

## MERLEAU-PONTY \*

Una persona que acaba de morir permanece viva, está de cuerpo presente: sólo se ha retirado; conserva, sin hacer uso de él, su derecho de mirar nuestros pensamientos. Treinta y cinco años de presencia, dos meses de ausencia: si hablo en pasado, hago de esta ausencia una hora inerte que debiera llenarse de flores.

No tengo flores para ofrecer a Merleau-Ponty (1), ni nada que decir sobre su muerte: mi dolor es de los más comunes y hablar de él no ilustraría a nadie; además, en otro sentido, sólo a mí me concierne. En cuanto a describirlo, sería un proyecto absurdo: creo que todavía es; cómo decir entonces lo que fue? Sin compromisos, a través de alejamientos y de acercamientos, habíamos terminado por emparentarnos: no es para mí un objeto, y deseo que jamás llegue a serlo; espero que subsista en aquella parte invisible de mí mismo, ignorada por mí, que es juzgada por él, así como sucedió que él, por mí, se juzgara. Conserva, al principio de la ausencia, algo de presencia carnal: esto basta para eliminar el deseo de desanudar los oscuros lazos que unen nuestras dos vidas, y los medios para hacerlo. Apenas si puedo decir cómo están enlazadas. Sin embargo, este momento ambiguo, en el que

---

\* Tomado de *Revue Internationale de Philosophie*, Nos. 152-153, 1985.

Traducción de Magdalena Holguín

(1) Primera versión del artículo para *Les Temps Modernes*, escrita en Roma durante el verano de 1961, que se encuentra en dos bloques de papel para carta 21 x 27 "La Perouse", 130 folios. Agradecemos a la señora Arlette El-Kaim-Sartre la amable autorización que ha hecho posible la presentación de este texto aquí por primera vez, a las ediciones Gallimard, y a Michel Rybalka quien transcribió el manuscrito y nos lo remitió gentilmente de sus archivos de San Luis (Missouri) (P.V.).

encontramos un muerto (la muerte), sin sentirlo (la), evidentemente trae consigo inquietantes luces. Merleau se aleja un poco y tengo, súbitamente, la impresión de tomar distancia: no respecto de él, sino de nosotros. Vuelvo a vernos: quince años en el mar; el oleaje nos sacudía un poco, nos lanzaba el uno contra el otro, y permanecíamos unidos. Cuántas amistades perdidas, sin culpa de nadie; porque así eran ellos, porque así era yo. El las perdía también, más de una. Pudimos haber forzado nuestros lazos, cada uno en sentido contrario, pero nunca se rompieron: durante toda su vida, deseáralo o no, nunca me perdió; fue necesario que muriese para que yo lo perdiera. Quisiera intentar encontrarlo a través de aquel combate incierto que fue una amistad sincera. No hay peligro de una disección psicológica: compartíamos la misma desconfianza a los psicólogos, y, además, están las adherencias: no podría describirlo sin describirme. Lo haré más tarde, mejor, cuando acometa mi propia descripción. No obstante, y con los riesgos que implica, espero que sea posible relatar la historia de esta amistad; y, tanto por los contrastes como por las connivencias, mostrar, a través de ella, la unidad de su aventura y de su pensamiento.

La misma época, falazmente tranquila y realmente fútil nos hizo, prometidos a la misma felicidad, y nos lanzó a medio siglo de masacres. Fue necesario sobrevivir, con los medios del bando, que no eran muchos. Pero disponíamos ambos de los mismos, porque pertenecíamos al mismo bando. O, más bien, tuvimos que forjarlos: las pocas ballestas que nos suministraba el idealismo universitario, las encontramos durante el período entre las dos guerras, cuando Nizan escribía **Les chiens de garde**, irrisorias. El problema, se nos decía, se reducía en todo a lograr la unidad. Era necesario construir puentes entre las ideas, entre las cosas, entre los hombres. La ciencia construía muchos; el pensamiento, multiplicando las pasarelas, integraba a la fuerza los individuos al Espíritu. Algunos de ellos vinieron a Pontigny, y pidieron a Brunschvicg, nuestro buen maestro, que los integrara inmediatamente. Accedía a hacerlo cuando una de las invitadas se arrojó a un arroyo poco profundo y se ahogó. M. Brunschvicg reconoció entonces que la filosofía del espíritu no había previsto el caso de una desintegración semejante. No dejó de expresar su pensamiento, pero lo hacía con menos convicción. Nosotros, los otros, no tuvimos necesidad de este suicidio didáctico para huir de aquel idealismo siniestro y blando que, para aparentar solidez, repetía tontamente: "Pensar es medir". Estábamos, sin embargo, lejos de ser tan astutos como nuestro viejo maestro. Simplemente, habíamos nacido cuarenta años después. Nizan y yo en 1905, Merleau-Ponty, supongo, en 1908.

Durante nuestra permanencia en la Escuela Normal, nos ignorábamos. El era externo, yo pensionado, el era delicado, yo grosero. Y, sobretodo, él era El que creía en el Cielo, y yo El que No creía. Después de titularnos, hicimos el servicio militar, el como subteniente, yo en

segunda clase. No debe verse en esto la rebeldía anarquista contra el conformismo burgués. Había dos tipos de conformismo en la Escuela, pues fue allí donde realizamos el entrenamiento militar; para ser reprobado era necesaria igual o mayor dedicación que para ser recibido. Durante veinte meses hicimos los idiotas; luego la docencia terminó de separarnos. El era profesor en Beauvais, yo en El Havre. Todas nuestras opiniones se oponían; éramos dos colegas; nada parecía destinarnos a ser amigos.

No obstante, por esta época, sin consultarnos, sin que ninguno, desde hacía meses quizás, hubiera tenido ocasión de pensar en el otro, hicimos la verdadera opción: y era la misma. A través de cada uno de nosotros, el tiempo se hacía las mismas preguntas, y se daba las mismas respuestas. Eran, bajo diversos rótulos, las mismas que se formulaba y respondía a través de nuestros millones de contemporáneos.

El enviado del Cielo fue, para mí, Raymond Aron. A su regreso de Berlín me hablaba, en un bar, de los fenomenólogos. “Esos tipos, concluía sonriendo, encuentran la manera de filosofar sobre todo. Podrían pasar la noche describiendo fenomenológicamente la esencia de un farol”. Me sentí transportado: nada me pareció más importante que la promoción de un farol a la dignidad de objeto filosófico. Tuve la oscura remembranza de un pensamiento que quizá jamás había tenido: la verdad se arrastra por las calles, en las fábricas, y exceptuando a los de la Grecia antigua, los filósofos son unos eunucos que nunca le abren la puerta. Un año más tarde, leía a Husserl en Berlín; todo había cambiado para siempre.

Por esta época, Merleau-Ponty se acercaba al mismo objetivo por otros caminos: partía de la Gestalt, de Kohl, de Koffka, de los trabajos de Weiszäcker, de Gelb y de Goldstein. También él le daba la espalda a las pompas de la filosofía, y sostenía que las verdades son Venus de las Encrucijadas, que nunca han atravesado, a no ser en la Grecia antigua, el umbral de los filósofos. No creo que se hubiese sentido tan transportado como yo cuando, por primera vez, supe lo que nuestros maestros nos habían ocultado: que es posible reflexionar sobre un farol. Más humanista, me hubiera dejado a mí el artefacto, para reflexionar más bien sobre la persona que lo enciende. Las luces y las calles de París me fascinan; él se fascinaba con la “verdadera vida”, con las penas y faenas de los hombres. Qué hacen, qué hacen de ellos, qué desean, qué ven; a menudo tuve ocasión de interrogarme sobre estas disposiciones mentales en él, en mí. Las mías no interesan aquí. Hablaré de las suyas.

Durante toda su vida, la infancia de los otros lo impresionó, pues sentía nostalgia de la suya. No hace mucho, cuando acababa de terminar el prefacio de *Signes*, leyó casualmente una introducción que yo había escrito para *Aden Arabie*: en ella hablaba de Nizan, de su

infancia, de nuestra juventud. Merleau se sorprendió; no por el texto, sino por el retorno a las fuentes. Retomó su pluma, y añadió algunas páginas a su prólogo. Nada le producía tanto vértigo como sumergirse en las profundidades natales. Tampoco yo me he aventurado más lejos. El, desde hacia años, se entrenaba en sumergirse dentro de sí mismo, para tocar fondo. En estas líneas, de las últimas que escribió, nos explica a Nizan y a mí por nuestra infancia; mediante ella, explica nuestras mutuas incomprensiones y nuestras desavenencias. Y concluye: "Hay dos maneras de ser joven, que no se comprenden mutuamente con facilidad: algunas personas se sienten fascinadas por su infancia; su infancia las posee, las mantiene hechizadas en un orden de privilegiados posibles. Otras son rechazadas por ella hacia la vida adulta; se creen exentas de pasado, y también próximas de todo lo posible. Sartre era del segundo tipo... De sí mismo y de los demás, tendría que aprender que nadie carece de raíces, y que la decisión de no tenerlas es una forma de confesarlas... Para los otros, aquellos que continúan en su infancia, o que desean conservarla superándola, ...tendrían que aprender que no se supera lo que se conserva, que nada podrá devolverles aquella totalidad de la que sienten nostalgia".

