

# La intencionalidad en el interior del ser

## Las homologías entre los sistemas simbólicos

Autor:

Ralón, Graciela E.

Tutor:

Bonilla, Alcira B.

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

TESIS 11-3-5

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS	
Nº 50504	MESA
26 MAY 2004 DE	
Agr.	ENTRADAS

Graciela E. Ralón

LA INTENCIONALIDAD  
EN EL INTERIOR DEL SER

LAS HOMOLOGÍAS ENTRE  
LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**Dirección de Bibliotecas**

Tesis de Doctorado en Filosofía  
Directora: Dra. Alcira Bonilla

Mayo 2004

Me ha dado eso que está ahí, dormido y de color de rosa, en el lecho. Y, cuando me lo dio, yo creí que era una prenda, una entrega simbólica y solemne, anticipo y compromiso de la donación total. Pero no me ha dejado pasar de ahí. Digo mal: para que yo no pasara de ahí, se ha puesto toda ella fuera, en el borde de su ser, en su cuerpo, y así, como una nación que tiene todos sus encantos en las ciudades de la frontera, ya no tengo motivo para ir más allá. Sería ridículo decir que me ha cerrado el paso a su alma. No; la ha puesto, generosamente, precipitada, encima de su carne, más desnuda que el cuerpo mismo, visible y sin misterio. Tanto, que ya no la veo, y al abrazarla, no siento otro contacto que el de su deliciosa, corpórea realidad. Entonces, mi insatisfacción, insatisfacción doctrinal y dogmática que viene de lejos, de la definición consagrada: 'el hombre es un compuesto de cuerpo y alma', se ha puesto a trabajar, y yo la he fabricado un alma.

Pedro Salinas, "Livia Schubert, incompleta", en *Vispera del gozo*.

Es necesario que el mundo percibido por el hombre sea tal que podamos hacer aparecer en él, mediante una cierta disposición de sus elementos, emblemas no sólo de nuestras intenciones instintivas, sino también de nuestra relación más última con el ser. El mundo percibido y quizá también el del pensamiento está hecho de tal manera que no se puede poner en él nada sin que adquiriera enseguida sentido en los términos de un lenguaje cuyos depositarios hemos llegado a ser nosotros, pero que es tarea tanto como herencia. Basta que, en el pleno de las cosas, aprovechemos ciertos huecos, ciertas fisuras -y lo estamos haciendo desde que hemos nacido-, para hacer venir al mundo eso mismo que le es extraño: un sentido, una incitación hermana de aquellas que nos llevan hacia el presente o el porvenir o el pasado, hacia el ser o el no-ser...

Maurice Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*.

INDICE

LA INTENCIONALIDAD EN EL INTERIOR DEL SER. LAS HOMOLOGIAS ENTRE LOS SISTEMAS SIMBOLICOS

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I	
EL CUERPO COMO RAÍZ DEL SIMBOLISMO.....	27
1. La arquitectónica del cuerpo propio.....	28
a. El cuerpo como portador de sistemas simbólicos.....	28
b. Los lazos entre la motricidad y las funciones simbólicas.....	31
c. La ambigüedad del ser en el mundo como tensión entre pasividad y actividad.....	35
2. Las manifestaciones de la lógica perceptiva.....	40
a. El sistema cuerpo-cosas.....	40
b. La comprensión del otro.....	43
i. El fenómeno de la imitación como forma de acceso al otro....	45
ii. El problema de la existencia del otro.....	47
iii. La concepción de Max Scheler.....	49
c. La expresión pictórica.....	51
d. Naturaleza y cuerpo.....	55
3. La simultaneidad de forma y materia.....	58
a. La percepción expresiva.....	60
b. La percepción casi-lingüística.....	63
4. La corporalidad responsiva.....	69
CAPÍTULO II	
EL CARÁCTER PARADOJAL DEL LENGUAJE.....	77
1. El diálogo entre la fenomenología y las ciencias humanas.....	77
a. Fenomenología y psicología.....	78
b. Fenomenología y lingüística.....	83
2. El lenguaje como comportamiento simbólico.....	87
3. El lenguaje como comportamiento corporal.....	92
4. Estatuto fenomenológico del lenguaje.....	98
a. La adquisición de los fenomenas.....	99
b. Examen del lenguaje por la lingüística.....	100
c. Relaciones entre la razón y el azar.....	105
5. El carácter paradójal de la expresión.....	108

6. La encarnación de la idealidad en el lenguaje.....	116
---	-----

### CAPÍTULO III

LA HISTORIA COMO TERCERA DIMENSIÓN.....	122
---	-----

1. La concepción existencial de la historia.....	123
a. El entramado libertad-situación.....	123
b. La prioridad otorgada a la praxis.....	129
2. La interacción de los diferentes órdenes de interpretación.....	133
3. La historia como simbolismo.....	139
a. El modelo lingüístico como base para la interpretación de la historia.....	139
b. La historia de la pintura como ejemplo del movimiento de institución.....	143
c. Institución, verdad y temporalidad.....	149
4. El sentido en génesis.....	152
5. La historia vertical.....	159
6. Conceptos operatorios en el análisis de la historia.....	164

### CAPÍTULO IV

LA EXPLICITACIÓN ONTOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGIA.....	167
--	-----

1. La disolución de la correlación nóesis-nóema.....	169
2. Un nuevo enfoque de la intencionalidad.....	177
a. La revisión de lo pasivo y lo activo.....	180
b. Limitaciones a la noción de campo de presencia.....	184
3. La intencionalidad como emanación de un tejido.....	187
4. Interpretación ontológica de la noción de estructura.....	194
5. La noción de trascendencia.....	201
6. El enigma de lo sensible.....	205

### CAPÍTULO V

EL SUELO DEL SIMBOLISMO.....	213
------------------------------	-----

1. La naturaleza como vía hacia la ontología.....	215
---	-----

2. La naturaleza como suelo de experiencia.....	217
3. La constitución preteórica de la naturaleza.....	221
4. La rehabilitación ontológica de lo sensible: la carne.....	224
5. Las figuras del entrelazamiento.....	233
6. El pasaje de lo visible a lo decible.....	239
7. Matrices simbólicas e institución.....	245
CONCLUSIÓN.....	256
BIBLIOGRAFÍA.....	277

## *INTRODUCCIÓN*

La primera obra de Maurice Merleau-Ponty atestigua, por vía de la crítica, su inicio en la filosofía en un medio impregnado por un racionalismo criticista que ponía el énfasis en la reflexión y la orientaba a poner de manifiesto el avance del conocimiento como un triunfo de la inteligencia. Se veía en el mundo de la experiencia inmediata un mundo inacabado que requiere ser completado. Por eso la percepción no es más que un comienzo, y alcanza su culminación en las operaciones de la ciencia como una forma de organización superior. Debe ser colocada dentro de un contexto intelectual en el que adquiera sentido. Así se convierte en una variante de la intelección y encuentra su verdad en la aprehensión de su sentido que no está contenido en la impresión vivida. Según León Brunschwig, una reflexión de esta índole permite concebir la historia como un proceso de la conciencia que avanza desde la aceptación ingenua de la realidad a la afirmación de la primacía de la inteligencia que asimila todo lo dado y extraño a sus propias síntesis. Merleau-Ponty considerará que el pensamiento criticista es incontrastable cuando muestra que la percepción solo existe para una conciencia que se refiere a significados. Es cierto que el acto de conocer es una toma de posesión de las cosas que da lugar a una presencia ideal de ellas. Pero el criticismo es objetable si pretende que la experiencia de la pasividad sea convertida en una construcción del espíritu de modo que la materia del conocimiento sea puesta por la conciencia en una reflexión sobre sí misma. Si bien no se puede explicar por una acción del mundo sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el mundo, la experiencia de la pasividad es un fenómeno genuino que debe ser explicitado por la filosofía. Hay un anclaje de los significados en lo real y no se puede reducir el cuerpo y las cosas a cosas pensadas. Frente al criticismo era necesario mostrar que la conciencia adhiere a un organismo y no a la representación de un organismo sin caer en una explicación que recurra a la acción material de los cuerpos sobre la conciencia. Para ello se debe mostrar una relación dialéctica en la que un sentido se instala en los elementos materiales de modo que son reunidos e impregnados por él.

En esta atmósfera intelectual anticipaba ya un cambio Henri Bergson con su crítica a la inteligencia orientada a mostrar que se sustrae a ella todo lo que hay de fluente en lo real y de vida en lo viviente. Su filosofía pone de relieve que, puesto que se

representa el devenir como un conjunto de estados que son homogéneos y por ende inmutables, la inteligencia cae en la discontinuidad del pensamiento conceptual y no puede captar la continuidad y la compenetración recíproca de estados en la realidad. Con ello, según Merleau-Ponty, un nuevo enfoque del ser sustituye al yo pienso y sus pensamientos inmanentes y se anticipa la noción de un saber que no es de sobrevuelo sino de inherencia. Queda preparado el terreno para que pueda dar frutos la máxima de retornar "a las cosas mismas".

La orientación fenomenológica de la filosofía de Merleau-Ponty se acentúa cuando se convierte en el primer pensador francés que visita ya en 1939 el recién fundado Archivo de Lovaina y lee, mucho años antes de su publicación, los manuscritos de Edmund Husserl que giran en torno de los problemas de la corporalidad y el mundo de la vida. Durante esta visita, además, mantiene extensas conversaciones con Eugen Fink en torno de temas radicales que conciernen a la "fenomenología de la fenomenología", es decir, al alcance y los límites de la concepción husserliana del espectador imparcial y a los problemas que surgen con la mundanización de la fenomenología. También recibe Merleau-Ponty en su época de formación la influencia de las obras publicadas de Martín Heidegger. Una y otra vez habría de retornar a lo largo de su vida a los escritos de los dos grandes pensadores de la fenomenología ya que el tema central de su propia obra se presenta como una dimensión en la que convergen los rasgos fundamentales de la intencionalidad operante husserliana y la trascendencia heideggeriana. Por un lado, el cuerpo propio revela una intencionalidad previa a la de los actos de la conciencia. La vida de la conciencia reasume y continúa un proceso de dar sentido que tiene lugar en el nivel de la existencia corporal, es decir, en un nivel en que aun no tenemos una conciencia temática de nosotros mismos y de nuestro comportamiento. Por el otro, el cuerpo propio es ser-en-el-mundo porque las articulaciones del mundo son esbozadas por su propio movimiento de trascendencia que da forma a un sentido que se encuentra ya esbozado de un modo incipiente en las cosas y los eventos.

En las motivaciones que impulsan la filosofía de Merleau-Ponty deben tenerse en cuenta otras fuentes. La filosofía de la existencia está presente en temas centrales como la corporalidad, la intersubjetividad y la libertad, aunque suscita una visión crítica de aquellas manifestaciones que acentúan el absurdo. Puesto que el sentido y la carencia de sentido no configuran una oposición excluyente, la fenomenología debe poner de relieve entre los dos polos un movimiento de transición por el cual



toda irracionalidad puede ser recuperada dentro de una esfera de sentido más abarcadora. Del estructuralismo lingüístico proviene la exigencia de encontrar en el fondo de todo acontecer un sistema. Se trata de un arreglo de elementos que quedan imbricados en un conjunto simultáneo dentro del cual no hay términos absolutos sino relaciones de dependencia recíproca que ponen de relieve el valor relativo y contrapuesto de los componentes. Y del marxismo auténtico se incorpora el combate contra el pensamiento mecanicista y el idealismo y la necesidad de asumir todo lo adquirido. Todo tiene un sentido y es verdadero en su situación dentro del movimiento total de la historia en el que el hombre puede volver siempre a tomar posesión de sí mismo y del mundo.

Además, porque no puede asimilarse a la naturaleza o al espíritu -a los sucesos en tercera persona o a la libertad sin condiciones-, el modo de ser del cuerpo propio exige un pensamiento que debe tener en cuenta ambos aspectos a la vez de modo que pasan a primer plano los entrelazamientos, las superposiciones, las ambigüedades y los pasajes de un orden a otro. De ahí la importancia que adquieren otras fuentes de inspiración. Merleau-Ponty considera que la pintura de Paul Cézanne nos hace ver la insuperable profundidad y plenitud del mundo, porque socava la consistencia de las determinaciones abstractas y estables, muestra la presencia de todo en todo, enlaza las cosas fijas que se nos aparecen con sus huidizas maneras de aparecer. El pintor se convierte en la conciencia del paisaje del mundo porque nos hace acceder a ese espectáculo del que formamos parte sin verlo. Algo análogo sugieren los caminos entrelazados de la obra de Michel Proust, y el estilo quebrado de los escritos de Paul Valéry.

La interpretación que se intenta en este trabajo presenta la filosofía de Merleau-Ponty como la explicitación de una filosofía de la cultura a partir de la reflexión acerca del problema de la percepción. Desde *La Estructura del comportamiento* (1942)<sup>1</sup>, nuestro autor tomó el fenómeno perceptivo como centro de su interés y se interiorizó de los resultados alcanzados en ese campo por la investigación psicológica y fisiológica. Sin embargo, la preocupación de Merleau-Ponty por no circunscribir el estudio de la percepción solo a su consideración psicológica, lo

---

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

conduce, en sus escritos tardíos, a explicitar el alcance ontológico de los resultados alcanzados en sus primeras obras.

En el texto presentado para su candidatura en el Colegio de Francia (1952)<sup>2</sup>, después de reseñar los resultados alcanzados en sus dos primeras obras, ofrece de manera programática los temas hacia los que se encaminarán sus próximas investigaciones y que se centran, principalmente, en volver a pensar los resultados alcanzados en *Fenomenología de la percepción* (1945)<sup>3</sup> desde una fenomenología de la expresión que tiene por meta fijar el sentido filosófico de la percepción.

El supuesto sobre el que se apoya este estudio se dirige a sustentar que el fenómeno de la expresión no solo nos proporciona la clave para apreciar las realizaciones de su primera etapa sino que la meditación en torno al fenómeno expresivo es el puente que conduce hacia los desarrollos ontológicos de la filosofía de Merleau-Ponty. El fenómeno expresivo se convierte en la bisagra que articula y otorga unidad a la obra. Desde *La estructura del comportamiento* encontramos la distinción entre el aspecto perceptivo y el aspecto expresivo de la experiencia. Sin embargo, en la primera etapa de su itinerario filosófico, la distinción se plantea dentro de los límites de la existencia humana sin alcanzar la significación ontológica que tiene en los últimos escritos.

Desde un punto de vista metodológico queremos señalar que la investigación realiza dos niveles de lectura que constantemente se entrecruzan. Un nivel de lectura ofrece, de manera sistemática, el tratamiento que Merleau-Ponty realiza de la percepción, el lenguaje y la historia como fenómenos expresivos. Si bien cada una de estas temáticas podrían ser en sí mismas objeto de un estudio específico, nuestro interés reside en pensar la metamorfosis por la cual la expresión implícita que tiene lugar en la percepción llega a ser a través del lenguaje y la historia expresión manifiesta. Pensar estas transformaciones exige una reflexión conjunta sobre la percepción, el lenguaje y la historia que ponga de manifiesto que las estructuras fundamentales que aparecen en la experiencia perceptiva no resultan improcedentes cuando se trata de reflexionar acerca del conocimiento propiamente dicho.

El segundo nivel de lectura intenta descubrir que la lectura conjunta de la percepción, del lenguaje y de la historia posibilita el descubrimiento de un “mundo salvaje” y de un “espíritu salvaje” que no han sido domesticados por ninguna cultura y desde los que brota la exigencia de una reasunción creadora de la cultura. Esta

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

lectura, que implica también una interpretación de los principales temas de la fenomenología husserliana, destaca el aporte de Merleau-Ponty a la fenomenología concibiéndola como una filosofía de la complicidad con el ser. En correspondencia con el concepto husserliano de “mundo de la vida”, Merleau-Ponty se refiere al mundo percibido como un “Ser bruto o salvaje” que no hay que considerarlo mediante las representaciones del pensamiento objetivo porque se da en la “experiencia no trabajada” como un “ser vertical” opuesto al “ser aplastado” (*aplatis*) que se capta en el conocimiento objetivo de un sujeto imparcial. La filosofía ha de intentar una captación de la existencia y del mundo en el presente, y no en la dimensión de lo adquirido, lo cristalizado, lo aplastado.

Esta investigación reconoce varios hilos conductores. En primer lugar, un hilo existencial en el sentido de que la filosofía de Merleau-Ponty se presenta como una vigorosa descripción de la ambigüedad de la vida humana. En segundo lugar, se encuentra un hilo de carácter fenomenológico, es decir, la búsqueda de homologías entre diversos fenómenos de la vida humana en que esa ambigüedad cobra expresión. Por último, se encuentra el hilo conductor ontológico por el cual la descripción de las homologías ha de desembocar en la concepción de una intencionalidad que se despliega en el interior del ser y cuyos polos no se encuentran uno frente a otro sino uno-en-otro y en una reinterpretación de la reducción fenomenológica como el descubrimiento de un ser vertical o salvaje opuesto al ser aplastado que se capta en forma transparente por una mirada que lo sobrevuela.

Desde un comienzo, queremos señalar que, desde el punto de vista fenomenológico, la experiencia perceptiva nos pone en presencia del momento en que para nosotros aparecen “las cosas, las verdades y los bienes”, nos da “un *lógos* en estado naciente” y nos incita al conocimiento y a la acción. La experiencia percibida debe ser vista como primordial no en el sentido de que el conocimiento o la acción se derivan de ella por mera transformación o evolución, sino porque la experiencia de la percepción revela los datos permanentes del problema que la cultura intenta resolver. En otros términos, la primacía otorgada a la percepción reside en el hecho de que es una experiencia-fuente, lo cual significa que la percepción se presenta como el arquetipo del encuentro originario con el mundo. Siguiendo la consigna fenomenológica a “volver a las cosas mismas”, el primer paso que debemos dar es realizar la descripción de esta experiencia primordial. Sin embargo, es importante observar que la fenomenología no se agota en la descripción de la experiencia vivida,

sino que esta descripción ofrece la ocasión para elaborar una nueva noción de la reflexión que permita un acceso a los fenómenos diferente a aquel que proporciona el pensamiento objetivo. Cuando Merleau-Ponty, como otros fenomenólogos, afirma que a la fenomenología comprendida como descripción directa debe añadirse una “fenomenología de la fenomenología”, es consciente de que la fenomenología no se detiene en la experiencia ingenua y ello lo obliga a elaborar una teoría de la existencia imaginaria y de la existencia ideal.

El primer motivo que desencadena la investigación, es dilucidar el papel que Merleau-Ponty le asigna a la percepción, más específicamente, hasta qué punto y en qué sentido se puede sostener que la percepción ofrece el modelo para la elaboración de la idealidad. Se ha de tener en cuenta que la percepción no es para el autor un fenómeno entre otros. Por el contrario, se trata de *un fenómeno ejemplar* en el sentido de que algunas de sus características son retomadas en otros registros de la experiencia humana, y, además, *un fenómeno fundamental* en tanto que la percepción inaugura un acceso específico a todo lo que en general aparece. Por tanto, la primacía a ella otorgada significa la apertura a un mundo que nos da un *lógos* en estado naciente que convoca al conocimiento y a la acción. A su vez, el universo de las formaciones culturales debe ser reconocido como un orden original de advenimiento, que no se reduce al orden empírico de los acontecimientos. Lo difícil en este punto es comprender que este universo de sentido o campo de significaciones no constituye un orden autónomo.

La cuestión planteada por Merleau-Ponty al proponer la percepción como modelo para la comprensión de la cultura debe ser entendida de la siguiente manera: del mismo modo que lo propio de la reflexión acerca de la experiencia perceptiva es haber descubierto nuestra pertenencia al mundo y realizar su descripción sin agregar nada que pertenezca al pensamiento discursivo, el estudio del pensamiento y de la cultura debe evitar tanto la tentación de una construcción especulativa que superponga “al flujo de la experiencia perceptiva un Pensamiento universal”<sup>4</sup>, como la tentación de reducir los hechos del lenguaje o de la historia a una suma que resulte de una consideración inductiva.

Al poner de manifiesto el primado de la percepción, Merleau-Ponty no pretende reducir el saber humano al sentir, sino poner de manifiesto que el sentir nos

---

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 24.

proporciona la “comunicación vital con el mundo que lo presenta como lugar familiar de nuestra vida”<sup>5</sup>. La investigación acerca del mundo percibido no significa tampoco un regreso a la pre-ciencia, ni un retorno a lo inmediato: “Buscar la expresión de lo inmediato no es traicionar la razón, es al contrario, trabajar por su ampliación”<sup>6</sup>. En ningún momento se trata de negar la originariedad del orden del conocimiento respecto del orden percibido. La cuestión reside en deshacer “el tejido intencional” que enlaza uno con otro. El conocimiento es un esfuerzo por capturar y poseer un sentido que se forma en la percepción y se desplaza a través de ella. Todos los conocimientos se apoyan sobre un suelo de postulados y sobre nuestra “comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad”.

Una comprensión a fondo de esta tarea obliga a tener presente, desde el comienzo de la exposición, algunos aspectos de la interpretación que Merleau-Ponty realiza de la fenomenología. En el “Prólogo” a la *Fenomenología de la percepción*, expresa que una de las más importantes adquisiciones de la fenomenología es “[...] haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o racionalidad [...]. Hay racionalidad, es decir: las perspectivas se recubren, las percepciones se confirman, aparece un sentido”<sup>7</sup>. Este sentido que se hace presente en la intersección de las propias experiencias con las del otro y en la recuperación de las experiencias pasadas en las experiencias presentes presupone el mundo natural, “[...] el horizonte de todos los horizontes, [...] que garantiza a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal de mis funciones sensoriales [...]”<sup>8</sup>. La intención de Merleau-Ponty es encontrar en el mundo, la manera de superar las alternativas idealismo-realismo, azar-razón absoluta,

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 64-65. En los análisis dedicados al sentir, Merleau-Ponty descarta tanto la posibilidad de reducir el sentir a una operación intelectual como la de asimilarlo a la mera recepción de datos. Las cualidades sensibles no son datos y, por lo tanto, su percepción no se restringe a una mera captación por parte del sujeto receptor. El sentir es presentado como intencionalidad primordial. Es el tejido intencional del que emergen el sujeto y el objeto. Más precisamente, el sujeto de la sensación “[...] es una potencia que co-nace en un cierto medio de existencia”, lo sensible, por su parte, “[...] es una cierta manera de ser en el mundo que se propone a nosotros desde un cierto punto del espacio, [...] la sensación es literalmente una comunión” (*Idem*, pp. 245-246). En la descripción de lo sintiente y lo sensible, realizada en la *Fenomenología de la percepción*, se descubre la estructura de la reversibilidad y del quiasmo que dominará en la obra tardía.

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1989, pp. 67-68.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 381.

sentido-no-sentido. El regreso al mundo como tarea de una filosofía genética exige una revisión tanto del proceder científico como del proceder reflexivo.

La diferencia central que a mi juicio separa la fenomenología de una filosofía intelectualista, reside en que para la fenomenología merleau-pontiana la conciencia humana capaz de tomar distancia de las cosas para volver sobre sí no logra poseerse absolutamente y solo puede aprehenderse en el nivel de la cultura recapitulando las operaciones expresivas, discontinuas y contingentes a través de las cuales ha llegado a ser posible la interrogación filosófica. Lo central en este punto es destacar que la pasividad no logra ser absorbida por el análisis reflexivo que pretende presentarla como una actividad del entendimiento.

El segundo motivo para el estudio del tema y que se desprende del anterior es investigar hasta qué punto la filosofía de Merleau-Ponty representa un aporte para el estudio de una teoría de la expresión. El problema central reside en pensar cómo lo dado en la percepción como “expresión implícita” es conducido a su “expresión manifiesta” a través del simbolismo lingüístico. La tesis central respecto de la expresión comienza por afirmar que el cuerpo, en tanto que es capaz de movimiento, es la “condición de posibilidad [...] de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural”<sup>9</sup>. El cuerpo es para nosotros mucho más que un instrumento o un medio: “es nuestra expresión en el mundo”, la figura visible de nuestras intenciones. “Toda percepción, y toda acción que la supone, [...] todo uso de nuestro cuerpo es ya *expresión primordial*”. El cuerpo expresa porque, por la “elocuencia de su disposición y de su configuración”, hace habitar en los signos lo expresado e implanta un sentido que lejos de agotarse en el instante en que se produce, abre un campo e inaugura una institución. La noción de institución<sup>10</sup> aparece ligada a la de expresión y ambas constituyen la base de un movimiento que, como veremos, caracteriza también a las formaciones culturales.

Un tercer motivo que se desprende de los anteriores es tratar de precisar de qué manera debe pensarse la relación entre la experiencia perceptiva que nos pone en presencia tanto de las cosas como de los otros y las formaciones culturales que surgen a partir de este suelo de experiencia. En otros términos, cómo hay que

<sup>9</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 445.

<sup>10</sup> Merleau-Ponty entiende por institución “aquellos acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia. O bien los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como una llamada a una continuidad, como exigencia de un porvenir” (Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1961*, Paris, Gallimard, 1982, p. 61). El desarrollo explícito de esta noción se realizará en el capítulo III.

comprender el pasaje del *lógos* estético al *lógos* del mundo cultural, del comportamiento a la tematización, de la expresión implícita a la expresión propiamente dicha como la que se lleva a cabo en el lenguaje. En este punto considero que la figura de la paradoja como un ahondamiento en la tensión entre instancias aparentemente contradictorias ofrece una vía para pensar uno de los problemas medulares de la filosofía, es decir, la recíproca referencia que debe haber entre lo sensible y lo inteligible. Para Merleau-Ponty el carácter crítico de su filosofía no reside en encontrar una solución que haga menos sensibles las paradojas de la existencia humana sino, por el contrario, la intención es ahondar en ellas.

Un motivo que no es ajeno a los anteriores me ha llevado a presentar la Naturaleza como la fuente de la que se nutren las idealizaciones instituidas por las creaciones culturales. Esta tesis exige un análisis detenido de los cambios que Merleau-Ponty realiza en su obra con la finalidad de llevar los resultados alcanzados en la primera parte a una explicitación ontológica. Estas transformaciones, que deben conducir a superar definitivamente los problemas ocasionados por la filosofía de la conciencia, conducen a un estudio específico de los temas centrales de la fenomenología: intencionalidad, intuición de esencias y reducción.

Hemos considerado necesario dedicar un capítulo a esta temática por varios motivos. En primer lugar, es necesario destacar que el proyecto ontológico surge a partir de una doble profundización: por una parte, Merleau-Ponty descubre que las categorías de conciencia y de objeto, que al principio de su itinerario filosófico utiliza de manera espontánea con la intención de delimitar su proyecto de descripción de la experiencia primordial tanto con respecto de las interpretaciones empiristas como de las intelectualistas, no permite captar con claridad el suelo que subyace a la diferenciación sujeto-objeto. Por otra parte, lo sensible que en *Fenomenología de la percepción* aparece como una realidad derivada o como el despliegue del mundo humano es concebido en sus últimos escritos como una dimensión originaria. Más específicamente, la experiencia del sentir ya no será referida a la actividad de un sujeto que siente y de un objeto sentido porque tanto el sujeto como las cosas se presentan como diferenciaciones de un tejido que es la carne.

A partir de estas consideraciones resulta sostenible nuestra tesis de que solo a través de una reflexión conjunta acerca de la percepción, el lenguaje y la historia es posible alcanzar la unidad originaria que subyace por debajo de todas las

manifestaciones de la vida humana. Hay un sentido que se hace visible en el lenguaje y en las instituciones políticas pero también en todos los modos de intercambio humano; este sentido incita a una confrontación entre los diferentes modos de simbolismo e incluso permite la traducción de un simbolismo en otro. Trataremos de esclarecer que en el simbolismo primordial se da una cierta articulación perceptiva o una relación de lo visible y lo invisible y que la expresión propiamente dicha, tal como se encuentra en el lenguaje, resume (*reprend*) la expresión que se revela en la "arqueología" del mundo percibido.

Respecto al estudio de la percepción nos proponemos poner de manifiesto que el sentido filosófico de la misma implica que la percepción no es primariamente presentación sino articulación. Hay "una sintaxis perceptiva que se articula según reglas propias" a las que está sujeta la percepción en lugar de remitir a las cosas mismas como si fueran un "texto originario". Que la percepción no sea primariamente presentación significa además que lo no presente no es simplemente lo implícito o lo potencial que puede ser alcanzado idealmente con el despliegue de la experiencia. Si la percepción depende de una determinada organización de la realidad y no hay una estructura omniabarcadora, la idea de una presencia total, esto es, de una repleción de todas las referencias vacías, debe quedar descartada. Como lo muestra la psicología de la forma, toda estructura perceptiva surge a partir de un proceso de selección y exclusión. Tenemos estructuras de la percepción, del habla, de la experiencia, de la acción y del pensamiento. Percibir es a la vez dejar de percibir, hablar es callar, obrar es omitir. Lo visible, expresable y factible tiene su reverso en lo invisible, lo inexpressable y lo no-factible. Es importante subrayar que lo invisible, lo inexpressable y lo no-factible se captan como reverso en el ver, el decir y el hacer, y que esto no significa la ceguera, la mudez o la inactividad. La presencia de las cosas tiene en cierto modo un carácter negativo porque se produce gracias a una diferenciación en el mundo percibido por la que los datos son sometidos a una "deformación coherente". La percepción implica una diferenciación, es decir, la articulación de una figura sobre un fondo, y, paralelamente, el olvido o lo no-perceptible es una desdiferenciación o "retorno a lo inarticulado" que refleja un repliegue o una in-volución sobre el fondo del mundo.

Considerando que el gran aporte de Merleau-Ponty a la fenomenología está en concebirla como una filosofía de la complicidad con el ser, en el capítulo primero,



nos hemos propuesto describir las manifestaciones de una lógica tácita que se pronuncia silenciosamente en nuestro trato con las cosas, con los otros y en la expresión silenciosa como es el caso de la pintura. Estas instancias constituyen lo que llamaremos manifestaciones del *lógos* del mundo estético. La percepción afecta a todos los elementos del mundo e instituye, en razón de que el cuerpo es “expresión primordial”, un sentido. El cuerpo dibuja en la superficie del mundo “vectores”, direcciones, una “deformación coherente”, un sentido tácito. El reconocimiento del cuerpo como expresión primordial significa que el cuerpo es capaz de instaurar un sentido que no responde a una convención previamente establecida, sino que se manifiesta, como ya dijimos, por la elocuencia de su propia disposición y configuración. Un movimiento corporal implica una variación en todo el sistema de movimientos y en este sistema o esquema corporal se organizan gestos o comportamientos más complejos, más consolidados o estructurados, que tienen un sentido que se expresa en cada uno de los aspectos parciales que lo componen, es decir, en las manifestaciones corporales o comportamientos motrices que lo manifiestan y solo puede expresarse a través de ellos. Inversamente, las manifestaciones corporales encuentran una totalidad significativa de la que pueden ser expresión. El sentido de los comportamientos se configura por la estructura misma de sus signos, en los movimientos, gestos o conductas parciales que se expresan unos a otros, y al simbolizarse recíprocamente de esta manera expresan un sentido. Todo gesto o comportamiento es de este modo una totalidad de sentido a la vez irreductible a sus componentes y solo expresable a través de ellos. Sobre estas acciones provistas de sentido a través de la intersignificación de elementos múltiples se insertan luego nuevos sentidos culturales que permiten regular las relaciones entre los hombres. De manera que “la vida ‘mental’ o cultural toma prestada a la vida natural sus estructuras y el sujeto pensante debe estar fundado sobre el sujeto encarnado.

La elaboración de una fenomenología de la expresión se construye sobre la base de dos instancias que serán objeto de estudio en los capítulos segundo y tercero. Por una parte, se trata de una búsqueda acerca de la expresión propiamente dicha a la luz del lenguaje operante, y, por la otra, esta teoría de la expresión desemboca en una teoría general de la intersubjetividad que concierne a la coexistencia de los hombres en la cultura. La teoría de la expresión se vuelve de este modo reflexión sobre el sentido de la historia. El tratamiento específico del lenguaje y de la historia tiene como meta

mostrar que la idealidad no proviene de un mundo de significaciones preestablecidas ni tampoco tiene su lugar en un mundo inteligible separado; su génesis y el advenimiento de un sentido nuevo llegan a ser posibles en una historia, en la que el lenguaje asegura la objetividad y la intemporalidad del ser ideal y su inscripción sensible.

El capítulo segundo, en el que se presentan los principales rasgos de la concepción merleau-pontiana sobre el lenguaje, gira alrededor de un quehacer que aparece como una constante en toda la obra: la pretensión de llevar “la experiencia [...] aún muda, a la expresión pura de su propio sentido”. Esta solicitud le fija a la fenomenología una “tarea difícil, casi imposible”, puesto que lo que se dibuja entre el silencio de las cosas y la palabra no es precisamente un acuerdo sino una tensión o, más precisamente, una dificultad. Esta dificultad puede ser resumida de la siguiente manera: si la experiencia fuera totalmente muda no alcanzaría nunca su sentido propio; solo habría palabras pero éstas no brotarían de las profundidades de la experiencia. Por otro lado, si la experiencia fuera elocuente por sí misma, la palabra sería reproducción de un lenguaje ya constituido. La alternativa que permite superar la oposición entre la palabra como pura construcción y la palabra como pura repetición es considerar la creatividad del lenguaje. El lenguaje operante o creador no vuelve imposible el sistema de la lengua como tal; por el contrario, el lenguaje creador opera a partir de un lenguaje constituido. La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty puede ser considerada como una fenomenología lingüística y en este sentido hacemos nuestra una sugerencia de P. Ricoeur: “El mejor homenaje que se podría rendir a la obra de Merleau-Ponty sería anudar más claramente la filosofía de la expresión con una lingüística atenta a los aspectos creadores del lenguaje”. La elaboración de esta fenomenología lingüística lo lleva a Merleau-Ponty a introducir e interpretar algunas nociones tomadas de la lingüística de Saussure. Los escritos dedicados al estudio del lenguaje entre los años 1949-1959 son una prueba del interés del autor por vincular los resultados adquiridos por la lingüística con una concepción creadora del lenguaje.

El capítulo tercero se ocupa con la génesis del sentido histórico como movimiento de institución y de reactivación del sentido. En la medida en que Merleau-Ponty comienza a considerar expresamente el tema del lenguaje, la influencia de Saussure y de Levi-Strauss produce un enriquecimiento del concepto de estructura que se refleja en la consideración de la percepción, el lenguaje y la historia como sistemas

diacríticos y permite establecer correspondencias entre los mismos. Así, el movimiento de la historia es del mismo orden que el de la palabra o el del pensamiento hasta tal punto que en diferentes textos las relaciones lingüísticas parecen ofrecer el modelo para la comprensión del mundo cultural. En la medida en que en el acto de hablar el sujeto expresa un modo de ser peculiar como, por ejemplo, el tono de su voz o el modo de modular las palabras y, al mismo tiempo, hace patente que él es tributario de la lengua que habla, se advierte un intercambio entre el individuo y la sociedad que puede servir de modelo para comprender otros modos de cambio y de reciprocidad entre lo individual y lo social. En otros términos, el modelo de intercambio proporcionado por el lenguaje puede ayudar a “comprender un orden más general de relaciones simbólicas y de instituciones que aseguren no solo el cambio de los pensamientos, sino la coexistencia de los hombres en una cultura y en una sola historia”<sup>11</sup>. Asimismo, en orden a establecer algunas correspondencias, el autor afirma que existe “una carne de la historia”<sup>12</sup> y en ella como en nuestro cuerpo todas las obras realizadas en la historia sedimentan como en un cuerpo anónimo. La noción de institución (*Stiftung*) a la vez que permite comprender la historia como “génesis del sentido”, se convierte en uno de los ejes que hacen posible las homologías entre percepción, lenguaje e historia. Toda génesis de sentido exige una institución, esto es, una fundación originaria, que deberá ser vuelta a retomar.

Consideramos que solo es posible entender a fondo el alcance que la noción de institución tiene en la obra de Merleau-Ponty a partir de la noción de tradición tal como se presenta en el escrito “El origen de la geometría”. Los análisis de Husserl intentan mostrar que el conocimiento de las formaciones culturales que aún permanecen vivas en nuestro presente como tradición y simultáneamente como actividad de transmisión no puede ser referido a una causalidad exterior, que operaría en la sucesión de las formaciones históricas. En todas las ciencias es posible advertir la movilidad de tradiciones sedimentadas sobre las que trabaja siempre de nuevo (*immer wieder*) una actividad transmisora y productora que se configura en nuevas formaciones de sentido. A través de este movimiento de sedimentación y reactivación las ciencias perduran a través del tiempo. El pasado no solo orienta el porvenir sino que origina una búsqueda paradójicamente y de antemano anunciada por él. De esta manera entre el pasado y el futuro o entre la sedimentación y la reactivación del

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux* 1951-1961, pp. 45-46.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 28.

sentido hay una circulación interior. La fenomenología genética obliga a explorar hasta el final el lazo entre la donación de sentido (*Sinngebung*) y la institución del sentido (*Sinnstiftung*) y este lazo es el movimiento de conservación, recuperación y sobrepasamiento por parte de lo que ahí ha sedimentado. En este ritmo característico de cualquier tipo de institución, el pasado no solo orienta el futuro, sino que da lugar a una búsqueda o interrogación. La trama que se constituye entre la historia y la iniciativa humana mediada por el mundo de los símbolos es precisamente obra del entrelazamiento entre donación e institución.

