos, a la vez, que se excluyen los unos a los otros es también la dimensión, según la cual, cada uno recibe un lugar intransferible. “Decir que un acontecimiento tiene lugar, es decir que será verdad para siempre que ha tenido lugar”. Así, por ejemplo, para quien ha tenido la posibilidad de contemplar los cuadros de un pintor, sabe que ese cuadro se ha instalado en su vida para siempre y, aún en el caso en que no pueda recordar todos los detalles de lo que vio, la experiencia estética, será para ese hombre, la de alguien que ha conocido, por ejemplo, la pintura de Van Gogh. La comunicación o la recepción de los hechos en la historia responden al modelo del tiempo “Lo que se llama intemporal en el pensamiento es aquello que, por haber recobrado lo pasado y comprometido el provenir, presumiblemente es de todos los tiempos y, en consecuencia no trasciende al tiempo” (FP, p. 430).

Las significaciones adquiridas no contienen la significación nueva más que en estado de huella (*trace*) o de horizonte; es la significación nueva que se reconocerá en las significaciones adquiridas y aún retomándolas las olvidará en lo que tenían de parcial y de ingenuo [...] Del pasado a la significación nueva hay invocación, de ella a él respuesta, consentimiento (*La prose du monde*, p. 183).

Al igual que en la percepción, hay en la historia un “germen de verdad” que hace que las proposiciones del pasado guarden un sentido en el interior de un saber más maduro, lo que pone en evidencia no solo la unidad de la historia sino también la posibilidad de que el menor cambio humano se inserte en una lógica de la historia, que no puede ser considerada como absolutamente pasiva ni como pura actividad del

---

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme y terreur*, p. 156.

espíritu. Las empresas humanas dejan una huella y su reasunción implica por parte del hombre un trabajo de germinación.

El movimiento de la historia hace visible que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable, no existe una fuerza o un genio maligno que dirige la vida humana hacia el caos porque cada una de nuestras acciones, al tener en cuenta las otras, las recobra orientándolas hacia un sentido universal: “el mundo humano es un sistema abierto o inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden”<sup>30</sup>. Resulta así que tanto el bien como el mal son contingentes. La misma luz que abre al hombre al ser, y que hace que todas las adquisiciones culturales sean comunicables, aparece también en las formas más crueles del sadismo. Estas afirmaciones, que a primera vista pueden parecer escépticas, ponen de manifiesto, en primer lugar, el justo punto de la resolución humana, y, en segundo lugar, que las acciones mediante las que el hombre logra captar un sentido, a primera vista disperso, adquieren un peso decisivo porque la acción humana expresa la tensión entre la atestación de un sentido y la incertidumbre de la creación.

En otros términos, el acto histórico se inventa porque él responde a la realidad de la iniciativa humana pero a su vez el responde a la red de significaciones abiertas e inacabadas que le ofrece el presente. Así, la historia nos envuelve y nosotros nos realizamos a través de esta inherencia de ella en nosotros, no por medio de una creación absoluta sino por un deslizamiento o desviación de sentido. El sentido que cada uno le da a su vida no puede independizarse de la red de configuraciones de sentido que ya nos instalaron en cierta posición frente a los otros y a los acontecimientos, pero esa red no es un destino irrevocable. Del mismo modo que poseo la certeza de la facticidad poseo también la certeza de su transformación.

A modo de síntesis, quisiera finalizar estas reflexiones con una serie de “conceptos operatorios”, elaborados por Bernhard Waldenfels<sup>31</sup>, que han sido desarrollados implícitamente en la exposición. En primer lugar, se encuentra el concepto de *desviación*. Al igual que las cosas percibidas, las acciones se le presentan al hombre a título de relieves o de configuraciones, es decir, “en el paisaje de la praxis”. La acción histórica habita su campo de tal manera que todo lo que en él aparece es significativo sin necesidad de recurrir a un código que permita su desciframiento. El

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 304.

<sup>31</sup> Bernhard Waldenfels, *Deutschfranzösische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995 p. 26.

sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones y es comparable al sentido de las cosas percibidas, a “esos relieves que solo adquieren forma desde un cierto punto de vista y no excluyen nunca absolutamente otros modos de percepción”<sup>32</sup>. La dialéctica que Merleau-Ponty propone no crea una finalidad “sino la cohesión global primordial de un campo de experiencia donde cada elemento abre sobre los demás”<sup>33</sup>. De esta manera, la dialéctica da lugar a una pluralidad de planos y ordenamientos. En segundo lugar, es importante señalar, el carácter de posterioridad (*Nachträglichkeit*). Para Merleau-Ponty, historia no se limita a trasladar la historia desde una prehistoria “ingenua” en estado de agregación a una historia completamente hecha. Por el contrario, la historia retrocede a una protohistoria (*Urgeschichte*), a una serie de instituciones que continúan viviendo en las postinstituciones (*Nachstiftungen*). Esto significa que la tradición no descansa en las experiencias y representaciones colectivas como en un fundamento seguro, sino que toda innovación se presenta como una “deformación coherente” a partir de determinadas formaciones. En tercer lugar, es importante destacar que la contingencia de los órdenes, cuya positividad no puede ser reducida ni al plano de los hechos empíricos como tampoco puede aspirar a estructuras esenciales, convoca a un pensamiento de la historia en el que el sueño de una historia universal unitaria se desvanece. Aunque no ha sido el tema de esta exposición queremos señalar que en el ensayo titulado “De Mauss a Lévi-Strauss”, Merleau-Ponty hace referencia a una forma lateral de lo universal: “Hay una segunda vía hacia lo universal ya no la de un universal sobrevuelo (*surplomb*) de un método estrictamente objetivo, sino un universal lateral”. Y, a continuación agrega: “[...] la incesante prueba del sí mismo por el otro y del otro por el sí mismo”<sup>34</sup>, propia de la experiencia etnológica abre el camino hacia este tipo de universalidad.

---

<sup>32</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 61-62.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>34</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960p. 150.