A quién se refería? A mí, en primer lugar. Pero los otros, quiénes son? Nizan? Podría suponerse, según lo que argumenta sobre la infancia. Pero Nizan, fascinado por los sucesos de su infancia, condicionado sin duda por ella, no deseaba que le fuese devuelta, no sintió jamás nostalgia de esta infancia destrozada que el azar había dañado. Ahora bien, un azar semejante había hecho fabulosa la de Merleau-Ponty. Ambos, dirigidos hacia esta primera edad de la que yo huía, ambos cargados aún con las cadenas del pasado, difieren por cuando uno lamenta un paraíso perdido en tanto que el otro, que odia el Edén, se precipita contra la tierra y se hiere, arrastra su cuerpo deforme entre el polvo y la sangre. No importa: Merleau asimila ambos casos. Y Nizan, quizás, no lo hubiera negado. La infancia es azar: debemos arreglárnolas con la aventura de nacer. Hoy en día, estoy de acuerdo, también yo.

Pero, como lo dijo una vez, este azar puede ser adversidad o milagro. Para él, fue un milagro. Cuál? Esos primeros años vividos con su hermana al lado de una madre viuda. Nada y todo se necesitaba para que las circunstancias de este acuerdo se reuniesen. Lo hicieron. Los celos, la frustración, el odio, hubieran podido enfrentar a cada uno contra los otros dos: hubo únicamente amor pleno. Esta diferencia, no obstante, demasiado íntima para romper los marcos de una familia burguesa, no fue considerada por Merleau-Ponty más que como **una suerte**. Un don, si se quiere. Nunca pensó que había realizado en la tierra la idea platónica de familia, respecto de la cual los otros grupos familiares no habrían sido más que una corrupción disparatada. No era esencialista. El Bien y el Mal poseen la misma contingencia. Felicidad y

Desgracia son igualmente fortuitas. Habló, mucho después, del descubrimiento de los otros con cierta alegría apasionada, rara en él, que a menudo me ha hecho pensar que se refería a sus experiencias más antiguas: sepultadas, resuscitaban con la misteriosa opacidad del gozo en lo universal. Y luego, narra la felicidad de ese cuerpo que descubre a través de los demás —de la madre que habla, que le enseña el camino de su propia espontaneidad, es decir, la infancia recuperada: “Algunas veces, y es entonces cuando tenemos el sentimiento de ser nosotros mismos, el cuerpo se deja animar, toma a su cargo una vida que no es enteramente suya. Entonces es feliz y espontáneo, y nosotros lo somos con él” (2).

Por qué se resistía a Platón? No debe haber mayor tentación que la de transformar la felicidad en esencia y la experiencia que se tiene en intuición. Qué lo remitió al nominalismo? Nada distinto del exilio, en mi opinión. En medio de esta vertiginosa libertad que poseemos al hablar de los muertos, cuando sabemos que sólo los vivos podrán contradecirnos, me parece honestamente que él hubiera estado de acuerdo conmigo; con inusitada frecuencia me decía que nunca se había recuperado de aquella infancia incomparable. No recuperarse jamás de la felicidad, he ahí la paradoja; es la otra vertiente de la experiencia. De dónde proviene el exilio? De nada, de nadie: el niño no ha cometido más crimen que el de crecer, y la madre es irreprochable: desea amar a su hijo joven, por fidelidad al niño. En síntesis, es necesario vivir: existe un círculo mágico: al salir de él, nunca es posible regresar.

Un analista demasiado joven podría concluir apresuradamente que se trata de esta forma única y cálida que conforma la madre con el niño lactante. Pero observo que ésta, en la mayoría de los casos, se rompe con el destete, vivido por el niño como un abandono. Parece, por el contrario, que para Merleau, una conjunción extraordinaria de circunstancias hubiese prolongado esta relación íntima entre el hijo y la madre, después de la lactancia propiamente dicha. Es cierto, sin embargo, que su amor conservó durante mucho tiempo la forma de un gran cuerpo inclinado sobre un pequeño, envolviéndolo, puesto que la comprensión de la existencia y de la vida, en Merleau, se encuentra totalmente condicionada por este principio cardinal: el envolvimiento. Con ello da él a entender, más delicadamente que como yo lo presento, que los filósofos clásicos, los positivistas, los objetivistas, los intelectualistas, no se dan cuenta siquiera de que tienen trasero y se absorben frente a la contemplación de la naturaleza sin saber que ésta se encuentra también detrás de ellos, y que hace muecas por sobre sus

---

(2) Signes, p. 104. Esta vida que no es completamente suya, es la nuestra, habitantes de este cuerpo: “puede decirse que hace todo y que no hace nada, que somos nosotros y que no lo somos”.

cabezas. Más aún, que la Naturaleza está en nosotros, y que es necesario, simplemente para poder ver la luna o un aviso de neón, una apropiación natural del ser de lo externo y de lo interno. Estamos en el ser; el ser nos envuelve, está en nosotros, fundamental y contingente, se extiende de sí hacia el gesto y la palabra. En nosotros se encarna — el término es del mismo Merleau— y cuando percibimos el mundo con el cuerpo lo encarnamos, nos encarnamos simultáneamente en él. Carne de mi carne: nadie había tomado tan literalmente ni llevado tan lejos esta idea de Madre-Naturaleza, hoy en día abstracta, pero heredera de las más antiguas religiones.

Se sobreentiende que esta filiación es sólo un signo, una manera de aproximarnos a nuestros problemas: aun así, el prototipo filosófico de Merleau pertenece, como lo dije anteriormente, al “orden de los privilegiados posibles”, que son sus posibles, y que la infancia le proporcionó. Por esta razón, se rehusará siempre —así haya hecho ciertas concesiones a Freud— a ver en estos esbozos amorfos el producto mecánico de sus complejos. No era mala fe, ni temor de la luz: siempre lo vi dedicado, buscándose, sin respetarse. Pero pensaba que el barro crudo en nosotros, y nuestras costumbres primitivas, no hacen más que insinuar una opción o inclinarnos a ella: “Ni fin ni medio, siempre mezclado con asuntos que lo superan, siempre celoso, no obstante, de su autonomía, es lo suficientemente poderoso para oponerse a todo fin que sea únicamente deliberado, pero tampoco tiene fin alguno que proponernos”. El margen de elección es reducido, pero es necesario, así sea tan sólo para institucionalizar mis terrores nocturnos o mis anomalías. Y la opción, por estrecha que sea, expande las insinuaciones de las tinieblas, encaminándolas por las vías de la universalidad. Así, pudo afirmar que el niño, según Freud, ese monstruo que ningún adulto logra eliminar, es también, en la infancia, un adulto que elige prematuramente su vida. El niño no es un animal ni un loco: Merleau-Ponty nunca hubiese tratado, en su recuerdo, al niño que fue más que como a un igual; le agradecía, en todo caso, que perpetuase, en el corazón de su vida, la infancia, exilio elegido. Y, sobretodo, en nombre de los años fabulosos, pretendía que entonces nada ni nadie lo había **afectado**: deseaba haber gozado de todo, haber usado todos sus sentidos, haber hecho miel. Esta Naturaleza Sensible que, para resumir, es para él un absoluto, la encuentra en aquel tiempo de su Vida; fue entonces cuando descubrió la visibilidad de las cosas vistas por su madre, y cuando percibió, absorto en la contemplación de un jardín, vigilado subrepticamente por un adulto, lo que mucho más tarde denominó “el enigma del perceptor percibido”.

Sin embargo, se había deslizado fuera de su primera piel. Cuando se percató de ello, todo había terminado, irremediamente. Fue colegial; de estudiante, vivía como nosotros, ni mejor ni peor. Mejor, en un sentido: sin violencia, juiciosamente. Peor: descubrió el infortunio de su

suerte, el desencanto. A los veinte años tanto como a los diez estaba convencido, permaneció convencido hasta la muerte, de haber conocido las más altas alegrías, la felicidad más sublime. Qué podría esperar? En el mejor de los casos, el regreso de este estado de gracia. Pero no se engañaba: eran necesarias la infancia y la fábula, la Diosa-Madre. Después, la vida se complica, las personas nunca vuelven a estar completamente separadas, ni completamente unidas. Era despierto, activo, trabajador: vivía. Y, sin embargo, no vivía. No por sequedad: más bien, por un exceso de exigencia. En la Escuela, comenzó a leer a Proust, se aburría, interrumpió la lectura y dijo: "No es esencial". Yo lo supe y me indigné.