La intención que dirige los dos últimos capítulos es investigar la explicitación ontológica de la fenomenología de la percepción y especificar en qué medida el esquema de la analítica intencional, presente en la *Fenomenología de la percepción*, sufre variaciones. La intencionalidad latente deja de ser una propiedad de la conciencia y sus actos para convertirse en “vida intencional”. El paso de la fenomenología a la ontología afecta directamente a la interpretación de la intencionalidad, la cual continúa manteniendo su naturaleza de intencionalidad latente en oposición a la intencionalidad tética, pero la nueva ontología exige que esta intencionalidad ya no esté sostenida por un arco intencional que subyace al cuerpo, sino que a partir de ahora “[...] es necesario volver a tomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* o *latente* que es intencionalidad interior al Ser”<sup>13</sup>. Esto significa que la intencionalidad latente no es una propiedad de la conciencia o de sus actos; el campo de presencia “[...] es conciencia trascendente, es ser a distancia, es el doble fondo de mi vida de conciencia y es lo que hace que pueda ser *Stiftung* no solo de un instante sino de todo un *sistema de índices temporales* [...]”<sup>14</sup>. El tiempo no es ni una serie absoluta de acontecimientos ni un *fluir* que instituye la conciencia a través de sus actos, sino que, al igual que el espacio, es “una institución, un sistema de equivalencias”<sup>15</sup>, y solo el descubrimiento de lo visible y de la carne permite descubrir la “*Urstiftung*” simultánea de tiempo y de espacio.

La ontología esbozada por el autor en sus últimos escritos debe presentarse como la conclusión de un estudio sobre la relación naturaleza-corporalidad y la vida humana en sus diversas dimensiones. Su finalidad era culminar con una teoría del “*lógos endiáthetos*”, o articulación silenciosa, que debía conducir al estudio del lenguaje y de diversas manifestaciones culturales como manifestaciones de un “*lógos*

<sup>13</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 297-298.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 227.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 238.

*proforikós*”, o articulación expresa. Si bien Merleau-Ponty no llega a escribir de manera sistemática la obra que se había propuesto, se presentarán problemáticamente, los principales núcleos temáticos.

En el capítulo quinto se explicita que el camino que conduce a Merleau-Ponty hacia la ontología debe transitar por el descubrimiento de la noción de naturaleza como suelo a partir del cual brota nuestra actividad creadora. El cuerpo humano como “raíz del simbolismo” es una “conjunción de la *physis* y del *logos*, [...]”<sup>16</sup>, lo que hace posible que nos encontremos con “matrices de la historia” en el sentido de que la historicidad retoma, como se estudiará en el capítulo tercero, en una arquitectónica distinta un “*lógos* del mundo natural” dentro de “la serie *physis-lógos-historia*” y “el *Ineinander* hombre-su cuerpo-la Naturaleza”. La investigación se centraliza, pues, en “reencontrar este espíritu bruto y salvaje bajo todo el material cultural que se ha dado [...]”<sup>17</sup>.

No pasa desapercibido que la interpretación de la obra de Merleau-Ponty, por lo menos en la última década, se ha concentrado en descifrar los inagotables matices sugeridos por el autor para la elaboración de una ontología que quedó inacabada como consecuencia de su muerte inesperada. La publicación reciente de las notas que amplían los cursos dictados en el Colegio de Francia ofrece un valioso material que contribuye a esa tarea. En el libro *La naturaleza. Notas. Cursos del Colegio de Francia*, se recogen las notas tomadas por estudiantes sobre los dos primeros cursos dedicados a la noción de naturaleza entre los años 1956-1958. Las mismas permiten confirmar el interés del autor por ampliar el campo de la fenomenología y desplegar a partir de la noción de naturaleza un análisis del cuerpo entrelazado con la naturaleza, que le abre el camino a la ontología. En el curso “Naturaleza y *lógos*: el cuerpo humano” se presentan una serie de esbozos que confirman la intención del autor de integrar en su proyecto ontológico los temas tratados en sus primeras obras. Tomando en cuenta la decisiva envergadura teórica de estos escritos con respecto a la tesis que estamos defendiendo, sintetizaremos, las cuestiones bosquejadas en estos proyectos siguiendo su secuencia original:

- En primer lugar, se trata de retomar la noción de esquema corporal. El cuerpo aparece como sujeto del movimiento y sujeto de la percepción y la experiencia que el cuerpo tiene como tocante-tocado involucra una especie de

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 259.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 274.

reflexión que lo hace capaz de abrirse a algo diferente que su propia masa. Esto exige elaborar una teoría de la carne, más precisamente, una teoría del cuerpo en tanto ser sensible y de las cosas como implicadas en el cuerpo.

- El cuerpo como poder de empatía (*Einfühlung*) es deseo. La estructura estesiológica del cuerpo es una estructura libidinal. Junto con el estudio del cuerpo estesiológico debe realizarse un estudio del cuerpo libidinal que muestre que hay un enraizamiento natural del para-otro.
- El cuerpo es un sistema simbólico. El esquema corporal del cuerpo anuncia simbólicamente las posibilidades significativas a través de las cuales se manifiesta el mundo. El cuerpo es ese "extraño objeto" que utiliza sus componentes como simbólica general del mundo y en virtud de ella el hombre puede situarse en el mundo, comprenderlo y encontrarle una significación. La función simbólica, presente en todos los movimientos corporales no puede ser separada del sustrato en que se materializa y supone nuestra presencia originaria en el mundo. Este mundo primordial está estructurado por un sistema de correspondencias, relaciones y participaciones que el sujeto concreto difunde a su alrededor, viviendo en ellas y a través de ellas y utilizándolas sin necesidad de recurrir a un procedimiento conceptual explícito. Este simbolismo natural del cuerpo se apoya en la percepción expresiva que descubre el mundo a través de sus rasgos fisiognómicos. Tales afirmaciones parecen encerrar una oposición entre dos tipos de simbolismo: el que se pone de relieve a través del cuerpo, caracterizado como simbolismo tácito o de indivisión, y el simbolismo del lenguaje que, según Merleau-Ponty, implicaría la decisión explícita de un sujeto que atribuye, de manera convencional, un significado a un significante. La intención no apunta a asimilar el segundo simbolismo al primero sino a comprender que, al igual que el simbolismo del cuerpo, el del lenguaje, el simbolismo propiamente dicho, brota del medio del Ser natural como un pliegue y, si bien no está exigido por el simbolismo natural, recomienza una investidura del mismo tipo. Así la comunicación en lo visible es continuada por una comunicación en lo invisible, que se presenta como el reverso de nuestros gestos y de nuestras palabras.
- Al final de esta problemática el autor llega a la cuestión de una ontología que debe definir al Ser desde adentro ya que en todos los niveles el ser es

estructura primordial, armazón y bisagra. La profundización en la dimensión del Ser bruto, salvaje, se realiza de manera indirecta a través de sus expresiones.

Las *Notas de los cursos dictados entre 1959 y 1961*<sup>18</sup> contienen una ampliación del curso publicado: "Posibilidad de la filosofía". El plan del curso está compuesto de dos partes: la primera, "Nuestro estado de no-filosofía hoy" y, la segunda, "La filosofía frente a esta no filosofía". Esta última se centra en una exposición de las filosofías de Husserl y de Heidegger, quienes describen la filosofía como una interrogación acerca de su sentido y de su posibilidad. El libro recoge también las notas de dos cursos que el autor tenía previsto dictar: "La ontología cartesiana y la ontología hoy" y "Filosofía y no-filosofía después de Hegel".

Finalmente, el libro con las *Notas del curso sobre 'El origen de la geometría de Husserl'*<sup>19</sup>, contiene el curso dictado por Merleau-Ponty "Husserl en los límites de la fenomenología" (1959-1960), las notas que acompañan la traducción del texto de Husserl, algunas páginas sobre el estudio de Heidegger *En camino hacia el lenguaje* y un análisis del inédito husserliano: "La Tierra como el arca originaria no se mueve".

La publicación de las *Notas* a los cursos dictados ha abierto un campo de discusión y de actualización de la temática merleau-pontiana que se puede apreciar en los números de la revista *Chiasmi International* -publicación trilingüe- sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, que intenta mostrar el interés despertado por la filosofía del fenomenólogo francés en los últimos años.

La propuesta merleau-pontiana de realizar una explicitación ontológica de los resultados alcanzados en la *Fenomenología de la percepción* gira en torno a la siguiente cuestión: si la ontología que el autor comenzaba a pensar en sus últimos escritos significa un corte respecto de sus primeras obras o, en realidad, se trata de un movimiento de profundización que avanza hacia una búsqueda ontológica con la finalidad de superar definitivamente lo que aparentemente puede ser visto como psicología. En esta investigación, como se ha señalado más arriba, se trata de dar respuesta a este interrogante y de mostrar la significación de este intento para el desarrollo de la fenomenología posterior.

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Dos líneas de interpretación debaten actualmente esta problemática. Por un lado, se trata de aclarar, primero, en qué sentido la fenomenología ha permanecido prisionera de una fenomenología de la conciencia, para luego poner de manifiesto la radicalización de una fenomenología que abre paso a una ontología indirecta. Esta línea de interpretación está representada por los estudios de B. Waldenfels<sup>20</sup>. En la *Fenomenología de la percepción*, la tercera dimensión, en la cual deben converger el punto de vista que el hombre puede tomar de sí mismo, por reflexión y aquel que obtiene refiriendo sus conductas a condiciones exteriores de las que dependen probadamente, puede ser caracterizada de dos maneras, debido a que ya en la *Fenomenología de la percepción* se advierte una doble tendencia. Una tendencia comprometida, en la que el punto de vista de la conciencia se debilita porque se traslada el lugar de la formación del sentido a un dominio previo (*Vorbereich*); y una tendencia radical, en la que se afirma que la racionalidad surge de la experiencia misma sin que haya un modelo previo al que estemos remitidos ni un campo previo al que se pueda retroceder<sup>21</sup>. En el primer caso, si bien es cierto que el punto de vista de la conciencia se debilita porque la función del sujeto depende de un nivel más profundo de la experiencia, no hay una transformación radical puesto que el pre-darse sigue referido a un yo que asume lo pre-dado. De esta manera, la vida antepredicativa nos proporcionaría el texto a partir del cual los conocimientos tratan de ser la traducción en lenguaje exacto. B. Waldenfels reconoce que, si bien es cierto que se trata de una filosofía de la subjetividad concreta, el lado subjetivo continúa teniendo un papel privilegiado respecto de la interpretación de la tercera dimensión.

El giro decisivo inherente a la tendencia radicalizada consiste en que la tercera dimensión no se busca en un ámbito previo, sino en el ámbito del "entre". En el

<sup>20</sup> Esta tesis que se encuentra formulada en el escrito "Fenómeno y estructura en Merleau-Ponty", es utilizada por el autor, principalmente, en la interpretación del fenómeno de expresión (Cf. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985). En el capítulo segundo, y, en particular, en el cuarto se señalaran las tesis centrales de este autor.

<sup>21</sup> La interpretación de Waldenfels tiene puntos en común con la de J. Taminiaux, quien observa en la *Fenomenología de la percepción* una vacilación entre un regreso a lo primario, es decir, al cogito tácito establecido como lugar de nacimiento del sentido, y una realización renovada del sentido que no admite un campo previo. Esta interpretación surge de una doble comprensión de la reducción fenomenológica que da lugar a dos maneras diferentes de comprender la relación entre experiencia y expresión. En un caso, la reducción aparece como positivismo de lo predado. La experiencia aparece como un sustrato previo y es tarea de la expresión explicitarlo. En el otro caso, el mundo de la vida o ser salvaje es descrito como un campo de diferencias en el que ninguna entidad plenamente positiva tiene lugar, porque la percepción es comprendida como articulación, diferenciación. Sumamente significativo resulta el siguiente texto, citado tanto por B. Waldenfels como J. Taminiaux: "El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación del ser, la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino como el arte la realización de una verdad" (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV).



artículo "El filósofo y su sombra", Merleau-Ponty expresa que es necesario descubrir una tercera dimensión a partir de la cual resulta problemática la distinción entre sujeto y objeto. Frente a la actitud trascendental, y, por otro lado, frente a la actitud naturalista que postula una ontología de las meras cosas, la operación propia que define a la fenomenología es "desvelar la capa preteórica en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas"<sup>22</sup>. La intención es situarse en el "entre-deux" y avanzar en él. Este giro produce modificaciones respecto a la consideración de temas tales como la percepción, el lenguaje, el pensamiento, la intersubjetividad o la historia.

Una segunda línea de interpretación se encuentra en la obra de Renaud Barbaras. Para este autor la *Fenomenología de la percepción* es una obra esencialmente preeliminar que adquiere su alcance definitivo a la luz de las investigaciones realizadas en las obras posteriores. Los textos que preceden a *Lo visible y lo invisible* deben ser considerados como el camino que lo conduce a la ontología. Así, "el pensamiento de Merleau-Ponty es profundamente uno, *Lo visible y lo invisible* recoge desde un comienzo todo lo que había sido pensado con anterioridad, y en esto no hay ninguna ruptura". El lazo de unión entre ambas obras lo constituye la filosofía de la expresión que aparece en los escritos que, entre los años 1949 y 1952, Merleau-Ponty dedicó al estudio del lenguaje, la historia y la naturaleza. Según este autor, se puede hablar en la *Fenomenología de la percepción* de un movimiento progresivo. Una vez realizado el retorno al cuerpo y al ser-en-el-mundo, la obra trata de retomar los diferentes niveles de la expresión como modalidades del ser-en-el-mundo. La filosofía de la expresión suscita un movimiento regresivo, que parte de la cultura y del lenguaje para retroceder a su suelo originario. La ontología nace de este movimiento regresivo<sup>23</sup>. En conclusión, convertida en filosofía de la expresión, la fenomenología de la percepción se realiza como ontología.

Tomando en cuenta el valor de estas interpretaciones y las críticas que pueden ocasionar sostenemos que la dilucidación respecto de la posibilidad de elaborar una ontología a partir de la fenomenología se encuentra estrechamente ligada a la lectura que Merleau-Ponty realiza de los últimos escritos de Husserl. Debido a ello, creemos necesario dedicar una breve reflexión acerca de cómo Merleau-Ponty interpreta la

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 208.

<sup>23</sup> Cf. R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 80.

historia de la filosofía. Esta ofrece una orientación para comprender su propia lectura y, en especial, la lectura que el fenomenólogo francés realiza de los autores que han contribuido a la elaboración de su pensamiento. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty expresa su intención de pensar una historia de la filosofía que no sea ni un “aplastamiento” de la historia en “mi” filosofía, pero que tampoco se convierta en idolatría. Aspirar al conocimiento objetivo de las filosofías pasadas, plantearse como tarea una exposición que sea copia fiel de lo que estas filosofías fueron para sus autores, implica para Merleau-Ponty una especie de “idolatría”. La concepción objetiva de la historia de la filosofía explica a cada filosofía como un conjunto estructurado de proposiciones que permite poner de manifiesto las relaciones posibles sobre un mismo plano. Con otras palabras, se trata de una arquitectura de enunciados que se presentan como respuestas definidas a preguntas claramente delimitadas y que pretenden ser un inventario exhaustivo del pensamiento del autor. La concepción objetiva que aspira a ser “historia de lo que es”. Presupone, según Merleau-Ponty, una posición filosófica determinada: el racionalismo dogmático que piensa a las diferentes filosofías como “creación y solución de problemas”.

A esta concepción objetiva, Merleau-Ponty contrapone la interpretación de la filosofía realizada por Hegel, que, al exhibir los diferentes sistemas filosóficos en función exclusiva de su propio interés, termina integrándolos dentro del propio sistema. En otros términos, Hegel conserva cada filosofía histórica y le rinde homenaje, pero su conservación queda condicionada a pensarla como momentos en su propio sistema. Las filosofías no hablan con su propia voz y, por lo tanto, su sentido no hay que buscarlo en ellas mismas sino en el sistema.

Frente a estas dos interpretaciones Merleau-Ponty propone comprender la historia de la filosofía como “percepción de otros filósofos, transgresión intencional (*empietement*) de ellos [...]”<sup>24</sup>. La historia que opera en nosotros es caracterizada como “historia intencional” o “vertical” y procura poner de relieve un “escalonamiento en profundidad” por el que diversos momentos remiten uno a otro en una proyección de uno en otro que deja aparecer un mismo “núcleo de ser”<sup>25</sup>.

Merleau-Ponty se pregunta expresamente si la filosofía no ejerce, por ejemplo, el mismo poder elíptico que ejercen las obras de arte, y responde que: “[...] una filosofía, como una obra de arte, es un objeto que puede suscitar más pensamientos

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 251.

<sup>25</sup> *Idem*, Cf., pp. 172, 239-240.

que los que ahí están ‘contenidos’ [...] que guarda un sentido fuera de su contexto histórico, que no *tiene* aún sentido más que fuera de ese contexto<sup>26</sup>. Al igual que ocurre con la lengua o con la pintura no es posible realizar un inventario de los pensamientos, ya que del mismo modo que nuestro campo visual, el ‘campo del espíritu’ no está limitado por una frontera, se pierde en una zona vaga, en la que si bien los objetos se presentan débilmente, no por eso desaparecen. El pensamiento de un filósofo es “[...] un movimiento que arrastra detrás de él una estela y anticipa su futuro, la distinción de lo que *ahí se encuentra* y de lo que las metamorfosis futuras encontrarán, no puede ser, por decirlo así, sino macroscópica”<sup>27</sup>. Así, si se intenta comparar los escritos de Merleau-Ponty con los de Husserl, las diferencias pueden ser notables, pero si, por el contrario, se intenta captar el problema que es común a ambos autores es fácil advertir que los dos “[...] aparecen comprometidos el uno contra el otro en una lucha más sutil, donde cada uno, el parricida y el infanticida, golpea con las mismas armas que son también las del otro”<sup>28</sup>. Lo propio del mundo de la cultura es despertar en el otro un eco.

En “El filósofo y su sombra”, que la mayoría de los intérpretes señalan como el escrito que marca el paso a la ontología, Merleau-Ponty asume, respecto de Husserl, la posición de un historiador de la filosofía e interpreta al fenomenólogo alemán de acuerdo con su manera de entender la historia de la filosofía. Frente a la alternativa planteada por una historia de la filosofía ‘objetiva’ que mutila a los grandes filósofos de lo que han dado a pensar a los otros, y una meditación “disfrazada de diálogo”, donde el lector coloca las preguntas y las respuestas, debe haber un medio, “donde el filósofo del que se habla y el que habla están conjuntamente presentes, aunque sea, aún en derecho, imposible separar a cada instante lo que es de cada uno”<sup>29</sup>. Esta es la perspectiva desde la cual debe, según Merleau-Ponty, realizarse la lectura de Husserl.

La realización de este trabajo comienza en el año 1982 con la elaboración de la tesis de licenciatura, cuyo propósito era acercarme al pensamiento de Merleau-Ponty desde uno de los núcleos reflexivos que el autor considera central: el problema del lenguaje, el cual fue abordado desde tres perspectivas: la fenomenología de la palabra, la fenomenología del lenguaje y el fenómeno de la expresión. Si bien en ese

<sup>26</sup> *Idem*, p. 253.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Le prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 132.

<sup>28</sup> *Ibidem*

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 202.

momento advertía que estos tres órdenes son inseparables, en ese trabajo no alcanzaba a descubrir el movimiento interno del pensamiento merleau-pontiano. Para lograr este objetivo consideré que era necesario realizar una lectura minuciosa de sus últimos escritos y bajo esta luz volver a leer el resto de la obra.

Por este motivo, en un plan de trabajo presentado al profesor Waldenfels decidí dedicarme específicamente a la lectura de *Lo visible y lo invisible*. El tema propuesto para esa investigación fue: “La transformación de la intencionalidad a la luz de la noción de ‘elemento’”, y se centraba en el desarrollo de la explicitación ontológica de la fenomenología de la percepción tal como está delineada en el pensamiento tardío de Merleau-Ponty. La teoría de Waldenfels acerca de una radicalización de la fenomenología me aportaba elementos para apreciar estas transformaciones. La meta de mi investigación era especificar el sentido en que aún se puede hablar de intencionalidad y determinar sus rasgos fundamentales. En algunos trabajos preparatorios abordé las siguientes cuestiones: “El rol de la reflexión en la filosofía de Merleau-Ponty”, “La unidad del mundo y la paradoja del ser carnal” y “Una doble interpretación de la estructura en la fenomenología de Merleau-Ponty”.

En los trabajos de investigación que siguieron a esa etapa, advertí que la comprensión de la ontología no puede ser explicitada sin tener en cuenta los estudios realizados por el autor acerca de la percepción, motivo por el cual retomé la lectura de la *Fenomenología de la percepción* con la intención de descubrir la lógica perceptiva que subyace al sistema cuerpo-mundo. En un trabajo titulado “Las manifestaciones de la lógica perceptiva”<sup>30</sup>, intenté sistematizar qué elementos se ponen en juego a través de la descripción de las manifestaciones propias del lógos estético, con la finalidad de comprender que es a partir de la lógica perceptiva que se puede llegar a conocer lo que hay de original en la “lógica expresada del lenguaje”. Sin embargo, el hombre que percibe no se limita a ejercer pasivamente los medios naturales que el cuerpo le ofrece para comunicarse con las cosas, sino que “se vuelve sobre las relaciones en las que la percepción lo ha iniciado, se esfuerza por fijarlas, piensa, habla, agrega a los gestos naturales [...] una gesticulación e instituciones lingüísticas, a la naturaleza, una cultura”<sup>31</sup>. Sobre esta base retomé las reflexiones sobre el lenguaje poniendo el acento en dos cuestiones estrechamente relacionadas: en primer lugar, destacar que las relaciones entre las manifestaciones de la lógica

<sup>30</sup> Graciela Ralón de Walton, “Las manifestaciones de la lógica perceptiva, en *Analogía. Revista de Filosofía*, México, D. F., Año XIV, 2000, Nro. 2.

<sup>31</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 22.

perceptiva y las formaciones culturales, que constituyen el orden de la cultura, deben ser abordadas a partir de la figura de la paradoja; y, en segundo lugar, que la expresión como operación que instituye un sentido es expresión creadora. En relación con este tema he elaborado dos trabajos<sup>32</sup>, uno estudia la “paradoja pasividad-espontaneidad” paradoja esencial de la existencia, en el otro, intenta ilustrar esta paradoja a la luz de la obra de Cézanne. Como en cualquier hombre, las habitualidades tanto originarias como adquiridas constituyen el texto que la naturaleza y la historia le han dado al hombre para descifrar y, sin embargo, tanto las creaciones del artista como así también las decisiones libres del hombre “imponen a eso dado un sentido figurado, que no existía antes de ellas”.

Finalmente, el estudio de la paradoja de la expresión me abrió el camino para comprender la necesidad de retomar los temas planteados desde una perspectiva ontológica que debe comenzar por hacer visible que la Naturaleza es el suelo donde se enraiza nuestra actividad creadora que, siendo condicionada, aspira, sin embargo, a mantener la cultura en contacto con el Ser bruto.

La operación paradójica o creadora a través de la cual un deseo instantáneo se transforma en símbolo proferido es paralela a la necesidad de subordinar los resultados alcanzados en la *Fenomenología de la percepción* a una exposición ontológica.

Varias personas, de distintas maneras, han contribuido para que esta investigación sea posible: el Prof. Dr. Bernhard Waldenfels, quien con su amplia colaboración intelectual facilitó un importante tramo de los estudios y está presente permanentemente en esta obra; el Prof. Dr. Roberto Walton, quien pacientemente lee mis trabajos y me estimula con su ejemplo; y la Prof. Dra. Alcira Bonilla, quien con su lectura atenta y dialogada del escrito permitió que esta obra vea la luz. Finalmente, los estudios que culminan en esta tesis contaron, con el apoyo de una beca otorgada por el *Katholischer Akademischer Ausländer Dienst*, que me dio la oportunidad de iniciar este proyecto junto al Prof. B. Waldenfels.

---

<sup>32</sup> Cf., Graciela Ralón de Walton, “La paradoja pasividad-espontaneidad en la filosofía de Merleau-Ponty, en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, Universidad de Málaga, Volumen VI, 2001, pp. 113-128. “La paradoja de Cézanne: vida y obra”, en *Pensamiento, poesía y celebración*, Buenos Aires, Biblos, 2001, pp. 131-138.

## CAPITULO I

### EL CUERPO COMO RAIZ DEL SIMBOLISMO

Al desarrollar una concepción ya expuesta en la *Fenomenología de la percepción* respecto de que todo uso del cuerpo constituye una expresión primordial<sup>1</sup>, Merleau-Ponty afirma en *La prosa del mundo* que somos el espíritu del mundo “[...] desde que sabemos *movernos*, desde que sabemos *mirar*”<sup>2</sup>. Mover y mirar encierran el misterio de toda operación expresiva y ponen de manifiesto una lógica perceptiva o lógica tácita que se manifiesta tanto en la percepción de las cosas naturales como en los gestos del otro y en la expresión pictórica. La descripción de las manifestaciones del *lógos* del mundo estético apunta a poner de manifiesto que lo sensible no puede ser reducido a una suma o amontonamiento de individuos espacio-temporales en tanto que, a través de él, se explicita una articulación que, según una expresión de *Lo visible y lo invisible*, introduce una “cohesión sin concepto”. Esta articulación no es producto de nuestra constitución psicofísica ni de nuestro aparato categorial y pertenece a un mundo cuyo tejido explicitan las categorías o la constitución psicofísica.

Partiendo del hecho de que “el mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos [...]”<sup>3</sup>, la toma de posesión del mundo sensible, tal como es realizada por el cuerpo humano, significa la toma de posesión de un mundo articulado. Con esto se nos hace presente un *lógos* del mundo natural que por debajo de las rupturas de la vida personal e histórica, garantiza la unidad de todas las experiencias. Esta unidad dada y que se presenta con una evidencia irrefutable solo puede ser comparada con el reconocimiento de un estilo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> La operación expresiva que caracteriza al cuerpo comienza con la más mínima percepción. Así, antes de manifestarse en la música, la pintura o el lenguaje, la expresión aparece en la espacialidad vivida del cuerpo y en los gestos. Según Merleau-Ponty, en la operación primordial de dar sentido el cuerpo expresa la existencia personal como su realización y no como un acompañamiento exterior: “Lo expresado no existe con independencia de la expresión y los signos inducen hacia afuera su sentido” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.193). Con esta afirmación, Merleau-Ponty quiere poner de manifiesto que no es posible discernir un sentido preexistente al que se da expresión y un proceso de traducción de lo expresado en el material de la expresión.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 109.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 381.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty expresa con la noción de estilo “[...] una cierta manera de tratar las situaciones que identifico o que comprendo en un individuo o en un escritor al retomarla por mi cuenta por una suerte de mimetismo, aún cuando no pueda definirla [...]” (*Idem*, p. 378). El estilo, que no se define ni por las palabras ni por las ideas, revela una cierta manera de dar forma a los elementos del mundo.

En esta primera parte de la investigación nos proponemos comprender cómo en la arquitectónica del cuerpo propio, en su “estructura muda”, aparecen delineadas las posibilidades tanto de las operaciones expresivas como de las adquisiciones que constituyen el mundo cultural. Para eso se vuelve necesario partir del enraizamiento del espíritu en el cuerpo y el mundo y desde allí analizar la relación singular que existe entre ambos. Nuestro cuerpo es el cordón umbilical que nos une al mundo hasta el punto que si tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo, esto se debe a que el cuerpo habita el mundo y el mundo es el pivote donde se inserta el cuerpo. Con otras palabras, tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo y tengo conciencia del mundo a través de mi cuerpo. Más precisamente, hay una lógica del mundo que el cuerpo comprende porque las estructuras fundamentales del mundo están dadas en él:

El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: el mundo mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo nutre interiormente, forma con él un sistema<sup>5</sup>.

El tratamiento del cuerpo propio como portador de sistemas simbólicos, de los lazos entre la motricidad y las funciones simbólicas y de la ambigüedad del ser en el mundo como tensión entre pasividad y actividad nos ofrece una vía de acceso para la comprensión de la circularidad entre el cuerpo y el mundo. A través del análisis de estas tres instancias, se deja vislumbrar lo que Merleau-Ponty llama el *lógos* del mundo estético, que intentaremos captar a través de sus manifestaciones.

## 1. La arquitectónica del cuerpo propio

### a. El cuerpo como portador de sistemas simbólicos

La exposición acerca de la corporalidad<sup>6</sup> tiende a poner de manifiesto el simbolismo natural que subyace al sistema cuerpo-mundo. El esquema corporal es un sistema simbólico o sistema de correspondencias en el que cada parte no es

---

en la cual se expresa, en términos de Husserl, “nuestra relación original con el mundo” (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 79).

<sup>5</sup>M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 235.

<sup>6</sup> Utilizamos el término *corporalidad* en el sentido de *Leiblichkeit*, el órgano viviente o vivido, y el término de *corporeidad* en el sentido de *Körperlichkeit*, es decir, la materialidad física. Recordemos que el *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, define “corporal” como: “Pertenece al cuerpo, especialmente el humano”, y que en el caso de “corpóreo” no introduce esta especificación: “Pertenece o relativo al cuerpo o a su condición de tal”.

representativa de la otra sino “expresiva”, y lo es “[...] por su inserción en un sistema de equivalencias no convencional que viene dado por la organización del cuerpo”<sup>7</sup>. El esquema del cuerpo propio es un léxico de la corporalidad, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera y su mutua realización. Cualquier empleo de nuestro cuerpo es ya “expresión primordial” es decir, “[...] la operación que comienza por constituir los signos en signos, y hace habitar en ellos lo expresado”<sup>8</sup>. Por la elocuencia de su configuración y su disposición, el cuerpo lleva a cabo una institución de sentido que no se ajusta a convenciones previamente establecidas. Desde nuestra perspectiva es necesario insistir en que el cuerpo es en sí mismo un sistema de equivalencias que se orienta a la inspección del mundo a través “[...] de un número indeterminado de sistemas simbólicos”<sup>9</sup>. Sin ninguna duda el desarrollo de estos sistemas excede la significación de los gestos naturales, pero ellos se vendrían abajo si el cuerpo dejara de registrar su ejercicio y de instalarlos en el mundo y en nuestras vidas.

En la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que el esquema corporal es un sistema de equivalencias, “un invariante inmediatamente dado”, que expresa tanto la experiencia del cuerpo propio como la experiencia del cuerpo en el mundo. El sujeto posee su cuerpo no solo como sistema de posiciones actuales sino como un “sistema abierto [...] de posiciones equivalentes en otras orientaciones”<sup>10</sup>. Todos los miembros del cuerpo forman un sistema y en cualquier momento se “sabe” dentro de un espacio vivido donde se encuentran los miembros y qué relación tienen con los objetos circundantes. De esta manera, el esquema corporal como organización y coordinación de todos los tipos de actividad corporal es “[...] una forma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial”<sup>11</sup>. La

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes Cours du Collège de France*, p. 281.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p.110.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, p. 18.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.165.

<sup>11</sup> *Idem*, p.116. Merleau-Ponty hace referencia a algunas de las nociones de esquema corporal provenientes de la ciencia. Así, por ejemplo, por esquema corporal entiende “[...] un resumen de nuestra experiencia corporal, capaz de dar un comentario y una significación a la interoceptividad y a la propioceptividad del momento” (*Idem*, p. 114). Sin embargo, con esta noción solo se introduce un nombre para designar una cantidad de imágenes que están firmemente entrelazadas entre sí y preparadas para entrar en juego. Frente a esta noción, los aportes de la psicología han permitido superar la perspectiva asociacionista y reconocer que con la noción de esquema se quiere expresar que la unidad espacial y temporal, la unidad intrasensorial o sensorio-motriz del cuerpo, no puede limitarse a una serie de contenidos provenientes de las sensaciones, sean acústicas, visuales o cutáneas, que se asocian en el curso de la experiencia, sino que el esquema precede y hace posible la asociación. La noción de esquema corporal elaborada por P. Schilder aporta una visión más elaborada de la cuestión. En el esquema corporal, los datos táctiles kinestésicos y los datos ópticos no pueden separarse unos de otros sino mediante procedimientos artificiales. Las sensaciones en la



visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos con los objetos a través de las cuales se expresa una función única. Se trata de un movimiento de la experiencia que no coloca una diversidad de contenidos bajo un pensamiento, sino que los orienta hacia la unidad intersensorial del mundo. La experiencia motriz del cuerpo no es un caso particular de conocimiento, sino una “practognosia”, es decir, una manera de acceder al mundo que debe ser reconocida “como original y quizás como originaria”<sup>12</sup>. La unidad sensorio-motriz es una unidad de derecho, y esto quiere decir que el esquema corporal se presenta como una postura en vista de cierta tarea actual o posible.

La practognosia es un “saber” del cuerpo respecto de sus posibilidades prácticas. En sus movimientos el cuerpo se percata de su posición actual, es decir, de la ubicación de sus órganos y de su relación con el mundo circundante, a la vez que retoma todas las posiciones anteriores y anticipa las ulteriores. La practognosia se asocia con el “yo puedo” inherente a la intencionalidad operante y se contrapone al “yo pienso” inherente a la intencionalidad de acto. Así, la practognosia es la autopercepción que el esquema corporal tiene de sí mismo en tanto sistema conformado por el cuerpo y su entorno. Es originaria porque está supuesta por todo

---

esfera táctil y óptica producen cambios en la unidad del modelo postural del cuerpo; desde el momento en que el sistema nervioso obra como un todo en relación con la situación global, las alteraciones no pueden ser concebidas aisladamente. La unidad de percepción es el objeto que se presenta por los sentidos a todos los sentidos. La percepción es kinestésica; y también el cuerpo, en cuanto objeto, se presenta a todos los sentidos. La teoría de la *Gestalt*, concebida de manera constructiva, le permite establecer que la percepción y la respuesta motriz son los dos polos de la unidad del comportamiento; se trata de una estructura indisolublemente perceptiva y activa que la experiencia enriquece sin cesar: “La *Gestalt* es construida, no en un flujo constante de experiencias, sino en distintos planos y capas, y es la superior la que habrá de contener un nuevo elemento de estructuración u organización. Movimiento y acción son necesarios para este desarrollo. En esta construcción y organización no sólo se utilizan las experiencias actuales, sino también las pasadas y la función de la memoria consiste en tener listo el material para la nueva organización” (Paul Schilder, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Buenos Aires, Paidós, 1958, p. 246). Pero la motricidad no es el único factor que influye en la percepción y en la imagen del cuerpo. La motricidad está siempre ligada a una experiencia emocional impuesta por una relación con otras personas; la relación con los demás es tan primaria como la de nuestro propio cuerpo (por eso el modelo postural de cada ser humano está en relación con el de los demás). Schilder afirma: “La vida emocional desempeña un papel decisivo en la configuración definitiva del modelo postural del cuerpo. La influencia emocional altera el valor y claridad relativos de las distintas partes de la imagen corporal, de acuerdo con las tendencias libidinales” (*Idem*, p. 255). Si bien Merleau-Ponty reconoce que el concepto de esquema dinámico propuesto por Schilder constituye un innegable progreso respecto del modelo asociacionista de una imagen espacial del cuerpo, sin embargo, en aquél no se llega a ver con claridad el carácter dinámico, es decir, la “perpetua autoconstrucción y autodestrucción interna”. Con ello Merleau-Ponty quiere poner de relieve que nuestro cuerpo retiene de la estructuración anatomofisiológica y de sus experiencias adquiridas solo lo que es valioso para sus proyectos. En otros términos, el cuerpo se manifiesta en relación con ciertas tareas reales o posibles.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 164.

otro tipo de saber. En términos husserlianos, se puede decir que es a la vez originaria (*ursprünglich*), porque instituye el primer saber que el cuerpo tiene de sí, y original (*original*), porque da en carne y hueso aquello de lo que se percata, esto es, la posición del cuerpo y su relación con el mundo circundante. Todo conocimiento sobre el movimiento corporal en el orden de la representación tiene que remitir retrospectivamente en última instancia a la practognosia como conocimiento originario de ese movimiento frente al cual todo otro saber es derivado. Además, no hay practognosia sin que haya a la vez un movimiento corporal y por eso se trata de un conocimiento que se da siempre de un modo original.

*b. Los lazos entre la motricidad y las funciones simbólicas*

En el capítulo dedicado a “La espacialidad del cuerpo propio”, Merleau-Ponty privilegia la motricidad como la esfera primaria donde se engendra el sentido de todas las significaciones del mundo. Aplicada al cuerpo la palabra “aquí” no designa una posición determinada en relación con coordenadas exteriores, dado que para el cuerpo, el “aquí” se convierte en el lugar de cierta praxis, “[...] el punto a partir del cual hay alguna cosa para hacer en el mundo”<sup>13</sup>. La espacialidad del cuerpo propio se realiza mediante la acción y es a través de un análisis del movimiento propio como se puede alcanzar una mejor comprensión de tal espacialidad. La percepción del movimiento más simple supone un sujeto espacialmente situado (“espacialidad de situación”) y permite reconocer que el movimiento como cambio de lugar o reconocimiento de ciertas formas geométricas (“espacialidad de posición”) es una formulación final de nuestra experiencia carnal del movimiento. Las investigaciones de la teoría de la forma, en las que Merleau-Ponty se apoya para llevar a cabo sus elaboraciones, han mostrado que la percepción del movimiento depende de la estructura del campo, la cual implica el cuerpo como ser encarnado y sujeto de habitualidades. Más precisamente, la espacialidad del cuerpo propio es el tercer término de la estructura “figura-fondo”, y toda figura se dibuja sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corporal que forman un sistema práctico.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 16.