Yo no comprendía que se dirigiera a los libros para arrancarles un secreto que nunca le confiaban. Nosotros les preguntábamos: Cómo vivir? Cómo ser feliz? Y no escuchábamos la pregunta que él les hacía: Cómo sobrevivir a la felicidad? Pero es especialmente importante no imaginarlo como un romántico, un desesperado; era todo lo contrario. El romanticismo cree en el instante centelleante, en el éxtasis, en la revelación. Merleau añoraba modestamente una tranquila felicidad familiar; ninguna pasión ni siquiera el amor loco o el amor de su madre —podría sustituir el amor maternal, el viejo amor con que fue alimentado los primeros meses. En cuanto a la desesperación, esta nace de una ruptura brusca y rechazada; pero el crecimiento continuo de un niño que se convierte en hombre, quién podría vivirlo en la desolación? Y, por otra parte, su infancia no había sido un abismo vertiginoso e inútilmente rechazado. Deseaba aquel exilio, tranquila pero firmemente; era el anverso de una lealtad. Ocurría simplemente que un antiguo recuerdo, surgido bruscamente, descalificase la realidad. Tenía, por ejemplo, numerosos amigos, seducidos por su buen humor y su amabilidad. Y, ciertamente, los amaba, le complacía conversar con ellos. Y de qué pueden hablar los aprendices de filósofos, si no es de filosofía? Pero súbitamente, se veía a sí mismo; escuchaba la conversación y su propia voz, confundida con las otras, y se paralizaba: acababa de sorprender a los adultos en el ejercicio de sus funciones; era tan penoso para él como presenciar, por casualidad, un atentado al pudor. La gracia infantil, que se ignora a sí misma, condenaba dentro de él a aquellos estudiantes un poco forzados y a él mismo; oponía la confianza del niño en la explicación dada por sus padres a la seriedad de sus camaradas, a su irrisoria pretensión de pensar por sí mismos. Pensar? Llegarían a hacerlo, seguramente. Pero que fuese lo más tarde posible: "Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se obtiene, y las ideas y los valores no faltan, por el contrario, a quien ha sabido, en su vida meditativa, liberar la fuente de donde surgen espontáneamente". Regresar al fondo de sí mismo, al fondo de los tiempos, a ese nivel de singularidad en el cual el ser se proyecta más allá de sí en espontaneidad, meditar largamente sobre esta aventura general y disímil, adquirir, cuando finalmente las vetas del mármol sepultado se

mostrasen, el derecho a hablar, a escribir. Hasta entonces, callar: para quien se atribuye un método semejante, nuestros apretados discursos de aprendices resultaban, comprensiblemente, súbitamente repugnantes. Había distancias —que provenían de él: reprimía a sus interlocutores, negando bruscamente que algún problema tradicional y venerado pudiese tener la menor importancia. En otras ocasiones, invocando adrede la futilidad infantil, se transformaba en un niño frívolo, e interrumpía la conversación con sus bromas. Rechazaba así, en sus amigos, la búsqueda deliberada, el voluntarismo, una violencia nerviosa que los hacía forzar su pensamiento; pero, no hay que ocultarlo, en esos momentos rechazaba también su amistad. Sin reprocharles nada, claro está, por la sencilla razón de que no tenían nada en común salvo el lenguaje, y se sentía aislado entre ellos. Comprometido casi exclusivamente en la meditación sobre su singularidad, en esta larga espera que debería conducirlo a transformar el evento de su primera felicidad en un advenimiento, no poseía la curiosidad de los demás, ni la menor de sus certidumbres. Las insignificantes preocupaciones que expresaban lo sorprendían. Por esta época, yo prácticamente no lo conocía; pero después lo vi mucho, cotidianamente a veces, y puedo atestiguar que no había cambiado. No obstante, había escrito, había liberado su pensamiento; sin embargo, le irritaba que escribiesen sobre sus libros, especialmente cuando los elogiaban; incluso recientemente, uno de nuestros amigos, ausente durante varios años, al encontrarse con él le manifestó su admiración por **Signes**; Merleau refunfuñó una respuesta rápida y malhumorada. Es que, en mi opinión, nunca debió transformar en conceptos su pensamiento paciente y complejo: determinaba caminos o, mejor digamos, “acercamientos” y temía que los demás, simulando comprender, se precipitaran a conceptualizar. Es decir, de un extremo a otro de su vida, sufrió cierta dificultad de comunicación. Su causa más profunda radicaba en que él meditaba sobre sí mismo, en tanto que los otros volaban sobre el mundo.

La soledad y el exilio eran tales, que a veces los sentía como puñaladas. Así sucedió un día, en la abadía de Solesme. Pasaba por allí con unos compañeros, entraron juntos a la capilla, y lo dejaron para ir a comulgar. Creyó ver conformarse de nuevo, ante él y contra él, aquella totalidad de la que sentía nostalgia; imaginó el regreso a la infancia: la fe envolvente. Se convirtió, intentó creer; fue un rodeo de su meditación sobre sí mismo. Concluyó, algunos años después: “Creemos que creemos, pero no creemos”. Que yo sepa, su conclusión fue definitiva: la nueva totalidad había estallado como una pompa de jabón. Sin embargo, no ignoro que dijo a uno de sus estudiantes, quien escribía un trabajo sobre él y lo calificaba de “filósofo ateo”: “Ateo no, no diga eso”. Pero en este hecho veo mas bien su rechazo a dejarse encerrar en conceptos, a dejarse definir de manera definitiva. No creer, y sin

embargo, no militar contra la fe, es esto ser ateo? Al estallar la pompa de jabón, volvió en sí; es todo.

Después de la tentación religiosa, la vocación filosófica le parecía más claramente racionalista; es tal la mezcla explosiva de oportunidades particulares y de generalidad que sólo, se decía, un pensamiento superficial puede decidir sobre Dios. Simplemente, al tomar conciencia, **por la fe**, de que la fe es mala fe, renunciaba definitivamente a encontrar de nuevo un Absoluto, a penetrarlo, a fundirse en él. Había conocido, según sus propias palabras, la tentación de la salvación por última vez, y la había rechazado.

Salvarse en la tierra es vivir. Es acceder en vida a la instancia más elevada. La ignoramos, nos elevamos hacia ella mediante innumerables ritos de iniciación —o, por el contrario, la conocemos, esta hecha pedazos, intentaremos remendar el mundo roto. De todas maneras, terminamos en el éxtasis; la sentimos, adquirimos o recuperamos un modo de presencia del ser que el lenguaje mismo es incapaz de expresar. Pero si renunciamos a perseguir estos momentos, a creer incluso que puedan existir sin neurosis, sabiendo claramente, como lo sabía él, que el Paraíso existe, y que le había sido dado y luego lo perdió, podría entonces decirse que se sigue con vida? Naturalmente, según como se mire: los órganos digieren y respiran; la sociedad, por otra parte, nos obliga a hacer cada día ejercicios de respiración artificial; los sustituye, en caso necesario, por bolsas de nylon, y, además, están los seres queridos, a veces profundamente, a quienes sólo reprochamos, quizás, el no haberlos conocido en una existencia anterior. He ahí lo que todo el mundo llama vivir, institucionalmente. Otros, huérfanos o viudos, exilados, en prisión, dirán que esto no es vivir; no, no es una vida, sino sólo una muerte prolongada. Merleau-Ponty era demasiado modesto y enemigo de los romanticismos para elegir lo segundo. Pensaba que vivía como los demás, un poco mejor que muchos, y que, inclusive para los privilegiados, la vida no es divertida. Fue, creo, su primera experiencia de la ambigüedad; la trama de sus días era extremadamente ambigua. Vida, No Vida? Lagunas y pasiones, no sucesiva, sino simultáneamente. El vacío era la pasión, y la pasión se vaciaba. Todo esto, claro está, vívidamente, rápidamente, en un gozo mortal. Y fue así, curiosamente, como este hombre, meditando largamente las palabras, habló —desde la década de 1950 hasta su muerte— de la vida filosófica: se le preguntaba, en un reportaje, si el filósofo debería vivir eminentemente; respondió, aproximadamente —ya no conservo el texto— que sería suficiente si lograra vivir un poco. No que condenara la aventura de vivir en general; solo la suya, la nuestra. A menudo decía, o daba a entender, que deberíamos aprovechar el poco de realidad que poseemos para ayudar a los demás —si esto es ayudarles— y llenarnos con su sangre. Los demás tienen la sangre roja; el filósofo es un vampiro —digamos, para ser modestos, un mosquito. Muerde y

chupa la sangre, nunca la suficiente como para quedar satisfecho, dejando, en cambio, a su víctima exangüe, un asombro muy filosófico. En **Signes**, se encuentran varios textos que muestran como entendía esto: cuando el "pensamiento superficial" ha multiplicado los análisis, forjado alegremente conceptos que desaparecerán unos detrás de otros, pero **no sin haber hecho avanzar la ciencia**, cuando las matemáticas se someten a tratar las estructuras antropológicas, el filósofo, que vive mal pero que conoce su involucramiento, espera que se alejen estos adultos serios para deslizarse al lado de los otros hombres, de aquellos que piensan pesada y lentamente, con las manos, con los ojos, con todo el cuerpo, rara vez y nunca en primer lugar con palabras. La Vida en bruto está ahí, inmediata, ignorante de sí misma; también el cuerpo y la espontaneidad. Merleau se acercó pronto a la pintura, la amó, escribió sobre ella, porque sostenía que un pintor piensa: en el objeto que tiene en la punta del pincel, y por la postura misma de todo su cuerpo. La ambigüedad le venía de allí: la mitad de sí mismo se absorbía en comprender los gestos sin palabras —es el hacerlos (habló elogiosamente de un documental en que aparecía Matisse pintando); la otra mitad no se encuentra en un lugar diferente, o si se quiere, es la misma mitad, pero vacía: **no hace realmente** los gestos que él rehace. **No es pintor**: es un nuevo exilio; y luego, entre las dos guerras, no dispone de ninguno de los elementos que le permitirán, más tarde, poner el lenguaje al servicio del pensamiento plástico. Estas negaciones, estas privaciones, no tienen más objeto, en última instancia, que el de permitir un breve retroceso en la adhesión total, en síntesis, el vampirismo. Esta vida no comprenderá la vida en los demás y en sí mismo más que en la medida en que ha sido lo suficientemente **vivida** como para participar en los fines de sus congéneres, lo suficientemente anémica como para sorprenderse de sí misma y de los otros seres vivos.

En otras palabras, se hizo filósofo por vocación el día en que renunció a la Religión y, en general, a todas las técnicas de la Salvación. No pretendo sostener que todo filósofo deba seguir este camino. Ni ningún otro. Fue el suyo. Puede suceder que se nazca y se muera sin pensar en la salvación; por qué no? E incluso si se es hijo de un pastor, sobrino de un sacerdote: en este caso se es remitido, desde la infancia, a algún tipo de trascendencia. Sin embargo, aun cuando renunciara a salvar **verdaderamente**, mediante un compromiso total, aquella beatitud desaparecida, aun cuando rechazara, en nombre de la Verdad, los falsos éxtasis —falsos para él, claro está— no dijo nada sobre los de los demás: yo desconfiaba de ellos, para no ser grosero; pero a él creo que le dejaban indiferente. Merleau-Ponty sólo se preocupaba por comprender muy de cerca el pasado, revivirlo **en la mente**, hacérselo comprender a otros mediante signos, no es salvar la vida perdida, sino instituir la vida cultural, darle una materia universal, las palabras, conservando su idiosincrasia; es liberar dentro de sí, por haberlas buscado largo tiempo, nuevas fuentes creativas; es regresar

más acá, un poco más allá, alrededor de la vida, mitad viviéndola, como todos, mitad descubriéndola, en él y en cada uno. No recuperó su infancia, pero la proyectó en otra dimensión, al hacer de su nostalgia sorprendida el medio permanente de escapar a lo inmediato, y cuando escribía: la filosofía es el comienzo. Y en efecto lo era: la salvación de lo que se ha perdido para siempre; si tiene un alma para salvar, dirígase al sacerdote; si no la tiene, sea filósofo. Ya lo era, podría decirse, aun antes de perder la fe. Es cierto — y era, de todas maneras, su destino. Pero había, en principio, una dificultad: era necesario que la buscara él mismo, gimiendo, y que la encontrara, sorprendido, para que su carrera negligente diera lugar a la urgencia de una vocación.

Demasiada felicidad, seguida de demasiada infelicidad, he ahí lo que lo destinaba a reflexionar hasta la muerte sobre su “inserción en el Ser”. Y esto significa también la mía, la de todos. Este racionalista había sido creado por un niño, mezcla escandalosa de la suerte más loca y de generalidades; se había tejido su aventura general y singular entre los hombres; se le había traído al mundo: traer al mundo, estar en el mundo, qué quiere decir? Qué es la razón, si el origen y las infancias no son racionales? E, inversamente, qué racionalismo tendría competencia para decidir sobre lo que es irracional? Y el cuerpo, este “animal de percepciones y de movimientos”, que “en tanto que vive se hace gesto, se apoya sólo en su esfuerzo para estar en el mundo, se sostiene en pie porque sus campos perceptivos lo conducen a esta arriesgada posición, y no sabría recibir de un espíritu dicho poder”, qué es? A estas preguntas, podríamos dar desde ahora la respuesta abreviada que él, al final de su vida les dió, y que resume la continuidad de sus investigaciones: “La unidad de la cultura se extiende más allá de los límites de la vida individual; el mismo tipo de involucramiento que reúne de antemano todos los momentos de ésta con el instante de su institución o de su nacimiento, cuando una conciencia (como se dice), se encuentra sellada en un cuerpo y aparece un nuevo ser, a quien le sucederá algo que no sabemos, pero a quien, desde ese momento, no dejará de sucederle algo, así sea sólo el fin de esta vida apenas comenzada” (Signes, 87).

La riqueza absoluta de la Naturaleza sensible, su contingencia y la nuestra, la carne, la espontaneidad reveladora del Otro, el anclaje de cada uno, el cuerpo y el involucramiento: todo esto se entrecruza y se dibuja sobre el claroscuro de la percepción. Es allí, a partir de nuestras posturas y de nuestros campos perceptivos, donde restituirá la Verdad de su nacimiento, contingencia e institución a la vez. Tuvo conocimiento de algunos trabajos alemanes, los leyó, y lo condujeron a Husserl, cuando yo llegaba a él a través de Levinas y de Aron. Yo no sabía lo que era el involucramiento, y ciertamente, se me hubiese podido acusar, en más de un aspecto, de hacer vuelos superficiales. Pero deseaba, yo también, que se concediese no sé qué tipo de absoluto a los objetos sensibles, que la verdad del verde fuese precisamente esta hoja

verde, que la luminosidad solar fuese la verdad de la luz. Deseaba que el hombre fuese la medida de todas las cosas, pues sólo me interesaba él, y había construido no sé qué tipo de moral sobre la alegría de ver y de tocar lo que es. En síntesis, llegamos a las **Ideen** el mismo año. Fue, como él lo dijo, por casualidad y por necesidad: otros (no llegaron a ellas o pasaron de largo, como Aron, quien se interesaba más por las ciencias humanas, por Dilthey, por Weber), no llegaron, pero, en todo caso, nuestra generación no encontraba ya nada que hacer con la cultura que nos había formado; aquel positivismo desleído, cansado de sí mismo, que Merleau mucho más tarde denominó, por rencor, el pequeño racionalismo. Se nos había enseñado a hacer pasar revista al mundo: las cosas desfilaban, y señalábamos, a su paso, las capotas demasiado largas, los botones faltantes: pensar es medir. Raymond Aron no seguía nuestro camino, pero sintió, al leer a Dilthey o a Weber, la misma felicidad que sentimos nosotros al descubrir la fenomenología.

Esta disciplina nos lo dio todo. A Merleau-Ponty primero: él había penetrado más profundamente en sus problemas, la selva se hacía más densa, tenía que renunciar o encontrar un hacha nueva. Ya con los gestaltistas y con los psiquiatras abordaba sin técnica y sin arte “la cosa misma”, directa e instintivamente. Investido por el universo, interrogaba a los otros vestidos o a sí mismo. Entre estos infortunados, las diferencias no podían ser más que fortuitas: podía estudiarse con un manco la ilusión de los amputados, con un afásico las conductas de orientación, a condición de someterse uno mismo a las pruebas, de obligarse a mirar los objetos en un espejo inclinado 45 grados, una habitación a través de lentes especiales; en síntesis, Merleau rechazaba desde un comienzo el estatuto y los privilegios del observador, se convertía a sí mismo en su doble afásico, en su doble amputado, vivía en él, distorsionando su visión y debatiéndose contra los fantasmas, su confusión y su paciente readaptación, hasta presentir en ellos lo que era nuestro espacio: lugar de multitudes, encrucijada, pluralidad indefinida de dimensiones que nos rodea, nos distiende y nos comprime, que producimos habitándolo. En el transcurso de estas investigaciones temió caer en el psicologismo. El determinismo estático de los psicólogos poco tenía que ver con este esfuerzo, ciego aun, pero obstinado, de descender al fondo de sí mismo para asistir a la génesis — en cada gesto, en cada guiño repetido— del hombre por el mundo y del mundo por los hombres.

Qué instrumentos se le ofrecían? El empirismo puro o el intelectualismo; a veces los dos en uno. En todo caso, recetas prefijadas y trabajos descontextualizados, que buscaban a priori una sucesión de procesos en la creación solitaria y común, constituyente y constituida, que realiza cada cual por la mediación de todos, en la enorme presencia circular que produce nuestras vidas, las envuelve, y las desgarrar. Descubrió un día lo que en vano buscaba; la **intencionalidad**.

El mismo año, 1934, yo me encontraba en Berlín, pensionario en la Maison de France, y descubrí la "intencionalidad" en **Ideen**; le pedía casi exactamente lo contrario de lo que Merleau esperaba de ella; que vaciara la conciencia de sus escorias, de sus "estados", que no dejase en ella más que la capacidad sintética de unificar. Ambos éramos fieles a nosotros mismos: la intencionalidad le permitió dar un estatuto a la invasión del hombre por el ser, y a la superación del ser en el sentido instituido; era la orientación de la espontaneidad; a mí, me daba la manera de describir la nada, acosada incesantemente por el ser, escapando siempre; era la prueba de la libertad. Espontaneidad, libertad: esta diferencia es nada, y lo es todo; estas palabras remitían a nuestros dos nacimientos, a nuestras dos infancias, a todas nuestras opciones, al término de nuestros pensamientos. Cuando nos disputamos, más tarde, así fuese a propósito de un artículo escrito por un tercero, era necesario remontarse siempre a los términos iniciales y regresar, por etapas, al tema de la discusión. Yo le reprochaba sus medias tintas, sus continuidades; él me reprochaba mis rupturas, mi voluntarismo, mi brutalidad. No importa: habíamos tenido puntos de partida semejantes, recorrimos juntos la primera etapa, sin reparar en ello, y nos encontramos, en la primera salida, el mismo maestro, Husserl, hecho para nosotros, que nos esperaba. Ninguno de los dos lo conocimos, aun cuando todavía vivía; pero su obra, además de la "intencionalidad", nos dio, sin que hubiese hablado de ello explícitamente en aquel momento, la otra herramienta indispensable: descubrimos que nos encontrábamos "situados". Apenas recibimos estas armas, fuimos hermanos sin saberlo; a pesar de los conflictos y de nuestros temperamentos, continuamos siéndolo hasta el final. Heidegger nos acercó aún más. Yo lo había leído sin comprenderlo. En el campo de prisioneros, hice amistad con algunos sacerdotes, quienes me pidieron que les explicara **Ser y Tiempo**; acepté. La escena había cambiado: la guerra y el Stalag me habían predisuesto a la comprensión de la **existencia**. No sé si mis comentarios fueron de utilidad para mis oyentes, pero nada fue más provechoso para mí que esta lectura: fue mi segunda revelación.