A través del movimiento el cuerpo asume activamente el espacio, de tal manera que se puede afirmar que el cuerpo habita el espacio. Para poner de manifiesto la relación fundamental que existe entre el esquema corporal y la espacialidad, Merleau-Ponty ilustra este punto con un caso de motricidad mórbida. Se trata del caso Schneider<sup>14</sup>, en el cual las perturbaciones motoras coinciden con perturbaciones visuales ligadas a una lesión cerebral. El enfermo no puede ejecutar con los ojos cerrados, sin mirar sus miembros, movimientos abstractos, es decir, movimientos que no se dirigen a ninguna situación afectiva y natural. Solo tiene éxito en los movimientos abstractos si puede observar el miembro encargado de ejecutarlo o si previamente puede realizar con todo su cuerpo una serie de movimientos preparatorios. Sin embargo, el enfermo es capaz de ejecutar con gran seguridad y rapidez todos los movimientos habituales y necesarios para el mantenimiento de su vida.

Así, lo que se quiere ilustrar a través de este caso es una disociación entre el acto de mostrar y las reacciones de aprehensión. Ante una orden dada, el mismo sujeto no puede indicar una parte de su cuerpo con el dedo o reconocer dónde ha sido tocado con una regla; pero puede llevar su mano al lugar donde ha sufrido la picadura de un mosquito. Hay un privilegio de los movimientos concretos y los movimientos de aprehensión sobre los movimientos abstractos y los movimientos de indicación. A partir de esta descripción se pueden extraer algunas conclusiones en relación con la estructura del comportamiento humano. En primer lugar, el espacio corporal puede estar dado en una intención de tomar o agarrar sin estarlo en una intención de conocimiento. El enfermo tiene conciencia del espacio corporal como ganga de su acción habitual, pero no como medio objetivo. Dispone de su cuerpo como medio de inserción en un contorno familiar, aunque no como medio de expresión de un pensamiento espacial gratuito y libre, con lo cual se comprueba que "hay un saber del lugar" que se reduce a una especie de coexistencia con él. A

---

<sup>14</sup> Merleau-Ponty aprovecha las observaciones que hicieron A. Gelb y K. Goldstein en un enfermo llamado Schneider que se conoce como el "caso Schneider". K. Goldstein aclara que el punto de vista adoptado para el estudio de fenómenos patológicos en relación con las conductas normales es el siguiente: "hay actos que han sido alterados según leyes definidas y que se vuelven inteligibles si se toman en consideración las alteraciones características causadas por la enfermedad". Por otra parte, cuanto mayor es el defecto en el organismo, tanto más sencillas son las respuestas y, por consiguiente, más fácil es su comprensión. Es importante tener en cuenta que los enfermos que K. Goldstein analiza para establecer las diferencias entre lo concreto y lo abstracto son pacientes con lesiones circunscritas de la corteza cerebral, en quienes el proceso cerebral patológico está curado, pero ha dejado secuelas irreparables. Como los fenómenos observados resultan más evidentes en los casos en que la lesión está ubicada en el lóbulo frontal, los ejemplos son tomados de pacientes con

su vez pone de manifiesto que la acción de llevarse la mano hacia la picadura no tiene lugar en el orden de lo objetivo sino en el de lo fenoménico. Cuando alguien realiza tareas que le son familiares, tanto las diferentes partes de su cuerpo como las cosas con las que trata no son objetos que es necesario ubicar en un espacio objetivo sino potencias ya movilizadas por la percepción de los objetos:

Lo que movemos es nuestro cuerpo fenomenal, y esto sin misterio, puesto que ya es nuestro, como potencia de tales o cuales regiones del mundo, que se eleva hacia los objetos para captarlos o percibirlos<sup>15</sup>.

La acción le arranca al cuerpo los movimientos necesarios por una especie de acción a distancia. En el movimiento concreto el enfermo no tiene conciencia deliberativa ni del estímulo ni de la reacción. Es su cuerpo y su cuerpo es la facultad de un mundo determinado.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando las experiencias del enfermo fracasan? ¿Cuál es la función que posee la persona normal y que está ausente en el enfermo? La persona normal dispone del cuerpo como implicado en un medio concreto, no solo abierto a situaciones reales, sino también a significaciones verbales y ficticias que puede elegir. Su cuerpo se encuentra a disposición como “[...] correlato de estímulos desprovistos de significación práctica”<sup>16</sup>. Las estimulaciones despiertan tanto los movimientos actuales como una especie de movimiento virtual. La persona normal puede colocarse en lo virtual. Contamos con lo posible que adquiere, sin dejar su condición de posible, una especie de actualidad:

Al espacio actual, donde cada punto es lo que es, se superpone en el hombre un ‘espacio virtual’ en el que están inscriptos todos los valores espaciales que ese punto recibiría para otra posición de nuestras coordenadas corporales<sup>17</sup>.

Este es el presupuesto que hace posible el establecimiento de un sistema de correspondencias entre nuestra situación espacial y la de los otros, donde cada situación viene a simbolizar las otras. Así, por ejemplo, el gesto de designación por el que señalamos un punto en el espacio nos supone ya instalados en lo virtual. De esta manera los gestos expresivos no tienen un sentido unívoco; más bien poseen un valor diacrítico y anuncian la constitución de un sistema simbólico capaz de volver a dibujar un número infinito de situaciones.

---

traumatismos en esa parte del cerebro (Kurt Goldstein, *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*, Buenos Aires, Paidós, 1961, pp. 40-42).

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 123.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 126.

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 42.

El análisis de los movimientos abstractos en las personas enfermas permite ver con mayor claridad la posesión existencial del espacio por parte de las personas normales. Por ejemplo, cuando el médico da al enfermo la orden de mover el brazo sin mayor precisión o cuando se le solicita trazar en el aire un cuadrado o un círculo, se observa que la persona o bien se detiene a pensar la fórmula del movimiento o bien somete su cuerpo a ensayos que carecen de sentido en sí mismos. Es necesario advertir que la orden que el enfermo recibe no carece de significación intelectual para él, sino de significación motriz. El enfermo comprende la orden pero su cuerpo no es para él un mediador efectivo con respecto a sus intenciones. Resulta así que entre el movimiento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento se da una anticipación del resultado que es asegurada por el cuerpo mismo como "proyecto motor". Nuestra motricidad es un poder efectivo que lleva consigo una praxis y es a partir de ella que se construyen los movimientos abstractos. La iniciación cinética al igual que la percepción es una manera originaria de referirse al objeto que revela que el fondo sobre el que se dibuja el movimiento no puede ser considerado como una representación asociada de manera exterior con el movimiento sino que lo anima y lo orienta. Así, mientras que el movimiento concreto muestra que su fondo es el mundo dado, el movimiento abstracto pone de relieve que su fondo es construido. Esto significa, que el movimiento abstracto superpone al espacio físico un espacio virtual sin que esto implique la anulación del fondo dado. Así, el espacio de conocimiento expresa también un espacio práctico.

Con otras palabras, por un lado el conocimiento está fundado sobre la praxis. Las nociones elementales de punto, superficie, etc., tienen sentido para un sujeto afectado de localidad y situado en el espacio en el que se desenvuelve el espectáculo. Ahora bien, solo a partir de este reconocimiento se puede concluir que el espacio del conocimiento es relativamente independiente. Es esta relativa autonomía de las superestructuras lo que permite afirmar que somos seres conscientes porque somos capaces de movernos y que somos capaces de movernos porque somos conscientes<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf., M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 17.

c. *La ambigüedad del ser en el mundo como tensión entre pasividad y actividad*

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty establece que la ambigüedad del ser en el mundo se traduce por la del cuerpo y la del cuerpo por la del tiempo. En otros términos, el cuerpo sostiene el tiempo y el tiempo permite comprender la ambigüedad del cuerpo. Así:

nuestra existencia abierta y personal reposa sobre una primera base de existencia adquirida y coagulada. Pero no podría ser de otra manera si somos temporalidad porque la dialéctica de lo adquirido y del porvenir es constitutiva del tiempo<sup>19</sup>.

La ambigüedad del saber se reduce al hecho de que en nuestro cuerpo conviven dos capas distintas: la del cuerpo habitual o existencia anónima, general y prepersonal, y la del cuerpo actual o existencia personal. Recordemos brevemente, el cuerpo, como sistema de potencialidades motrices, responde a una sedimentación de actividades corporales que se cristalizan en esquemas, de tal manera que en el cuerpo habitual se encuentran todos los gestos que desaparecen del cuerpo actual en la medida en que pierden su actualidad original para transformarse en movimientos posibles. Al habitar un mundo y encontrar situaciones típicas se hace necesaria la posesión de ciertos “ritmos” generales que organizan en torno a la existencia personal una esfera casi impersonal. Así, se forma un cuerpo habitual y se establecen dentro del ser en el mundo ciertas “corrientes de existencia relativamente autónomas” que permiten responder en forma constante a estímulos constantes. El cuerpo como existencia anónima y general desempeña por debajo de la vida personal el papel de un “complejo innato”, lo cual hace posible que nuestros actos se beneficien con operaciones ya realizadas en el plano de una existencia generalizada que nos pone en contacto con el mundo. Por eso, “[...] es una necesidad interna para la existencia integrada darse un cuerpo habitual”<sup>20</sup>. Esto ya permite comprender que entre nuestros condicionamientos corporales y nuestros actos personales no hay contradicción.

Ahora bien, se vuelve necesario advertir que es la estructura temporal de nuestra existencia la que, a la vez que hace posible la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, le otorga a esta transformación un carácter precario, puesto que puede ser transformada con cada presente<sup>21</sup>. Gracias a su

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 493-494.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 103.

<sup>21</sup> Cf., *Idem*, p. 100.

horizonte de pasado y de futuro próximo, en todo presente se capta progresivamente la totalidad del tiempo posible. Esto permite que el cuerpo habitual, que Merleau-Ponty define como “el pasado de todos los pasados”, pueda ser reintegrado en todo presente a la existencia personal con un sentido nuevo. A su vez, el cuerpo es “[...] aquel *lugar de la naturaleza* en el que los acontecimientos, en lugar de empujarse unos a otros, proyectan en torno del presente un doble horizonte de pasado y de futuro”<sup>22</sup>.

Los casos del miembro fantasma, de la anosgnosia y de la regresión, a través de los cuales se pone de manifiesto la doble pertenencia del cuerpo al mundo y del mundo al cuerpo, revelan la estructura temporal del ser encarnado<sup>23</sup>. En el primer caso, el enfermo sigue percibiendo objetos como manejables cuando en realidad ya no puede manejarlos; ello ocurre porque lo manejable ha dejado de ser algo manejable *para mí* para convertirse en lo manejable *en sí*. Correlativamente, el cuerpo es captado no solo “[...] en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal”<sup>24</sup>.

En el caso de la regresión, el sujeto que se compromete en una tarea y encuentra en ella un obstáculo, al no tener la fuerza para superarlo, renuncia y queda bloqueado por esta tentativa. Un determinado presente adquiere un valor excepcional, desplaza a los otros y les hace perder su valor de presentes auténticos. En otros términos, el enfermo se enajena la capacidad de darse nuevos mundos en beneficio de uno de ellos; el tiempo impersonal sigue su transcurso pero el tiempo personal queda detenido. Ahora bien, para poder encerrarse en un determinado amor o en una ambición es necesario que la existencia personal esté sostenida por una existencia impersonal que permite que la existencia en primera persona retroceda hacia una existencia en sí. En este punto es necesario tener en cuenta que la paradoja de la existencia comprendida como tensión entre pasividad y espontaneidad solo aparece en la temporalidad: el sujeto no es el autor del tiempo

<sup>22</sup> *Idem*, p. 277.

<sup>23</sup> Según Waldenfels, a través de estos casos Merleau-Ponty ilustra el papel general del cuerpo, que pone de manifiesto la siguiente interrogación: “¿Cómo es pensable que el cuerpo aparezca a la vez como guardián del pasado y lugar del olvido?” Ante lo cual Waldenfels señala que este papel sería inexplicable si el cuerpo estuviera separado del espíritu. La manera de ser peculiar del cuerpo propio reside en ser “dos en uno”. Así, el cuerpo propio no es ni *alguien*, un sujeto que efectúa actos del yo, ni *algo*, un objeto que está sujeto a procesos en tercera persona. El *cómo* que constituye la manera peculiar de darse del cuerpo consiste en “[...] una *autoduplicación*, una no-coincidencia en la coincidencia, que Merleau-Ponty en su obra tardía [...] intenta captar como *chair*” (Cf., B. Waldenfels, “Olvido y recuerdo corporal”, en *Escritos de Filosofía*, N° 37-38, Buenos Aires, 2001, p. 13).

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 98.

porque el fluir temporal no surge ante su impulso, pero tampoco lo padece porque la temporalización le permite alcanzar la existencia personal<sup>25</sup>. La libertad implica la posibilidad de superar nuestra situación sin abandonar nuestros inicios. El nacimiento y el pasado dibujan en cada vida dimensiones fundamentales, las cuales, aunque no impongan ningún acto en particular, se leen o se reencuentran en todos<sup>26</sup>.

Ahora bien, la expresividad manifestada por el cuerpo en sus diferentes modalidades -movimiento, palabra, sexualidad- da testimonio de una intencionalidad operante que es el tipo de intencionalidad motriz propia del cuerpo y que difiere -como ya hemos señalado- de la "intencionalidad de acto". Esta intencionalidad está presente en el arco intencional que se encuentra por debajo de todas las manifestaciones de la vida de la conciencia, tanto del conocimiento, del deseo y de la percepción, como del lenguaje. Este "arco intencional" afirma Merleau-Ponty:

[...] proyecta en torno a nosotros nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor dicho, nos sitúa bajo todas estas relaciones<sup>27</sup>.

La presencia de esta intencionalidad se impone porque constituye la esfera del "yo puedo" que incluye el lenguaje, porque es la base del esquema corporal que en sus reconstituciones establece el cuerpo habitual que se ha comparado con la palabra constituida y porque es el fundamento de la noción de cuerpo como cuna de significaciones.

Esta manera de concebir el cuerpo hace posible que la operación propia del espíritu se manifieste en "[...] el movimiento por el que nosotros retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizarla en lugar de coexistir con ella"<sup>28</sup>. La metamorfosis responde a la doble función del cuerpo. Por un lado, por su organización, está como "[...] predestinado a modelarse sobre los aspectos naturales del mundo", pero a su vez, en tanto es capaz de gestos, de expresión y de lenguaje, "[...] se vuelve sobre el mundo para significarlo"<sup>29</sup>. Del mismo modo que

<sup>25</sup> Con la noción de síntesis pasiva Merleau-Ponty quiere poner de relieve que: "[...] lo múltiple está penetrado por nosotros y que, sin embargo, no somos nosotros quienes efectuamos la síntesis" (*Idem*, p. 488).

<sup>26</sup> Vivir es, para un hombre, "[...] continuar un torbellino de experiencia que se forma, con nuestro nacimiento, en el punto de contacto del 'afuera' y de aquel que es llamado a vivirlo" (M. Merleau-Ponty, *Resumes de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 67).

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 158.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 42.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



el sujeto de la historia no crea totalmente su rol ya que, enfrentado a situaciones típicas, toma decisiones típicas, nuestras decisiones personales traducen como nuestros reflejos un *a priori* específico. Como en la historia pública, no hay en la historia personal ni “una novedad continua” ni “una repetición continua”<sup>30</sup>. Merleau-Ponty propone “[...] profundizar la distinción entre ‘nuestro cuerpo natural’, que está siempre ya ahí, constituido para la conciencia, y nuestro cuerpo ‘cultural’ que es la sedimentación de sus actos espontáneos”<sup>31</sup>. En relación con el tema que nos ocupa, esta propuesta plantea la siguiente pregunta: ¿qué significa profundizar la distinción entre cuerpo natural y cuerpo cultural?; ¿se trata de ahondarla con la finalidad de poner de manifiesto dos expresiones diferentes de nuestro ser corporal, expresiones que subrepticamente esconderían un dualismo que, por otra parte, Merleau-Ponty se esfuerza por superar? O, por el contrario, ¿se trata de una superación en la que la diferencia quedaría absorbida por una instancia superior, que nos conduciría a un monismo? Para evitar estas interpretaciones es necesario tener presente que para Merleau-Ponty la distinción en el ser humano de un plano natural y un plano cultural es abstracta, en el sentido de que en el hombre “todo es fabricado y todo es natural” [...]”<sup>32</sup> y esto no permite superponer a una primera capa de comportamientos que se llamarían ‘naturales’ un mundo cultural o espiritual fabricado<sup>33</sup>.

Años más tarde, reconoce expresamente que las investigaciones realizadas desde el psicoanálisis, la sociología, la literatura o aún la política han contribuido a borrar [...] la línea de división del ‘cuerpo’ y del ‘espíritu’ y a ver la vida humana de un lado a otro como espiritual y corporal, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada, hasta en los modos más carnales, en las relaciones con las personas<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. p. 104.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 227 n.

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 221.

<sup>33</sup> El hombre no es un psiquismo unido a un organismo, sino que “ese va y viene de la existencia unas veces puede ser corporal y otras se coloca en los actos personales” (*Idem*, p.104).

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 287. Esta manera de comprender el cuerpo se refleja en el erotismo de la literatura contemporánea. Así, M. Proust realiza una descripción incansable y detallada del cuerpo como “guardián de nuestro pasado”. Recordemos algunas frases del texto en el que relata magníficamente la situación del cuerpo al despertar: “El caso es que cuando me despertaba, así, con el espíritu en conmoción, para averiguar, sin llegar a lograrlo, en donde estaba [...] mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera la forma de su cansancio, determinar la posición de sus miembros para de ahí inducir la dirección de la pared y dar nombre a la morada que la abrigaba [...]. Y antes de que mi pensamiento, que vacilaba en el umbral de los tiempos y de las formas, hubiese identificado, enlazando las diversas circunstancias que se le ofrecían, el lugar de que se trataba, el otro, mi cuerpo, se iba acordando para cada sitio cómo era la cama, dónde estaban las puertas, y de los pensamientos que al dormirme allí me preocupaban y que al despertarme volvía a encontrar”. (Cf., M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 211, nota 1). M. Carbone señala que en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty encuentra en la obra de Proust una fuente para confirmar sus análisis del cuerpo vivido en tanto que eje de nuestro *ser-en-*

Así, por ejemplo, la superación de la antinomia entre cuerpo y espíritu se pone de manifiesto en la manera como el psicoanálisis concibe la relación entre ambos. Más precisamente, las investigaciones realizadas por el psicoanálisis contribuyeron a destacar la función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu. Considerado desde una perspectiva fenomenológica, el psicoanálisis no debe ser pensado como una teoría que reduce lo espiritual a lo instintivo; por el contrario, ha contribuido a descubrir “[...] en funciones que se consideraban ‘puramente corporales’ un movimiento dialéctico y a reintegrar la sexualidad al ser humano”<sup>35</sup>. Para Merleau-Ponty, la fenomenología y el psicoanálisis apuntan a alcanzar conjuntamente “una filosofía liberada de la interacción entre sustancias que sería un ‘humanismo de verdad’ sin metafísica”<sup>36</sup>. Así, mientras que la fenomenología representa un aporte que tiende a desligar al psicoanálisis de una interpretación cientista u objetivista, el psicoanálisis confirma a la fenomenología en la descripción de una conciencia que no es unívocamente conocimiento o representación<sup>37</sup>.

Las investigaciones psicoanalíticas no conducen a explicar al hombre por la infraestructura sexual, sino a descubrir en la sexualidad relaciones y actitudes de conciencia. En lugar de ligar un acontecimiento a sus condiciones mecánicas, se trata de comprenderlo<sup>38</sup>. Ninguna conducta puede ser considerada como el resultado de un mecanismo corporal; no hay “un centro espiritual y una periferia de automatismo”. No se puede hablar ni del sexo ni del cuerpo como si fueran causas últimas. Las nociones de causa o efecto resultan insuficientes para pensar la conexión del cuerpo con la vida personal o de la vida personal con el cuerpo. El

---

*el-mundo* (Cf. Mauro Carbone, *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne y Proust*, Hildesheim, Olms, 2001, pp. 33-34).

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 184.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 277.

<sup>37</sup> Cf. André Green, “Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty”, *Critique*, Nro. 211, 1964, p. 1027-1046. Según el autor, el psicoanálisis ha jugado un rol decisivo en la última obra de Merleau-Ponty. Así, mientras que en *La estructura del comportamiento*, el psicoanálisis se encontraba prisionero de una teoría de la integración, y en la *Fenomenología de la percepción*, fue objeto de una interpretación existencial, en *Lo visible y lo invisible* un análisis de estilo revelaría que Merleau-Ponty interpreta la carne valiéndose de una terminología freudiana. Sobre este tema, son altamente reveladoras las contribuciones de Marc Richir, Cf. “Le sensible dans le revé”, en *Merleau-Ponty. Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, pp. 239-254.

<sup>38</sup> Ya en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty se interesa por desligar al psicoanálisis de toda interpretación causal o mecánica; explícitamente afirma: “Lo que nosotros quisiéramos preguntarnos, sin poner en cuestión el papel asignado por Freud a la infraestructura erótica y a las regulaciones sociales, es si los conflictos mismos de los que habla, los mecanismos psicológicos que ha descrito [...] exigen verdaderamente el sistema de nociones causales por medio del cual los interpreta [...]” (M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 192).

enigma del cuerpo reside en que siendo parte del mundo permanece abierto al deseo de aproximarse al otro y reunirlo en su cuerpo.

## 2. *Las manifestaciones de la lógica perceptiva*

### *a. El sistema cuerpo-cosas*

Así como la percepción no puede ser explicada ni por una suma de impresiones ni por la organización lógica del pensamiento, del mismo modo el objeto percibido no se reduce a lo que veo sobre él (estrictamente solo veo tres caras del cubo) y no es un juicio por el que enlazo las apariciones sucesivas. La experiencia de la cosa está más allá de sus manifestaciones sensibles y las cosas no son unidades del orden del juicio que se encarnan en las apariencias. Merleau-Ponty rechaza tanto la concepción empirista de la cosa como la concepción intelectualista<sup>39</sup>. Para el intelectualismo la cosa percibida no es una totalidad abierta cuya síntesis no puede ser completada, sino un sistema de reglas de síntesis que la determinan por completo. Del mismo modo, el yo no es algo que se hace y rehace por obra del curso del tiempo sino un para sí o sujeto absoluto. Desde esta perspectiva, la sensación no adquiere objetividad fuera del sistema de relaciones y solo está presente a condición de existir para el sujeto, ya que “el yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones”. Frente a esta interpretación, Merleau-Ponty destaca que las cosas se revelan poco a poco y nunca completamente, no hay una mediación lógica sino una mediación por medio de perspectivas. La aprehensión de la cosa se realiza a través de sus aspectos. “En y por el escorzo” se capta una cosa constantemente mediatizada por ese escorzo. La cosa se ofrece y no se ofrece a través de los escorzos: tiene un modo de organización ambiguo por el que se alcanza la cosa misma en cuanto “significación cosa” inherente a cada escorzo. La perspectiva no es una deformación subjetiva de las cosas; por el contrario, es su “propiedad esencial” que otorga a lo percibido “una riqueza escondida e inagotable”<sup>40</sup>. La perspectiva no introduce en la percepción la nota de la subjetividad, sino que proporciona la seguridad de comunicar con un mundo real, con un mundo que no se agota en lo que de él conocemos, con un mundo cuya riqueza supera nuestro conocimiento del mismo. Si todas las caras de un cubo se conocieran de un solo golpe, no estaríamos en presencia de una cosa que se ofrece

---

<sup>39</sup> *Idem*, p. 202.

<sup>40</sup> *Ibidem*

poco a poco a la inspección sino en presencia de una idea que el pensamiento posee. Para que haya aprehensión de una existencia, es necesario que el objeto no se de enteramente a la mirada. Debe guardar en reserva aspectos a los que tiende la percepción sin poseerlos. Precisamente porque la cosa no se agota en sus apariciones, la conciencia ingenua puede alcanzar la cosa misma. Las apariciones no agotan el objeto, pero no forman una pantalla entre la conciencia y el objeto porque el mismo objeto se hace presente a través de ellas.

La percepción reúne nuestras experiencias sensoriales en un mundo único y no lo hace en la forma en que la visión binocular aprehende un solo objeto. Al fijar la mirada en lo infinito tengo una imagen doble de los objetos próximos. Cuando me fijo en estos objetos, las dos imágenes se acercan a la vez a lo que va a ser el objeto único y desaparecen en él. Aquí se tiene conciencia no solo de ver por los dos ojos el mismo objeto, sino de progresar hacia el objeto mismo y de poseerlo en carne y hueso. Las imágenes monoculares andan errantes delante de las cosas. Sin tener primero un lugar en el mundo, repentinamente se retiran hacia un cierto lugar en el mundo y se absorben o disipan en ese lugar. El objeto binocular absorbe las imágenes monoculares. La síntesis se realiza en el objeto binocular y en él las imágenes monoculares se reconocen como manifestaciones de un mismo objeto. La síntesis perceptiva se distingue de la síntesis intelectual porque parece realizarse en el objeto mismo. En otros términos, la síntesis no se produce porque todas las experiencias expresan un invariante, sino porque todas las experiencias son reunidas o recogidas por la última experiencia. Merleau-Ponty contrapone la identidad del objeto a la *ipseidad* de la cosa. La *ipseidad* no puede alcanzarse o agotarse en la forma en que se agota o alcanza la mera identidad. Cada aspecto de la cosa que se nos ofrece en la percepción no es más que una invitación a ir más allá de este matiz momentáneo, de esta determinación momentánea en el proceso perceptivo. Si se alcanzara plenamente la cosa, si se la agotara en todos sus momentos, esta cosa se desplegaría delante de nosotros sin misterio y dejaría de existir como cosa en el momento mismo en que creemos haberla alcanzado. El existir por sí misma de la cosa es solidario con nuestra no posesión de la cosa.

El sistema simbólico que es mi cuerpo encuentra su correlato en las cosas percibidas. La descripción de la cosa percibida pone de manifiesto que, al igual que el esquema corporal, la cosa es un sistema de equivalencias que se funda "en la

experiencia de una presencia corporal”<sup>41</sup>. Así como los sentidos constituyen las facultades de un cuerpo que son integradas en una acción única, las propiedades sensibles de la cosa “constituyen en conjunto una única cosa”. Merleau-Ponty lo dice expresamente: “Hay en la cosa una simbólica que enlaza cada una de las cualidades sensibles a las otras”<sup>42</sup>. En otros términos, “hay una lógica del mundo” que el cuerpo abraza y que hace que sean posibles las cosas intersensoriales. La experiencia de la cosa no es solo una realidad que se presenta a uno de los sentidos, sino que exige la articulación de los diferentes sentidos orientados hacia un único polo. Una cosa no tendría un determinado color, si no tuviera cierta forma, ciertas propiedades táctiles, cierta sonoridad. Cézanne decía que “un cuadro contiene en sí mismo hasta el olor del paisaje”<sup>43</sup>, con lo cual quería decir que la cosa, que en el caso del cuadro se configura por el color, contiene también una respuesta a la interrogación de los otros sentidos. Del mismo modo si uno ve el diablo, ve el olor, las llamas, y el humo; puesto que la “unidad significativa es esta esencia acre, sulfurosa y ardiente”<sup>44</sup>. En una nota a pie de página, Merleau-Ponty cita un texto H. Conrad-Martius, decisivo para esta comprensión: “El mundo percibido es no solamente una simbólica de cada sentido en los términos de los otros sentidos, sino aún una simbólica de la vida humana[...]”<sup>45</sup>. Lo sensible responde a nuestra mirada y a nuestros movimientos a través de un lenguaje en el cual la significación se configura en la estructura misma de los signos, de tal manera que para comprender una cosa no es necesario realizar una operación activa de significación (*Sinngebung*). Por el contrario, esta operación es derivada en relación “con esta pregnancia de la significación en los signos que podría definir el mundo”<sup>46</sup>.

Es necesario insistir en que la cosa no se presenta como una significación que el entendimiento deberá constituir, sino como una estructura accesible a la inspección del cuerpo. El sentido no es una idea solo accesible al entendimiento que coordina los diferentes aspectos sensoriales sino que “anima la cosa y se encarna en ella”. Lo

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 216.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 368.

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> *Ibidem*

<sup>45</sup> *Idem*, p. 369 n. La cita corresponde a H. Conrad-Martius, “Realontologie”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI, 1923, p. 302.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 490.

maravilloso del mundo real es que en él el sentido envuelve y penetra profundamente la materia. De esta manera, la cosa realiza el milagro de la expresión:

un interior que se revela desde afuera, una significación que descende en el mundo y se pone a existir ahí y que uno no puede comprender plenamente más que buscando la mirada en su lugar<sup>47</sup>.

El movimiento y la mirada encierran el misterio de toda acción expresiva y lo sensible responde mediante un lenguaje en el que los sentidos interrogan a las cosas y ellas les responden.

#### *b. La comprensión del otro*

Entre los objetos culturales que hacen posible la comprensión del otro, Merleau-Ponty destaca el cuerpo propio y la palabra: “[...] por mi lenguaje y por mi cuerpo estoy acomodado al otro”<sup>48</sup>. En la *Fenomenología de la percepción* se afirma que el secreto de la presencia del otro reside en la percepción que el yo tiene de su propio cuerpo. Desde el momento en que la conciencia no es concebida como una conciencia pura aislada del medio, sino como conciencia encarnada en un cuerpo propio que se manifiesta como ser-en-el-mundo, el cuerpo del otro no es un objeto para el yo, ni el cuerpo propio lo es para el otro. Ambos se presentan como sujetos de un comportamiento comprometido en una situación común. El cuerpo propio percibe el cuerpo del otro y “encuentra ahí una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar el mundo”<sup>49</sup>. Del mismo modo que en la experiencia perceptiva de la cosa la captación del sentido de los gestos del otro no se reduce a una operación de conocimiento, sino que la comprensión es el resultado de una reciprocidad entre mis intenciones y los gestos del otro: “El gesto está ante mí como una pregunta, me señala determinados puntos sensibles del mundo, y me invita a unirme a ellos”<sup>50</sup>. Esta comprensión excluye la posibilidad de

<sup>47</sup> *Idem*, p. 369.

<sup>48</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 27.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 215.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

aprehender los propios comportamientos o los del otro a través de una representación. Así, por ejemplo, es posible captar en la percepción del otro una fisonomía moral sin conocer previamente las categorías que la hacen posible. Al igual que en la experiencia perceptiva de la cosa, el dato aparece sobre un cierto sistema de equivalencias o como separación respecto de cierto nivel humano. Cuando el niño reconoce la sonrisa de la madre y da testimonio del reconocimiento a través de su propia sonrisa, no ha observado aún su rostro en un espejo de modo que no puede establecer relaciones entre sus gestos y los gestos ajenos a fin de efectuar un razonamiento por analogía que atribuya a los signos sensibles exteriores que advierte en el rostro de su madre y que son similares a los suyos una intención idéntica a la que él mismo tiene como sostén y animación de esos signos. Así como las diversas partes del cuerpo forman un sistema que se hace visible en el esquema corporal, el cuerpo propio y el cuerpo del otro forman un sistema y una especie de existencia anónima los sostiene e impregna<sup>51</sup>.

El fenómeno central que funda a la vez la subjetividad y la trascendencia hacia el otro consiste en que yo estoy dado a mí mismo; esto quiere decir: “me encuentro ya situado y comprendido en un mundo físico y social”<sup>52</sup>. La expresión de esta pertenencia a una situación común no es dada solo por el cuerpo sino también por la palabra que completa la comprensión corporal y desempeña un papel fundamental para alcanzar la presencia del otro. La palabra se formula con vistas al prójimo. Los hablantes se expresan porque no están solos y aun en el monólogo se desdoblán para referirse a una parte de sí mismos como un “otro”. Al presentar al otro como una dimensión de la propia existencia, el lenguaje revela que nuestra situación original es la del ser en común. En la experiencia del diálogo se constituye entre el otro y yo un terreno común: [...] mis propósitos y los del interlocutor son evocados por el estado de la discusión, se insertan en una

---

<sup>51</sup> La noción de subjetividad concebida a partir de una existencia anónima parecería negar lo que ella quiere aclarar, a saber, la comunidad de subjetividades: “Si en el nivel de la existencia corporal, el sujeto está inextricablemente mezclado con una vida que no es propiamente la suya, sino la vida de un ‘se’, una vida de generalidad y anonimato donde no hay aún yoes, hay rotundamente una suerte de comunicación o intercambio, pero esto no podría ser en verdad una intersubjetividad por la sencilla razón de que no hay aquí dos subjetividades propiamente dichas, dos sujetos que tienen cada uno una existencia propia en primera persona”. Sin embargo, Madison encuentra en la misma filosofía de Merleau-Ponty la respuesta a esta aparente contradicción. Lo que existe no es al comienzo un “se” y posteriormente un “yo”, sino un “yo” que se abre a un “se” como dimensión de su propio ser. Cf. Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 60.

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 413.

operación común de la cual ninguno de nosotros es el creador”<sup>53</sup>. La palabra realiza la concordancia del yo con el otro porque ambos polos aparecen como colaboradores dentro de una reciprocidad en la que las perspectivas mutuas se deslizan la una en la otra y alcanzan desde dentro el imperioso deseo de que hay algo a decir. Waldenfels apoya sus análisis acerca de la estructura triádica del diálogo sobre la base de estas nociones. El tejido común que resulta de una operación en común constituye el ámbito del entre (*Zwischenreich*), que ninguno de los participantes puede adjudicarse como propio porque la interacción surge y existe antes de la actividad, esto es, alcanza una esfera de anonimato prepersonal por la que nosotros tenemos ya un mundo. En este marco, el nosotros no puede ser interpretado ni como un sustrato fundante ni como la suma de las partes, sino como una vinculación viviente entre los sujetos, su intersubjetividad. Por este motivo, “el nosotros conserva en sí una historia cultural y una prehistoria natural que nunca está acabada y que nunca se recupera totalmente”<sup>54</sup>.

#### i. *El fenómeno de la imitación como forma de acceso al otro*

En un resumen dedicado a “La conciencia y la adquisición del lenguaje” Merleau-Ponty considera, en relación con la adquisición del lenguaje en el niño, el problema de la imitación. Sintetiza brevemente la noción clásica de imitación para luego, en contraste con ella, considerar los avances de la teoría de Guillaume y la prolongación de esta teoría desde su propia perspectiva.

La concepción clásica de la imitación plantea a Merleau-Ponty el siguiente problema: ¿cómo después de haber visto un gesto o escuchado una palabra, el niño llega a producir un gesto o una palabra equivalente, tomando como modelo ese gesto o esa palabra? Desde la concepción clásica de la imitación se responde que para traducir una conducta visual en lenguaje motor es necesario primero comprender la causa que provoca la conducta del otro, para luego poder reproducirla. Sin embargo, puede objetarse, esta doble traducción resulta imposible porque el niño debe elevarse hasta las causas motrices y musculares del gesto del otro y luego reproducir esas condiciones, lo cual supondría por parte de él un análisis de las condiciones motrices de los gestos de los demás y una identificación

<sup>53</sup> *Idem*, p. 407.

<sup>54</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 192-197.



kinestésica y visual entre ambos cuerpos. Guillaume invierte el problema y afirma que el niño comienza por imitar el resultado de la acción por sus propios medios y de esta manera encuentra que está produciendo los mismos movimientos que los del modelo que imita. Lo que para los psicólogos clásicos es condición previa, para Guillaume no es más que una consecuencia, es decir, que la identificación visual y kinestésica es el resultado final. De este modo: “La imitación no se comprende más que como reencuentro de dos acciones alrededor del mismo objeto: imitar no es hacer como otro, sino llegar al mismo resultado”<sup>55</sup>. Se pone de relieve así que disponemos del cuerpo no como una masa de sensaciones, sino como “un medio sistemático” de estar dirigido hacia los objetos.

La imitación de los actos del otro supone, pues, que el cuerpo del otro se le aparece al niño como “portador de conductas estructuradas” y que experimenta su propio cuerpo como “[...] un poder permanente y global de realizar gestos dotados de un cierto sentido”<sup>56</sup>. Ahora bien, para Guillaume estos son dos aspectos de una sola organización que se realiza a través de la identificación del yo y del otro. La identificación cumple un rol central ya que el yo y el otro son dos entidades que el niño disocia tardíamente. Sin embargo cabe preguntarse, ¿cómo, a partir de esta identificación primitiva con el otro, llega el niño a realizar su yo y su aptitud para reproducir comportamientos? o, en otros términos, ¿cómo explicar el pasaje de la identificación a la distinción entre el yo y el otro? Merleau-Ponty interpreta que si bien Guillaume no responde a la cuestión de manera directa, la aborda lateralmente. La imitación infantil se desarrolla sobre el terreno del “egocentrismo inconsciente”. Hay un primer movimiento en el que el niño está orientado hacia el otro y hacia las cosas y se confunde con ellos; la imitación lo ayudará a salir de esta indistinción, haciendo posible la formación de un yo representado. Así, mientras que la concepción clásica parte de la conciencia de sí para luego alcanzar la del otro, el problema que se le presenta a Guillaume es cómo partiendo del otro se puede alcanzar un yo representativo, ya que el niño no posee la conciencia de un yo único. Sin embargo, la conciencia de un yo único es algo que todavía no existe en el niño porque el yo es vivido por él pero no está aún tematizado.

---

<sup>55</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 32.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 34.

Esto se confirma también a través del testimonio del lenguaje, porque los primeros vocablos del niño conciernen al otro más que a él mismo y prueban que “[...] su conciencia no es conciencia para sí, sino *con otro* [...]”<sup>57</sup>. También la aparición tardía del nombre propio es una prueba de la importancia del otro. Asimismo, la evolución de los pronombres señala la confusión entre el yo y el otro.

Según Merleau-Ponty, el análisis de la imitación afectiva representa en la teoría de Guillaume un escollo que le permite corregir en cierta medida sus concepciones, ya que la imitación de los afectos no es un simple contagio de emociones, en el sentido de una invasión de las emociones del otro en nosotros, sino que hay una suerte de simpatía egocéntrica que consiste en la posibilidad de “vivir momentáneamente en otro”, y no en vivir desde sí lo mismo que el otro. Pero es necesario que el niño sea conducido de la simpatía primitiva a la simpatía real mediante un movimiento análogo a aquel que lo conduce de la imitación de los actos a la imitación propiamente dicha. Ese pasaje se realiza, según Guillaume, a través del juego. Por primera vez, en el juego los niños y los padres cambian sus roles y esto produce en el niño un cambio de perspectiva, por el que el niño aprende a distinguir al otro de sí mismo.

Según Merleau-Ponty si bien la tesis de Guillaume acerca de la imitación contiene dos nociones importantes en relación con el problema del otro, éstas no han sido suficientemente analizadas.

i) la noción de un yo latente que permanece en la ignorancia de sí hasta no encontrar en el otro un límite a sí mismo. Esta noción no es accesible al análisis debido a que en ese estadio del desarrollo de la conciencia se privilegia la indistinción.

ii) el movimiento que transporta al niño hacia otro y que le permite pasar de la imitación de los actos a la imitación de las personas no resulta suficiente puesto que la noción de “transferencia”, a través de la cual Guillaume explica el pasaje, contiene reminiscencias asociacionistas que terminan por transformar dicho desplazamiento en una ilusión.

La relación con el otro en la teoría de Guillaume supone: 1) una relación casi mágica con nuestro propio cuerpo; y, 2) que los actos del otro deben ser percibidos como totalidades melódicas por nosotros ya que tenemos las mismas capacidades<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>58</sup> *Idem*, Cf., pp. 37-41.

Merleau-Ponty afirma expresamente que estas nociones han adquirido un tratamiento filosófico en la fenomenología de Husserl y Scheler.

## ii. *El problema de la existencia del otro*

Merleau-Ponty aclara que desde la perspectiva cartesiana no es posible encontrar una solución al problema del otro. Si el yo sólo es accesible por la conciencia de sí y toda experiencia presupone el contacto de sí a sí, el otro es simplemente un yo que solo se presenta desde el exterior, lo cual es contradictorio. Desde el momento en que el otro no es para mí, lo que él es para sí no alcanzo a comprenderlo y, por lo tanto, no tengo experiencia del otro. La solución reside en transformar esta relación de exclusión en una relación viviente.

Con la finalidad de encontrar una solución a esta problemática, Merleau-Ponty recoge de los análisis de Husserl los siguientes elementos:

- i) "Percepción lateral": a diferencia de los objetos, el otro no se encuentra frente al yo sino que implica una cierta "orientación", una referencia por relación al yo. Se trata de concebir no una serie de "para-síes", sino una comunidad de "alter egos", que existen los unos para los otros.
- ii) "Percepción de un hueco": percibimos al otro como reflejo y como "hueco" (*lacune*) por relación con nosotros mismos. Sin embargo, es necesario aclarar que si bien la percepción del otro es una percepción en carne y hueso, esta percepción no es del mismo tipo que la de los objetos. Mientras en este último caso lo que no es dado actualmente aparece virtualmente, en el caso de la percepción del otro resulta imposible percibirlo a éste tal como él se percibe a sí mismo. La presencia "en carne y hueso" posee un límite porque nosotros no podemos estar puntualmente en el lugar del otro. No se puede pasar por alto la distinción entre mi "aquí" y su "allí".
- iii) "Percepción de la conducta del otro": es a través del cuerpo que puedo comprender los comportamientos del otro. La noción de estilo juega en este caso un papel central. Puesto que el estilo de mis gestos es el mismo que el de los otros, se puede afirmar que lo que es verdadero para mí lo es también para el otro.
- iv) "Transgresión intencional": la captación de la existencia del otro no se reduce a la percepción de su estilo, es necesario un apareamiento (*Paarung*); es decir, que el

cuerpo vuelva a encontrar en el otro la realización de sus propias intenciones que a su vez le sugieren nuevas intenciones. A esta operación por la cual accedemos a la experiencia del otro trascendiendo nuestro propio yo, Husserl la llama “transgresión intencional” o “transgresión aperceptiva” e insiste en que no se trata de una operación lógica sino vital. Sin embargo, Merleau-Ponty se pregunta: ¿en qué medida se puede encontrar una solución al problema de la existencia del otro en el marco de una filosofía intuitiva? Se trata de explicitar la existencia del otro, pero esta explicitación se vuelve problemática porque Husserl no abandona la concepción cartesiana de la conciencia de sí.

No obstante esta objeción, Merleau-Ponty reconoce que hay en los escritos de Husserl una orientación hacia la intersubjetividad, es decir, la posibilidad de partir, sin colocar el ‘*cogito*’ primordial, de una conciencia que no es ni yo ni otro<sup>59</sup>. La diferenciación de mi punto de vista y del punto de vista del otro es una consecuencia de la experiencia del otro, por lo tanto no es necesario colocarla en el punto de partida.

### *Iii La concepción de Max Scheler*

La solución de Scheler<sup>60</sup> comienza por renunciar al punto de partida del *cogito*. Parte explícitamente de una *indiferenciación* total entre el yo y el otro: “Es necesario hablar de una ‘corriente de experiencia psíquica indiferenciada’, una mezcla de sí y de otro, la conciencia primitiva en una suerte de generalidad, de

<sup>59</sup> *Idem*, cf. p. 41. Al profundizar el horizonte intersubjetivo, Husserl introduce, junto a la empatía objetivamente, una segunda forma de empatía cuyo rasgo fundamental consiste en una asimilación a la alteridad: “La empatía admite en general una doble manera, el tener enfrente al otro comprendiéndolo como otro pero teniéndolo objetivamente, y el vivir, co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse en el otro, hasta desvanecerse en su ser [...]” (Ms E III 9, 34a). El rasgo característico de este nuevo modo de empatía reside en trascender el mero conocimiento del otro como objeto para atenerse a sus necesidades vitales en contraste con las propias, de suerte que la propia actitud es la de una auténtica solicitud: “Esta exige en tanto auténtica siempre el hundirse en el otro, vivir en él olvidado de sí mismo, y así en este ‘recubrimiento’ experimentar sus exigencias vitales –en la empatía” (Ms E III 9, 34b). El hundirse en el otro implica un nivel ulterior respecto del trasladarse dentro del otro inherente a la empatía objetivante porque deja fuera de la atención el curso de la propia vida en una puesta entre paréntesis del propio interés.

<sup>60</sup> La interpretación de Merleau-Ponty se apoya en los análisis realizados por Scheler acerca de la percepción del otro en *Esencia y formas de la simpatía*. Frente al supuesto de que alcanzo la percepción del otro a partir de la percepción de su cuerpo y sus movimientos, Scheler sostiene que lo que percibimos en otros hombres no son ni cuerpos extraños ni yoes extraños sino “totalidades unitarias”, que intuimos sin que el contenido de la intuición esté dividido en la dirección de la percepción externa e interna (Cf., Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern-München, Francke, 1973, pp. 245-255). Percibimos al otro como “totalidad expresiva”; la distinción entre el cuerpo material, el yo o la persona se presenta sólo en un segundo momento. La falta de adecuación

estado de 'histeria' permanente"<sup>61</sup>. Ahora bien, frente a esta indiferenciación se plantea una pregunta acerca de cómo surge la conciencia de sí. Scheler responde que solo por la expresión tomamos conocimiento tanto de sí mismo como del otro. Esto impide otorgarle a la conciencia de sí un privilegio; ella no es posible sin la conciencia del otro.

Sin embargo, el problema queda sin resolver porque se trata de saber cómo la conciencia de sí y del otro pueden surgir a partir de este "fondo de indiferenciación primitiva". En otros términos, ¿cómo es posible un aislamiento y una pluralidad de conciencias? Las conciencias solo están separadas por su corporalidad; ella constituye la materia sensible mediante la cual se aprehende el sí mismo y el otro. En un sentimiento, lo sensible no constituye más que una débil capa, el contenido y la intención pueden ser compartidas por otro. Así, por ejemplo, la intensidad sensible del dolor en una quemadura solo puede ser sentida por el sujeto que se quema, pero las experiencias que ella representa como la amenaza del fuego, el peligro para la integridad del cuerpo o la significación del dolor pueden ser comunicadas y sentidas por el otro. La evidencia emocional hace posible llegar a ser otro intencionalmente en la medida en que el otro se da a nosotros a través de sus manifestaciones expresivas. Merleau-Ponty valora esta noción de expresión porque según ella la conciencia no está detrás, sino que se hace presente en sus manifestaciones, de tal manera que es posible alcanzar al otro en su existencia. Desde este punto de vista, el *cogito* toma una importancia generalizable que se aplica tanto al otro como al sí mismo. Sin embargo, subsiste la problematicidad en el punto de partida, puesto que la oposición inicial yo-otro es insuperable. La comunicación perfecta es imposible porque la mismidad se da plenamente en el punto de vista propio, en el trazado de una perspectiva singular, y resulta contradictorio exigir que las subjetividades se comuniquen por entero y que puedan confundirse permaneciendo a la vez como "yo" y "otro". No obstante, si las intenciones se corresponden ya en el nivel del cuerpo y el diálogo es lo que realmente permite el descubrimiento de sí mismo, tampoco es posible hablar de una soledad total. Este solipsismo vivido no se refiere a la posibilidad de nuestro conocimiento del otro, sino a nuestra capacidad de penetrar en él en cuanto se vive a sí mismo y nos ofrece una "opacidad". Por eso, hablar de la inaccesibilidad

---

entre la expresión y lo expresado puede plantear la necesidad de un razonamiento por analogía, pero para darme cuenta de esta inadecuación es necesario que antes exista un plano previo de contacto.

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 42.

absoluta del otro o de la posibilidad de un conocimiento total significa desconocer una parte del fenómeno. Lo que se presenta es una tensión entre la indubitabilidad de la conciencia del otro y la imperfección de nuestro conocimiento de él. Tampoco se puede caer dentro de una conciencia colectiva en la que existiría una reversibilidad perfecta: la multiplicidad de sujetos subsiste porque no se borra la pluralidad de las perspectivas.

En realidad, Merleau-Ponty presenta las concepciones de Husserl y Scheler como antitéticas. Mientras que para el primero el problema reside en pasar de la conciencia de sí a la conciencia del otro, para Scheler se trata en cambio de comprender cómo la conciencia de sí y del otro pueden surgir de “un fondo de indiferenciación”. Una reconciliación como la que intenta Merleau-Ponty, entre la conciencia cierta e inmediata que cada uno tiene de sí mismo y la conciencia cierta e inmediata del otro exige tener presente que tanto el yo como el otro se encuentran ya dados en un mundo social y que nos descubrimos como conciencias en una situación común.

### *c. La expresión pictórica*

La expresión pictórica constituye para Merleau-Ponty una de las expresiones más acabadas tanto de la presencia del *lógos* mudo como del esfuerzo que el pintor realiza para restituir a través de las formas, de los colores o los rostros la configuración de lo sensible que la naturaleza realiza sin ningún esfuerzo. De esta manera, la pintura “retoma y sobrepasa” la configuración del mundo que comienza en la percepción. Percibir es ya estilizar. Así, cuando se percibe una mujer - ejemplifica Merleau-Ponty-, no se percibe un maniquí coloreado, sino “una expresión individual, sentimental, sexual”. Se trata de una manera única de hacer variar el ser femenino que comprendo de la misma manera que comprendo una frase, pues “[...] encuentra en el yo el sistema de resonadores que le conviene”<sup>62</sup>. Ahora bien, en el caso del pintor las significaciones ya establecidas darán lugar a otras, de manera que la percepción de la mujer no expresará solo una determinada conducta sino una “manera típica de habitar el mundo y de tratarle [...] de significarle tanto por la carne como por el espíritu”<sup>63</sup>. La significación nueva se

<sup>62</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 84.

<sup>63</sup> *Idem*.

instituye cuando los datos ya significativos del mundo son sometidos a una “deformación coherente”. Pero el problema reside en saber qué significa coherencia y qué es lo que hace que todos los vectores visibles converjan en una misma significación. Merleau-Ponty responde que es la naturaleza del mundo percibido lo que hace que el pintor sea capaz de producir emblemas que expresan, además de las intenciones instintivas, una relación más última con el Ser. Si el azul del mar puede enseñarle a Renoir algo de *Las lavanderas*, es porque cada fragmento del mundo se presenta como una cierta manera de responder a la interpelación de la mirada, “muestra y enseña una manera de hablar”. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty se pregunta: “¿Qué le pide exactamente el pintor a la montaña?”, y responde:

Que desvele los medios, solo visibles, por los cuales se hace montaña ante nuestros ojos. Luz, iluminación, sombras, reflejos, color, todos estos objetos de su búsqueda no son del todo objetos reales: como los fantasmas, solo tienen existencia visual. De hecho existen solo en el umbral de la visión profana, no son comúnmente vistos. La mirada del pintor les pregunta cómo se comportan para hacer que repentinamente haya alguna cosa y que ella sea esta cosa, qué hacen para componer este talismán de mundo, para hacernos ver lo visible<sup>64</sup>.

La noción de estilo ilustra el momento fecundo en que un sentido operante o latente encuentra los emblemas que han de liberarlo y de hacerlo accesible a los otros. El estilo hace posible la significación. Ahora bien, para comprender la operación de expresión es necesario privarse de las significaciones establecidas y volver a un mundo no significante, que es la situación en la que se encuentra el creador, al menos respecto de aquello que va a decir. El problema no reside en comprender cómo determinadas significaciones pueden o no corresponder a determinados objetos, sino en comprender cómo una determinada situación o un determinado objeto comienza a significar<sup>65</sup>. El esquema interior que el pintor

<sup>64</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 28-29.

<sup>65</sup> Michel Haar considera que si la actividad estructurante de la percepción y el ser en el mundo corporal constituyen para Merleau-Ponty el origen del arte, la expresión pictórica se reduce a una mera reproducción de un sistema de equivalencias ya preexistente en la percepción. De esta manera el trabajo del pintor se presenta como “una hipótesis de la productividad originaria de la percepción de la que el pintor no haría más que tomar conciencia” (“Pintura, percepción y afectividad”, en Marc Richir et Etienne Tassin (eds.), *Merleau-Ponty Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 108). En primer lugar, es necesario tener en cuenta que para Merleau-Ponty el estilo no es ni un medio de representar, lo cual equivaldría a suponer un modelo exterior, ni tampoco la representación del mundo es “un medio del estilo”, lo cual equivaldría a decir que el estilo es un fin que se conoce con anterioridad. “El estilo es en cada pintor [...] el índice general y concreto de ‘la deformación coherente’ por la cual él concentra la significación aún dispersa en su percepción y la hace existir expresamente” (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 86). La referencia al mundo percibido pone de manifiesto que el pintor no crea su obra a partir de la nada, pero carece de sentido que pueda decir: “[...] lo que es de él y lo que está en las cosas, lo que estaba en sus cuadros precedentes y lo que agrega ahí, lo que ha tomado de sus predecesores y lo que es

termina por plasmar en la obra no debe ser buscado ni en la vida interior del artista, ni tampoco es el producto de los condicionamientos exteriores. Desde este punto de vista, el pintor no hace más que decir lo que las cosas y los rostros “querían decir”, libera un sentido que le es propuesto por el mundo a medida que se le aparece. La significación aparece cuando, por un lado, las construcciones del conocimiento se aplican a lo percibido “como a algo de lo que hay significación” y, a su vez, lo percibido se encuentra con lo comprendido en una doble relación: es solo un esbozo, que pide una continuación, y, también, lo percibido es su prototipo, de tal manera que solo lo percibido hace de lo comprendido su verdad actual.

Desde esta misma perspectiva, vale la pena recordar algunos de los aspectos tratados en “El cine y la nueva psicología”. En esta conferencia dictada en el Instituto de Altos Estudios Cinematográficos de París, Merleau-Ponty afirma: “[...] la película no se piensa, se percibe”<sup>66</sup>. Aplicando los principios de la nueva psicología intenta mostrar que la película cuenta una historia, sin que esto signifique que la película tiene por finalidad hacernos ver u oír lo que veríamos o escucharíamos si asistiéramos en realidad a la historia que nos cuenta. “Es la felicidad del arte mostrar como algo se pone a significar, no por alusión a ideas ya formadas y adquiridas, sino por la disposición temporal o espacial de los elementos”<sup>67</sup>.

Una mirada general a los principios que rigen la percepción de la película nos pone de manifiesto que ella no ofrece los “pensamientos” del hombre, sino una manera propia de tratar con las cosas y con los demás, que se expresa en los gestos, la mirada, la mímica, y que define, -como hemos señalado- en las cosas o las personas un estilo. La película debe ser considerada, en primer lugar, como “una forma temporal”, ya que no resulta de una simple suma de imágenes, sino que el sentido “[...] de una imagen depende [...] de aquellas que le preceden en la película, y su sucesión crea una realidad nueva [...]”<sup>68</sup>. Por otra parte, el director maneja el lenguaje instituido del mismo modo que el hombre que habla utiliza la

---

suyo” (*Idem*, p. 95). En segundo lugar, la expresión pictórica es una empresa paradójica que -como veremos más adelante- implica una tensión entre lo dado y la institución (*Stiftung*) de un sentido. Según Waldenfels, el aspecto paradójico de la expresión excluye “un discurso hablado o escrito que sería pura *creación de novedad*, que no debería nada a su modelo, e, inversamente, un discurso hablado u escrito, que sería *pura reproducción*, que debería todo lo que tiene de esencial a su modelo”. (Bernhard Waldenfels, “Vérité à faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty”, *Les cahiers de Philosophie* 7, 1989.

<sup>66</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et no-sens*, p. 104.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 103.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 97.



sintaxis sin pensar expresamente en ella y sin poder, en la mayoría de los casos, formular las reglas que espontáneamente observa. También el aspecto sonoro es una forma, ya que no se trata de una simple reproducción fonográfica de ruidos y palabras, sino que el sonido comporta “[...] una cierta organización interna que el creador de la película debe inventar”<sup>69</sup>. Ahora bien, ni la imagen ni el sonido considerados aisladamente producen la película; la unión de ambos constituye una “totalidad nueva e irreductible”. El reparto de los silencios y del diálogo constituye una métrica más compleja que se superpone a las exigencias de la métrica tanto visual como sonora. Finalmente, a través de sus propios medios, la música deberá recrear “por una misteriosa alquimia de correspondencias” la materia sonora. La película, al igual que la novela o la poesía, no se resume en una idea que signifique determinados hechos, ya que, en el caso de la producción de las ideas estéticas, “[...] en el arte el entendimiento trabaja a favor de la imaginación”<sup>70</sup>. La película

<sup>69</sup> *Idem*, pp. 98-99.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 103. Es importante tener presente que la interpretación merleau-pontiana respecto de la filosofía de Kant se abre en dos direcciones. Por un lado, las afirmaciones de la *Fenomenología de la percepción* se inscriben en la línea de lo que Merleau-Ponty caracteriza en términos generales como la actitud intelectualista o criticismo. En la *Fenomenología de la percepción*, las referencias a la *Crítica de la razón pura* señalan que la conciencia trascendental no tiene en cuenta su propia génesis, esto es, su aparecer en un mundo ya dado. Ahora bien, este mundo adquirido en el que sedimentan tanto nuestras conductas de orden práctico como así también nuestras adquisiciones intelectuales no es una masa inerte. El verdadero sentido de lo adquirido se pone de relieve en la medida en que es reasumido en un nuevo movimiento. “La estructura mundo, con su doble momento de sedimentación y de espontaneidad, está en el centro de la conciencia” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 152). Sin embargo, llama la atención que en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty marca desde el comienzo su posición tanto respecto de la actitud objetivista en la que nos instala el pensamiento científico como respecto del pensamiento crítico, que a partir de la experiencia se remonta al sujeto trascendental como su condición de posibilidad, en el punto dedicado a caracterizar la intencionalidad operante como “la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida”, Merleau-Ponty afirma que una modalidad de tal tipo se encuentra en la *Crítica de la facultad de juzgar*, donde Kant mismo muestra: “[...] que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento y una unidad de los sujetos antes del objeto y que, en la experiencia de lo bello por ejemplo, experimento un acuerdo de lo sensible y del concepto, del yo y del otro, que es él mismo *sin concepto*” (*Idem*, p. XII). Mauro Carbone, ha recogido a lo largo de la obra de Merleau-Ponty una serie de motivos que explican el interés de Merleau-Ponty por la *Crítica de la facultad de juzgar*. “Es precisamente ese enraizamiento del juicio del gusto en la aconceptualidad de la intencionalidad operante [...]”, el que subyace por debajo de las descripciones realizadas en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, donde Merleau-Ponty intenta mostrar que en la pintura moderna “[...] lo que reemplaza al objeto, eso no es el sujeto, es la lógica alusiva del mundo percibido”. En virtud de esta lógica que anima la pintura, es posible “la unión de lo individual y lo universal”, que garantiza un acuerdo universal *sin concepto*. Este tema vuelve a aparecer en los escritos ontológicos, en los que se trata de una presentación universal sin concepto del Ser. La expresión *sin concepto* aparece tanto en *El ojo y el espíritu* como en *Lo visible y lo invisible*, donde Merleau-Ponty se vale de algunos textos de M. Proust para ilustrar su interpretación acerca de las ideas sensibles. Lo que nos interesa destacar del estudio de Carbone –que trataremos en el capítulo V– es lo siguiente: “Poeticidad y poder analógico son pues para Merleau-Ponty –con la aconceptualidad a la que están íntimamente ligadas– componentes esenciales de esta ‘lógica alusiva’ que, según él, constituye un solo todo con el mundo sensible, dibujando en ella ideas que son la ‘armazón’ misma” (Mauro Carbone, *La visibilité de l’invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, p. 166).

significa del mismo modo que, como ya hemos visto, las cosas son núcleos significativos, en ambos casos, ellas se dirigen a nuestro poder de descifrar tácitamente el mundo. En las cosas, los otros, los cuadros o las filmaciones traslucen significaciones sin concepto que se comunican en virtud de un *lógos* del mundo percibido.

#### *d. Naturaleza y cuerpo*

Quisiera concluir esta primera parte haciendo algunas reflexiones acerca de la importancia que la noción de naturaleza posee para la comprensión de la corporalidad como sistema simbólico. Se dejará para el último capítulo el tratamiento del alcance ontológico de la naturaleza como suelo del simbolismo.

Es necesario tener presente que ya desde *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty se propone comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza. En su primer abordaje pone en tela de juicio la noción de naturaleza como una multiplicidad de hechos exteriores unos a otros entre sí ligados de manera causal. La interpretación filosófica de la noción de forma constituye la base en la que se apoya la crítica a las concepciones naturalistas. La distinción entre orden físico, el orden vital y el orden humano, a través de los cuales se designan diferentes tipos de estructura, es decir, diferentes modos de integración, solo es accesible a una conciencia que descubre en ellos su significación. En contra del realismo la preocupación de Merleau-Ponty en esta obra es mostrar, que las condiciones de inteligibilidad de la naturaleza no se encuentran en la naturaleza en sí sino en la conciencia que la percibe. Si bien no es nuestra intención realizar un desarrollo explícito de la problemática abordada en esta obra y de las dificultades respecto de la interpretación, sin embargo es necesario señalar que el lector no termina de ver con claridad, hasta qué punto Merleau-Ponty logra la articulación que se había propuesto. Consciente del alcance de la dificultad, la problemática es retomada en la *Fenomenología de la percepción* desde la perspectiva del sistema cuerpo-mundo. El ahondamiento en el cuerpo propio es lo que le permite pensar la inserción de la conciencia en la naturaleza que no excluye la aparición de la naturaleza a la conciencia.

En la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty intenta esclarecer el sentido de la diferencia entre naturaleza y espíritu partiendo de la descripción

---

fenomenológica de la existencia humana que participa en dos medios, según que ella se realice sobre el modo de una vida prepersonal o existencia generalizada por una parte, y una vida personal, por la otra, lo cual significa que la naturaleza de donde surge lo humano no es extraña al hombre, sino que mantiene con él una relación esencial. La naturaleza aparece como una dimensión de la existencia y esta dimensión es caracterizada como la pasividad de la existencia.

Según se indicó antes, el cuerpo como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña por debajo de la vida personal el papel de un “complejo innato”, lo cual hace posible que el acto de la percepción se beneficie con operaciones ya efectuadas en el plano de la existencia generalizada que nos pone en contacto con el mundo. “Hay, pues, un otro sujeto por debajo del yo, para quien un mundo existe antes que yo sea ahí y que señala ahí mi lugar”<sup>71</sup>. De esta manera, la percepción da testimonio de una prehistoria y la renueva; así, en cada acto de percepción el sujeto que percibe sabe “[...] que hay un espesor histórico, retoma una tradición perceptiva y es confrontado con el presente”<sup>72</sup>. Esto obliga a reconocer que detrás de las decisiones personales existe una zona de existencia generalizada y de proyectos ya realizados. El énfasis con el que Merleau-Ponty insiste en el carácter anónimo de esta vida perceptiva no es sino la contracara de una pasividad que nos constituye. A diferencia de los actos personales por los que el sujeto decide, por ejemplo, “consagrar su vida a las matemáticas”, la experiencia perceptiva se expresa diciendo que “se percibe en mí y no que yo percibo”<sup>73</sup>. Como el nacimiento y la muerte, la sensación aparece en un medio de generalidad que la precede y que la sobrevivirá. La percepción no compromete mi ser personal, aquel del que soy responsable y acerca del cual decido, sino “otro yo que ha tomado partido por el mundo”. De esta manera, en la sensación se pone de manifiesto una existencia general, “que corre a través de mí sin que yo sea el autor”. En segundo lugar, la sensación es anónima porque es siempre parcial. Cuando veo un objeto sé que hay algo más allá de lo que actualmente veo. Merleau-Ponty resume estas dos afirmaciones diciendo que toda sensación se localiza en un campo. “En virtud de una suerte de contrato primordial

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 294.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 294.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 249.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 251.

y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo de mi parte”<sup>74</sup>, el sujeto tiene acceso a un campo visual en el que los seres visibles se encuentran a disposición de su mirada.

Al afirmar que la naturaleza humana penetra hasta el centro de la vida personal y se entrelaza con ella, queremos poner también de manifiesto que, del mismo modo, los comportamientos humanos vuelven a la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un “mundo cultural”. El mundo natural que le es dado al hombre no es por lo tanto un mundo inerte, sino un mundo ya significativo y enriquecido. Desde esta perspectiva, es fácil comprender que no podemos hablar de la naturaleza como el conjunto de las meras cosas, porque todo lo que es naturaleza en el hombre está inscrito en la historia y el cuerpo, que es un organismo, es siempre e indivisiblemente un objeto cultural, un poder de expresión. Sin llegar a un tratamiento explícito del concepto de naturaleza, tal como este aparece en los cursos dictados en el Colegio de Francia<sup>75</sup>, las descripciones de la *Fenomenología de la percepción* permiten apreciar que la naturaleza es presentada como el suelo o el lugar de nacimiento<sup>76</sup> del sujeto que sostiene su vida natural e histórica. Esto muestra que la relación del hombre con la naturaleza no es una relación especular sino que solo tenemos acceso a ella por nuestro cuerpo, que constituye una parte privilegiada de la misma. Al considerar las relaciones entre la existencia corporal y la naturaleza en la *Fenomenología de la percepción* se advierte que la relación es ambigua en el sentido de que al poner en obra una naturalización del sujeto, ésta lleva consigo una subjetivización de la naturaleza<sup>77</sup>. Por una parte, subsisten restos de un subjetivismo espiritual, y, por la otra, al expresar la existencia corporal

---

<sup>75</sup> Tardíamente que concepto de naturaleza se convierte en tema de una interrogación específica. En los cursos dictados en el Collège de France, la naturaleza -como veremos en el capítulo V- se convierte en una de las vías de acceso a la ontología. Asimismo, de los diferentes planes para la redacción de *Lo visible y lo invisible*, de los que dan cuenta las notas de trabajo, se puede extraer que la naturaleza está subordinada al estudio de una dimensión originaria que Merleau-Ponty llama mundo vertical o Ser bruto.

<sup>76</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 263. La naturaleza como el lugar de nacimiento del sujeto vuelve a quedar confirmada en el primer curso que entre los años 1956-1957 Merleau-Ponty dedica de manera sistemática al concepto de naturaleza: “[...]la naturaleza [...] es un objeto de donde nosotros hemos surgido, donde nuestros preliminares han sido progresivamente colocados hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole sus materiales. Ya sea que se trate del hecho individual del nacimiento, o del nacimiento de las propias instituciones, la relación original del hombre y del ser no es la del para sí al en sí. La relación continúa en cada hombre que percibe” (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 94).

<sup>77</sup> Cf., R. Bernet, “Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty”, en *Merleau-Ponty Phénoménologie et expériences*, p. 64.

sistemas de significación simbólicos de una gran riqueza y de un grado avanzado de articulación anima a extraer las consecuencias ontológicas que se imponen.

Bernet señala que, si bien la palabra central de la *Fenomenología de la percepción* no es la palabra “carne”, que alude al tejido común que forman el cuerpo y el mundo, se podría afirmar que la función de la carne se encuentra, en cierto sentido, anticipada en la noción de mundo<sup>78</sup>, siempre que se tenga presente, que el sentido no pertenece a nadie y que reside en esa vida natural que atraviesa al mundo, las cosas y el cuerpo ligándolos en una misma trama.

### 3. La simultaneidad de forma y materia

A través de la descripción de lo que hemos llamado las manifestaciones de la lógica perceptiva se ha puesto de manifiesto que sus expresiones no responden ni a una operación del pensamiento ni a una asociación de hechos que darían lugar a las significaciones. Quisiéramos explicitar ahora la tesis central que subyace a estas manifestaciones: es necesario reconocer “[...] una operación primordial de significación donde lo expresado no existe aparte de la expresión y donde los signos mismos inducen su sentido”<sup>79</sup>. Esto es posible porque, según se expuso, el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo y lo revela significativamente. El cuerpo puede ser comparado con una obra de arte en el sentido de que, en el cuadro o en la pieza musical, la idea se comunica por el despliegue de los colores o de los sonidos. Al igual que la obra de arte, el cuerpo es “un nudo de significaciones vivientes”. Al separar el signo de la significación el intelectualismo olvida que el contenido sensible se encuentra ya impregnado por un sentido.

Teniendo en cuenta que algunas de las investigaciones actuales<sup>80</sup> apuntan, sobre la base de la noción de expresión, a acercar las teorías de Merleau-Ponty y las de

<sup>78</sup> *Idem*, p. 75. Cf., M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 381.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 193. Cf., p. 448.

<sup>80</sup> Sobre las semejanzas y diferencias del fenómeno de la expresión que vincula a Cassirer y Merleau-Ponty, cf., Christian Bernes, *Maurice Merleau-Ponty. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1998, pp. 128-130. Teniendo en cuenta que el simbolismo natural es un “simbolismo tácito o de indivisión” en el que no es posible separar la expresión de lo expresado, J. Seewald sostiene que en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty utiliza el concepto de expresión de Cassirer como sinónimo de simbolismo natural. Ahora bien, al considerar el simbolismo convencional se plantea expresamente la pregunta: “¿Cómo se comporta lo corpóreo como medio de la comprensión de la expresión en el caso en que la expresión y lo expresado se desmoronan?” El caso Schneider y la relación entre palabra hablante y palabra hablada le ofrecen la respuesta. Cf. Jürgen Seewald, *Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung*, pp. 27-65.

Cassirer, intentaremos explicitar los puntos en común de estos dos enfoques<sup>81</sup>, como asimismo las diferencias que los separan. Hemos elegido este punto de partida, no solo por lo que significa una reflexión conjunta, sino porque su contraste permite destacar la prioridad que Merleau-Ponty le otorga al cuerpo como dimensión de la simbólica general del mundo.

En un artículo titulado "Percepción y hermenéutica", Bernet intenta poner de manifiesto el carácter hermenéutico de la percepción en el contexto de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer. Antes de explicitar la tesis de Bernet, y en especial su propuesta respecto de una nueva lectura de la *Fenomenología de la percepción*, ha de recordarse que según Cassirer hay distintos modos formativos de la conciencia -expresión, representación y significación- que se manifiestan en la percepción, la intuición y el conocimiento; a su vez, se reflejan dentro de la correlación entre las actitudes subjetivas de la conciencia y las formaciones objetivas del espíritu, en el mito, el lenguaje y la ciencia<sup>82</sup>. La percepción aparece en este marco como un comportamiento subjetivo determinado por una función simbólica específica accesible por el rodeo de una forma simbólica particular del espíritu objetivo. Puesta de manifiesto la intención general de Cassirer, Bernet intenta explicitar el carácter hermenéutico de la percepción sobre la base de la distinción entre una percepción en el sentido estrecho del término (*Wahrnehmung*), que es de naturaleza expresiva y aparece ligada a la forma simbólica del mito, y una percepción en el sentido amplio (*Anschauung*), que al servirse de las articulaciones propias de la función de representación y estar ligada a la forma simbólica del lenguaje, presenta una forma más evolucionada de articulación<sup>83</sup>. La primera forma de percepción es de naturaleza expresiva y aparece ligada a la forma simbólica del mito. La segunda, al servirse de las articulaciones propias de la función de representación y estar ligada a la forma simbólica del lenguaje, presenta una forma más evolucionada.

<sup>81</sup> Merleau-Ponty reconoce expresamente que en el tomo tercero de la *Filosofía de las formas simbólicas* Cassirer adhiere a los análisis fenomenológicos y existenciales y que con la noción de "pregnancia simbólica" se propone un fin análogo al de él.

<sup>82</sup> "El mundo de imágenes del mito, las estructuras fonéticas del lenguaje y los signos de que se sirve el conocimiento exacto determinan en cada caso una dimensión propia de la representación, y solo considerados en su totalidad constituyen todas estas dimensiones la totalidad del horizonte espiritual". E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 56-57.

<sup>83</sup> Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 143.

Bernet propone hacer extensiva esta constatación a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty y sugiere una lectura a la luz de la distinción entre una percepción expresiva y una percepción casi-lingüística, que exige un análisis estructuralista del sistema de los rasgos diferenciales y de las remisiones simbólicas que implica. Según Bernet, esta lectura permitiría mostrar lo que la *Fenomenología de la percepción* debe a la obra de Cassirer y también aclarar “[...] ciertos pasajes cuya oscuridad parece deberse precisamente a la ausencia de una distinción clara entre esos dos modos de percepción”<sup>84</sup>. Intentaremos ver hasta qué punto la lectura de la *Fenomenología de la percepción* acepta la distinción propuesta por Bernet o si el análisis de una percepción casi-lingüística o hermenéutica no exige avanzar hacia uno de los problemas centrales del pensamiento de Merleau-Ponty, el de la relación entre la “expresión natural” y la expresión lingüística, la cual “[...] reasume y amplifica otra expresión que se manifiesta en la ‘arqueología del mundo percibido’”<sup>85</sup>.

#### a. La percepción expresiva

Al igual que Merleau-Ponty, Cassirer se propone abrir una vía intermedia entre el análisis de la percepción de tipo empirista o sensualista y un análisis de tipo racionalista o intelectualista. Según este autor, la teoría sensualista, que hace de la impresión sensible el elemento básico para la captación de todo lo psíquico, niega la vida auténtica de la percepción en un doble sentido: en primer lugar, la convierte en un agregado, puesto que la percepción es el resultado de la confluencia y de la vinculación asociativa de las impresiones, y, en segundo lugar, termina por desconocer las leyes teóricas de estructuración a las que el mundo de la percepción está sujeto.

La disolución del mundo de la percepción en una suma de impresiones singulares desconoce no sólo la participación, que poseen en él las funciones espirituales ‘superiores’, sino también el vigoroso y potente sustrato motriz en que descansa<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> *Idem*

<sup>85</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 13.

<sup>86</sup> Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 78. Merleau-Ponty expresa su acuerdo con el análisis de Cassirer, ya que el empirismo no solo le quita a la impresión su carácter instintivo y afectivo, sino también su carácter ideal. Para colocarse en el centro del problema, la reflexión deberá esclarecer “[...] la inherencia vital y la intención racional” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 65).

En la comprensión del mito Cassirer encuentra la forma de “[...] hacer respetar también los derechos de esa forma de vivencia perceptiva, en la que echa raíces originariamente y a partir de la cual extrae permanentemente nueva alimentación”<sup>87</sup>. En otros términos, el mito se basa en un modo originario de percibir, que no desaparece ni aún en las cosmovisiones teóricas. Lo esencial a la imagen del mundo mítico es que desconoce la realidad como un conjunto de cosas cuyas transformaciones obedecen a leyes causales. El mito “[...] posee el mundo en un sentido diferente y más originario, en la medida que el mundo se revela en la imagen mítica [...] como puro fenómeno de expresión”<sup>88</sup>. Cassirer considera que para que tanto las reconstrucciones míticas como la realidad teórica alcancen un suelo y una base, de la cual brotan, es necesario retroceder hasta el estrato de la expresión, y esta experiencia es posible, en la medida en que la percepción no se reduce a la percepción de cosas o meros objetos sino que “[...] aparece en el modo de la existencia de sujetos vivientes”<sup>89</sup>. El mito que no conoce la escisión entre realidad y apariencia, o entre real o ideal, permite un acceso a las vivencias expresivas puras que poseen el carácter de una auténtica presencia:

Lo que aquí se presenta como ‘realidad’ no es un conjunto de cosas, equipadas con determinados ‘rasgos’ y ‘características’, que se pueden reconocer y distinguir unas de otras, sino una diversidad y plenitud de caracteres originariamente ‘fisiognómicos’<sup>90</sup>.