La filosofía no opera directamente: sólo la guerra me hizo reanudar mi amistad con Merleau-Ponty. En 1941, se formaban en todas partes grupos de intelectuales que pretendían resistir al enemigo vencedor. Yo pertenecía a uno de ellos, en el que se encontraba Merleau. Este encuentro no fue debido al azar: ambos proveníamos de la pequeña burguesía republicana; la tradición, nuestras inclinaciones y, especialmente, nuestra conciencia profesional, nos movían a defender la libertad. O al menos la del espíritu. Ingenuos. Nuestros amigos no lo eran menos. Ignorábamos todo lo relativo a la acción, la cual, así sea clandestina, sigue siendo política y, por lo tanto, ambigua. Ineficaces a causa de una inocencia inexcusable, hay que reconocer también que estábamos aturdidos, y que no imaginábamos siquiera qué convenía

hacer. Nuestro primer error — fue mío; Merleau-Ponty accedió, poco convencido— lo comprendí demasiado tarde: hubiera sido necesario unificar, y nosotros dividimos: incluso antes de contar nuestros adeptos, yo había hecho adoptar un maravilloso programa socialista que incluía, Dios me perdone, el esbozo de una constitución. Nuestros adeptos, naturalmente, nos apoyaron: nunca supimos cuántas personas interesadas abandonaron el grupo a causa de este programa. Impotente como todos, Merleau fue el más lúcido y el más irritado. Su preferencia por las maduraciones lentas debió resentirse con aquellas posiciones desenfadadas y aquellas tácticas improvisadas. Me recibió un día bastante distante, y me dijo que los comunistas tenían mucha razón en desconfiar de los intelectuales: siempre seducidos por la acción propuesta, mal preparados para acometerla y, sobretudo, para llevarla a término; rápidamente se apasionan, y más rápidamente aún se desencantan; abandonan entonces súbitamente la empresa común, y regresan, implacablemente, a sus queridos estudios. Constatada esto sin amargura, y sin aquel orgullo que a menudo extrae el filósofo de su proclamada ineptitud: así era. Por aquella época, tendía yo a considerar la pluma como una espada. Esta penosa confusión me impidió defendernos eficazmente: la pre guerra estaba lejos, la post guerra ofrecería a los intelectuales tareas inéditas o, en todo caso, diferentes de aquellas que habíamos realizado hasta entonces: era urgente comenzar nuestro aprendizaje. Aun así, no le faltaban las respuestas: nuestra falta de experiencia podría costar caro a quienes nos seguían. Tampoco faltaban las respuestas a estas respuestas. De todas maneras, nuestro grupúsculo, nacido del entusiasmo, sucumbió, como los otros, a la primera fiebre puerperal. Para los alemanes, habíamos permanecido en el ámbito de lo infra visible: no hubo arreglo de cuentas.

Aún hoy en día, pienso que los fracasos de 1941 no fueron inútiles. Es cierto: era la anarquía, una polvareda de formaciones cuyos jefes sólo ocasionalmente se habían visto, sin soñar siquiera en organizarse. Pero, después de todo, en la primavera de 1941, nos encontrábamos solos: el P.C. no había erigido todavía su eficaz proyecto; después de todo, durante el interregno, nuestras agitaciones moleculares cubrieron toda Francia: sacerdotes, profesores de medicina o de sociología, se dedicaron a enviar mensajes cifrados. A pesar de las divergencias políticas que enfrentaban las derechas idealistas a las izquierdas espiritualistas, a pesar de la anarquía, existía un acuerdo profundo sobre la práctica: resistíamos muy mal, pero afirmábamos en estos diversos opúsculos, diseminados por todo el país, que deseábamos la Resistencia, que la Resistencia era posible, que era necesario luchar y organizarnos. No quiero disimular la falta de realismo ni el verbalismo de nuestras cuartillas, pero estoy convencido de que ayudaron a la población —entre muchos otros factores **materiales**— a identificar mejor su profundo rechazo a la tiranía alemana. Más tarde, el F.N. y otros grupos, menos cómicos, recuperaron uno a uno a los miembros

iniciales de la Resistencia; bien aprovechados, hicieron lo que pudieron y demostraron que el intelectual puede actuar cuando, si lo desea, simultáneamente deja de pensar.

Al reflexionar de nuevo sobre esto, pienso que Merleau desaprobaba las asociaciones gratuitas. Que fuese urgente resistirse o, al menos, formular frente a los franceses desamparados, la idea de la Resistencia, no lo negaba. Que nadie, al principio, se resistía o, al menos, parecía hacerlo, también lo hubiera admitido. Y el P.C., a mi regreso en abril de 1941, no era ciertamente alentador. Lo que le molestaba de todas estas Resistencias en pañales, era que **nosotros**, profesores, estudiantes, médicos, ingenieros, etc., nos hubiésemos abrogado el derecho de dar órdenes unos a otros, para representar, en última instancia, a un protagonista ausente del drama que sucedía a nuestro alrededor. En el ejército, aquel hombre valeroso que reunía a sus hombres después de la derrota, retrocediendo con ellos, en orden, sin romper el contacto con el enemigo ni dejar de combatirlo, convertía de buena gana el azar de las derrotas en misión retardataria. Porque el ejército es una institución, un cuerpo social prehistórico que toda sociedad conserva o recrea. En esta envoltura militar, cuyos absurdos no se le escapaban, Merleau se sentía más a gusto que entre nosotros, hombres jóvenes reunidos por la efímera voluntad de cada uno. “Qué nos permite creer”, hubiera preguntado si hubiese habido en él el menor rastro de pedantería, “qué nos permite creer que somos Abraham? Que todos lo somos?” Con el P.C. años después, cuando se organizó el Frente Nacional, tampoco conoció Merleau aquel malestar, aquel desprecio imperceptible; pues aun cuando el P.C.F. se dirigía a las masas en una democracia burguesa, heredó, al igual que sus otros partidos hermanos, una tradición de lucha clandestina — cuando la tiranía se sobreponía a la explotación capitalista— y su organización, como la de aquellos partidos, le da la doble vocación de hablar a todos públicamente o, si es necesario, le permite sumergirse dentro del pueblo y hacerse invisible, sin perder una sola de sus articulaciones. Merleau-Ponty reconocía derechos al ejército, y al P.C., pero no sin reservas, pues, finalmente, nadie le negaba al ejército francés, en 1939, el derecho de pelear contra los alemanes excepto sus oficiales. En cuanto al pacto germano-soviético, como todos nosotros, cambió luego de opinión sobre él; pero aun cuando hacia 1940 hubiera aplicado sus dientes de joven Maquiavelo a la política soviética y a la nuestra, le costaba digerirla. Lo cierto es que prefería, tanto para una amistad como para la acción conjunta, que se alojasen en un marco institucional. Imaginaba que los mejores se sentirían exaltados por esta larga tradición común cuyo origen habían olvidado; en cuanto a los otros, los gestos rituales, los poderes de la memoria ancestral, las jerarquías, podrían servirles de intermediarios, de mediación. Esto significa que la infancia lo mantenía en aquel “orden de posibles privilegiados”, en el cual las costumbres del pasado hacen surgir la espontaneidad presente y al envuelven, así como la madre da a

luz un niño y le otorga su derecho a la vida por poseer ella el derecho de procrearlo. Y significa también que Merleau no se sentía completamente nuevo, surgido en su particularidad de un mundo salvaje: desprovista de armas, la bestia más desnuda se desliza en el interior de los grupos constituidos. Finalmente, contra los desencantos que lo separaban de sus amigos, de sus compañeros de trabajo o de lucha, sin decir palabra, se defendía con los poderes mediadores de una antigua organización. Si en ocasiones, el calor humano se extinguía durante la retirada, le quedaba al menos su sitio de subteniente; de haber sido militante comunista —nunca lo fue— sus cambios de humor no hubiesen afectado a nadie, ni siquiera a él mismo: el militante hubiera permanecido allí cuando el camarada estuviese de salida. Yo era, en esa época, un anarquista absoluto, un misántropo, un Rousseau malvado: creía que al hombre todo le era posible, en su propio medio; si era necesario asociarse, lo consideraba muy bien, a condición de que fuese mediante un contrato libre, renovable tácitamente a cada instante y, claro está, con la posibilidad de deshacerlo en cualquier momento: sólo aceptaba la libertad como garate de mis lealtades. Unión libre, libre asociación para resistir. En el fondo, era una traducción libre de la negación de haber nacido: atribuía a todas mis conductas la pompa de una creación *ex nihilo*. Merleau se burlaba de mí tanto como yo de él o más: llamaba a este soberbio talante mi “voluntarismo”.