El sentido expresivo se presenta en cada apariencia y no se deduce o se infiere. Así, por ejemplo, las determinaciones de lo sombrío o de lo claro, de lo tranquilizante o lo amenazador, están adheridas a los contenidos fenoménicos. La realidad que experimentamos en su forma originaria no es un mundo de cosas, sino “[...] la evidencia de una realidad vivida”; el acceso a ella se da solamente en el fenómeno originario de la expresión. Si el sentido expresivo no se hiciera presente en las vivencias perceptivas, la existencia “permanecería muda”.

Ahora bien, la comprensión de las configuraciones mitológicas que conduce a la comprensión de los fenómenos expresivos puros exige no solo el alejamiento de un falso concepto de cosa, sino también “[...] de un falso o al menos insuficiente e inadecuado concepto de sujeto”<sup>91</sup>. Así, las configuraciones mitológicas constituyen una manera de “confrontación” (*Auseinandersetzung*) entre el yo y el mundo, en la

<sup>87</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 72.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 82.



cual los polos contrarios logran una forma en la medida en que se separan y contraponen. El ser corpóreo y anímico no está todavía consolidado porque la metamorfosis mitológica arrastra también al yo y disuelve su unidad. La expresión pone de manifiesto a los fenómenos en su modo de darse (*Gegebenheit*) y en su visibilidad (*Sichbarkeit*), lo cual hace patente que los mismos están interiormente animados. La expresión es un fenómeno originario porque en ella no existe la separación entre lo que es un fenómeno como existencia “[...] meramente sensible y un contenido anímico-espiritual diferente de manera mediata”<sup>92</sup>. Desde esta perspectiva, Bernet afirma que el análisis de la vida natural, tal como aparece en la *Fenomenología de la percepción*, que enlaza el cuerpo y las cosas en el seno de un mundo en devenir, recuerda la descripción de una vida primitiva, dominada por la estructura simbólica de los mitos. “Se sabe que, para Cassirer, el mito es ya un camino hacia la ciencia y la filosofía, y la *Fenomenología de la percepción* adhiere explícitamente a esta ‘fenomenología del espíritu’ o ‘teleología de la conciencia’”<sup>93</sup>.

Desde la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, el análisis de las configuraciones míticas, en las que se revela el carácter originario de la expresión, resulta de sumo interés por dos motivos íntimamente ligados: por una parte, muestra la correlación entre el “carácter simbólico originario de la percepción” y la encarnación del sentido, y, por otra, nos proporciona una noción amplia de símbolo, a la que Merleau-Ponty no ha permanecido ajeno. Cassirer intenta con el concepto de símbolo en el nivel de la expresión:

[...] abarcar el todo de aquellos fenómenos, en los que en general se presenta una impleción de sentido de lo sensible de la índole que sea, en los que algo sensible en el modo de su existencia y ser así se exhibe a la vez como particularización y corporalización como manifestación y encarnación de un sentido<sup>94</sup>.

Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty comparte con Cassirer la tesis de que los signos sensibles no son envolturas accidentales de la idea sino un órgano necesario porque son el instrumento del contenido significativo que no es dado con anterioridad sino que se desarrolla y se define totalmente a sí mismo por medio de lo sensible.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>93</sup> Rudolf Bernet, “Le sujet dans la nature”, en Marc Richir y Etienne Tassin [eds.], *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expériences*, p. 74.

b. *La percepción casi-lingüística*

La teoría de Cassirer respecto de la noción de “pregnancia simbólica” que hace de la percepción sensible una experiencia hermenéutica es, según la interpretación de Bernet, una teoría sobre la unidad entre lo dado sensiblemente y su sentido y pone de relieve la dependencia recíproca entre el fenómeno sensible y el orden simbólico que le confiere su visibilidad. La unidad entre el fenómeno sensible y la forma simbólica, por la cual la percepción puede ser considerada como hermenéutica, no es una unidad de confusión o de expresión, sino una unidad de distinción y de determinación que Cassirer llama “unidad de representación” (*Darstellung*). La noción de “pregnancia simbólica”, a través de la cual Cassirer intenta zanjar su posición tanto respecto de la interpretación kantiana de un entendimiento puro como asimismo de la interpretación husserliana acerca de la relación entre materia y forma, nos permite comprender en qué sentido la percepción representacional o percepción casi-lingüística aproxima el planteo de Merleau-Ponty al de Cassirer. Según este autor, la consideración de la percepción representacional exige tener presente que el acto de “ideación simbólica” es un acto de formación originaria que concierne a la intuición como todo y la hace posible como todo. Lo dado sin una dotación de sentido es una abstracción. Pero el sentido “[...] no hay que entenderlo ni como un ingrediente conceptual secundario, ni como un ingrediente asociativo, sino como el sentido singular de la intuición misma”<sup>95</sup>. Así, Cassirer hace suya la afirmación de Goethe de que todo ver (*Sehen*) sensible es siempre un “[...] ver con los ojos del espíritu”<sup>96</sup>, y es esto lo que hace de la percepción una experiencia hermenéutica. Para caracterizar el todo de lo sensible y del sentido, Cassirer introduce la expresión “pregnancia simbólica” (*symbolische Präganz*), que define en los siguientes términos:

Por pregnancia simbólica debe ser entendido el modo en el que una vivencia perceptiva como vivencia ‘sensible’ capta al mismo tiempo en sí un determinado ‘sentido’ no intuitivo y lo trae a una representación concreta e inmediata.<sup>97</sup>

Por su propia estructuración, la misma percepción alcanza un modo de ‘articulación’ espiritual por la que pertenece al orden del sentido: “En su completa

<sup>94</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 109.

<sup>95</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 156.

<sup>96</sup> *Idem.*

<sup>97</sup> *Idem.*, p. 234. En una de las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty define la pregnancia empírica en los siguientes términos: “[...] la pregnancia empírica consiste en definir los

actualidad, en su totalidad y vitalidad, es, al mismo tiempo, una vida ‘en el sentido’<sup>98</sup>. Cassirer utiliza la expresión *pregnancia* para designar el entrelazamiento de la percepción con un “todo de sentido” y aclara que no se trata de una suma de imágenes o de una combinación asociativa y tampoco se la puede explicar mediante una reducción a actos discursivos de juicio e inferencia. La noción de *pregnancia* reafirma la tesis de que la relación de la significación y el contenido significado es una relación puramente simbólica que pertenece a un plano distinto al de aquellas relaciones que se establecen entre objetos empíricos<sup>99</sup>. Toda percepción posee además de su contenido un “vector” que la hace significativa. Más precisamente, la concreción del *fluir* de los acontecimientos alrededor de ciertos puntos privilegiados permite la formación de “torbellinos” (*Wirbel*) cuyos elementos se vinculan a través de un movimiento común y se establecen relaciones internas entre los diversos fenómenos de modo tal que cada elemento puede representar el todo. Según Cassirer, en los casos patológicos estos torbellinos se desintegran porque un movimiento producido en la periferia del torbellino no se comunica al centro sino que queda limitado a la zona próxima al estímulo, y, si bien no hay una destrucción total, la conciencia tiene que moverse dentro de límites más restringidos que los de la percepción normal. Ahora bien, para evitar que estas unidades creadas en la percepción se destruyan es necesario que sean consolidadas por el lenguaje. Lo que ya estaba presente como intención en la percepción debe culminar en un significado lingüístico. El paso de lo animal a lo humano se caracteriza, según Cassirer, por la construcción de un mundo simbólico que permite una representación de la realidad. Si esto no ocurre, lo dado en la percepción expresiva comienza a desvanecerse a punto tal que el conocimiento perceptivo y la acción retroceden al nivel de las conductas primitivas y orgánicas. Por eso, si bien la conexión con la experiencia expresiva primaria nunca se pierde y la expresión y la representación subsisten entrelazadas en la existencia efectiva del lenguaje, entre ambas existe una infranqueable diferencia funcional que hace imposible derivar una de otra. No se debe perder de vista que en el planteo de Cassirer la percepción se objetiviza a medida que el lenguaje delimita y organiza lo dado en la percepción. Cuando aparece la función de representación el hombre no se entrega totalmente a

---

seres percibidos por una estructura o un sistema de equivalencias” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 261).

<sup>98</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, p. 235.

<sup>99</sup> Cf., *Idem*, pp. 258 y 274.

la simple presencia de un contenido sensible, sino que lo toma como representante de otro contenido. Esto implica un nivel totalmente nuevo en la conciencia. Ya no se trata de particularizar o separar ciertos elementos en una totalidad todavía indiferenciada. El factor crucial reside en que no solo se separa por abstracción un elemento de esta totalidad sino que al mismo tiempo se lo toma como representante de un todo. El contenido singularizado que funciona como representante de una totalidad se convierte en un signo y puede ser reconocido nuevamente cuando reaparece. La adquisición del signo constituye un primer paso necesario hacia el conocimiento de la naturaleza objetiva de la cosa.

Por eso, es necesario tener presente el papel que cumple la función representativa que constituye, según Cassirer, la nota fundamental del lenguaje. Si bien la representación se encuentra presente en toda forma simbólica, ella solo se desarrolla plenamente con el lenguaje que puede trascender la esfera de la expresión y dar estabilidad y permanencia a las formaciones del mito, porque es el vehículo de un "reconocimiento en el concepto" en virtud del cual fenómenos totalmente diferentes y separados pueden entenderse como manifestaciones de un mismo ser. La conciencia ya no se entrega totalmente a la simple presencia de un contenido sensible, sino que lo toma como representante de otro contenido; de esta manera le confiere un carácter universal sin quitarle su particularidad material. No se limita a separar ciertos elementos en una totalidad todavía indiferenciada, sino que los contempla al mismo tiempo como representantes de un todo. Una comprensión extensiva reemplaza la comprensión intensiva y el fenómeno total se comprime en uno de sus momentos que pasa a representar la totalidad transformándose en un signo que puede ser reconocido cuando reaparece. Este reconocimiento hace posible la identidad de las palabras y la constancia de las cosas<sup>100</sup>.

La relación entre el lenguaje y la percepción pasa desapercibida en la conducta normal, pero en los casos patológicos se advierte que la pérdida de ciertos elementos lingüísticos en la afasia, por ejemplo, se relaciona con una desorganización de las estructuras perceptivas. Según Cassirer, las investigaciones en el campo de la patología del lenguaje han iluminado mucho sobre este problema porque en ellas se establecen que los pacientes no sólo han perdido el empleo de conjuntos especiales de palabras sino que presentan una alteración de toda la

<sup>100</sup> Cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, pp.126-133.

personalidad. En la práctica no se desvían de la conducta normal, pero cuando se les exige la elaboración de formas abstractas de pensamiento experimentan grandes dificultades. No pueden hablar de cosas inexistentes ni pensar en función de conceptos generales, es decir, desarrollar una "actividad categorial". Así, la pérdida o alteración del lenguaje ante una lesión cerebral nunca constituye un fenómeno aislado, sino que aparece como una variante dentro de un cuadro general que relaciona estrechamente las diversas alteraciones conocidas como afasia, apraxia y agnosia. Por eso Cassirer quiere encontrar el "momento común fundamental"<sup>101</sup> para todos los fenómenos en la desintegración de las funciones simbólicas o pérdida de la actitud categorial.

Es aquí por donde se debe trazar la línea divisoria que separa la interpretación de la función simbólica por parte de ambos autores. Merleau-Ponty está de acuerdo en que, al superar el pensamiento causal y el realismo, Cassirer es capaz de descubrir el sentido o la esencia de la enfermedad, pero el pasaje consciente del orden de la existencia al orden del sentido<sup>102</sup> y la inversión que permite afirmar como autónomo el sentido equivalen a una abstracción que hace incomprensible la variedad de los fenómenos. Así la conciencia morbosa, la conciencia primitiva, la conciencia infantil o la conciencia del otro se vuelven insignificantes cuando solo se trata de comprender "la pura esencia de la conciencia". Si el análisis del sentido de la enfermedad se limita únicamente al descubrimiento de una perturbación en la función simbólica sin tener en cuenta lo que hay de específico en cada enfermedad se corre el riesgo de subsumir en una categoría las diferencias implícitas en las situaciones concretas. En otros términos, al hacer abstracción de los diferentes casos, se caracteriza bien la estructura común a los diferentes trastornos, pero se olvida que esta estructura no debe estar desligada de la situación concreta que caracteriza a cada enfermedad. Merleau-Ponty se propone alcanzar "[...] una *esencia concreta* o una *estructura* de la enfermedad que expresa a la vez su generalidad y su particularidad"<sup>103</sup>. Esto exige que la relación entre los contenidos lingüísticos, perceptivos y motores y la función simbólica que los anima, deba tener en cuenta que ni la forma puede ser reducida al contenido ni el contenido

<sup>101</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, I*, pp. 20-21.

<sup>102</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 257.

Para hacer justicia a la interpretación, la identificación del sentido con la esfera de la conciencia es una limitación que Cassirer atribuye a Husserl y a la cual no adhiere. Cf., E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, p. 230.

<sup>103</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 147.

puede ser subsumido bajo una forma. A pesar de la insistencia de Cassirer en no desligar lo ideal de lo material, Merleau-Ponty cuestiona justamente, la intención de buscar por debajo de las diferentes patologías una función común, y de asimilar a ella las variedades de la experiencia: “El pensamiento viviente no consiste, pues, en subsumir bajo una categoría”<sup>104</sup>. La categoría termina por adjudicar a los términos que reúne una significación exterior a ellos mismos y, más aún, se puede sospechar que detrás del uso empírico de la categoría permanece un uso trascendental que vuelve, desde el punto de vista de una fenomenología genética, incomprensible la cuestión.

Las advertencias de Merleau-Ponty respecto a los análisis de Cassirer residen en la sospecha de que la función de representación se convierta en la meta última del análisis y de esta manera se desconecte del ser en el mundo, es decir, que la conciencia finalice por desvincularse del sistema de significaciones que permite que las correspondencias, relaciones o participaciones puedan ser utilizadas sin ser explicitadas.

Merleau-Ponty insiste en que el esquema corporal es una experiencia del cuerpo en el mundo y esto es lo que permite que las consignas verbales estén dotadas de un sentido motor. Por eso, lo que se encuentra destruida en los casos de apraxia es una función mucho más originaria y de carácter motriz, esto es, la capacidad de diferenciación del esquema corporal dinámico. Asimismo, al concebir a los sentidos como “medios de acceso a un mismo mundo”, las analogías pueden ser comprendidas sin necesidad de explicitarlas, de tal manera que “[...] la equivalencia de los ‘órganos de los sentidos’ y su analogía, se lee en las cosas y puede ser vivida antes de ser concebida”<sup>105</sup>. Lo mismo resulta válido para el “mundo de los pensamientos”, porque hay una sedimentación de nuestras operaciones mentales que nos permite dar cuenta de los conceptos y de los juicios adquiridos. Así como la percepción fisionómica dispone alrededor del sujeto un mundo que le habla de sí mismo, hay también una especie de panorama mental, “[...] una fisionomía de las cuestiones, de las situaciones intelectuales como la investigación, el descubrimiento, la certidumbre”<sup>106</sup>.

La tesis central que subyace a la *Fenomenología de la percepción* es que el “hecho último” en la caracterización del hombre es el cuerpo propio como centro

---

<sup>104</sup> *Idem*, p. 149.

<sup>105</sup> *Ibidem*

<sup>106</sup> *Idem*, p. 151.

de significaciones vividas sobre las que a su vez se funda la palabra<sup>107</sup>. En este sentido, es necesario retrotraerse al cuerpo propio que sin abandonar su hecceidad y particularidad nos ofrece el “misterio” de emitir significaciones que proporcionan una base a los pensamientos y experiencias. Esta propiedad del cuerpo lo convierte en el “lugar” o “actualidad” de los fenómenos de expresión, representación verbal y significación intelectual.

El cuerpo es el lugar o más bien la actualidad misma del fenómeno de expresión (*Ausdruck*); en él la experiencia visual y la experiencia auditiva, por ejemplo, se impregnan una con otra y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido y por medio de ella, la expresión verbal (*Darstellung*) y la significación intelectual (*Bedeutung*)<sup>108</sup>.

Para Merleau-Ponty, la relación entre la materia y la forma es una relación de fundamentación (*Fundierung*): “[...] la función simbólica reposa sobre la visión como sobre un suelo [...]”<sup>109</sup>. La visión no debe ser entendida como la causa de la función simbólica, sino que es ese “don de la naturaleza” al que el espíritu debe dar un sentido nuevo, pero sin olvidar que tiene necesidad de la visión no solo para encarnarse sino incluso para ser. La relación entre los hechos somáticos y la recreación interior es una relación a la que Husserl llama “fundamentación”. Se trata de una relación de doble dirección entre un término fundante y un término fundado. El término fundante es un elemento primero: lo fundado se presenta como su determinación o explicitación, y, por lo tanto, es un elemento segundo. Pero lo fundado no es un simple derivado sino que constituye el medio de manifestación de lo fundante. Por lo tanto, no es un elemento segundo en el sentido empirista de que la idea es un reflejo de la impresión. Y lo fundante no puede ser absorbido o anulado por el ámbito de lo fundado. Por lo tanto, no es una explicitación de lo fundante en el sentido racionalista de que la idea confusa es reemplazada por una idea clara y distinta. Lo simbólico es un elemento fundado, que se vale de las sedimentaciones no sólo de la motricidad sino también de las operaciones mentales, puesto que “[...] por debajo de las percepciones propiamente dichas hay, pues, subtendiéndolas, una función más profunda sin la cual el índice de realidad faltaría a los objetos percibidos [...]”<sup>110</sup>. La fusión de la intención significativa con los materiales que se pone de manifiesto en la estructura conduce a la noción de

<sup>107</sup> *Idem.* Cf. pp. 220-230.

<sup>108</sup> *Idem.* pp. 271-272.

<sup>109</sup> *Idem.* p. 147.

<sup>110</sup> *Idem.* p. 395.

sentido como a priori material. Esta fusión o conjunción de la intención con los materiales es a priori en la medida en que se entiende por a priori aquello que no puede ser concebido parte por parte y debe ser pensado de un solo golpe como una esencia indescomponible. En la *Estructura del comportamiento* Merleau-Ponty afirma que la existencia del a priori material modifica la noción de conciencia y obliga a renunciar tanto a la noción de lo múltiple dado como fuente de todas las especificaciones como asimismo a la de actividad mental como principio de todas las coordinaciones. La conciencia es una red de intenciones significativas vividas más que conocidas. “La significación humana es dada antes que los pretendidos signos sensibles”<sup>111</sup>. Así, por ejemplo, un rostro es un centro de expresión humana que puede expresar, por ejemplo, las actitudes o los deseos del otro; el punto de apoyo de una multitud de intenciones y la forma es la configuración sensorial, en la que el valor sensible de cada elemento se determina por la función que cumple en el conjunto y varía de acuerdo a ella.

#### 4. *La corporalidad responsiva*

Siguiendo la inspiración de Merleau-Ponty, B. Waldenfels se ocupa de la corporalidad y pone énfasis en su dimensión responsiva, es decir, en modos de comportamiento y experiencias corporales que responden a interpelaciones de lo extraño. Waldenfels distingue un responder en sentido estrecho (*to answer*), que consiste en llenar un vacío de saber transmitiendo un saber del que el otro carece, de un responder en sentido amplio (*to respond*), que no se limita a la transmisión del saber ya existente sino que va de la mano con un entregarse a una interpelación. Este sentido amplio comprende la negación en el sentido de que la ausencia de respuesta es también una respuesta, y no se limita al lenguaje ya que puede consistir en comportamientos corporales como un mirar hacia otro lado, un encontrar la mirada del otro, o una forma del obrar.

Waldenfels considera decisiva la diferencia entre intencionalidad, comunicatividad y responsividad en tanto momentos que permiten caracterizar la experiencia, el comportamiento y el lenguaje. La intencionalidad significa que una vivencia se relaciona con un objeto en tanto se dirige hacia él a través de un determinado sentido intencional que se presenta como el “hacia-donde”

<sup>111</sup> Cf., M. Merleau-Ponty, *La structure de comportement*, p. 181.



(*Woraufhin*) del comportamiento o la experiencia. Por otro lado, la comunicatividad está dominada por la idea de la regla, es decir, aquello “según lo cual” (*Wonach*) nos orientamos. En lugar de *qué* de la intención pasa a primer plano el *cómo* de la regla. Sin embargo, intencionalidad y comunicatividad no se excluyen, sino que se diferencian por poner el peso en la intención subjetiva o en la comunicación intersubjetiva. Por último, el momento de la responsividad se vincula con la interpelación de lo extraño: “La interpelación (*Anspruch*) que aquí está en juego, tiene el doble significado de una apelación (*Appel*) en tanto alocución (*Ansprache*) a alguien y de una pretensión (*Prätention*) como una interpelación a algo”<sup>112</sup>. Waldenfels recuerda que en inglés se distingue entre *appeal* y *claim*, y en francés entre *appel* y *exigence*, o entre *reivindication* y *demande*. La interpelación de lo extraño reúne ambos aspectos, y su apelación/exigencia no se deja reducir ni a un mero hecho ni a una ley general a la que el yo debe someterse: “Lo que hay para hacer no se encuentra ni en las cosas, ni en las estrellas. Hay que inventarlo, partiendo sin embargo de una ineludibilidad (*Unausweichlichkeit*), que no pone en duda nuestra libertad”<sup>113</sup>. La interpelación no es un “hacia-dónde” inherente a una intención ni un “según lo cual” asociado a una regla, sino un “a lo cual” (*Worauf*).

Es necesario distinguir entre interpelaciones ordinarias que se desenvuelven en el marco de determinados órdenes, e interpelaciones extraordinarias que trascienden estos marcos de modo que nos remiten a lo otro y lo extraño. En el primer caso, basta una respuesta que se apoya en los esquemas de respuesta ya existentes. Aquello a lo que respondo se encuentra a nuestra disposición en el nivel derivado de lo que Merleau-Ponty caracteriza como percepción percibida, palabra hablada o acción actuada. En el segundo caso, por el contrario, se requiere una respuesta creadora que no se sustenta sobre lo que ya está ahí. Aquello a lo cual respondo no se encuentra a mi disposición porque trasciende los horizontes de sentido y los sistemas de reglas. Inventar la respuesta no implica una ampliación o transformación del propio ser, sino un llegar a ser algo nuevo por parte de quien responde. Waldenfels resume esta interpretación en el siguiente cuadro<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> Bernhard Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 81.

<sup>113</sup> B. Waldenfels, “Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken”, en Bernhard Waldenfels y Regula Giuliani (eds.) *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München, Wilhelm Fink, 2000, p. 314.

<sup>114</sup> Cf. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 367.

*Rasgos fundamentales del comportamiento*

intencionalidad	sentido	hacia-donde ( <i>Woraufhin</i> )
comunicatividad	regla	según lo cual ( <i>Wonach</i> )
responsividad	interpelación	a lo cual ( <i>Worauf</i> )

Esta concepción de la responsividad se aplica al cuerpo propio. Debe ser entendida en el contexto de una transformación cada vez más radicalizada de la razón, que va desde su encarnación y su ampliación hasta su responsividad. En la descripción de los modos de comportamiento corporal, según un modelo que se remonta a von Uexküll, se suele hablar de una dimensión sensorial o sensorio (*Sensorium*), que tiene que ver con la percepción y la observación, y de una dimensión motora (*Motorium*), que tiene que ver con el movimiento y la producción. Waldenfels añade una tercera dimensión responsiva (*Responsorium*), es decir, la del “a lo cual”. Aclara que utiliza el término *Responsorium*, que literalmente designa una respuesta litúrgica o el canto alterno, de manera semejante al término *Sensorium* “[...] para caracterizar la multiplicidad y el juego conjunto de las formas corporales del responder”<sup>115</sup>. La elaboración de la noción de racionalidad responsiva implica que la acción debe ser vista como una confrontación-acuerdo (*Auseinandersetzung*) ya sea del organismo con su medio ambiente, como del hombre con su mundo natural, social o histórico. Esta confrontación viene dada por un desafío que no solo violenta toda armonía ya alcanzada, sino que en el grado más alto de estructuración, como lo es el del ser humano, exige respuestas creadoras que no están contenidas ni en la constitución fisiológica ni en el psiquismo del ser humano.

El cuerpo propio instituye el núcleo de todo comportamiento responsivo, pero Waldenfels considera que Merleau-Ponty solo llegó paulatinamente a lo largo de su obra a exponer en toda su fuerza este motivo fundamental. Ya en la *Fenomenología de la percepción* la teoría del cuerpo propio aparece determinada por una temporalidad concebida como aplazamiento (*Aufschub*) y retardo (*Verzögerung*):

Mis intervenciones sobre el pasado y el futuro son escurridizas; la posesión por mí de mi tiempo está siempre disfrida hasta el momento en que yo me comprenda

<sup>115</sup> Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 464. El término “responso”, que en castellano se dice “responso”, se usó hasta el siglo XVII como “canto de voces alternadas”, en la que una responde a la otra. Este es el sentido con el que Waldenfels intenta poner de manifiesto el juego de preguntas y respuestas que abre la corporalidad.

enteramente; y ese momento nunca puede llegar, puesto que en ese caso sería aún un momento, bordeado por un horizonte de futuro, que tendría a su vez necesidad de desarrollos para ser comprendido"<sup>116</sup>.

Esta apropiación diferida por la que el tiempo permanentemente se escapa al intento de abarcarlo sin resto en una síntesis, conduce a una irrupción en el corazón del presente mismo de una otredad o alteridad (*Andersheit*). Esto significa que el "yo puedo" que caracteriza a mi intencionalidad corporal tiene su reverso en un "yo no puedo". No obstante, el alcance de esta alteridad es limitado porque, según Waldenfels, la *Fenomenología de la percepción* es una obra que aún exhibe una tendencia de compromiso con posiciones husserlianas. El cuerpo propio tiene todavía el carácter de un pre-yo, es decir, de una avanzada de la conciencia. Por tanto, la alteridad no es más que un momento dentro de un acontecer total dominado por el pensamiento de lo mismo en el sentido de que el cuerpo propio, como un ente privilegiado, se refiere a algo extraño que asume y elabora para desligarse finalmente de él habiéndolo transformado<sup>117</sup>. Según Waldenfels, Merleau-Ponty abandona definitivamente este marco cuando en *Lo visible y lo invisible* piensa el cuerpo a partir de un autodesdoblamiento (*Selbstverdoppelung*):

*La autorreferencia (Selbstbezug) se realiza como autosustracción (Selbstentzug), y de ellos resulta [...] una ausencia, una lejanía, una forma de no-visible, no-tangible, no-escuchable, que en su irrecusabilidad no puede ser determinada como carencia sino como "una forma originaria del en otra parte"*<sup>118</sup>.

El autodesdoblamiento del cuerpo se continúa en un una suerte de duplicación en lo extraño (*Fremdverdoppelung*) por la cual el *alter ego* no se presenta como una mera ampliación de la esfera de propiedad al modo husserliano, sino que toma la forma de un doble (*Doppelgänger*). A la autosustracción del cuerpo propio se añade la sustracción del cuerpo propio extraño. El cuerpo del otro, afirma Merleau-Ponty-, "[...] está ante mí [...] como una réplica de mí mismo, un doble errante, asedia mi entorno antes que aparezca ahí, es la respuesta inesperada que yo recibo de otra parte [...]"<sup>119</sup>. Puesto que un desgarramiento atraviesa el sí-mismo, lo propio y lo extraño no pueden ser considerados como miembros de un todo, sino que ponen de manifiesto, como lo expresa Merleau-Ponty, la "fisura del Ser"<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 398.

<sup>117</sup> Cf. B. Waldenfels, "Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken", p. 317.

<sup>118</sup> *Ibidem*. Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 307.

<sup>119</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 186.

<sup>120</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 289.

La corporalidad propia revela, por consiguiente, una cercanía y una lejanía que, a la vez que impide una captación directa, le otorga cierta forma de inabarcabilidad o incomprendibilidad (*Unfaßlichkeit*) que se puede considerar en los tres planos de la fenomenalización, la tematización y la problematización.

En primer lugar, se puede afirmar que el cuerpo es inabarcable porque “en cierta manera es todo”. Ya sea en la esfera sensorial o motriz, ya sea en la formación de las esferas específicas de sentido, ya sea para orientarse y situarse en un campo natural o social, ya sea en la polarización de los sexos, ya sea en los actos del querer y del pensar, el cuerpo “como un modo de fenómeno fundamental participa constitutivamente en la fenomenalidad de todo fenómeno”<sup>121</sup>. Esto permite afirmar que, desde el momento en que el cuerpo hace posible el aparecer de todo ente, no puede ser reducido a un ente entre otros. Además, nos empuja dentro de un laberinto porque se nos da en experiencias por medio de las cuales él mismo experimenta una transformación. Por tanto, no es posible responder unívocamente a la pregunta acerca de *quién* es o *qué* es, e inaugura un tercer camino entre el sujeto y el objeto.

Respecto de la tematización, el cuerpo es inabarcable porque siempre llegamos demasiado tarde para atrapar su obrar *in fraganti*. Antes de que las funciones del cuerpo se constituyan temáticamente, el cuerpo las cumple gracias a su propio movimiento cinestésico, que es susceptible de recibir intervenciones artificiales, pero que siempre las precede. Esta anterioridad del operar pone un límite a la tematización del mismo modo que un resto no temático siempre escapa a la reflexión del yo sobre sus vivencias.

Finalmente, en el tercer plano de la problematización, el cuerpo se caracteriza por una especie de intranquilidad que no puede ser saciada ni en el dominio del espíritu ni en el de las cosas. Esto es consecuencia de su duplicación sin que importe la forma precisa en que ella se exprese a través de la oposición entre cuerpo propio operante o cosa corpórea, la oposición entre psique y cuerpo físico en el cuerpo propio, o la oposición entre ser un cuerpo propio o tener un cuerpo físico. El cuerpo propio se escapa a sí mismo en el momento en que intenta captarse, y esta forma potenciada de inabarcabilidad debe ser adscripta al mismo cuerpo como una “no coincidencia en la coincidencia” según la expresión de Merleau-Ponty<sup>122</sup>. Waldenfels subraya que esta dimensión de otredad y extrañeza en medio de lo

<sup>121</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, p. 464.

propio no debe atribuirse a un defecto en la autoapropiación o a una autoduplicación, sino que acompaña a “una duplicación en propio y extraño que resulta del choque de interpelaciones extrañas con respuestas propias”<sup>123</sup>.

A través de esta dimensión de otredad que nos interpela, Waldenfels puede hablar de una encarnación corporal de la responsividad y de una “heterosomática”. A fin de aclarar la responsividad corporal, Waldenfels utiliza un concepto de la psicología de la forma: el de los “caracteres de provocación” (*Aufforderungscharaktere*), “exigencias” (*Gefordertheiten*) o “apelación de las cosas” (*Appell der Dinge*). Estas nociones se corresponden con la afirmación de Merleau-Ponty acerca de “lo que quieren decir las cosas”<sup>124</sup>. Kurt Levin ha interpretado las provocaciones que parten de las cosas como el desafío de ir hacia ellas y hacer algo con ellas. Así, el buen tiempo o un determinado paisaje nos incitan a dar un paseo, un juego de construcción despierta el interés de un niño, una puerta nos incita a abrirla, y una escalera nos impulsa a subirla. La apelación de las cosas encuentra su respuesta en un determinado obrar corporal que se abre a ella, la consiente y la acepta o rechaza. No se puede decir que los caracteres de provocación remitan a una meta previa que se ha de alcanzar. Despliegan un abanico de posibilidades para la acción, y, si no se trata de situaciones de necesidad o de rutina, no determinan plenamente la acción. Se presentan en el contexto de un intento de llegar a un acuerdo (*Auseinandersetzung*) entre el organismo o el ser viviente con el mundo. Este intento no depende de mis decisiones sino que implica una co-participación de las cosas sin que ellas sean plenamente determinantes. Se produce aquí una cuasi-conversación de la que emergen las metas.

Los caracteres de provocación no son propiedades de las cosas sino relaciones extrañas de las cosas (*Fremdbezüge der Dinge*) por las cuales ellas aspiran a ir más allá de sí mismas incitándonos a una respuesta. La estructura de la provocación es: “algo respecto de algo para alguien” (*etwas zu etwas für jemandem*). Con esto se quiere decir que la provocación depende del modo y manera en que las cosas nos salen al encuentro. Además, los caracteres de provocación implican una excedencia simbólica que se contrapone al empobrecimiento de las cosas que se produce en la cotidianidad cuando ellas son tratadas de acuerdo con hábitos preexistentes. Waldenfels considera que separamos con demasiada facilidad la acción racional

<sup>122</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 162-171.

<sup>123</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, p. 466.

<sup>124</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. x.

según fines y la acción simbólica sin advertir que la acción de abrir una puerta para ingresar en una habitación implica también en una sobredeterminación el acceso a un nuevo espacio de experiencia. Las escaleras o escalinatas no tendrían un papel en el lenguaje de los sueños si no fueran otra cosa que planchas de madera escalonadas por las que se puede subir o bajar, es decir, si no nos provocaran asociándose con el placer de elevarse o de ser empujados hacia arriba. En todas las culturas, ha habido cosas, animales o elementos sobredeterminados en virtud de un potencial de sentido. Por último, los caracteres de provocación aparecen como un acontecimiento (*Ereignis*) que me sale al encuentro, y que no me puede ser asignado como un acto que ejecuto escogiendo libremente sus momentos. En ellos reside una incitación que no se encuentra en mi poder y a la que simplemente me abro y respondo.

Enfrentado con la provocación de las cosas, el cuerpo propio actúa como un todo. Como lo muestra el fenómeno de la synesthesia, hay una auto-organización global del cuerpo que se manifiesta en cada caso según variables aspectos dominantes. Waldenfels recuerda que Merleau-Ponty ha hablado de los órganos como “emblemas” del cuerpo<sup>125</sup>. Esto significa que la corporalidad se concentra como en un remolino de modo que, por ejemplo, soy todo oídos o vivo en la mirada. No se dispone, pues, de los órganos como si fueran un instrumento para alcanzar un determinado fin. Solo se puede hablar de órganos en una descripción secundaria. Del mismo modo que Merleau-Ponty dice que el hablante habla en el lenguaje y no por medio de él, Waldenfels sostiene que “el cuerpo propio se activa *en sus órganos*, y no por medio de ellos”<sup>126</sup>. Waldenfels se pregunta si estas situaciones se pueden comparar con la tríada con la que Karl Bühler caracteriza una situación dialógico-lingüística en la que alguien dice algo a alguien, es decir, en la que están implicados el asunto del que se habla, el hablante que se expresa, y la apelación que se dirige a otro, o, con otras palabras, las funciones de presentación, expresión y apelación. Y responde que en el lenguaje de las cosas estas dimensiones se modifican sin que ninguna se pierda simplemente. Ante todo, la cosa que provoca trae algo a la expresión. En el caso de la escalera, se trata de la posibilidad de subir por ella. Además, la escalera de expresa o pone en escena un modo de autopresentación en tanto se deja subir o no. Por último, nos lanza una apelación a subirla porque nos sale al encuentro en un determinado modo de manifestación.

<sup>125</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 193 s.

Así, en el lenguaje de las cosas se entrelazan también las tres funciones: “Algo se lleva él mismo a la expresión y apela a otro en la medida en que se muestra tal como es”<sup>127</sup>.

Waldenfels analiza también el caso en que respondo a la mirada del otro. No se puede caracterizar la situación plenamente al modo de la situación dialógico-lingüística afirmando que *alguien da a alguien algo* para ver. Pero tampoco se la puede reducir a una relación diádica de dos lugares representados por el *qué* y el *quién* sin lugar para el *a quién*. La afirmación de que alguien ve algo corresponde a la percepción normal desprovista de excedencia simbólica. Ver los ojos de una mirada extraña no excluye por completo un *a quién* justamente por los caracteres de provocación que la acompañan y que determinan una respuesta a ella. Entre la posibilidad de considerar la respuesta como un diálogo en el que las palabras son reemplazadas por el gesto de la mirada y la posibilidad de reducir el contacto visual a una mera forma de receptividad, existe una zona intermedia en que algo se lleva a la expresión y apela a otro en tanto se muestra tal como es: “Si algo así como una conversación de la mirada y más allá de ello una mirada responsiva ha de ser posible, debe haber posibilidades entre estos dos extremos”<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, p. 378.

<sup>127</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, p. 483.

<sup>128</sup> *Idem*, p. 481.

## CAPITULO II

### EL CARÁCTER PARADOJAL DEL LENGUAJE

#### *1. El diálogo entre la fenomenología y las ciencias humanas*

La discrepancia acerca de la interpretación del hombre planteada por dos perspectivas diferentes es un problema que concentra la atención de Merleau-Ponty desde sus primeras obras:

Se trata de la discordancia entre el punto de vista que el hombre puede tomar de sí mismo, por reflexión o por la conciencia, y aquel que obtiene refiriendo sus conductas a condiciones exteriores de las que dependen manifiestamente<sup>1</sup>.

La distinción entre estos dos puntos de vista es un problema constante en toda su obra que aspira a superar la discordancia entre el punto de vista reflexivo y el punto de vista objetivo. Según el primero, el hombre es considerado como la fuente absoluta del sentido, otorgándole un primado absoluto a la interioridad, es decir, a la conciencia entendida como una actividad que coloca con plena autonomía objetos inmanentes y transparentes. Desde el punto de vista objetivo, el hombre es considerado solo a partir de su dependencia respecto del medio psíquico, orgánico y social hasta el punto que su aparición como un “producto del medio” otorga preeminencia únicamente a las condiciones externas. Merleau-Ponty considera que ambas perspectivas contienen elementos válidos que no pueden ser pasados por alto. Su intención es comprender: “[...] cómo el hombre es simultáneamente sujeto y objeto, primera persona y tercera persona, absoluto de iniciativa y dependiente [...]”<sup>2</sup>.