Y sin embargo, a pesar, del fracaso, nuestras turbulencias guerreras nos hicieron el favor de colocarnos el uno frente al otro. Nos reconocimos. La época nos ayudó: existía, entonces, entre los franceses, una transparencia de corazón inolvidable, que no era más que el anverso de un odio. A través de esta amistad nacional que de antemano amaba todo en cada persona a condición de que detestara al alemán, nos volvimos a encontrar, hablamos de nuestras investigaciones. Ya he dicho cuán poco le gustaba hablar de ellas; fue necesario nuestro acuerdo político y el rayo enceguedor de los bombardeos para dar a nuestras conversaciones aquella “espontaneidad” que él buscaba en todas partes. Habíamos compartido el asombro, aquella afección que, según Platón, conduce a la filosofía. Para nosotros, nada era evidente. Veinte años después, en vísperas de su muerte, no se había curado: en uno de sus últimos escritos, se denomina a sí mismo —y a todos los escritores con él— un profesional de la inseguridad. Hay, pensaba, una Naturaleza; y he ahí precisamente lo que no es natural. Es al obrero, al artista, al apasionado, a quienes corresponde enseñar a vivir; él, por el contrario, no les enseñará nada, sólo que el mundo es extraño y que no debemos acostumbrarnos a él. Sobre todo esto, con excepción del último punto, estábamos de acuerdo y su muerte, extraña y tan natural, no me hará cambiar de opinión. A partir de entonces, hablábamos de Husserl y de Heidegger. Nos sorprendía, en más de una ocasión, el que hubiésemos absorbido la filosofía alemana y estuviésemos dispuestos a defenderla en el preciso momento en el que rechazábamos, con todas

nuestras débiles fuerzas, el establecimiento en nuestro suelo de Alemania y de su cultura. Se dirá: estos filósofos no son los mismos alemanes que fusilaban a sus prisioneros. Que se nos conceda el honor de creer que lo sabíamos. Pero el problema es más complejo: hay dos Alemaniass? Vivíamos estas oposiciones en una especie de tensión tragi-cómica que contribuía a unirnos. Por otra parte, medíamos los caminos recorridos, hacíamos un alto; cada uno se confirmaba en sus opiniones y, lentamente, las transformaba por su acuerdo con el otro; limitaciones y recortes, concesiones, acuerdos verdaderos y duraderos, malentendidos invisibles y virulentos. No se trataba de realizar conjuntamente la unidad de una doctrina, ni siquiera la de un método: permanecemos separados, pero recíprocos; aisladamente, cada uno se hubiese persuadido con demasiada facilidad de haber comprendido la fenomenología; entre los dos, la encarnábamos, el uno para el otro, en su ambigüedad, en su inagotable profundidad; cada uno aprehendía, como una modificación inesperada de su propio trabajo, el trabajo ajeno, enemigo, que se realizaba en el otro. Husserl constituía, simultáneamente, nuestra distancia y nuestra amistad: a través de los contornos difusos de *Ideen*, cada uno descubría la singularidad del otro, y aquello que Merleau llamaría más tarde, su "estilo". Violento, me complacía estallar; deseaba que un pensamiento fuese una bomba y que volara a su autor. Su violencia no era menor, pero no la aceptaba: estallaba en el fondo de sí mismo, torpedo submarino que lo quebrantaba completamente, y lo desgarraba sin que se viera; por esta razón, este colérico detestaba la cólera, y se precavía contra ella. De explosión en explosión, falazmente ayudado por la teoría mal interpretada de la *Wesenschau*, me encaminaba hacia una ideología megárica de la discontinuidad, de la que más tarde me salvó la dialéctica. Merleau, sonriente, se cuidaba de no romper o desencadenar nada; su cauteloso dandismo ligero, su moral de la continencia, estaban destinados a desembocar en una filosofía de la continuidad. No llegó hasta el final, como tampoco yo llevé a término mis deflagraciones intuitivas: lo frenaba un cierto pluralismo que se asemejaba a la tolerancia, como a mí la idea monista de la Verdad. De todas maneras, estábamos frenados, impelidos, robados, satisfechos el uno por el otro. Por esta razón, lo comprendo mucho después, juzgábamos cada uno la doctrina según el conocimiento que teníamos del hombre. E inversamente. Productos de una misma cultura, no éramos, como lo dijo tan bien a propósito del lenguaje, más que "diferencias en términos o, más bien, términos engendrados por las diferencias que aparecían entre ellos". En efecto, nos determinábamos en ella precisamente por la distancia que nos separaba, y la componíamos por esta misma distancia como todos nuestros contemporáneos.

Lo sabíamos: puesto que sólo existíamos por nuestras diferencias, teníamos la coquetería de cultivarlas un poco. El más que yo. Cuando quería llamar mi atención sobre un desacuerdo, yo negaba todo, abolía

las fricciones y los litigios, me proclamaba instantáneamente de acuerdo, así debiera abandonar mis posiciones para adoptar las suyas. A decir verdad yo era, en filosofía, un activista: deseaba la unanimidad —aquella que se genera en las mociones votadas al final de las asambleas— y me empeñaba tanto en ella que, a falta de haberla podido conseguir confundiendo al adversario, me confundía alegremente a mí mismo. Merleau, prudente, no me perdonaba nada: era nuestra mayor diferencia. Mis ideas eran arrebatos pasajeros; las suyas, perseverancias. Hay que decir, sin embargo, que no estaban hechas del mismo material, ni con los mismos propósitos. Yo pensaba para divertirme, regalaba mis ideas o las botaba, seguro de producir otras cuando lo deseara; una cosa se me escapaba: en diversos registros, a propósito de diferentes objetos, me conducía una sola idea, siempre la misma; era la que podía distribuir o perder, la que renacía siempre por sí misma de sus cenizas. Para Merleau no hubiera sido difícil divagar como yo. Pero prefería dedicarse a un solo problema, profundizar en él hasta encontrar su solución. Desconfiaba de mí, se negaba a seguirme por temor a la dispersión: no se había percatado de que yo repetía incesantemente lo mismo. Aquellas conversaciones, en las que yo lo instaba a decidirse, en las que él se negaba dulce y firmemente a apresurar la maduración de sus investigaciones, no recuerdo que tuviesen por efecto acentuar las oposiciones: todo terminaba, por el contrario, en la vaguedad, en el claroscuro; cada uno dejaba al otro en espera. Por lo demás, nunca dejé de reiterar aquello que me decía entonces: que los dilemas y las oposiciones se resuelven al margen, cuando se olvidan, cuando la investigación toma otro rumbo; un día, a la luz de una nueva idea, constatamos que han muerto, que en el mundo que acaba de crearse no hay lugar para ellos.

Pienso hoy en día, que estas conversaciones debían resultarle penosas a pesar de todo. Fue necesario el momento, nuestra amistad, para que las soportase. Recuerdo que escribió, después de dictar su primer curso en el Collège de France, sobre la vida filosófica. Recuerda a Sócrates y la importancia del diálogo socrático, y le asalta el temor: si no se corrige, recibirá miles de cartas; en todas se le disputará: Sócrates, da él a entender, tiene contornos agresivos. Añade, entonces, bruscamente: hoy en día, claro está, las sociedades son demasiado vastas; el diálogo filosófico se da por escrito. De hecho si el pensamiento desea ser dialéctico, necesita el pro y el contra, necesita el diálogo. Pero cuando descende a sus propias profundidades, utilizando para iluminarse nociones que no se oponen a nada, puesto que imponen a los elementos su ambivalente unidad, en síntesis, cuando el filósofo busca una **verdad meditada**, el otro puede unírsele, pero en silencio; estas palabras tan profundas no pueden intercambiarse. Quizás le molestaba la connivencia establecida entre nosotros por el momento histórico. Sé, en todo caso, que no apreciaba mis precipitadas concesiones: encontraba en el fervor algo detestable y, por otra parte, no se explicaba el mío.

Ninguno de los dos era el discípulo ni el maestro. Había dos discípulos franceses de Husserl frente a frente. Entonces? Mucho después, me dijo que yo le daba la razón por altivez: seguro de mi obrar, dejaba caer las migajas. Nada hay más injusto, nada muestra mejor nuestra diferencia real: siempre supe, siempre sabré, que la Verdad es una; por esta época, creía ingenuamente que debía renunciar a mis opiniones si el adversario conservaba las suyas.

Como si esta comedia de ceder hubiese podido reducir la diversidad de los interlocutores. A Merleau, por el contrario, no le molestaba la multiplicidad de puntos de vista; veía en ella las diferentes facetas del Ser. El pluralismo y las correspondencias representaban para él una estructura fundamental de lo Verdadero. Conservó esta idea hasta el final. Yo adopté otra: puede biselarse tanto como se quiera, pero si cada faceta se ve obligada a mostrar su verdadera identidad, se verá que las pluralidad de los biseles es el resultado dialéctico de la operación que los talla. Los puntos de vista pueden ser tan numerosos como se quiera, pero cada uno, al remitirse a una clase, a un medio, a una infancia, etc., se conjuga simplemente con los otros para expresar la unidad de un momento histórico. Sea como sea, Merleau conservó de estos primeros tiempos un recuerdo matizado. A veces se irritaba a causa de aquello que él consideraba altivez, pero conservó también la idea amable de que yo era un conciliador. Lo repite, sonriendo, en el prefacio de *Signes*.