El diálogo entre la fenomenología y las ciencias humanas es uno de los caminos posibles para pensar la revisión de lo subjetivo y lo objetivo y su concordancia en un medio común o tercera dimensión. Respecto a la posibilidad de este diálogo, Merleau-Ponty expresa que las búsquedas convergentes entre el saber positivo y la actitud filosófica tienen como tarea encontrar un medio común en el que “[...]”

---

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 11. En la *Fenomenología de la percepción* explicita el conflicto entre el conocimiento científico y el conocimiento filosófico con los siguientes términos: “Se trataba de comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, entre el interior y el exterior [...] O bien, finalmente, se trataba de aclarar cómo son el hombre y el mundo son accesibles a dos tipos de investigaciones, unas explicativas, otras reflexivas” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 489-490).

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 12.



nuestra actividad y nuestra pasividad, nuestra autonomía y nuestra dependencia, dejen de ser contradictorias”<sup>3</sup>.

#### a. Fenomenología y psicología

En el estudio sobre “La fenomenología y las ciencias del hombre” Merleau-Ponty intenta ver cómo el desarrollo de la psicología fenomenológica, de sus problemas y de sus dificultades, ha tenido influencia en el campo de la psicología<sup>4</sup>. Para referirse a la crisis por la que atravesaban la psicología, la sociología o la historia como así también la filosofía, el autor señala dos actitudes extremas. En primer lugar, las investigaciones psicológicas, sociológicas e históricas presentaban el pensamiento filosófico como resultado de la acción conjunta de condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. Por su parte, el pensamiento filosófico parecía encerrarse en una actitud opuesta que Merleau-Ponty llama logicismo y que describe con los siguientes términos:

El logicismo es la actitud que consiste en admitir que existe una esfera de verdad, más allá de la cadena de las causas y de los efectos psicológicos y sociales, un medio del pensamiento propiamente dicho, en el que el filósofo estaría en contacto con una verdad intrínseca<sup>5</sup>.

Las consecuencias generadas por ambas actitudes condujeron a una separación insalvable entre los hechos y las ideas e hizo imposible una vinculación entre ambos, pues ésta era descartada como “un procedimiento bastardo”<sup>6</sup>.

En el artículo titulado “El filósofo y la sociología”, Merleau-Ponty examina dos mitos: el de la ciencia y el de la filosofía. Mientras que la filosofía reivindicaba para sí la autonomía absoluta del espíritu, la sociología pretendía obtener del simple registro de los hechos, no sólo la ciencia de las cosas del mundo sino una ontología del saber. Así, entre las exigencias de interioridad racional pura, sostenidas por la filosofía, y las exigencias de la sociología entendida como la ciencia que aspira a determinar las conductas del hombre mediante elementos

<sup>3</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>4</sup> En especial, Merleau-Ponty destaca los estudios de aquellos autores que reconocen en sus investigaciones una deuda con la fenomenología. Por ejemplo, las investigaciones de Kurt Koffka, K. Jaspers, L. Binswanger, M. Minkowski o Kurt Lewin. (Cf. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, pp. 55-56).

<sup>5</sup> *Idem*, p. 58. La crítica de Husserl al psicologismo no está dirigida a reivindicar “el dogmatismo filosófico de las verdades eternas”. La reflexión filosófica no nos instala más allá del tiempo; por el contrario, tiene lugar en el fluir temporal.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 124.

provenientes del exterior se plantea un conflicto por el que se disuelve el vínculo entre lo interior y lo exterior.

La crítica de Husserl al psicologismo y la separación entre la psicología psicofísica y la psicología eidética significó un paso importante en vistas de encontrar un posible diálogo. Una comprensión de lo psíquico como tal exige, en primer lugar, comenzar por suspender el conjunto de las afirmaciones que se encuentran implicadas en los datos fácticos. Sin embargo, Merleau-Ponty advierte que esta suspensión no debe ser comprendida como la negación del lazo que nos une al mundo psíquico, social y cultural:

Así, lo propio del filósofo es considerar su propia vida en eso que tiene de individual, de temporal, de condicionado, como una vida posible entre muchas otras, y en este sentido retroceder en relación con lo que él es actualmente para captar a través de lo que es actualmente todo lo que podría ser y no considerar su personaje empírico sino como una de las posibilidades de un universo mucho más amplio que está aún por explorar<sup>7</sup>.

La intuición de esencias (*Wesenschau*) ofrece un modo de conocimiento que permite pensar conjuntamente la relación entre el contacto con los hechos y la reflexión que capta en los hechos el sentido que ellos encarnan. Desde la óptica de Merleau-Ponty no debe ser comprendida en un sentido místico o platónico, puesto que la intuición de esencias no implica una facultad de lo suprasensible. Por el contrario, en virtud de su doble carácter universal y concreto, la intuición de esencias permite explicitar el sentido de los hechos que vivimos. Con otras palabras, en la medida en que capta una significación a través de la experiencia vivida, la intuición de esencias es un conocimiento concreto y, en la medida en que a través de esas experiencias se capta una estructura inteligible que se impone al hombre cada vez que éste piensa en su experiencia concreta, la intuición de esencias abre a un conocimiento que es válido para todos. Merleau-Ponty comenta que es un hecho determinado por sus condiciones exteriores, por ejemplo, la asistencia a un concierto para escuchar la Novena Sinfonía. Pero la Novena Sinfonía, en tanto objeto cultural, no se agota ni en las condiciones que motivaron mi decisión de ir a escucharla ni tampoco se reduce al instante de su ejecución. Al despojarme de las motivaciones concretas descubro algo que no es particular sino que es la Novena Sinfonía en su esencia<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>8</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 67.

La interpretación que Merleau-Ponty realiza de la intuición de esencias tiende, por una parte, a profundizar el carácter fundado de la intuición y, por la otra, a mostrar que la psicología eidética y la fenomenología trascendental se encuentran entrelazadas.

En lo referente al primer aspecto, la percepción es el suelo sobre el que se construye la intuición de esencias. A su vez, la intuición es retrospectiva respecto de la percepción. El carácter "fecundante" de la percepción y el carácter retrospectivo de la intuición de esencias se ponen de manifiesto en la relación de fundamentación (*Fundierung*). Merleau-Ponty recurre una y otra vez a esta relación para mostrar que no se trata de una relación de sustitución de lo fundante por lo fundado ni de derivación de lo fundado a partir de lo fundante, sino de una relación en la cual lo fundado explicita lo que está implícito en lo fundante y lo fundante tiene en lo fundado la posibilidad de manifestar aquello que le es propio<sup>9</sup>.

Con la intención de mostrar el entrelazamiento entre la psicología y la fenomenología, Merleau-Ponty señala que la búsqueda de las esencias no es un privilegio exclusivo de la fenomenología. Por experimental que sea, una ciencia implica, en la medida en que dice algo verdadero y válido, intuiciones de esencias en sus propias operaciones. Para lo cual intenta mostrar que la ciencia también ha podido acceder a una dimensión eidética; así, por ejemplo, la interpretación de Galileo implica una eidética de la cosa física y en este caso la inducción no es pensada como una abstracción operada en la experiencia, sino como una construcción, cuya validez no proviene del número de hechos observados, sino de la claridad que arroja sobre ellos. Con el ejemplo de Galileo, Merleau-Ponty no solo quiere mostrar que la ciencia física entraña una eidética sino que la inducción y la intuición de esencias pueden ser consideradas como operaciones semejantes. Si bien Merleau-Ponty es consciente que de ninguna manera Husserl hubiera reconocido una homogeneidad entre ambos modos de conocimiento, el fenomenólogo alemán estima que el ejemplo de Galileo arroja una luz que hace posible considerar la inducción de una manera diferente. La intención es

<sup>9</sup> Cf. *Idem*, p. 88. R. Barbaras comenta que Merleau-Ponty pone el acento en el hecho de que, para Husserl, la intuición del *eidōs* se apoya necesariamente sobre una intuición del individuo: "[...] si la percepción no es fuente de validez para la esencia, ella es 'fecundante', lo que quiere decir que de derecho la esencia no puede ser desligada de la experiencia, real o ficticia, a través de la cual es puesta en evidencia" (Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 93). La noción de fundamentación aparece explicitada en el capítulo II, p. 41 de este trabajo.

descalificar la inducción como una “operación de clasificación” que descubre sobre una pluralidad de hechos un carácter común. Galileo no encuentra en los hechos la concepción de la caída libre de un cuerpo sino que la construye y, habiendo construido esta idea, la verifica “mostrando que los hechos empíricos [...] pueden ser comprendidos a partir de este concepto puro [...]”<sup>10</sup>. El interés de Merleau-Ponty reside en mostrar que tanto la inducción como la intuición de esencias se construyen sobre los hechos. Pero la intuición de esencias implica una libre variación imaginaria a través de la cual se modifica en el pensamiento la experiencia con la finalidad de aislar un invariante: “La psicología eidética es una lectura de *estructuras invariantes* de nuestra experiencia, a partir de casos imaginarios, mientras que la psicología científica, procediendo por inducción, es una lectura a partir de casos reales”<sup>11</sup>.

A esta altura de la exposición, es necesario señalar que la diferencia entre ambos pensadores respecto a la manera de concebir la intuición de esencias reside fundamentalmente en el hecho de que Merleau-Ponty intenta desdibujar la separación entre la psicología eidética y la fenomenología trascendental, lo que se deja ver con claridad en la siguiente afirmación:

[...] aún si nuestra imagen empírica del hombre es adquirida con todos los presupuestos de la psicología empírica -que toma al hombre como situado en el interior de la causalidad del mundo-, esta psicología empírica, cuando ella presta atención a lo que describe, termina siempre por dar lugar a la inversión que hace del hombre, no una parte del mundo, sino el portador de la reflexión<sup>12</sup>.

Sobre esta base Merleau-Ponty quiere integrar en la fenomenología los aportes provenientes de la psicología de la forma<sup>13</sup>. Puesto que permite hacer inteligible la interpretación de los hechos psíquicos como totalidades la noción de *Gestalt* debe ser tomada en cuenta por la fenomenología. Para la psicología de la forma los

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 89.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 411.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 413. A esta altura de la exposición es necesario no perder de vista los textos en los que Husserl marca la diferencia entre la psicología pura y la fenomenología trascendental. Por ejemplo: “Es verdad que una psicología pura de la conciencia es un paralelo exacto de la fenomenología trascendental de la conciencia; pero, de todos modos, hay que distinguir estrictamente una de otra, pues la confusión de ambas caracteriza aquel psicologismo trascendental que hace imposible una auténtica filosofía. [...] Hay que tener siempre presente que la investigación fenomenológica trascendental está ligada a la inviolable observancia de la reducción trascendental, la que no puede ser confundida con la limitación abstractiva, propia de la investigación antropológica, a la mera vida psíquica” (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag, Martinus Nijhoff, 1963, pp. 70-71). Asimismo, debe tenerse en cuenta el parágrafo 15 en el que Husserl distingue la reflexión natural de la reflexión trascendental.

<sup>13</sup> Recordemos brevemente que, para Husserl, esta psicología desconoce la originalidad absoluta de la conciencia y, por lo tanto, permanece tributaria del presupuesto de la naturalización de la conciencia.

fenómenos psíquicos poseen un sentido, pero éste no deriva de una pura actividad del espíritu, sino que se constituye a partir de la organización de los elementos. Lo que caracteriza a esta concepción es “[...] la noción de una organización espontánea más allá de la actividad y de la pasividad, de la cual la configuración visible de la experiencia es el emblema”<sup>14</sup>.

En el artículo publicado en *Sentido y sin sentido* con el título “Lo metafísico en el hombre”, Merleau-Ponty proporciona un proyecto programático acerca de cómo puede realizarse el intercambio entre la filosofía y las ciencias humanas. La metafísica reaparece en las ciencias como “el inventario deliberado de un tipo de ser” que ha sido ignorado tanto por el cientificismo como por la metafísica concebida como un sistema de puros principios:

La psicología de la Gestalt, el psicoanálisis y las formas más nuevas de la lingüística, de la sociología y de la historia concuerdan en que ellas dejan a un lado la oposición entre sujeto y objeto, conciencia y cosa, ideas y hechos, en el plano de las estructuras y formas de la percepción, de una organización interior de la lengua, de una intersubjetividad encarnada institucionalmente, de una lógica immanente a la historia<sup>15</sup>.

En otros términos, desde el momento en que estas ciencias revelan la estructura o la forma como un ingrediente irreductible del ser, ponen en cuestión la alternativa clásica de la existencia como cosa y la existencia como conciencia. Lo que Merleau-Ponty reconoce en su intento de dialogar con estas ciencias es que al referirse a un nuevo tipo de idealidad, la psicología, la etnología y la sociología nos han enseñado a poner la experiencia mórbida o arcaica en contacto con nuestra experiencia y a esclarecer la una por la otra<sup>16</sup>. Por este camino se accede a un tipo de objetividad que no está apoyada en un en sí, a través de un proceso en el que se corrigen recíprocamente el dato externo y el doble interno que detentamos en la medida que “somos interiores a la vida, al ser humano y al Ser, tanto como él a nosotros”.

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 411.

<sup>15</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p.146. Según Waldenfels, las determinaciones objetivas de aquello que nos es dado en la experiencia descansan en lo selectivo y exclusivo, es decir, en puntos de vista variables. Fenómenos tales como cambios de *Gestalt*, reestructuraciones o cambios de paradigmas constituyen la expresión de la variabilidad. Desde este punto de vista, la diferencia eidética entre esencia universal, no transformable, y hechos causales desaparece a favor de “diferencias estructurales” entre estructuras generales pero transformables y sus materializaciones fácticas (Cf. B. Waldenfels, “Phänomenologie unter eidetischen, transcendentalen und strukturalen Gesichtspunkten”, en Max Herzog y Carl R. Graumann (comps.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, Rolan Asanger, 1991, pp. 65-85).

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 156.

## b. Fenomenología y lingüística

La interpretación de la lingüística, tal como Merleau-Ponty la presenta, vuelve a plantear el problema de la superación de las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo. En vista a considerar el carácter creativo del lenguaje resulta pertinente advertir que, la interpretación que Merleau-Ponty realiza de los principales temas de la lingüística, pone en evidencia su interés por superar el dilema entre ciencia y filosofía. Dado que la lingüística es uno de los estudios más rigurosos de la lengua como institución, no es posible pensar una filosofía del lenguaje que no recoja y articule sobre sus propias verdades aquellas que el lingüista ha establecido.

La evolución del pensamiento de Husserl respecto de las relaciones entre la lingüística y la fenomenología es paralela a la de sus reflexiones sobre la psicología. Merleau-Ponty afirma que, respecto del lenguaje, se advierte un marcado contraste entre los textos primeros y tardíos de Husserl. El punto de partida se encuentra en la cuarta sección de *Investigaciones lógicas* donde se formulan las leyes *a priori* que rigen la esfera de las significaciones. Se trata de leyes de esencia que no están vinculadas a causas subjetivas o a imposibilidades de hechos. Husserl investiga esta organización *a priori* a fin de establecer una “morfología de significaciones” como sistema de estructuras formales integrado por “estructuras primitivas de significación”, “tipos primitivos de articulación y de conexión”, leyes operatorias de la combinación y de la modificación de significaciones. Según este punto de vista se vuelven necesarios dos tipos de estudios: “[...] uno eidético, gramática general, universal y razonado, y otro lingüístico empírico que utiliza las esencias para aclarar esos hechos”<sup>17</sup>.

Merleau-Ponty señala que el lenguaje de las cosas o el lenguaje establecido en una lengua universal contiene de antemano todo lo que se puede decir. Expresiones tales como “una rosa”, “llueve” o “el hombre es mortal” expresan inequívocamente acontecimientos o estados de cosas que permiten alcanzar los objetos designados. En estos casos expresar es reemplazar una percepción o una idea por una señal convenida que la anuncia o la evoca. La lengua dispone de un cierto número de signos fundamentales arbitrariamente ligados a ciertas significaciones, de tal modo que en este caso la expresión consiste en reducir todas las experiencias al sistema de correspondencias iniciales entre tal signo y tal significación. Considerada

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 415.

aisladamente una lengua es un aparato a través del cual es posible expresar un número indefinido de pensamientos o de cosas con un número finito de signos que son capaces de recomponer exactamente todo lo nuevo que se quiere decir. Así, la lengua, como el entendimiento divino, contiene el germen de todas las significaciones posibles y todos nuestros pensamientos pueden ser dichos. Esta manera de comprender la lengua se refleja, por ejemplo, en ciertas concepciones científicas que afirman que la lengua es el comienzo de la ciencia y el algoritmo “la forma adulta del lenguaje”<sup>18</sup>. El algoritmo atribuye a los signos significaciones definidas para tal propósito. Ahora bien, para que el algoritmo sea un lenguaje riguroso y pueda controlar todas sus operaciones es necesario que no haya nada implícito.

El valor expresivo del algoritmo depende por entero de la relación sin equívoco de las significaciones derivadas con las significaciones primitivas, signos no significantes por sí mismos, donde el pensamiento solo encuentra lo que el mismo ha puesto ahí<sup>19</sup>.

De esta manera, Merleau-Ponty rechaza la idea de un lenguaje ideal o de una gramática pura, según el modelo elaborado por Husserl, porque el lenguaje solo refleja un mundo previo de significaciones que se ofrecen a una intuición eidética. Toda lengua existente encerraría una estructura ideal. Esta estructura ideal se llenaría o revestiría con materiales empíricos. Cada idioma lo haría de una manera que le es propia. Con la gramática pura nos encontramos con algo enteramente apriorístico basado en la esencia ideal de las significaciones. La gramática pura indica lo auténticamente racional o lógico del idioma. Sus leyes constituyen un aspecto básico y fundamental de la razón teórica. Aquí el lenguaje no desempeña ningún papel como experiencia de la que emergen las significaciones. Se da un acceso inmediato a la idealidad del significado mediante la intuición, lo cual implica que no hay una génesis de las significaciones y que, por lo tanto, no se tiene en cuenta la historicidad propia de todo lenguaje. Frente a esto, Merleau-Ponty quiere poner de manifiesto que el sujeto que habla no es un puro espectador y que no hay un conjunto de significaciones ya definidas.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Le prose du monde* p. 9. La Escuela de Viena defiende la tesis de que sólo tenemos relación con significaciones. Así, por ejemplo, la conciencia es “[...] una significación tardía y complicada que debemos usar con prudencia y después de haber explicitado las numerosas significaciones que han contribuido a determinarla en el curso de la evolución semántica de la palabra” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. IX-X), pero sin ninguna referencia a la conciencia que nosotros somos.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Le prose du monde*, p. 10.

Ahora bien, la renuncia a una filosofía eternitaria no significa caer en el nominalismo. Merleau-Ponty rechaza la noción de un lenguaje lógico cuyas únicas significaciones estarían dadas por las propiedades formales que justifican las transformaciones. Tanto en el caso del nominalismo como en el del platonismo, la significación de las palabras no excede lo que se ha puesto en ellas y se sabe de antemano lo que se puede encontrar.<sup>20</sup>

El intento de alcanzar una gramática universal supone “una concepción dogmática de la *Wesenschau*” y plantea la siguiente cuestión: “¿[...] disponemos de un medio para desligarnos de las raíces históricas de la lengua que hablamos, para ir hasta la esencia del lenguaje en general?”; en otros términos, “[...] ¿accediendo por la intuición de esencias (*Wesenschau*) a un conocimiento de su estructura universal y necesaria es el lenguaje un instrumento que podemos dominar y objetivar directamente?<sup>21</sup>”

En la evolución posterior del pensamiento de Husserl Merleau-Ponty intenta ver un abandono de esta primera posición y la aproximación a una fenomenología de la palabra hablada donde el problema de la esencia ya no es la cuestión última. Sigue la interpretación de M. Pos, según la cual las concepciones finales de Husserl procuran reflexionar sobre el lenguaje a partir de una experiencia anterior a la observación u objetivación científica que solo puede ser superada por el sujeto mediante el ejercicio del lenguaje. Desde esta base, afirma que hay una diferencia entre “[...] el fenomenólogo que reflexiona sobre el lenguaje, y el lingüista que conoce el lenguaje objetivamente, según los documentos que están ahí”<sup>22</sup>.

Para M. Pos se trata de dos actitudes diferentes: la actitud científica y la actitud fenomenológica. Se puede acceder al lenguaje desde afuera con las representaciones de la ciencia en una actitud objetiva o internamente en una actitud fenomenológica por la experiencia vivida que tenemos del lenguaje al hablarlo y que proporciona un saber inmediato perteneciente a la conciencia precientífica<sup>23</sup>. El estudioso se dirige al lenguaje como un hecho realizado, lo observa en su pasado y lo descompone en una serie de hechos lingüísticos. Por el contrario, el sujeto hablante ignora el pasado; nada sabe, por ejemplo, de las etimologías o del origen

<sup>20</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Le prose du monde*, p. 24.

<sup>21</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, “Les sciences de l’homme et la phenomenologie”, p. 104.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>23</sup> Cf. M. J. Pos, “Phénoménologie et linguistique”, en *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1939, pp. 354-365.



lingüístico, confía plenamente en las posibilidades de expresión que su lengua le otorga, a tal punto que no duda de que ella posee las verdaderas denominaciones de las cosas. De la misma manera, el observador del lenguaje tiene la tendencia a descomponer la lengua en una serie de procesos que considera independientes unos de otros; su intención es llegar a mostrar cómo en el análisis se disocia la unidad de la lengua. Este procedimiento se vuelve difícil ya que no existen límites espaciales o temporales precisos para una lengua, sino “zonas de transición”. El sujeto hablante percibe que “[...] hay lugares donde se hace comprender y lugares donde no se hace comprender”<sup>24</sup>, lo cual hace que la lengua se le presente como una realidad indiscutible.

En síntesis, es tarea de la fenomenología del lenguaje tomar conciencia del sujeto hablante, para el cual pensar el lenguaje no es buscar una lógica del lenguaje más allá de los fenómenos lingüísticos. La tarea de la reflexión fenomenológica consiste, pues, en desvelar la paradoja de un sujeto que, a pesar de los azares y deslizamientos de sentido que constituyen la lengua, habla y comprende. Resulta claro que Merleau-Ponty atribuye a Husserl una fenomenología del lenguaje que no se limita a un tratamiento objetivo de la lengua, sino que se instala en la experiencia del sujeto hablante e intenta, a través de este retorno a la palabra, superar la brecha entre hecho y esencia.

Finalmente, en *El origen de la geometría*, Husserl considera central cuando se intenta reflexionar acerca de la idealidad de las formaciones culturales el problema del lenguaje:

Si uno quiere comprender verdaderamente cómo es posible el fenómeno de la *existencia ideal*, para una pluralidad de sujetos que no viven en el mismo tiempo poder participar en las mismas ideas, lo primero que hay que hacer es comprender cómo se incorporan los pensamientos de un solo sujeto en los instrumentos culturales que van a transformarlos hacia fuera y los harán accesibles a los otros<sup>25</sup>.

La posibilidad de la existencia ideal y de la comunidad de los sujetos “en una existencia ideal indivisa entre ellos” ya no se encuentra fundada en una gramática universal, sino sobre la efectuación de la palabra. El germen de universalidad que permite comprender las lenguas particulares debe ser buscado en la experiencia del sujeto hablante<sup>26</sup>. Asimismo en el texto citado Husserl destaca la importancia del lenguaje como función del hombre en la humanidad y del mundo como “horizonte

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, “Les sciences de l’homme et la phenomenologie”, p. 108.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 111.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*

de la existencia humana”. La humanidad presente en cada hombre que despierta al mundo adquiere conciencia y se perpetúa como horizonte abierto de posibilidades por la mediación del lenguaje:

Justamente a este horizonte de la humanidad pertenece el lenguaje universal. La humanidad es consciente, ante todo, como comunidad de lenguaje inmediata y mediata. Evidentemente, el horizonte de la humanidad solo puede ser un horizonte abiertamente infinito como lo es siempre para los hombres por medio del lenguaje y sus documentaciones que se extienden ampliamente como posibles comunicaciones<sup>27</sup>.

Los hombres, el mundo del que hablan y el lenguaje están entrelazados en “una unidad indisociable” en la que una formación “intrapésica” alcanza la existencia intersubjetiva porque en la comprensión mutua que se obtiene a través del lenguaje la producción individual se hace accesible a la comprensión de los otros.

## 2. El lenguaje como comportamiento simbólico

En un trabajo titulado “La apertura de las estructuras lingüísticas en Merleau-Ponty”<sup>28</sup>, Waldenfels se propone mostrar la disposición de este pensamiento hacia un pensamiento estructural y simultáneamente la resistencia a un estructuralismo que somete al hombre a un orden estable de estructuras objetivas. Para Waldenfels ya desde *La estructura del comportamiento* la simbiosis de estructura y significación no es compatible con un procedimiento “[...] que se limite a subsumir los actos individuales bajo reglas de combinación y a integrarlos a modo de variables en un sistema de estructuras”<sup>29</sup>. En *La estructura del comportamiento* la noción de estructura aparece íntimamente ligada a la de significación. Por un lado, lo estructurado es el comportamiento vivido que, en cuanto tal, es significativo, y por otro lado, la significación no es una idealidad desligada, sino articulada estructuralmente. En el momento en que percibo algo como casa o como árbol, “[...] relaciono una existencia singular y vivida con la esencia de la existencia vivida”<sup>30</sup>. Los actos de expresión o de reflexión apuntan a un texto originario no desprovisto de sentido. El sujeto encuentra la significación adherida a un conjunto sensible. Si bien, el tema del lenguaje no ha sido en esta obra de Merleau-Ponty objeto de un tratamiento específico, la tesis central que afirma que todo

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 369.

<sup>28</sup> Bernhard Waldenfels, “Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty”, en *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 145-162.

<sup>29</sup> B. Waldenfels, “Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty”, p. 148.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 228.

comportamiento es significativo merece ser tenida en cuenta, debido a la fuerza que la significación emocional recibe, en la *Fenomenología de la percepción*, para la descripción del lenguaje. Asimismo, la noción de estructura aplicada al orden vital, físico y humano<sup>31</sup> -como veremos más adelante- proporciona elementos centrales para la comprensión de lo simbólico y pone de manifiesto que el comportamiento humano anida o tiene sus raíces en el mundo sensible.

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty distingue tres modos de comportamiento que exhiben las tres formas diferentes en las que se articula la relación entre el organismo y su medio ambiente. Se trata del comportamiento sincrético, el comportamiento según señales y el comportamiento simbólico. Nos referiremos, brevemente, a los dos primeros con la intención de poner de relieve lo específico del comportamiento simbólico. Según Merleau-Ponty, el comportamiento sincrético “[...] está aprisionado en el cuadro de sus condiciones naturales y solo trata las situaciones inéditas como alusiones a las situaciones vitales que le son prescriptas”<sup>32</sup>. En realidad, se trata de un comportamiento

<sup>31</sup> La noción de estructura, tal como Merleau-Ponty la interpreta en *La estructura del comportamiento*, ha sido objeto de discusión. Según Raymond Boudon, los equívocos ligados a la noción de estructura se deben al hecho de que el vocablo aparece en dos tipos de contextos diferentes, a los que denomina “contexto de una definición intencional” y “contexto de una definición efectiva”. En el primer tipo de contexto, el término estructura es empleado para subrayar el carácter asistemático de un objeto. Se trata de describir un objeto como sistema de elementos interdependientes. En el segundo tipo de contexto, la noción de estructura está inserta en una teoría que tiene la función de aclarar el carácter sistemático del objeto. Mientras que en el caso de una definición de tipo intencional se busca precisar la significación de la noción de estructura, en el caso de una definición efectiva se trata más bien de determinar a través de un modelo la estructura del objeto en cuestión. Los ejemplos citados por Boudon, para ilustrar el contexto de una definición intencional, contienen referencias a la obra de Gurwitsch, Goldstein y Merleau-Ponty. Según R. Boudon, cuando estos autores reprochan a las explicaciones mecanicistas, de índole asociacionista, que los organismos o los comportamientos deben ser considerados como estructuras, lo que quieren expresar es que se trata de totalidades no reducibles a la suma de sus partes. La noción de estructura es, en tales casos, sinónimo de conceptos como totalidad, todo, organismo, pero de ningún modo resulta de un método de investigación científica. Boudon afirma que, en el contexto de una definición intencional, la noción de estructura se reduce a la de “sus asociaciones sinonímicas” y por lo tanto se comete un gran error cuando, “[...] para liberar la significación de la noción de estructura en las ciencias humanas, se colocan en un mismo plano trabajos como los de Merleau-Ponty y Goldstein, por una parte, y los de Lévi-Strauss o de Chomsky, por otra” (Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de “Structure”? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1968, p. 42). Según esta distinción, la noción de estructura sólo es utilizada en sentido estricto cuando aparece en el contexto de una definición efectiva donde el objeto-sistema es analizado por una teoría comparable a las teorías que se encuentran en las ciencias naturales. De ahí la afirmación de que “[...] la estructura del objeto no es otra cosa que la descripción que resulta de esta teoría” (*Idem*, p. 43), con la aclaración de que ella implica necesariamente la construcción de un modelo matemático. Frente a esta objeción, es necesario advertir que el interés de Merleau-Ponty por el concepto de estructura no reside en un planteamiento de la cuestión de los métodos científicos y, por lo tanto, queda descartada la posibilidad de una definición efectiva, aunque -como veremos- no descarta la posibilidad de recurrir a modelos lógico-matemáticos.

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 114.

instintivo pues responde literalmente a un complejo de estímulos y no a rasgos esenciales de la situación. En contraposición a este tipo de comportamiento se encuentra el comportamiento que actúa según señales. En la medida en que las señales no están determinadas por los montajes instintivos de la especie, puede deducirse que ellas “[...] están fundadas sobre estructuras independientes de los materiales en los que se realizan”<sup>33</sup>. La descripción de este tipo de comportamiento descubre, en primer lugar, una estructura articulada, es decir, una “configuración” en la que es posible descubrir una significación. Presente en las señales, la significación puede trasladarse más allá de la situación, porque, a pesar de ser de referencia asociativa su relación con la situación, es significativa. Al finalizar el análisis del comportamiento de acuerdo a señales, Merleau-Ponty concluye: “Es necesario admitir, por encima de las formas ‘amovibles’ [...], un nivel de conducta original, donde las estructuras estén aún más disponibles, transportables de un sentido al otro”<sup>34</sup>.

Con el uso de los símbolos se accede, según Merleau-Ponty, a una actividad específicamente humana: “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 de superar las estructuras creadas para crear otras”<sup>35</sup>. La diferencia respecto de la señal consiste en que un signo “[...] representa lo significado, no según una asociación empírica, sino en tanto que su relación con los otros signos es la misma que la relación del objeto significado por él con los otros objetos”<sup>36</sup>. El signo recibe su significación no solo por la situación sino por su relación con los otros signos. Sin embargo, la independencia del contexto no puede ser descripta como si los signos flotaran en el aire, ya que el símbolo solo puede ser pensado en un mundo acuñado simbólicamente. Merleau-Ponty ilustra lo específico del comportamiento simbólico a través de la ejecución de un instrumento. El sujeto que sabe ejecutar un instrumento es capaz de improvisar, es decir, que no solo puede fijar las melodías cinéticas que corresponden a los conjuntos visuales conocidos, sino que es capaz de ejecutar las melodías cinéticas que corresponden a notas que nunca ha visto o a músicas que nunca ha ejecutado. Esto exige que la nueva

<sup>33</sup> *Idem*, p. 115.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 189.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 132. R. Giuliani-Tagmann comenta que, si bien en esta definición del signo se advierten resonancias de la teoría de Saussure, Merleau-Ponty se ocupará de Saussure años más tarde. Cf. Regula Giuliani-Tagmann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*, Bern, Peter Lang, 1983, p. 42.

correlación entre los estímulos visuales y las excitaciones motrices esté mediatizada por un principio general que haga posible la ejecución. Antes de la ejecución, el organista no realiza un análisis de cada uno de los elementos, sino que reconoce, en el espacio en que actuarán sus manos y sus pies, “[...] sectores, direcciones de referencia, curvas de movimientos que corresponden, no a conjuntos de notas definidos, sino a valores expresivos”<sup>37</sup>.

Merleau-Ponty no duda que la correspondencia entre un signo musical, un determinado gesto del ejecutante y un determinado sonido es convencional, pero estos tres conjuntos considerados cada uno como un todo, deben comunicarse interiormente entre sí, es decir, participar de una misma estructura que les comunica el mismo núcleo de significación: “[...] la relación de la expresión a lo expresado, simple yuxtaposición en las partes, es interior y necesaria en los conjuntos”<sup>38</sup>. El valor expresivo de cada uno de los tres conjuntos respecto de los otros no es el resultado de una asociación, sino su razón. En otros términos, estas consideraciones llevan a interpretar el aprendizaje como “un proceso de estructura” en el que se establece una “relación interna” entre los medios y el fin, una “relación significativa” entre la situación y la respuesta del viviente. Para J. Taminioux, la noción de forma en Merleau-Ponty implica no solo el predominio del conjunto sobre los átomos, sino una relación circular entre el organismo y su medio: “[...] esta circularidad es indisoluble de una *significación*, es decir, se somete a las exigencias del mantenimiento de un equilibrio óptimo entre el organismo su medio y de un equilibrio interno de éste”<sup>39</sup>.

Lo que caracteriza el comportamiento simbólico es, en primer lugar, la relación estructural entre dos o más sistemas; esto significa que las relaciones de los elementos de un sistema están ligadas con las relaciones de los elementos del otro sistema. Entre la configuración gráfica del texto, los movimientos de las manos y la lectura del texto debe haber una correspondencia estructural. “Esta estructura de estructuras que [...] establece una relación intrínseca entre los movimientos que no son superponibles, es la significación musical del fragmento”<sup>40</sup>. De este modo, la posibilidad de que un mismo tema sea expresado desde una multiplicidad de

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 132.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Jacques Taminioux, “Merleau-Ponty. De la dialectique à l’hyperdialectique”, J.T., en *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982, p. 94.

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *La estructura de comportamiento*, p. 133.

perspectivas introduce una conducta cognitiva y libre que no existe en el comportamiento animal. En síntesis, así como en el comportamiento sincrético los *a priori* sensorio-motores del instinto ligan el comportamiento a conjuntos individuales de estímulos y a melodías cinéticas monótonas y los temas están fijados por el *a priori* de la especie, con las formas simbólicas aparece un tipo de comportamiento que expresa el estímulo por sí mismo, se abre al valor propio de las cosas y tiende a la adecuación del significante y lo significado. Esto lo lleva a Merleau-Ponty a afirmar: “El comportamiento no solo *tiene* una significación, *es* él mismo significación”.

En el artículo “Fenómeno y estructura en Merleau-Ponty”<sup>41</sup>, B. Waldenfels resume las características del pensamiento estructural de Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* de acuerdo con las siguientes notas. En primer lugar, para una caracterización formal, la estructura pertenece a una dimensión intermedia y resulta de un proceso de autoorganización del campo de la experiencia que no es gobernado por principios previos. En segundo lugar, en una dimensión horizontal, la estructura no es una totalidad predada, sino que atañe a la organización del conocimiento y crea una coordinación interior entre un medio específico y el estilo de comportamiento correspondiente. Por último, en una dimensión vertical, los diferentes tipos de comportamiento remiten a diferentes planos de estructuras de modo que las infraestructuras son integradas en las superestructuras sin que lo superior derive de lo inferior a través de una relación causal. Entre los diferentes campos de experiencia que B. Waldenfels menciona se encuentran: a) una teoría de la significación según la cual la significación deriva de la estructura como “estructura encarnada”; b) la conciencia de que no es una pura conciencia de estructuras, sino que se encuentra en medio de ellas; c) la experiencia de lo extraño en la cual las estructuras deben ser leídas en el mismo comportamiento con exclusión de la observación introspectiva o extrospectiva; d) la simbólica del comportamiento según la cual la diferencia entre señales y signos remite a diferentes planos de comportamiento a través de los cuales el sujeto se libera de la situación.

---

<sup>41</sup> Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 55-75.

### 3. El lenguaje como comportamiento corporal

Bajo la tesis de que es imposible separar de manera absoluta la lengua del sujeto hablante, Merleau-Ponty insiste una vez más en la imposibilidad de concebir una relación de exterioridad entre la palabra y el pensamiento: “El pensamiento sin las palabras es como un ‘soufflé’. Inversamente, las palabras sin el pensamiento no son más que un caos de signos sonoros”<sup>42</sup>.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se esfuerza por superar tanto las concepciones empiristas como las intelectualistas, así afirma que “la palabra posee un sentido”. Recordemos el contexto en el que desarrolla tal afirmación. Para la psicología empírica el lenguaje se reduce a la posesión de imágenes verbales -vestigios que los vocablos pronunciados dejaron en nosotros. La palabra se instala en un circuito de fenómenos en tercera persona. No hay nadie que hable, solo se reconoce un flujo de vocablos que se produce sin ninguna intención de hablar que los gobierne. La palabra no expresa posibilidades interiores del sujeto. De esta manera se anula la posibilidad de un sujeto hablante: “[...] el hombre puede hablar como la lámpara eléctrica puede volverse incandescente”<sup>43</sup>. Por el contrario para la psicología intelectualista la palabra adquiere el estatuto de categoría. La denominación de un objeto se limita a subsumir un dato sensible bajo una categoría: la palabra aparece condicionada por el pensamiento, si bien en este caso puede reconocerse un sujeto, no se trata propiamente de un sujeto hablante sino de un sujeto pensante.