Para mí, fue uno de los momentos más duros de nuestra amistad. Me parecía que a veces haraganeaba, esperaba, escuchaba manar una verdad liberada, pero con la mayor simplicidad, con humor, sin tomarse nunca en serio. Sonriente, natural, pasando de un optimismo sin candor a la más fría severidad, fue, durante esta época, mi prójimo más cercano y el más indescifrable, quizás simplemente, porque sólo aspiraba a encontrar su cifra.

Durante estos años escribimos **La fenomenología de la percepción** y **El ser y la nada** respectivamente, que fueron publicados con poca diferencia. Pero se operaba en él un sordo trabajo que tuvo enormes consecuencias para nuestra amistad permaneciendo entonces invisible. El maduraba por partes, y yo seguía verde.

Después del fracaso de "Socialismo y libertad", no volvimos a hablar de política, salvo incidentalmente. Novato y despechado, yo caí en una apatía de la que salí sólo el día en que pude reintegrar una agrupación nueva. Merleau, inicialmente más reservado sobre nuestra tentativa, tardó más en olvidarla. Ella le ofrecía una imagen reducida de **evento**. Poseía la incertidumbre y la contingencia del comienzo y, además, el extraño nacimiento de los grupos, que no es según la carne; estos hombres reunidos, arrastrados por el mismo torbellino, que los une un momento para dispersarlos de nuevo. Y la razón, nacida del diálogo, y lo

irrazonable que termina con todo de un manotazo, qué había sido él en todo aquello? Qué había deseado? Qué había hecho? Qué es un fracaso? Estas preguntas, aun cuando no formaban parte de su investigación, habían sido “apropiadas” por ella. Interrogaba la percepción para encontrar en ella a los hombres vivos, “obsesionando” el universo y a sus congéneres. Pero, igualmente, podía estudiar la historia, que le mostraría la acción humana, totalmente, pero bajo otro aspecto. La diferencia, es que sabía que siempre había sabido que miraba o palpaba las cosas, y no que había hecho la historia, al menos en 1939, sin siquiera sospecharlo. Apenas tomó conciencia de este hecho, la diferencia desapareció: finalmente, era ciertamente él quien se encontraba anclado en esta nueva totalidad —el pasado de los hombres y su futuro—, envuelta por la cultura, por la política, por su situación social, económica, por todos los niveles del Ser que se cerraban sobre él (3). Y era a él también a quien una guerra arrancaba de su Paz, contra sus deseos, y que, sin embargo, al mismo tiempo, **hacía** esta guerra, o la **había hecho**. Se intentará encontrar aquí el vínculo entre sujeción y espontaneidad; pero el problema es más complejo: qué relación debe establecerse entre la contingencia y la acción, cómo comprender esta acción misma sin aclararla mediante los valores que ella pretende apoyar? Qué razón desea instituir la acción cuando intenta transformar el evento en advenimiento, la contingencia de un hecho en derecho institucional? Y, más exactamente, qué valores persigue él, investigador, testigo, acusado? Qué era él antes de 1939, cómo se insertaba en la historia, el **homo historicus** llamado Merleau-Ponty? El formaba parte de nuestro fracaso, y llegó a poner en cuestión el medio de la guerra, y el hombre de guerra que había sido, luego el medio de la pre-guerra, y el hombre de paz que había sido durante la paz; se reubicó a sí mismo, hijo de oficial, pequeño burgués, universitario de aquella Francia que avanzaba locamente hacia el desastre: qué ha hecho de mí, qué he hecho de ella? Todo sucede en silencio: hacía recaer una nueva luz sobre su singularidad, y no necesitaba en modo alguno un compañero. Hay que reconocer que los años del replegamiento ofrecían a los Ariel de la cultura la oportunidad inesperada de descubrir en sí mismos a los Calibán de la historia, sin renunciar al narcisismo ni a su querido método reflexivo. Muchos lo intentaron, y se quedaron a medio camino. Qué les faltaba? Comprender la frase de Engels: “Los hombres hacen la historia sobre la base de circunstancias históricas”, que puede tomarse como la versión marxista de las ideas de Merleau-Ponty sobre el involucramiento histórico. El, por el contrario, sostenía los dos extremos: la investidura, la espontaneidad práctica. En 1945, escribe como resumen de esta experiencia: “En síntesis, comprendimos la

---

(3) De aquí en adelante, hasta el final del texto, el orden de las páginas fue reconstruido por M.R., y quizás no corresponda a la secuencia que Sartre hubiera deseado. (Nota del editor francés).

historia, y pretendemos que no debe olvidarse". Entiendo este "nosotros" como un gesto de cortesía: de hecho, él estaba mejor dotado para descubrir la fuerza de las cosas, la inercia de los hombres atomizados, las potencias inhumanas que nos despojan de nuestros actos y de nuestros pensamientos. Precisamente por esta razón, por sentirse constreñido, forzado por las cosas y sin embargo, libre, estaba destinado a tener una mejor comprensión del evento, aventura surgida de todas partes, sin consistencia aún ni significado, en tanto no nos llena de sus azarasas tinieblas para movernos a configurarla mediante nuestros actos, a otorgarle libremente y a pesar nuestro, su férrea necesidad, a riesgo de traicionarnos en el mismo instante en el que nos afanamos por realizarla, de ser superados por la Verdad que revela y que le damos sin saberlo, de inscribirnos en el mundo de manera diferente a como lo habíamos deseado, designándonos frente a todos como distintos de lo que somos, de lo que deseábamos ser — y que, sin embargo, debemos asumir hasta en su traición. En el mismo artículo, escribía: "Fuimos llevados a asumir y a considerar como propias, no sólo nuestras intenciones, el sentido que para nosotros tienen nuestros actos, sino además las consecuencias externas de estos actos, el sentido que asumen en cierto contexto histórico" (4). Cuando yo había escrito, poco antes, que somos responsables de todo frente a todos, y todavía lo sostengo, una proposición tan general podía ser verdadera a cierto nivel de la descripción fenomenológica, de la indagación ontológica; es evidente que no era aplicable como tal al hombre histórico. Habría entonces otro hombre? No: hablamos de abstracciones. Merleau-Ponty vivía la Liberación, el estallido de la Resistencia en su opaca realidad y su dudosa claridad. No se detenía a sentar las bases de una teoría general de la Responsabilidad: inútil. Pero sabía que era urgente comprender esta doble paradoja: el evento cae sobre nosotros como un ladrón y, cuando se aleja, sucede que uno es el responsable; uno razona correctamente, calcula sus actos y, salidos de las manos, se transforman en ciega violencia; sin embargo, es necesario reivindicarlos, como reivindica una madre al hijo que ha deseado, así sea mongólico — pues ella lo deseaba bello, feliz, amable, pero también feo, idiota de nacimiento e infeliz: ella tomó ese riesgo, es suyo, ella le pertenece.

En síntesis, yo proseguía en las verdades abstractas, en tanto que él intentaba ya comprenderse y reencontrarse en esta desorganización imprevisible, en esta irrazonable Razón que los hombres tratan de esconder bajo un Orden irrisorio. Ciertamente, ya tenía mi tentación: el marxismo, pero no poseía siquiera los medios para sucumbir a ella. Una vez, en una conferencia pública y contradictoria, Raymond Aron me preguntó por qué demonios me declaraba seguidor del pensamiento de Marx, siendo que Marx se encontraba en las antípodas de lo que entonces se denominaba existencialismo.

---

(4) Merleau-Ponty: "La guerre eu lieu", *Les Temps Modernes*, No. 1, Octubre 1945.

Yo estaba ausente. Merleau asumió mi defensa y, de la mejor buena fe, no se defendió más que a sí mismo. Sobre estos asuntos, reconozco haber añadido a la arrogancia, la confusión: tenía llena de humos la cabeza, y la certeza orgullosa de que se convertirían en ideas. Si Merleau no se hubiese encargado de discutir en mi lugar, si yo hubiese tenido que responder por mí mismo a las objeciones de Aron, el impostor hubiera sido desenmascarado, rechazado. Pero Merleau-Ponty se vió obligado, así fuese por alusión, a referirse a mi pensamiento político. Como es imposible referirse a la nada, lo substituyó por el suyo. Y si se percató de ello, fue después de haberlo hecho.