Desde diferentes perspectivas ambas interpretaciones concuerdan en sostener que el vocablo carece de significación. En un caso, porque la palabra es un fenómeno físico o fisiológico yuxtapuesto a los demás y reconocido como tal por el juego de una causalidad objetiva; en el otro, si bien la palabra no está desprovista de sentido, es el pensamiento el que tiene el sentido y la palabra, una envoltura vacía. El desarrollo de la crítica al intelectualismo permite extraer algunas conclusiones sobre las relaciones entre pensamiento y palabra. La tesis intelectualista no explica ni por qué el sujeto tiende a expresarse ni por qué el sujeto pensante ignora el pensamiento hasta su formulación. Un pensamiento no podrá generarse fuera de la

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 84.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 204.

palabra y la comunicación, porque en el momento de aparecer se volvería inconsciente. Resulta evidente que el objeto más familiar se nos aparece de manera indeterminada hasta que no se encuentra su nombre y que un pensamiento que no se expone a las incomodidades del discurso y la comunicación cae en el vacío. El lenguaje y el pensamiento no pueden ser considerados como dos órdenes paralelos. Si esto ocurriera, cada uno sería completo en sí mismo y haría imposible la irrupción de uno en otro. Si bien es cierto que los sonidos se constituyen en hablantes en relación con el pensamiento, esto no significa que la palabra sea segunda o derivada: “La palabra operante hace pensar y el pensamiento vivo encuentra mágicamente sus vocablos”<sup>44</sup>.

Sin embargo, lo que nos hace creer en la posibilidad de un pensamiento puro, que pudiera existir al margen de la expresión, son “los pensamientos ya constituidos y ya expresados”. Se debe distinguir la palabra operante, auténtica, que lleva un pensamiento a la existencia, de la expresión segunda de la palabra constituida o empírica que solo traduce significaciones adquiridas. En este último caso se cumple el postulado intelectualista de la anterioridad del pensamiento con respecto a una palabra que no es más que su envoltura vacía. En la palabra hablante una intención significativa se encuentra en estado de gestación, mientras que en la palabra hablada existen en propiedad significaciones ya disponibles. Debe señalarse que todas las palabras, antes de ser traducciones de pensamientos unívocos, tuvieron el carácter de palabras originarias y los lenguajes resultan ser “sedimentaciones” de estos actos de palabra. Los ejemplos del lenguaje originario se encuentran en el niño que pronuncia sus primeras palabras, en el enamorado que revela sus sentimientos, en el escritor y en el filósofo que, al margen de las tradiciones, expresan una nueva experiencia. Todos ellos transforman en palabra un cierto silencio: “Nuestra visión sobre el hombre sería superficial si no nos remontamos a este origen, si no reencontramos bajo el ruido de las palabras el silencio primordial, si no describimos el gesto que rompe ese silencio”<sup>45</sup>.

En vista a considerar los aspectos creativos del lenguaje es necesario aclarar que la distinción entre “palabra hablada” y “palabra hablante” no significa un corte o una separación que mantiene aisladas estas dos instancias. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty parte del sujeto hablante para insistir en que “yo

---

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 26.

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 214.



hablo” y que por lo tanto, las palabras tienen en sí mismas un sentido. El acento crítico reside en mostrar de qué manera los actos del habla son incorporados a las estructuras lingüísticas y remiten a un retroligamiento de la lengua a la expresión corporal. El fundamento de este sentido inmanente reside en la naturaleza de la motricidad. Así como en el movimiento no hay representación del cuerpo y del espacio, tampoco el sujeto, cuando habla, se representa las palabras. El sujeto hablante cuenta con las palabras sin tener imágenes como si aquellas fueran “una de las modulaciones” o “uno de los usos posibles” del cuerpo. Por eso las palabras ofrecen una “presencia motriz” al hablante que se encamina hacia ellas. Esta motricidad, que tiene en el lenguaje un caso privilegiado, responde a la intencionalidad operante del cuerpo. Con esto se explica la noción de una forma interior del lenguaje que organiza los signos sin necesidad de representación y en razón del sentido inmanente y su pertenencia a la esfera del “yo puedo” que, como se ha visto, es previa a la del “yo pienso” y caracteriza el cuerpo, la conciencia y el lenguaje<sup>46</sup>. La idea de la “presencia motriz” de las palabras conduce a sostener la presencia de una primera capa de significación que existe como valor afectivo y mímica existencial. Es una significación “gestual o existencial” que se encuentra por debajo de toda significación conceptual. El lenguaje es “la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones”. La generalidad del sentido de las palabras no es así la del concepto sino la del mundo y este sentido se capta por el aspecto que ellas toman dentro de una determinada situación. No son objetos que se conocen por una síntesis sino, un estilo de comportamiento, es decir en tanto uso del aparato de fonación, una cierta modalidad del cuerpo como ser en el mundo.

En este contexto Merleau-Ponty realiza una comparación entre el sentido del gesto y el sentido de la palabra. El sentido de los gestos no se encuentra en el interior, por eso un análisis introspectivo de los mismos no aporta demasiado: la observación interior de la ira o de la alegría no revela la esencia del odio o del amor. Los gestos no son hechos psíquicos escondidos en el interior de la conciencia, sino comportamientos o estilos de conducta visibles desde fuera ya que existen en los rostros y su sentido no nos es conocido por los demás a través de un

---

<sup>46</sup> Cf. *Idem*, pp. 210, 214, 461.

acto explícito de conocimiento, sino en la reciprocidad que se establece entre mis intenciones y las del otro:

Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo o como si mis intenciones habitaran el suyo. El gesto del que soy testigo dibuja en punteado un objeto intencional. Ese objeto llega a ser actual y es plenamente comprendido cuando los poderes de mi cuerpo se ajustan a él y lo reconocen<sup>47</sup>.

Del mismo modo que el gesto, la palabra dibuja por sí misma su sentido. Sin embargo, con esta comparación no quedan resueltas algunas cuestiones como: ¿cuál es la relación entre el signo y la significación lingüística?, o, ¿de qué manera se han constituido las significaciones disponibles? Una respuesta a ellas reside en distinguir entre signos naturales y signos convencionales y ubicar el lenguaje exclusivamente del lado de lo convencional. Sin embargo, Merleau-Ponty no renuncia a considerar que las convenciones son modos de relación tardía entre los hombres y suponen “[...] una comunicación previa, y es necesario volver a poner al lenguaje en esa corriente comunicativa”<sup>48</sup>. Por eso, una de sus preocupaciones centrales es buscar los primeros esbozos del lenguaje en la gesticulación emocional por la que el hombre superpone “al mundo dado el mundo según el hombre”. Esta tesis, que ha sido muy discutida, no implica negar el carácter convencional de los signos lingüísticos, ni menos aún reducir el lenguaje a la expresión de las emociones. 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>49</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

<sup>47</sup> *Idem*, pp. 215-216.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 220.

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 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 huida (*échappement*) y por un genio del equívoco que pueden servir para definir al hombre<sup>50</sup>.

Desde esta perspectiva se puede afirmar que los comportamientos producen significaciones que, si bien son trascendentes en relación con los dispositivos anatómicos, sin embargo, son inmanentes a los comportamientos, puesto que pueden ser comprendidas y enseñadas. Ahora bien, a diferencia del resto de las operaciones expresivas, en el lenguaje la palabra es capaz de sedimentar y constituirse en una adquisición intersubjetiva. Por otra parte, si bien las palabras no son objeto de una representación y están disponibles para una capacidad corporal, que se confirma en el mundo lingüístico, sin embargo, la lengua considerada en sí misma necesita una organización interior que es necesario poner de manifiesto explícitamente<sup>51</sup>.

Según Waldenfels una noción enriquecida de órgano permite pensar no solo los signos sino también el cuerpo como medio lingüístico. Tanto en el hablar como en el escribir, el cuerpo se halla presente como cuerpo lingüístico que habla un lenguaje implícito. Este lenguaje deviene lenguaje corporal explícito cuando el

<sup>50</sup> *Idem*, pp. 220-221.

<sup>51</sup> R. Giuliani-Tagnann afirma que una diferencia decisiva respecto de *La estructura del comportamiento* consiste en que la *Fenomenología de la percepción*, al no estar concebida desde el punto de vista de la descripción de estructuras, sino de la descripción de vivencias y experiencias, lleva a un descuido no comprensible de las estructuras, que solo aparecen al margen, o, en otros términos, son corporalizadas. Un ejemplo de este cambio se manifiesta en la consideración de la palabra hablada como una adquisición lingüística habitual y no como una estructura en sí misma, con lo cual se descuida la significación, esbozada en *La estructura del comportamiento*, de un contexto estructurado. Asimismo, hay un descuido de las reglas de la comprensión contextual y sintáctica. En síntesis, toda producción de sentido es referida a la corporalidad. Resulta sorprendente para esta autora que Merleau-Ponty, después de haber diferenciado entre intencionalidad tética e intencionalidad operante, no tematice esta diferencia respecto del hablar. Además, las relaciones entre palabra hablada y palabra hablante permanecen ambiguas. Según ella, la equiparación de las estructuras lingüísticas con los medios de expresión fácticamente presentes debe ser atribuida a una discrepancia metódica en la consideración de la lengua. Por un lado, cuando el lenguaje se retrotrae a un campo significativo ya instaurado, la expresión hablada se presenta como la posibilidad de mitigar la separación entre pensar y hablar tal como aparece en los análisis de orden intelectualista. Por otro, la productividad que se manifiesta en el hablar no da lugar a una adecuación entre lo dicho y lo a decir. La productividad en el hablar, que se determina como "la capacidad infinitamente abierta de significar" solo puede ser esbozada como exceso a partir de una prerreflexividad indeterminada (cf. R. Tagnann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Merleau-Ponty*, pp. 82-85). Esta exigencia lleva a Merleau-Ponty a introducir el modelo lingüístico de Saussure, que será objeto de tratamiento en los escritos que entre los años 1949 y 1959, dedicó al estudio del lenguaje.

cuerpo logra desligarse de los signos y se convierte él mismo en medio exclusivo de expresión. El paso del lenguaje corporal implícito al lenguaje explícito se realiza a través de diferentes grados de participación.

En el primer nivel de la corporalidad intra-lingüística (*intra-linguistischer Körperlichkeit*), el cuerpo se limita a cooperar en la producción de voces y sonidos. En este plano el cuerpo es responsable por la materialización específica del lenguaje. En un segundo nivel, que se puede denominar semilingüístico (*semilingualistisch*) el hablar simbólico se transforma en un gesto lingüístico indicador, de tal modo que el cuerpo no solo se presenta como medio para producir sonidos sino que es el que muestra o siente. En un tercer nivel, se encuentran los fenómenos paralingüísticos (*paralinguistisch*) relacionados con la producción lingüística, como, por ejemplo, el tono de la voz, la velocidad en el hablar o el ritmo, la manera de escribir etc.; sin embargo no forman parte de un contenido lingüístico regulado sintácticamente y semánticamente. Finalmente, se encuentran los fenómenos extralingüísticos (*extralinguistischer Phänomene*). Estos fenómenos no deben ser considerados como una negación de lo lingüístico sino, afirma Waldenfels, “un afuera del lenguaje, que en la forma de un trasfondo o entorno implícitamente co-expresado determina concomitantemente al lenguaje”<sup>52</sup>. Aquí nos encontramos con un lenguaje del cuerpo propiamente dicho que incluye también el lenguaje de las cosas. Las expresiones del rostro, los gestos, el modo de andar o de sentarse, el arreglo en el vestir etc. son expresiones de este lenguaje corporal. Waldenfels señala que aquí se esconde una paradoja, pues con la noción de medio u órgano no se quiere decir que el cuerpo es tomado como medio, en el sentido que a través de él se expresa otra cosa, sino que “el cuerpo mismo a partir de sí y más allá de sí, habla a sí mismo [...]”<sup>53</sup>.

Al perder su referencia cósmica los gestos corporales paralingüísticos y extralingüísticos ya no se refieren a un objeto o estado de cosas que representan. El autor se pregunta hasta qué punto es lícito entonces hablar de lenguaje. En este punto se ve con claridad como la función representativa cede lugar a la función expresiva y apelativa; el gesto debe ser visto no solo como una expresión subjetiva que anuncia la vivencia propia sino como “una potencial apelación intersubjetiva (*intersubjektiven Appell*) que es apropiada para alcanzar en otros un determinado

---

<sup>52</sup> Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 468.

<sup>53</sup> *Ibidem*

efecto”<sup>54</sup>. El siguiente texto de la *Fenomenología de la percepción* resulta ilustrativo al respecto:

El gesto está ante mí como una pregunta, me señala ciertos puntos sensibles del mundo, me invita a unirme a él. La comunicación se realiza cuando mi conducta encuentra en ese camino su propio camino<sup>55</sup>.

Esto permite comprender que el lenguaje corporal no debe ser considerado como una simple ejercitación del lenguaje con otros medios. Según Waldenfels nosotros no solo tenemos que ver con diferentes medios en la realización del lenguaje sino con diferentes grados de realización. Asimismo, se puede hablar de “[...] un *quiasmo entre la expresión lingüística y la expresión corporal*”<sup>56</sup>, de tal manera que el cuerpo del lenguaje adopta rasgos del cuerpo lingüístico. Finalmente, la “desencarnación” y “desubjetivización” de la expresión inaugura un espacio para “[...] la *intercorporalidad* y para un *intermundo*, en el que lo propio y lo extraño se entrelazan, se anudan y se abarcan uno en otro, sin recubrirse pero tampoco sin desprenderse completamente uno del otro”<sup>57</sup>.

#### 4. Estatuto fenomenológico del lenguaje

En los *Resúmenes de curso* dictados entre los años 1949-1952 en la Sorbona, Merleau-Ponty se propone comprender el ser del lenguaje a partir de la investigación de los siguientes hechos, que han sido objeto de estudio tanto por parte de la psicología como de la lingüística:

- desarrollo psicológico del lenguaje en el niño;
- hechos que conciernen a la desintegración del lenguaje;
- examen del lenguaje por la lingüística;
- la experiencia literaria del lenguaje.

El interés de Merleau-Ponty en el tratamiento de estos temas se dirige a poner de manifiesto el estatuto fenomenológico del lenguaje a partir del diálogo con la psicología y la lingüística. Es necesario no perder de vista que su lectura está dirigida al estudio de los hechos, no para verificar en ellos una hipótesis que los trascendería, sino para revelar su “sentido interior”. Asimismo, debe destacarse que

<sup>54</sup> *Idem*, p. 471.

<sup>55</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 216.

<sup>56</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, p. 476.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 477.

el objetivo de las referencias al lenguaje infantil es poner de manifiesto una falencia en las investigaciones que se instalan en el lenguaje adulto como algo definitivo. En ellas se pasa por alto la lógica propia del comportamiento infantil, la cual, sin embargo no desaparece por completo. Así, el reproche principal que Merleau-Ponty dirige a Piaget es que considera la niñez como una imagen negativa del adulto desarrollado; en razón de ello cada fase de la adquisición del lenguaje infantil se ve como provisoria en relación con un ideal que es la lengua del adulto<sup>58</sup>.

Merleau-Ponty advierte que la descripción psicológica acerca de la adquisición del lenguaje en el niño no debe tratar su objeto ni como un proceso acumulativo con una meta fija establecida de modo normativo, ni como una serie de estadios sucesivos. Por el contrario, debe tomarse en cuenta, por una parte, que todo está esbozado de entrada; y, por otra, que se procede por una serie de progresos discontinuos. Los teóricos de las formas facilitan la comprensión de esta cuestión al explicar que en los períodos decisivos del desarrollo el niño no se apropia de las estructuras lingüísticas ni por un esfuerzo intelectual, ni por una intuición inmediata. Con la finalidad de echar luz sobre estas cuestiones, Merleau-Ponty considera en primer lugar el problema de la adquisición de los fonemas y, a continuación, el problema de la imitación.

#### *a. La adquisición de los fonemas*

En oposición al tratamiento del lenguaje que se realiza en el nivel de la palabra en el que se está obligado a considerar la distinción formal entre signo y significado Merleau-Ponty reconoce que, el estudio del lenguaje en el nivel de los fonemas ofrece la ventaja de superar esta dualidad. Sin embargo, desde el momento en que “los fonemas son elementos del lenguaje desprovistos en sí mismos de sentido”, cabe preguntarse si es lícito abordar el estudio del lenguaje en el nivel de los fonemas. En carácter de solución a este problema, Merleau-Ponty se atiene al análisis de Jakobson, quien compara la adquisición del fonema en el niño con la regresión del sistema fonemático que se da en el caso de la afasia.

En el pasaje del parloteo a la articulación de las palabras se produce lo que Jakobson llama una “deflación”. Al desaparecer bruscamente la riqueza del parloteo, el niño pierde no solamente los sonidos que hasta entonces le eran

<sup>58</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, pp. 53-55.

inusitados, sino también aquellos que le eran útiles. Parecería que el hecho de que los sonidos adquieren una significación distinta obligaría al niño a restringirse. Jakobson define este fenómeno de la siguiente manera: “[...] el sistema de las oposiciones fonemáticas tiende hacia su significación”<sup>59</sup>. El interés de Merleau-Ponty se vuelca a la investigación acerca de la proveniencia de tal “deflación” de las manifestaciones vocales, que Jakobson ha constatado. El niño que, estimulado por su medio, quiere hablar, “apercibe en el lenguaje un cierto número de estructuras estables, las identifica y experimenta el valor intersubjetivo”<sup>60</sup>. En una palabra, el niño se sirve de los fonemas como reglas de empleo de la voz; esto lo prepara para otorgarles una significación, en un comienzo confusa y que puede ser considerada como “significación de situación”. Las significaciones no se agregan a los signos desde afuera sino que los fonemas se articulan los unos con los otros de la misma manera que el sonido recorta el mundo del sentido; de este modo, “las palabras respecto de los fonemas son comparables a las melodías en relación con las escalas”<sup>61</sup>.

A partir de estas reflexiones, Merleau-Ponty concluye que la originalidad del sistema de Jakobson reside en haber establecido “una correlación estrecha entre la adopción del sistema fonemático en sí y su función de comunicación”<sup>62</sup>. Haciendo esta afirmación es consciente de que el interés de Jakobson reside exclusivamente en definir el sistema fonemático en sí mismo como una estructura fija. En otros términos, al tratar el sistema fonemático como un sistema conceptual, Jakobson compromete lo que hay de original en él y de este modo reduce la lengua a su función representativa. Para Merleau-Ponty, la función representativa, por el contrario, es solo un momento del acto total por el que nosotros entramos en comunicación con el otro.

### *b. Examen del lenguaje por la lingüística*

La lingüística de Saussure ha ejercido en el pensamiento de Merleau-Ponty un papel decisivo. En un pasaje central para la interpretación de la lingüística escribe:

<sup>59</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>60</sup> *Ibidem*

<sup>61</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 24.

Lo que hemos aprendido en Saussure, es que los signos uno por uno no significan nada, que cada uno de ellos no expresa tanto un sentido, sino que marca una separación de sentido entre él mismo y los otros<sup>63</sup>.

El valor expresivo de una lengua no resulta de los valores particulares de las palabras que la componen, puesto que éstas solo tienen valor por el sistema total que es la lengua. La lingüística contemporánea concibe la unidad de la lengua a partir de principios “opositivos” y “relativos”, que no poseen en sí mismos un sentido determinado y cuya única función es permitir la discriminación de los signos propiamente dichos. Es la relación lateral del signo al signo lo que hace que cada uno sea significativo y que el sentido solo se manifieste en la intersección y en el intervalo de las palabras. La definición del signo como “diacrítico, opositivo y negativo” significa que la lengua está presente en el sujeto hablante como un sistema de diferencias entre signos y entre significaciones; quiere decir que el habla efectúa de una sola vez la diferenciación en los dos órdenes. En el aprendizaje de una lengua, las partes valen desde un comienzo como todo. Así, la lengua como un todo es anticipada por el niño en las primeras oposiciones fonemáticas. Es la “inminencia del todo en las partes” lo que constituye “el prodigio que define al lenguaje”. De ahí que, se pueda comprender que el sentido solo aparece en la “intersección” y en el “intervalo” de las palabras. El signo dice algo en tanto se relaciona con los otros signos; precisamente porque el signo es diacrítico, “se compone y se organiza con él mismo, que tiene un interior y que finaliza por exigir un sentido”<sup>64</sup>.

No se trata, por consiguiente, de adquirir una técnica de desciframiento que nos permitiría decodificar significados completamente hechos: “[...] la expresión no es el ajuste en cada elemento del sentido a un elemento del discurso”<sup>65</sup>. El lenguaje no traduce la cosa y, por lo tanto, no es una nomenclatura. “Cada fenómeno lingüístico es diferenciación de un movimiento global de comunicación”<sup>66</sup>, de modo que el carácter diacrítico del signo revela tanto la significación como el valor de empleo que poseen los signos. En forma manifiesta, más que significaciones, hay valores, “[...] en el sentido en que se habla del valor de empleo de una moneda [...]. Hay una

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 49.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>66</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 81.



polisemia del vocablo como hay una pluralidad de usos posibles de la misma moneda<sup>67</sup>.

Teniendo en cuenta el momento decisivo de la semiología de Saussure, Waldenfels comenta que resulta sorprendente el alcance que Merleau-Ponty le otorga en sus análisis, ya que para Saussure la lengua es un sistema autónomo, que se impone al individuo sin su previo consentimiento<sup>68</sup>. En el sistema autónomo que es la lengua solo hay diferencias y oposiciones sin términos positivos; no hay ningún sonido o representación que fueran preexistentes al sistema. Lo único positivo es el signo como asociación de significante y significado; vale decir, el sistema total de los signos. Sin embargo -comenta B. Waldenfels-, el carácter inconsciente o preconscious de la utilización de los signos, que Merleau-Ponty no excluye, parece no ocasionarle demasiadas dificultades puesto que es consistente con el anclaje corporal que Merleau-Ponty le atribuye a la lengua.

La cuestión decisiva se plantea respecto del carácter diacrítico y negativo de los signos lingüísticos. El carácter diacrítico del signo es el que permite establecer entre las estructuras perceptivas y las estructuras lingüísticas correspondencias

<sup>67</sup> *Ibidem*

<sup>68</sup> Waldenfels toma como ejemplo de modelo lingüístico las premisas que han sido enunciadas por los sucesores de Saussure y que P. Ricoeur resume de la siguiente manera:

- 1) El lenguaje es un objeto para una ciencia empírica. La posibilidad de constituir el lenguaje en objeto de ciencia ha sido introducida por Saussure con su distinción entre lengua y habla. Al colocar del lado del habla la ejecución psicofisiológica, la actuación individual y las libres combinaciones del discurso, reserva para la lengua las reglas constitutivas del código, la institución válida para la comunidad lingüística, el conjunto de las entidades entre las cuales se opera la elección en las libres combinaciones del discurso. Así, se separa un objeto homogéneo: todo lo que concierne a la lengua cae en efecto en el interior del mismo dominio, en tanto que el habla se dispersa en los registros de la psicofisiología, de la psicología, de la sociología y no parece con capacidad para constituirse objeto de una disciplina específica.
- 2) En la lengua, es necesario distinguir una ciencia de los estados del sistema, o lingüística sincrónica, y una ciencia de los cambios, o lingüística diacrónica. Estos dos enfoques no pueden ser considerados simultáneamente y es necesario subordinar el segundo al primero. El cambio, considerado como tal, es ininteligible si solo se lo comprende como pasaje de un estado a otro. El sistema, pues, el arreglo de los elementos en un conjunto simultáneo debe ser considerado prioritario.
- 3) En un estado del sistema, no hay términos absolutos, sino relaciones de dependencia mutua. Para Saussure, el lenguaje no es un sistema sino una forma, si la forma inteligible por excelencia es la oposición. Se admite que en la lengua solo hay diferencias, lo que quiere decir que solo deben ser considerados los signos como relativos, negativos y positivos.
- 4) El conjunto de los signos debe ser considerado como un sistema cerrado. Esto se hace evidente no solo en el nivel de la fonología, sino en el del léxico o la sintaxis. En la medida en que el lingüista opera en un sistema cerrado de signos, es lícito que considere que en el sistema que analiza solo existen relaciones internas.
- 5) Finalmente, en tanto que el signo satisface estas cuatro premisas queda excluida la posibilidad de que el signo reemplace a una cosa. El signo no solo es definido por su oposición respecto de los demás signos del mismo nivel, sino en sí mismo constituye una diferencia interna, puramente immanente (Cf. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, pp. 82-83).

ontológicas y estructurales, que analizaremos más adelante. Por el momento parece claro que, al igual que se da con respecto a lo percibido, lo dicho se eleva a partir de un transfondo, forma un relieve o una configuración. Esta correspondencia estructural encuentra su expresión precisa en el carácter diacrítico del signo. El problema más grave se presenta respecto del carácter negativo de los signos. Puesto que el sistema de la lengua debe ser integrado al habla, la negatividad no puede ser interpretada de manera tal que el sistema que de la lengua descansa en sí de modo autónomo como en el caso del juego de ajedrez. Merleau-Ponty no suspende o minimiza la relación con las cosas. Sus objeciones se orientan contra aquellas concepciones en las que las significaciones se encuentran fuera de la lengua y fijadas definitivamente. Según la interpretación de Waldenfels, es necesario no perder de vista que el interés de Merleau-Ponty “[...] se dirige únicamente contra la suposición que sitúa de manera acabada hechos o significados fuera de la lengua en cuanto representan frente a ella algo positivo”<sup>69</sup>. Lo que nosotros queremos decir en el acto del habla solo se puede captar en un acto de habla estructurado lingüísticamente. La relación que se da entre el acto de habla y las estructuras lingüísticas debe tener en cuenta que hay un “sentido lateral”, indirecto, que se encuentra “en el borde de los signos”, y que en cierto modo actúa de manera alusiva. Esta restricción se extiende también al plano fonemático. Si bien no quieren decir nada por sí mismos, los fonemas abren el camino a la significación. Merleau-Ponty afirma que “[...] con las primeras oposiciones fonemáticas se introduce al niño en la asociación lateral del signo al signo como fundamento de una relación final del signo al sentido”<sup>70</sup>. Cuando escucha hablar el niño comienza a presentir que la lengua es un sistema de signos, con esto se confirma que: “[...] el sistema fonemático dibuja la significación como ‘en un hueco’”<sup>71</sup>.

A esta altura resulta sorprendente, que en tanto se sostiene el carácter diacrítico del signo lingüístico, que asegura que el sistema solo guarde correspondencias formales entre los signos componentes, a la vez se admita la posibilidad de una dinamicidad que permita la creación de nuevos significados. En este punto reside la peculiar interpretación de Merleau-Ponty respecto de Saussure; se pone de manifiesto no solo el papel del sujeto hablante, sino el de un lenguaje creativo que transforma y deforma las significaciones ya establecidas. En razón de ello, el acto

<sup>69</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, p. 152.

<sup>70</sup> M. Merleau-Ponty, *Le prose du monde*, p. 47.

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 24.

del habla es un proceso de estructuración que no destruye por completo la “oscuridad de la lengua”.

La estructura lingüística solo alcanza su plenitud por la voluntad de comunicarse y de ser comprendidos de los sujetos hablantes:

La voluntad global de comunicar con el alter ego es lo que funda lo positivo del fenómeno lingüístico, el que considerado instante por instante no es sino negativo, diacrítico: saca partido de una posibilidad de comunicar que constituye la esencia misma del sujeto hablante<sup>72</sup>.

Desde esta perspectiva, según Merleau-Ponty la originalidad de los análisis de Jakobson residiría en la correlación estrecha que existe entre la adopción del sistema fonemático en sí y su función de comunicación. Siendo la lengua indisolublemente representación, expresión de sí mismo y llamado a otro, la función representativa es un momento del acto total por el que entramos en comunicación con el otro.

La lingüística se encuentra ante la tarea de superar la alternativa de la lengua como cosa y la lengua como producción de los sujetos hablantes. Las concepciones precientíficas o animistas consideran la lengua como un organismo o como un ente de razón en cuya evolución se manifiesta una esencia invariable. El interés para ella reside en descubrir las leyes que explican los hechos de la lengua. Asimismo, el estudioso u observador de la lengua si considera tan solo sus fases pasadas y “pasa por alto, inevitablemente, la claridad propia del hablar, la fecundidad de la expresión”<sup>73</sup>. Desde una perspectiva causal, la lengua es un mosaico de hechos “sin interior”. Sin embargo, para el sujeto hablante que utiliza la lengua como un medio de comunicación, que vive en ella y eventualmente la modifica, la lengua se presenta como una totalidad. En su conexión y desarrollo los hechos necesitan de la mediación de las conciencias, lo cual no significa que la conciencia sea el medio de la lengua:

Es preciso que la lengua sea, en torno de cada sujeto hablante, como su instrumento que tiene su propia inercia, sus exigencias, sus constricciones, su lógica interna, y que, sin embargo, permanezca siempre abierta a sus iniciativas, [...] siempre susceptible de deslizamientos de sentido, de equívocos, de sustituciones funcionales que dan a esta lógica una especie de aire titubeante<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 107.

<sup>74</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 153.

c. *Relaciones entre la razón y el azar*

Bajo este título Merleau-Ponty analiza dos temas centrales del pensamiento de Saussure: la distinción entre palabra y lengua y la distinción entre el punto de vista diacrítico y el punto de vista sincrónico<sup>75</sup>. Respecto del primer punto se afirma que: “[...] la palabra es lo que uno dice, la lengua es el tesoro de donde el sujeto saca fuerzas para hablar, es un sistema de posibilidades”<sup>76</sup>. Pero, a continuación, Merleau-Ponty se pregunta de qué manera es posible acceder, por ejemplo, al francés en sí, ya que, cuando el sujeto habla, tiene presente la lengua en su totalidad, lo cual hace difícil marcar los límites de la palabra y de la lengua. En su interpretación Waldenfels sostiene que, si bien el hablar está constituido estructuralmente, esto no significa que se trate de una mera actividad individual. Por el contrario, el hablar se inserta en una historia impregnada socialmente. Para Merleau-Ponty esta relación con la historia se da como un entrelazamiento entre pasado y presente, en el que la “palabra hablada” y la “palabra hablante” se condicionan recíprocamente. La lengua es el sedimento y la reserva de nuestro hablar y a él retrocedemos cuando queremos decir algo nuevo. Esta condición entre el ejercicio de la lengua y la posesión de una lengua lleva a Merleau-Ponty a asociar la palabra con la sincronía y la lengua con la diacronía. Esta interpretación ofrece cierta dificultad: en efecto, en esta interrelación, si bien es reconocido por Merleau-Ponty porque, el carácter de sujeto a reglas propio de toda lengua (*Regelhaftigkeit*) que, se expresa en el carácter convencional del signo lingüístico aparece mitigado desde el momento que “[...] el individuo por su corporalidad y lingüisticidad pertenece a una esfera de anonimato de la que nunca se libera totalmente”<sup>77</sup>. Lo que hace que el enlace entre el habla y las estructuras lingüísticas no pueda ser fijado definitivamente y la lengua no sea un sistema cerrado es la

<sup>75</sup> Para Saussure el habla es objeto de estudio para un conjunto de disciplinas que solo tienen cabida en la lingüística por relación a la lengua. Si bien entre lengua y habla hay una estrecha relación, esta interdependencia no borra las diferencias. Son numerosos los textos en los que Saussure señala el carácter autónomo de la lengua; más aún, afirma que todos los otros elementos que constituyen el lenguaje deben subordinarse a esta ciencia ya que, es “[...] gracias a esta subordinación que todas las partes de la lingüística encuentran su lugar natural” o, más precisamente: “La actividad del sujeto hablante debe ser estudiada en un conjunto de disciplinas que solo tienen lugar en la lingüística por su relación con la lengua”; Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot & Rivages, 1967, pp. 36-37. Si bien no excluye la posibilidad de realizar una lingüística del habla, sin embargo, la lingüística propiamente dicha tiene como único objeto la lengua. En segundo lugar, la distinción entre un punto de vista diacrítico y un punto de vista sincrónico es una distinción dentro de la lengua. Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, pp. 115-140.

<sup>76</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 89.

<sup>77</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, p. 155.

prioridad otorgada a la palabra creativa, la cual -como ya vimos- no se atiene a las significaciones establecidas sino que descubre nuevas significaciones: “Notoriamente, el momento propio de lo sujeto a reglas (*Regelhaftigkeit*) solo concierne de manera vacilante al plan de Merleau-Ponty, porque está orientado a esta posibilidad más alta de la lengua”<sup>78</sup>.

En el artículo “Sobre la fenomenología del lenguaje” considera las relaciones entre el punto de vista sincrónico y el punto de vista diacrónico. En tanto sistema de significados, el lenguaje es un sistema histórico que “debe posibilitar la superación de la dicotomía que Saussure advertía entre la lingüística sincrónica y diacrónica”<sup>79</sup>. Por un lado, se encontraba el estudio descriptivo del lenguaje en tanto estructura en la que el sentido de los términos resulta de las oposiciones entre ellos y remite a su valor de empleo, y, por otro, se añadía el estudio histórico del lenguaje en el que se trata de rendir cuenta de su estado actual en comparación con lo que fue su pasado. Sin embargo, el estado actual del lenguaje no puede ser explicado por el pasado como tal. Por el contrario, la diacronía debe ser comprendida a partir del presente y de la concepción estructural del lenguaje, pues, como observa Merleau-Ponty, “el pasado del lenguaje ha empezado siendo presente”. Ahora bien, si en un momento dado el lenguaje es sistema, es necesario que también lo haya sido durante su desarrollo. Para pensar el devenir del lenguaje

<sup>78</sup> *Idem*. Es precisamente la preocupación por un lenguaje operante o creador lo que J. Edie no parece tener en cuenta al tratar el interés de Merleau-Ponty por el estructuralismo lingüístico. Según este autor, cuando Merleau-Ponty termina el curso titulado “La conciencia y la adquisición del lenguaje”, que culmina con la elaboración de los escritos que luego serían publicados por C. Lefort como *La prosa del mundo*, se inicia en el pensamiento de Merleau-Ponty “una batalla entre dialéctica y estructuralismo” que se resuelve con el abandono del estructuralismo como método y el triunfo definitivo de la dialéctica. Edie considera esto como un fracaso. Según esta interpretación, la principal dificultad de Merleau-Ponty concierne a la relación entre la experiencia del sujeto hablante y la necesidad de expresarse a través de la lengua. Desde el punto de vista estructural, tal dificultad reside en la incapacidad por parte de Merleau-Ponty de reconocer un nivel más profundo del lenguaje que aquel que se manifiesta en la comunicación. Si bien Edie afirma que sería el último en desmerecer los logros de Merleau-Ponty en sus descripciones de la palabra y la comunicación existencial del lenguaje como anterior al pensamiento y al lenguaje, sin embargo, considera despectivamente el entrelazamiento entre ambas instancias, que define como “triunfo de la dialéctica”. En otros términos, la dificultad de Merleau-Ponty para reconocer un nivel más profundo reside en que “considera al lenguaje no solo primariamente, sino aún exclusivamente como un asunto de comunicación” (Cf. J. Edie, “Merleau-Ponty: el triunfo de la dialéctica sobre el estructuralismo”, *Man and World*, Vol. 17, Nro. 3-4, 1964). En este contexto resulta interesante destacar que Ricoeur considera que el tratamiento del lenguaje desde el punto de vista estructural no solo excluye el acto de hablar como “producción de enunciados inéditos”, sino también la historia “[...] como producción de la cultura y del hombre en la producción de su lengua”. De esta manera lo que Humboldt llamó “la producción” no atañe solo a la diacronía, sino “[...] a la generación, en su dinamismo profundo de la obra de la palabra en cada uno y en todos” (Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 84).

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 149.

se debe aplicar la noción de estructura a la historia y concebir el desarrollo como el de un "equilibrio en movimiento". Partiendo de la sincronía se llega a concebir de nuevo la diacronía. El devenir se manifiesta en este caso en el ser mismo del lenguaje:

[...] es necesario comprender que, por no ser la sincronía más que un corte transversal sobre la diacronía, el sistema que se realiza en ella no está nunca totalmente en acto, sino que implica siempre cambios latentes o en incubación<sup>80</sup>.

El desgaste de una forma obliga a los sujetos hablantes a emplear según un principio nuevo los medios que subsisten en la lengua. Retomado por la voluntad de expresar el hecho contingente, se convierte en un nuevo medio de expresión que ocupa su lugar y tiene un sentido en la historia de la lengua. Si volvemos ahora a la relación entre las estructuras lingüísticas y la palabra, resulta claro que el límite entre una y otra es tan impreciso como el que se establece entre el pasado y el presente.

El punto de vista diacrónico y el punto de vista sincrónico fueron puestos en relación por M. Guillaume, quien afirma la existencia de un "esquema sublingüístico" definido por una arquitectónica en los diferentes medios de expresión que se desarrollan a través del tiempo y orientan la diacronía. El lenguaje sería una *Gestalt*, pero una *Gestalt* en movimiento que tiende hacia un equilibrio que no es definitivo, puesto que, una vez que lo ha obtenido, puede perderlo por un "fenómeno de desgaste" y ha de buscar un nuevo equilibrio en otra dirección. En el curso dictado en la Sorbona, Merleau-Ponty afirma expresamente que una lengua no es una realidad objetiva que pueda recortarse espacio-temporalmente, sino que: "[...] es una realidad dinámica, una *Gestalt* en lo simultáneo y lo sucesivo, un conjunto que culmina en ciertas propiedades distintivas, pero del cual no se puede decir que comienza exactamente aquí y cesa exactamente ahí"; y más adelante agrega: "no es más que una forma que se destaca sobre un fondo"<sup>81</sup>.