Aquel día, me oponían la objetividad pura, la sociedad, sus estructuras, sus conflictos; se me recordaba el rigor del movimiento histórico, se evocaba la dialéctica: esto, era el mundo prohibido, la cabalgata de las Valkirias; a mí, pobre Valkiria en desgracia, se me exilaba a la subjetividad absoluta de **El ser y la nada**. El argumento era insostenible, y Merleau lo demostró sin esfuerzo. No se ponía el sujeto en **El ser y la nada** más que para destruirlo en favor del objeto; no se aceptaban allí ni el Yo, ni la conciencia trascendental, ni la "reducción" husserliana. Para mí, como para Merleau, existía un conjunto de hombres en un mundo material que los toleraba mal. Pero yo no iba más lejos: más allá, no tenía más que esperanzas. Hablaba frecuentemente de historia; como todos los demás hombres, la había hecho, pero no la **veía**. Esta ceguera singular daba a las objeciones de Aron cierta verdad. Era necesario ir más lejos, lo que hizo mi defensor: mostrar el evento haciéndose acto y superando el sujeto al convertirse en institución; mostrar que la historia no nos califica el que no la hayamos asumido, así sea en la ociosidad, por el simple movimiento de un dedo meñique. Cualquiera está designado por su trabajo y por su salario, por su medio, su clase y su nación. Pero, afirmaba Merleau, es necesario invertir a Taine: señalar no es realizar. Para que la persona asuma este sentido sugerido y lo lleve a la existencia, no basta con que padezca las fuerzas circundantes; deberá crearlas e **instituir**las activamente en su inhumana humanidad. Merleau-Ponty hubiera debido considerar su infancia, preguntarse si mediante sus libros y sus actos lograría instituir la sin lastimarla, y sin perder nada de ella. Insiste sobre el momento propiamente humano, aquel en el cual el hombre en cada uno se manifiesta como transformador de energía, momento siempre comenzado de nuevo; la utilería está afuera, afuera están las estructuras y las instituciones; no obstante, es necesario animarlas, así sea dentro de la más injusta barbarie, y esto sólo puede hacerse viviéndolas y dándoles sentido a través de la multiplicidad de nuestros actos espontáneos. Decía, en vísperas de su muerte, que la cultura es un advenimiento, y creo que pensaba, desde 1945, lo mismo de todo objeto social. Al principio, hay esta mezcla de destino singular y de generalidades, como en aquella madre que ofrece, al igual que todas las madres, su seno a este aventurero, carne de su carne, que va a morir. La

aventura comienza, y el hombre hace la historia cuando el destino individual, mediante sus penas y sus pensamientos, se transforma en una nueva Razón en el seno de lo Irrazonable. Merleau pudo concluir con toda certeza que su sentimiento de la existencia no lo oponía al marxismo; el ser estaba en él —toda su época amaba a Merleau-Ponty—, y Merleau-Ponty, el miserable, coqueteaba gustosamente con ellos. Habían comprendido que Merleau, como ellos, pero según sus principios, pensaba que el hombre hace la historia en la medida en que es hecho por ella. Salía a menudo con Hervé, Courtade, Desanti: discutían largamente, a veces hasta el alba. Lo sé: entre sus amigos de entonces, hubo varios que renegaron de él; otros renegaron del Partido, y conozco algunos que renegaron primero del uno y luego del otro; pero esto sucedió poco a poco, durante el estallido retardado de la Resistencia. En cuanto a él, creo que los amó, y que sufrió a causa de estos enredos, de estos insultos: mostraba una mayor indulgencia con el pensamiento de ellos por cuanto era un pensamiento tradicionalista, y las discusiones terminaban a menudo con citas de los textos sagrados. Sin embargo, no era marxista; y, precisamente, no rechazaba la idea, sino el que fuese un dogma. El materialismo histórico, decía, si hubiese de ser la única luz de la historia, hubiera sido necesario que emanara de una fuente eterna, eternamente inmóvil —y faltaría realizarlo. El lo realizaba incesantemente, suficientemente ocupado para tener constantemente conciencia de restituir el mundo al mundo, suficientemente libre para que dicha restitución lo calificara al calificar la historia. Le gustaba compararse con una ola; es una cresta entre otras, y es todo el mar levantado el que se transforma en una orla de espuma.

Cuando me contó este debate, me sentí sorprendido de haberme defendido tan bien, pero no acepté los dones que me prodigaba. Por simple honestidad, pues estaba completamente de acuerdo con sus ideas o, mejor, me sentía tan mal preparado, y para confesarlo todo, tan poco dotado, que me parecía no tener derecho siquiera a proclamar este acuerdo. Los comunistas —escritores, intelectuales— que nos observaban, no se equivocaban tampoco en eso. Después de 1946, me arrastraron por el lodo: lo hicieron deliberadamente. Era necesario rehusar, en principio, toda idea no marxista. Esperé hasta 1948 para responderles. Después fue la zambra. No el interés de estos diálogos. El conflicto estaba en ellos: un verdadero fastidio los ahogaba. Entrar al Partido es entregarse a él, confiar en él sin reservas, entrega que no se justifica cuando el P.C. deja de ser el partido de la Revolución. Nunca había sido tan fuerte como en 1945, cuando se beneficiaba tanto de las masas vivas como de sus héroes muertos: sin embargo, el Partido contemporizaba. Aquellos jóvenes, llegados a él de la Resistencia, confiaron una vez más; se dijeron, no debemos sacar conclusiones, pues no lo sabemos todo. Pero no dejaban de preocuparse, no sin inquietud, propagaban en la base el slogan que anticipaba a Marshall:

“Producir es hacer la Revolución”. Por esta razón, puedo comprender que no adoptaran sin reservas las conclusiones de Merleau, ni que el proletariado hubiese muerto, ni que un joven y brillante fenomenólogo propusiera unirse al cortejo fúnebre. Si alguna vez fue injusto Merleau-Ponty, me parece, fue al desconocer, este buscador de raíces, el arraigo profundo de sus amigos del P.C. Debieron, a veces, invertir sus papeles: ellos se veían, como lo estaban, vestidos, envueltos, y creían ver una estrella fugaz en el cielo, su “pensamiento superficial”.

A su vez fueron injustos: desde 1946, anunciaba Merleau-Ponty la muerte del proletariado revolucionario con una alacridad completamente filosófica: los intelectuales —ambos lo éramos— tienen el defecto, o la cualidad, poco importa, de interesarse por la Verdad más que por su propia vida, a condición de descubrirla ellos mismos. Y si esta felicidad les toca en suerte, se alegran aun cuando su descubrimiento sea triste y deban poco después arrancarse los cabellos. Por algunas conversaciones que sostuve más tarde con él, conservo la impresión de que Merleau-Ponty, en un momento dado, quizás antes de la guerra, había estado más cerca de la doctrina marxista de lo que jamás lo estuvo después. Tenía una extraña manera de decirme, en más de una ocasión, que nadie estaba en condiciones de hablar de moral, “puesto que el proletariado no podía ya ser considerado como el portador de los valores humanos”. Otro día me reprochó, pensativamente, el creer en la misión del proletariado cuando se era incapaz de hacerse una opinión sobre ella. En otras palabras, creo que todo comenzó con un idilio, y que se desilusionó. Pero esta aventura debió sucederse en silencio, y los intelectuales marxistas ni siquiera la sospechaban. Todo sucedió en su interior. Siguió el camino marxista, y luego, no sé por qué, lo abandonó. Naturalmente, sería demasiado simple y demasiado razonable decir que dejó el cristianismo por el socialismo. Y que tanto el uno como el otro lo decepcionaron. Pero al considerar sólo las ideas, puede verse que le hizo falta el “envolvimiento” religioso por haber carecido de fe. Por qué la habría tenido? Como él, lo considero imposible; pero aún cuando no lo fuese, para qué lo hubiera necesitado? Lo trascendente le perjudicaba, trastornaba sus proyectos, le obligaba a amar a su prójimo en Dios cuando él deseaba amarlo por sí mismo: pedía a la Religión que uniese a los hombres en la inmanencia, y esto era precisamente lo que no podía darle.

La unidad futura de una sociedad sin clases: entre tanto, la integración de todos los voluntarios en la cálida amistad de los militantes, al seno del Partido más riguroso: he ahí lo que le ofrecía el marxismo, sin que debiera, a cambio de ello, renunciar a proseguir sus propias investigaciones. Hubiese seguido siendo cristiano si la existencia de Dios se hubiera convertido en su más íntima evidencia; se hubiese, quizás, inscrito en el P.C. si hubiera tenido la garantía de que la clase obrera tenía por misión suprimirse a sí misma, y simultáneamente, a todas las otras clases, para hacer que el hombre fuese al fin

libre y transparente para el hombre. La garantía no le fue dada; no existía, o no la vio. El hecho es que se alejó. En cierto sentido, era un llamado a la trascendencia: era necesario que la acción del proletariado fuese legitimada desde el fondo del futuro, más allá de todo lo que podía verse, por aquella sociedad humana establecida por fin, indiscernible para el militante de 1936, objeto de fe, también ella, que justificaba las acciones. Fue una característica constante de Merleau-Ponty el tropezar por todas partes con la trascendencia, reclamado en general por la inmanencia misma, su medio, y rechazarla en todas partes. Veremos cómo, a partir de 1954, concibió una nueva relación entre el ser y la intersubjetividad, y cómo la obra esbozada tenía por objetivo permitirle descartar para siempre el problema de las garantías.

En síntesis, su pensamiento político venía de muy lejos: había recorrido mucho camino, sufrido muchos desencantos cuando proponía aquel marxismo atento, severo y desilusionado; era cierto que había “comprendido la historia”, sin ningún placer, por obstinación, y que nunca jamás la olvidaría. Lo extraño fue que este pensamiento llegó a ser el mío, sin que yo hiciese el esfuerzo de pensarlo. De hecho, siendo como **éramos**, intelectuales y pequeños burgueses, habiendo todos, de lejos o de cerca, palpado la realidad histórica a través de la Resistencia, el marxismo y la alianza con el P.C. **hubiera debido** ser, en 1945, la etapa común que nos habría reunido a todos de nuevo. En realidad, hubo muchos ausentes, por todas las razones que puedan imaginarse. En lo que a mí respecta, me precipitaba por todas las fronteras abiertas, con este resultado: una obstinada distracción de espíritu —lo más compartido que hay en el mundo— y que recientemente fue llamada por su verdadero nombre: necedad. Estuve ausente con demasiada frecuencia, demasiado tiempo, para adoptar un adalid, así hubiese sido Merleau-Ponty.