A modo de conclusión, es interesante destacar la observación que P. Ricoeur realiza en un breve estudio dedicado a la fenomenología del lenguaje: "El mejor homenaje que se podría rendir a la obra de Merleau-Ponty sería anudar más claramente la filosofía de la expresión a una lingüística atenta a los aspectos

---

<sup>80</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbone. Résumé de cours 1949-1952*, p. 79.

<sup>81</sup> *Ibidem*

creadores del lenguaje<sup>82</sup>. Desde esta perspectiva, el fenómeno de la expresión, tal como se pone de manifiesto en el lenguaje creador, no es una curiosidad que se desarrolla al margen o independientemente de la ciencia del lenguaje:

La lingüística no es otra cosa que una manera metódica y mediata de aclarar por todos los otros hechos del lenguaje esta palabra que se pronuncia en nosotros y a la cual, en medio de nuestro trabajo científico, nosotros permanecemos ligados por un cordón umbilical<sup>83</sup>.

##### 5. *El carácter paradójico de la expresión*

La exposición del fenómeno de la expresión, particularmente en el lenguaje, ha de visualizar de manera concreta la incorporación de los principales temas de la lingüística y su puesta a disposición de una concepción creadora del lenguaje. Según acaba de exponerse, todo lenguaje presupone un sistema de correspondencias entre signos y significados, pero este sistema, en el caso de la palabra hablante, no lo agota porque en ella los signos van configurando nuevos significados que no pueden fijarse en forma definitiva a causa de la posibilidad de emplearlos en nuevos contextos. Resulta interesante reconocer que no solo existe una diferencia lingüística inmanente de significado-significante, que define el signo lingüístico, sino que también existe una diferencia lingüística trascendente, constitutiva para el uso de los signos<sup>84</sup>. El error de los filósofos semánticos consiste precisamente en cerrar el lenguaje como si no hablara más que de sí, olvidando que “el lenguaje no es un museo de significaciones fijas y adquiridas”. Frente a las tentativas de establecer lenguajes por medio de una determinación previa de significados, Merleau-Ponty se pregunta: “[...] qué habría para decir si no hubiera más que cosas dichas”<sup>85</sup>, y su respuesta está contenida en la afirmación de que nos encontramos frente a una necesidad de hablar porque “no se habla solamente de lo que se sabe como para hacer una muestra de ello, sino también de lo que no se sabe para saberlo”<sup>86</sup>. Se trata, pues, de la tentativa de conducir a las cosas desde el fondo de su silencio a la expresión, es decir, el intento de “hacer hablar el mundo”. En este sentido la obra de Proust constituye para Merleau-Ponty el testimonio más acabado de una expresión integral del mundo percibido o vivido. En sus resúmenes

<sup>82</sup> Paul Ricoeur, *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos/UNESCO, 1982, pp. 331-332.

<sup>83</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, pp. 23-24.

<sup>84</sup> Cf. Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, p. 157.

<sup>85</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 169.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 139.

sobre el problema del lenguaje de 1953-1954, Merleau-Ponty habla de un “prodigio de la palabra” o “círculo vicioso” al referirse a Proust: “[...] hablar o escribir, es *traducir* una experiencia, pero que no llega a ser texto más que por la palabra que ella suscita”<sup>87</sup>. La paradoja conoce aquí dos expresiones: “[...] una traducción, que produce ella misma su original, y que sin embargo sigue siendo traducción, y una lectura que crea su propio texto, y sigue siendo lectura”<sup>88</sup>. La expresión se presenta como el acto fundamental a través del cual se produce la apropiación e institución de nuevas significaciones. Así, por ejemplo, en el caso del lenguaje, la intención significativa o “mudo deseo de hablar” se da un cuerpo y se conoce a sí misma cuando, utilizando los significados disponibles, los retoma, los reorganiza, busca un equivalente y pone a disposición de los sujetos nuevos significados. Se realiza una deformación coherente a través de la cual se produce un anclaje del significado inédito en los significados disponibles. Se trata, pues, de convertir una costumbre ya instaurada en institución.

Las significaciones se encuentran ya pretrazadas en la estructura de la que se trate como sistema abierto y comprometido en el devenir del pensamiento, pero solo la reorganización que introduce la nueva estructura retoma y salva las anteriores. Lo esencial del pensamiento es “ese momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación y se reorganiza según un sentido nuevo que, sin embargo, es el sentido de esta misma estructura”<sup>89</sup>. Con ello se pone de manifiesto el carácter paradójico de la expresión, que supone un fondo de expresiones ya establecidas y, al mismo tiempo, hace que sobre ese fondo la forma empleada sea lo suficientemente novedosa como para poder destacarse y cautivar la atención. En todo acto de expresión, la intención significativa es “el exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ya ha sido dicho”. Este excedente, que constituye uno de los rasgos paradójicos de la expresión y que mantiene el sistema lingüístico abierto para la incorporación de nuevas significaciones, implica tres cosas. En primer lugar, la naturaleza de la expresión es tal que este exceso no puede colmarse y las intenciones significativas se revelan como “ideas en el sentido kantiano” porque son polos hacia los que convergen actos de expresión que solo efectúan formulaciones provisionarias. En segundo lugar, esto hace que la expresión nunca pueda ser total y su nota fundamental es “[...] una superación de lo significativo por

<sup>87</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 41.

<sup>87</sup> Bernhard Waldenfels, “Vérité à faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty”, p. 63.

<sup>89</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 178.



lo significado que es la virtud misma de lo significante hacer posible”<sup>90</sup>. En tercer lugar, la unión del sentido lingüístico de la palabra y de la significación no es una operación segunda, sino la adquisición de significados que de otro modo permanecerían ocultos al sujeto hablante.

Es necesario advertir que el lenguaje no constituye un universo cerrado en sí mismo, sino que tiene sus raíces en el mundo percibido. Existe una apertura al Ser que no es lingüística y que convierte a la percepción en el lugar original de la palabra. A su vez, el lenguaje auténtico “hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido en que se ha formado” y se caracteriza por un involucramiento “de lo visible y de lo vivido sobre el lenguaje y del lenguaje sobre lo visible y lo vivido” y por “intercambios entre las articulaciones de su paisaje mudo y las de la palabra”<sup>91</sup>. El paso del *logos* mudo al *logos* proferido se realiza a través de la expresión. Las obras no se realizan lejos de las cosas en un laboratorio privado; la expresión retoma y supera la puesta en forma del mundo que comienza en la percepción. La teoría de la percepción no solo deja el camino abierto al lenguaje, sino que lo exige como acompañamiento necesario. El lenguaje es posible porque no hay cosas totalmente configuradas, con una identidad propia, que se apoyan de un modo positivo sobre una naturaleza independiente. Lo visible no se asienta meramente sobre sí mismo ni se ofrece al que lo percibe como si este fuera un ser vacío que se abre a las cosas. En la percepción no nos encontramos ante “un ser sin espesor, mensaje a la vez indescifrable y evidente [...] del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que se puede saber y del que en suma no hay nada que decir”<sup>92</sup>. La presencia de las cosas tiene en cierto modo un carácter negativo porque se produce gracias a una diferenciación en el mundo percibido por la que los datos son sometidos -como ya se señaló- a una “deformación coherente”. La palabra nace junto con la experiencia muda como si fuera una burbuja que comienza a agitarse en el fondo de ésta; por eso lo vivido pertenece ya al plano de lo vivido hablado. Hay una remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia. Esta situación de precedencia de la experiencia con respecto al lenguaje constituye, según P. Ricoeur, un importante presupuesto fenomenológico de la hermenéutica. Por un lado, la experiencia que no es llevada al lenguaje permanece ciega y confusa. Por el otro, el lenguaje remite a la experiencia. Y esta remisión del orden

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 112.

<sup>91</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 168.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 174.

lingüístico a la estructura de la experiencia indica la primacía del sentido como cuestión filosófica fundamental. P. Ricoeur afirma que desde esta perspectiva se plantea la siguiente paradoja: por un lado, el lenguaje no es primero ni autónomo, sino que aparece como una “expresión secundaria” de una aprehensión de la realidad articulada más abajo. Por el otro lado, es solo por el lenguaje donde su dependencia respecto de lo que lo precede “se dice”<sup>93</sup>.

La relación entre expresión y experiencia expresada es una constante en toda la obra de Merleau-Ponty. Un texto de las *Meditaciones cartesianas*, a menudo citado, resume con claridad el problema: “El comienzo es la experiencia pura y por así decirlo muda, que debe ser llevada a la expresión pura de su propio sentido”<sup>94</sup>. Este pasaje de Husserl es citado por Merleau-Ponty en diferentes contextos. La frase aparece por primera vez cuando trata el tema de la reducción eidética en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*. Desde el momento que la existencia se encuentra tan familiarizada con el mundo, es necesario el paso a la

<sup>93</sup> Cf. P. Ricoeur, *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, p. 328.

<sup>94</sup> Edmund Husserl, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, p. 77. En referencia al texto de Husserl, Waldenfels observa que Merleau-Ponty cita el texto de manera abreviada: “Se trata de llevar la experiencia [...] aún muda a la expresión pura de su propio sentido” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. X). Esto implica que la problemática del comienzo de la experiencia retrocede detrás de la problemática del pasaje de la experiencia a la expresión, y ello pone en evidencia un “tercer camino”, el cual se presenta a sí mismo como pasaje y no conduce ni a un comienzo ni a un fin. Cf. B. Waldenfels, “Eintleitung”, en Maurice Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1984, pp. 7-13 y “Vérité a faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty”, pp. 55-68.

Respecto del texto citado, J. Taminiaux comenta que el problema que se plantea es saber hasta qué punto la frase de Husserl representa para Merleau-Ponty una dificultad en la manera de concebir la reducción fenomenológica, lo cual repercute en la comprensión de la relación entre experiencia y expresión. Taminiaux observa en la *Fenomenología de la percepción* una vacilación entre un regreso a lo primario, es decir, al cogito tácito establecido como lugar de nacimiento del sentido, y, por otra parte, una realización renovada del sentido que no admite un campo previo. Esta vacilación se origina debido a que la reducción fenomenológica, en el prólogo de la obra citada, es interpretada en dos sentidos diferentes. Por un lado, la reducción aparece como positivismo de lo predado, y, por el otro lado, es vista como arte, esto es, como producción del sentido en la expresión. “El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación del ser, la filosofía, no es el reflejo de una verdad previa, sino como el arte la realización de una verdad” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV). En otros términos, la reducción es presentada como “un asombro ante el mundo”, asombro que únicamente permite revelar el mundo “como extraño y paradójal”. Así, no habría una significación primaria anterior a la expresión, la reducción es ella misma producción de la significación, y no hay experiencia de la significación sin la producción de ésta en la expresión. Estas discrepancias en la manera de caracterizar la reducción fenomenológica, remiten a dos concepciones diferentes respecto de la relación experiencia-expresión. En un caso, la reducción al igual que esta relación podría ser calificada con el término “positivismo”; en el otro, la palabra “arte”, es la que mejor calificaría la reducción y la relación experiencia-expresión. En la perspectiva positivista, la reducción es un retorno a la experiencia primordial, es decir, para Merleau-Ponty, a la percepción en tanto conciencia irreflexiva, antepredicativa y pre-expresiva. En caso de que la reducción es entendida como arte, es decir, como producción del sentido, sin referencia a un fondo previo, la expresión tendría un carácter autónomo, se trataría de una creación

idealidad, que le permite conocerse y reconquistar su facticidad. En otros términos, el paso por la idealidad de las esencias es un camino indirecto que permite recuperar la facticidad de la experiencia vivida. Esto no significa que la conciencia deba ser interpretada como una significación tardía que solo puede aparecer después de haber explicitado las numerosas significaciones que han contribuido a determinarla en el curso de la evolución semántica. Más allá de los deslizamientos de sentido que hacen de la palabra y del concepto de “conciencia” una adquisición del lenguaje, disponemos de un medio de acceso directo hacia aquello que designa: “la experiencia de nosotros mismos, de esta conciencia que somos”; a partir de esta experiencia deben ser medidas las adquisiciones del lenguaje.

El texto vuelve a aparecer en *Las aventuras de la dialéctica* en el capítulo dedicado a Sartre. Merleau-Ponty destaca allí que, mientras que para Sartre el hacer “es una iniciativa absoluta, sin raíces”, para Husserl lo que la conciencia explicita “[...] es ya verdadero antes de ella, porque continúa un movimiento que comienza en la experiencia”<sup>95</sup>. Posteriormente, el texto reaparece en la discusión que sigue a la exposición de A. de Waelens en el coloquio de Royaumont. Merleau-Ponty señala que entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica no existe un acuerdo o armonía preestablecida, sino “una dificultad y una tensión”<sup>96</sup>. Finalmente, con esta frase termina el capítulo titulado “Interrogación e intuición”, en el que Merleau-Ponty interpreta las esencias a la luz de la ontología de la carne. Antes de citar el fragmento de Husserl aclara que lo interrogativo es una manera original de encaminarse a la realidad y no una derivación gramatical de una forma afirmativa a la cual estuviera subordinada. La interrogación filosófica remite

[...] al desvelamiento de un Ser, [...] que está silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones y aún de todas las cuestiones que formulamos, no porque se trata de olvidarlas en su silencio, [...] sino porque la filosofía es la conversión del silencio y de la palabra uno en el otro<sup>97</sup>.

En relación con la frase de Husserl, Merleau-Ponty habla de una paradoja de la expresión como de un fenómeno o actividad paradójal, de un milagro, enigma, maravilla o secreto. Waldenfels se pregunta: ¿en qué consiste esta paradoja y cómo

---

pura que produce por sí misma la verdad. Cf. Jacques Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 90-115.

<sup>95</sup> M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Paris, Gallimard, 1955, p. 202.

<sup>96</sup> Husserl, *Tercer coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 142.

<sup>97</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 171.

es necesario abordarla?<sup>98</sup> La paradoja yace ante todo en la relación de la expresión actual respecto de lo que aún hay que expresar. En primer lugar, es necesario tener presente que la expresión es entendida en un sentido amplio que abarca desde la expresión corporal hasta el contenido de las cosas. La paradoja surge a partir de una tensión interna del fenómeno de la expresión que no es uno consigo mismo ni puede ser reducido a sus componentes. El fenómeno de expresión se encuentra para Merleau-Ponty en la expresión creadora a la que le atribuye un carácter universal. El fenómeno de la expresión excluye tanto la posibilidad de una pura novedad y una pura acción así como la de una pura pasión y una pura reproducción. Se trata de determinaciones opuestas de acción y pasión, de futuro y pasado, de lo nuevo y lo antiguo.

La expresión no puede ser deducida a partir de otra cosa, ni por medio de una explicación empírica que reduce las significaciones nuevas a significaciones existentes, ni por medio de una explicación intelectual que recurre a un saber absoluto inmanente en las primeras formas de saber. Mientras la explicación empírica permanece ligada a un pensar causal que termina transformando el sentido en una serie de datos o en una sucesión de hechos, la explicación idealista acaba en explicaciones de orden lógico. Si se coloca como punto de partida una vida psíquica interior como lugar donde el acto de expresión toma su origen, la expresión se reduce enteramente a una simple expresión que hace llegar al exterior las impresiones interiores. Por el contrario, Merleau-Ponty afirma un hecho originario: "hay expresión", así como "hay sentido" o "hay racionalidad"<sup>99</sup>.

El fenómeno expresivo se encarna para Merleau-Ponty en un hacer. En la expresión sucede algo, algo tiene lugar, algo se manifiesta, se traspasa un umbral. La unidad no es un producto del pensamiento sino un "hacer" que tiene la forma de una síntesis de transición. En la expresión, algo que se encuentra en estado naciente aparece como algo. Waldenfels considera que el hecho de que este fenómeno sea designado repetidamente como milagro, enigma o misterio no tiene nada que ver con alguna forma de irracionalismo, sino con un "suprarracionalismo" que evita sacrificar el *factum* de la razón a una razón acabada.

<sup>98</sup> Cf. Bernhard Waldenfels, *Deutschfranzösische Gedankengängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp. 105-123.

<sup>99</sup> En el capítulo titulado "Interrogación y dialéctica" aclara que su punto de partida no se asienta en *el ser es, la nada no es*, sino "hay ser", "hay mundo", "[...] hay *alguna cosa* en el sentido fuerte en que el griego habla de το λέγειν, hay cohesión, hay sentido" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 121. La expresión "hay" (*il y a*) revela el mundo como suelo originario de sentido y hace visible la creencia originaria (*Urdoxa*).

La segunda cuestión planteada por Waldenfels se refiere a la manera en que nos manejamos con esta paradoja: ¿cómo podemos acoger la paradoja en nuestro pensamiento como una “positividad del pensar”, que no finalice en un nuevo positivismo, y sea un positivismo fenomenológico?<sup>100</sup> La respuesta a esta pregunta vuelve a plantear la diferencia reconocida por Merleau-Ponty entre una “mala ambigüedad” y una “buena ambigüedad”. Así como el cuerpo propio no es ni cuerpo objeto ni espíritu, ni idea ni hecho, del mismo modo el fenómeno de la expresión no puede ser reducido ni a hechos de la experiencia ni a puras formas espirituales. Así, en la *Fenomenología de la percepción* se advierte la tendencia a mitigar el enigma de la expresión con relación a un antes de la experiencia, a una pasividad del acontecer; pero esto no deja ver con claridad cómo se realiza la mezcla de “finitud y universalidad” o de “interioridad y exterioridad”.

En el proyecto que Merleau-Ponty presenta en 1952 en su escrito de candidatura para el *Collège de France*, hace una evaluación de los resultados de sus dos primeras obras, y reconoce que la percepción conduce a una mezcla de finitud y universalidad, o de interioridad y exterioridad, a la que llama “mala ambigüedad”. El fenómeno de la expresión, por el contrario, pone de manifiesto una “buena ambigüedad”, es decir, “una espontaneidad que realiza lo que parecía imposible: considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura”<sup>101</sup>. La expresión toma la forma de un fenómeno de transición. Según Waldenfels: “*La transición se realiza como expresión*, y esto tanto en una perspectiva sincrónica como diacrónica; la naturaleza se transforma en cultura, el pasado en presente, lo extraño en propio, e inversamente”<sup>102</sup>. Es en la expresión donde se produce la traducción de un *logos* a otro, esto es, la transición de un *logos* interior a un *logos* exterior. En otros términos, la expresión permite el pasaje del comportamiento a la tematización.

Waldenfels señala una serie de conceptos operatorios que permiten articular la expresividad de la expresión. En primer lugar, la noción de que la experiencia significa en sí misma una operación de traducción y de desciframiento se encuentra en la obra de Proust. La experiencia es ese “libro interior” que no debe ser

<sup>100</sup> B. Waldenfels, *Deutschfranzösische Gedankengänge*, p. 112.

<sup>101</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 48.

<sup>102</sup> B. Waldenfels, *Deutschfranzösische Gedankengänge*, p. 113.

inventado por el escritor, sino traducido por él. En uno de los resúmenes de curso, donde Merleau-Ponty trata el problema del lenguaje, cita un texto proustiano según el cual la lectura del libro interior de la experiencia es interpretada como acto creador. El carácter paradójico de esta traducción creadora depende de que no hay un texto originario que se encuentre con anterioridad a la traducción ni un texto que sería producido sin más por la expresión.

En segundo lugar, el fenómeno de la expresión sería nuevamente reducido a otra cosa diferente de él, si viniera después de alguna cosa como, por ejemplo, una fase anterior o un estrato fundamental de la experiencia. La paradoja de la expresión significa que la actividad expresiva se anticipa a sí misma, es anterior a sí misma y más antigua que sí misma: “*El presente y el pasado no se suceden, sino que están entrelazados el uno en el otro*”. Esta anterioridad, que no encuentra su expresión más que con posterioridad, remite a un “pasado original, un pasado que jamás ha sido presente”<sup>103</sup>. Supone, así, un “movimiento retrógrado de lo verdadero” o “formación retrospectiva”: “Lo que digo del mundo sensible no está en el mundo sensible y sin embargo no tiene otro sentido que decir lo que quiere decir”. La predación y la retroactividad de la expresión excluyen la posibilidad de una expresión primera, de una “primera palabra”. El hablar se anticipa a sí mismo y se remonta a una zona de “silencio prehumano”. Esta sustracción del comienzo que lo hace desaparecer en una prehistoria que no puede superar, recuerda lo que en Derrida y Levinas se expresa como huellas o anarquía.

En tercer lugar, el fenómeno de la expresión no solo se anticipa a sí, sino que es más antiguo que sí mismo, puesto que lo que viene a expresarse se esboza en el movimiento de expresión como *exceso* de lo significado sobre lo significante y de lo significante sobre lo significado, como “vacío determinado, a llenar por las palabras”<sup>104</sup>. Al pasado que nunca ha sido presente corresponde un advenir que no lo será jamás. El advenir y el presente aparecen también entrelazados. Que el sentido lingüístico nos oriente sobre un más allá del lenguaje pertenece al prodigio mismo del hablar.

Nuestro discurso y nuestro hacer no están solamente limitados por condiciones de hecho, sino habitados por una pasión que no puede ser pensada como contraria de la *energeia* o de la acción. Esto plantea el siguiente interrogante: ¿qué es lo que

<sup>103</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 280.

<sup>104</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 112.

está en juego en la experiencia que debe ser llevado a la expresión de su propio sentido? Una respuesta posible se encuentra en el querer decir que está incluido en el lenguaje y la expresión. Detrás de la paradoja habría -como ya vimos- una intención que va más allá del sentido dado y de las significaciones lingüísticas disponibles. Pero la expresión creadora no se limita a hacer efectivas las posibilidades dadas, sino que toma y vuelve a retomar las posibilidades en un juego de selección y exclusión. Según Waldenfels esta forma selectiva de expresión se presenta como una “expresión militante” que comporta momentos de violencia, pues la realización de una determinada posibilidad no puede dar razones que la justifiquen totalmente.

Finalmente, la expresión toma la forma de una expresión responsiva. En *Lo visible y lo invisible* la paradoja de la expresión se formula de la siguiente manera: “[...] en el trabajo paciente y silencioso del deseo, comienza la paradoja de la expresión”<sup>105</sup>. Es necesario aclarar que este deseo no implica una voluntad; no hay detrás del deseo un sujeto que sería su fuente. Las intenciones del querer-decir son contrarrestadas por lo *a decir*: “Es de cada cosa vivida que surge la misma incansable exigencia: la exigencia de ser expresada”<sup>106</sup>. El artista se encuentra siempre confrontado con una extraña exigencia, reivindicación o invocación, que hace que la expresión devenga responsiva no solo retomando las posibilidades propias que se le presentan, sino asistiendo a las exigencias de otro que la provocan.

#### 6. La encarnación de la idealidad en el lenguaje

En los cursos sobre la Naturaleza, Merleau-Ponty afirma expresamente que las relaciones de lo visible y lo invisible, es decir, del *logos* del mundo visible y del *logos* de la idealidad serán estudiadas a través del lenguaje y de la historia; y a continuación aclara que estos estudios son necesarios porque permiten el pasaje al ser invisible. En la *Fenomenología de la percepción* se puso de manifiesto que el ser visible se construye alrededor de la cosa natural. Se debe considerar ahora de

---

<sup>105</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 189.

<sup>106</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 106.

qué manera el lenguaje gravita alrededor de lo invisible e instituye la idealidad, tarea a la que Merleau-Ponty se dedica en sus últimos escritos:

[...] Hay un logos que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible [...] del que nosotros solo podemos tener conocimiento por nuestra participación carnal en su sentido y en la medida que abrazamos con nuestro cuerpo su manera de 'significar' – o de ese logos proferido que por su estructura interna sublima nuestra relación carnal con el mundo<sup>107</sup>.

El paso del logos del mundo sensible al logos de la idealidad queda caracterizado como sublimación, transformación, metamorfosis, reasunción (*reprise*) o recuperación de un mundo que, por el solo hecho de mirar o movernos, comienza a ser significativo.

Para alcanzar una comprensión íntegra del tema, se evidencia la necesidad de esclarecer varias cuestiones. En primer lugar, el pasaje a una dimensión superior debe ser interpretado como reorganización de algo que se encuentra ya en una estructura dada o como realización temática del logos del mundo sensible en una arquitectónica diferente. Con ello se quiere poner de manifiesto que la idealidad no debe ser comprendida como un fenómeno autosuficiente y puro, que, desligado de la carne, vendría a superponerse a ella, sino que, por el contrario, se trata de un fenómeno que se comprende a partir del ser carnal. En segundo lugar, desde el momento en que el cuerpo y el lenguaje constituyen los modos originarios de apertura al mundo, han de ser estudiados conjuntamente, debido a que, así como la estructura sensible solo puede ser comprendida en relación con la carne, la estructura invisible solo se comprende en relación con la palabra, la que no es ajena a la generalidad de la carne. Se trata, pues, de poner de manifiesto las correspondencias o analogías<sup>108</sup> que hacen posible comprender que el cuerpo y la palabra revelan el misterio de la encarnación y hacen visible que el fenómeno de la encarnación no puede ser tratado como un mero hecho psicológico. En la experiencia de la palabra o en la del mundo percibido, el cuerpo es captado como

<sup>107</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 261.

<sup>108</sup> En un curso dictado en la Sorbona y titulado "La conciencia y la adquisición del lenguaje", Merleau-Ponty afirma: "[...] se podría decir del lenguaje en sus relaciones con el pensamiento lo que se dice de la vida del cuerpo en sus relaciones con la conciencia [...]" (Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, p. 87). Esta misma analogía aparece cuando en el texto "Sobre la fenomenología del lenguaje" habla de la "cuasi-corporeidad del significante" (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 110-111) y se enriquece en *Lo visible y lo invisible* con las nociones de carne y de reversibilidad. Lo que se esconde detrás de estas afirmaciones es que, en primer lugar, la idealidad es derivada a partir de la visibilidad y permanece ligada a ella; en segundo lugar, las significaciones producidas por el lenguaje son fundadas, y por lo tanto, deben ser entendidas como desviaciones; y, en tercer lugar, que las ideas no son ajenas a la generalidad de la carne (Cf. M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, pp. 215-223).



“[...] una espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella”<sup>109</sup>. Del mismo modo que la conciencia que el yo posee de su cuerpo es significativa del paisaje que lo rodea, la palabra que hablo o escucho está impregnada de un significado que se lee en la textura misma del gesto lingüístico. Finalmente, es necesario tener presente que el fenómeno fundamental de reversibilidad, que sostiene tanto la percepción muda como la palabra, se manifiesta “[...] tanto por una existencia carnal de la idea como por una sublimación de la carne”<sup>110</sup>.

El objetivo de la fenomenología es instalarse en el orden de la “espontaneidad enseñante” y ese orden es revelado por la fenomenología de la palabra. En una nota a *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty afirma que la palabra apunta a un “mundo de espontaneidad –no sensible”<sup>111</sup>. Las palabras o los giros necesarios que logran expresar la intención significativa se revelan cuando hablo en virtud de lo que Humboldt<sup>112</sup> llama “forma interior del lenguaje” (*innere Sprachform*), esto es, un determinado “estilo de palabra” del que dependen y según el cual se organizan sin necesidad que el sujeto hablante tenga que representarse las palabras.

Hay aspectos que acercan las interpretaciones de Merleau-Ponty a la filosofía del lenguaje de Humboldt. La forma interior del lenguaje moviliza los instrumentos del lenguaje de tal manera que no es necesario distinguir entre las significaciones y los instrumentos lingüísticos que la hacen posible: “[...] la actitud categorial no es el acto de un espíritu puro, ella supone un funcionamiento ágil de la ‘forma interior del lenguaje’”<sup>113</sup>. Lo más elevado y más fino del lenguaje no se puede reconocer en sus elementos separados, solo puede ser percibido en el habla articulada (*verbundene Rede*); esto prueba -afirma Humboldt- “[...] que el lenguaje

<sup>109</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 117.

<sup>110</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 203.

<sup>111</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 195. El lenguaje articulado que es capaz de manejar símbolos vacíos aporta no solo un aumento de sentido a la situación dada sino también induce la situación mental de la que procede; así “[...] el sistema mismo del lenguaje tiene su estructura pensable. Pero, cuando nosotros hablamos, nosotros no la pensamos como la piensa el lingüista, [...] nosotros pensamos en lo que decimos” (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 25). En segundo lugar, las significaciones de los signos provienen de “su configuración en el uso”, en otros términos, ellas son “[...] el estilo de las relaciones interhumanas”; por eso la única manera de comprender el lenguaje es “instalarlo en él y ejercerlo”.

<sup>112</sup> Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 418.

<sup>113</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 38.

propiamente reside en el acto de su producción real”<sup>114</sup>. Considerar a las lenguas como un trabajo del espíritu es, pues, una expresión correcta porque “[...] la existencia del espíritu solo se puede pensar en actividad y como tal”<sup>115</sup>.

Hay que tener presente que la significación anima la palabra del mismo modo que el mundo anima el cuerpo. En la mediación entre la intención significativa muda y las palabras se manifiesta un sentido inmanente de los signos que permite realizar la mediación. Consiste en una configuración interior que organiza las palabras sin necesidad de una representación. Las palabras no se reúnen por la actividad de un sujeto hablante y lo que importa no es el sentido de cada signo sino las “relaciones laterales” contenidas en sus giros e intercambios. A causa de este estilo propio que produce un entrelazamiento de las significaciones disponibles, el lenguaje tiene la propiedad de enseñar más de lo que la conciencia ha querido poner en las palabras.

Se trata de aclarar la naturaleza de la espontaneidad que la expresión pone en juego. En un pasaje de *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty afirma que la mejor manera de denominar “[...] ese gesto ambiguo que forma lo universal con lo singular [...]”<sup>116</sup> es con el término “palabra” o “espontaneidad”. Desde este punto de vista, sólo es posible alcanzar una noción del poder del lenguaje cuando se lo considera como “lenguaje operante”, esto es, cuando mediante un cierto arreglo y disposición de los signos y de las significaciones disponibles se produce en ellos una alteración que, al descentrar y privar a los signos de su equilibrio hace surgir una significación nueva. Así, el sentido de un libro no se encuentra en las ideas, sino “[...] en una variación sistemática e insólita de los modos del lenguaje y del relato, o de las formas literarias existentes”<sup>117</sup>. Mientras que lo prosaico se limita a repetir a través de signos constituidos significaciones ya instaladas en la cultura, la gran prosa “es el arte de captar un sentido que no habría sido objetivado hasta aquí y hacerlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua”<sup>118</sup>.

El aspecto productivo del lenguaje se pone de manifiesto en la palabra del escritor que recomienza el trabajo original del lenguaje con la intención de

<sup>114</sup> Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 418.

<sup>115</sup> *Ibidem*

<sup>116</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 203.

<sup>117</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 44.

<sup>118</sup> *Idem*, p. 45.

introducirlo en la experiencia. La expresión literaria que renueva la mediación entre el yo y el otro hace constatar que la significación se produce en virtud de un movimiento violento que traspasa las significaciones adquiridas. La experiencia de la lectura pone de manifiesto este ir más allá de la palabra a la vez que revela su carácter interpelador. La palabra operante debe sobrepasar a la palabra instituida o lengua. Así, por ejemplo, antes de comenzar la lectura de Proust, el lector sabe lo que significa la angustia, el beso de una madre, el amor no correspondido, el castigo. Tanto el lector como el autor que hablan la misma lengua han convenido en lo que cada uno de estos signos quiere decir, y, sin embargo, a medida que el lector avanza en la lectura entra en un mundo al cual no hubiese accedido si esas significaciones adquiridas y disponibles no hubieran sufrido en manos de Proust una “secreta torsión”, por la que los signos que han sido desviados de su sentido ordinario terminan por conducir al lector hacia un sentido nuevo que surge al margen de ellos. Las palabras, los episodios totalmente ya conocidos, comienzan repentinamente a funcionar como “los emisarios” del mundo de Proust hasta instalar al lector en el yo imaginario del autor. El momento de la expresión es aquel en el cual la relación se invierte y el libro toma posesión del lector. Entonces el lector o el autor puede decir: “En ese centelleo (*éclair*), al menos, he sido tú”<sup>119</sup>. La expresión permite que los otros se encuentren con el autor en lo que éste tiene de más propio: en su productividad. Esto nos permite comprender la siguiente afirmación: “[...] es como si la universalidad del sentir, de la que hemos hablado, dejara por fin de ser universal para mí y se desdoblara finalmente en una universalidad reconocida”<sup>120</sup>.

Para comprender la articulación del silencio y la palabra es necesario tener presente que los nudos de sentido, idealidad o lenguaje que constituyen el otro lado de lo visible, no deben ser entendidos como positivities opuestas al mundo sensible. La idea es este nivel, esta dimensión; ella no es extraña a la carne, sino

---

<sup>119</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 20. La expresión es de Paulhan (*Les temps de Fleurs de Tarbes*, p. 138). La palabra, al igual que el cuerpo, es también un caso eminente en el que las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional aparecen paradójicamente permutadas. En este caso se trata de comprender que en tanto que pertenecemos al mismo mundo cultural hay una propagación de mi palabra en la del otro y la del otro en la mía. La palabra pasa de un espacio de conciencia al otro por un fenómeno de usurpación o propagación, hay “una invasión mutua del yo sobre el otro y del otro sobre el yo...” (*Idem*, p. 185).

<sup>120</sup> *Idem*, p. 197.

que le da su profundidad y sus dimensiones: "Como la nervadura sostiene la hoja desde dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo al comienzo, proferido después"<sup>121</sup>. Existe, pues, una idealidad de horizonte, y es necesario explicitar cómo se pasa de ella a una "idealidad pura", es decir, poner de relieve el milagro por el cual se agrega a la generalidad de mi cuerpo otra "generalidad creada" que rectifica y retoma la primera. Si bien, no hay para estas cuestiones una respuesta definitiva, queda claro que esta nueva idealidad surge del contorno de las cosas sensibles. Por más pura que sea, no es ajena a la corporalidad y no permanece desligada de las estructuras de horizonte. Sucede como si la visibilidad que anima al mundo sensible no se apartara de todo cuerpo, sino que emigrara a un cuerpo "menos pesado, más transparente". Cambia su encarnación en el cuerpo por una encarnación en el lenguaje, con lo que es puesta en libertad, pero no liberada de toda condición. Es necesario insistir en que la idea no es algo invisible de hecho, como sucede en el caso de un objeto que se oculta detrás de otro, ni tampoco algo invisible absoluto, sino que es "lo invisible de este mundo, lo que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de este ente"<sup>122</sup>. Al pensar, las ideas animan las palabras y a su vez van más allá de ellas, porque son "esa cierta separación, esta diferenciación nunca acabada, esta apertura siempre a rehacer entre el signo y el signo, como la carne [...] es la dehiscencia del vidente en visible y del visible en vidente"<sup>123</sup>. Ahora bien, así como para ver no es suficiente que mi mirada sea visible para X, sino que, por una suerte de torsión, es necesario que sea visible para mí mismo, del mismo modo, si las palabras tienen un sentido

[...] no es porque ellas ofrecen la organización sistemática que revela el lingüista, es porque esta organización, como la mirada, se relaciona con ella misma: la Palabra operante es la región oscura de donde viene la luz instituida, como la sorda reflexión del cuerpo sobre sí mismo es lo que nosotros llamamos luz natural<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 159.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 198.

<sup>123</sup> *Idem*, p. 201.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 202.

### CAPITULO III

#### LA HISTORIA COMO TERCERA DIMENSIÓN

La búsqueda de un camino intermedio que supere la alternativa de lo subjetivo y lo objetivo -como ya hemos visto respecto del lenguaje- es una constante en toda la obra de Merleau-Ponty y se hace presente en su consideración de la historia. Entre la serie de los acontecimientos y el sentido intemporal es necesario encontrar una tercera dimensión, esto es, “[...] la de la historia en profundidad o de la idealidad en génesis”<sup>1</sup>. Si bien esta idea no aparece sistemáticamente desarrollada, se advierte una preocupación permanente por pensar que la pregunta por el sentido de la historia debe dar cuenta de la siguiente paradoja: es un hecho irrefutable que son los hombres los que hacen la historia, pero también es un hecho irrefutable que hay un sentido que no depende de la voluntad de los hombres. En otros términos, más allá de lo que los hombres pueden producir, “[...] hay sentido, dimensiones, figuras”, y, sin embargo, “son hombres los que hablan, piensan, ven”<sup>2</sup>.

En este capítulo nos proponemos elaborar las nociones básicas que constituyen los materiales para una teoría del sentido histórico. En un primer momento, se consideran aquellos escritos en los que, por la fuerte influencia del existencialismo, el análisis se centra en la existencia histórica con su correspondiente carácter de decisión. Los conceptos de existencia y situación son tomados como hilo conductor para resolver la polémica entre idealismo y materialismo. En un segundo momento, los campos estructurales de mediación se sitúan en primer plano. Como resultado de la atención prestada a la noción de institución (*Stiftung*), la historia como tercera dimensión adquiere el carácter de un sistema simbólico.

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours-Collège de France 1952-1960*, p. 161.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 28.

## 1. La concepción existencial de la historia

La concepción existencial de la historia que Merleau-Ponty propone puede ser analizada a través de dos temas: el entrelazamiento entre situación y libertad, y la prioridad otorgada a la praxis interhumana.

### a. El entramado libertad-situación

Antes de comenzar con el desarrollo del tema, es necesario tener presente algunas de las conclusiones que en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty extrae respecto de la consideración del mundo social. En primer lugar, el mundo social no es vivido por el sujeto como un objeto que se encuentra a su alrededor o puede contemplar desde afuera para luego otorgarle una significación. El mundo social es “[...] el campo permanente o dimensión de la existencia: yo puedo apartarme, pero no cesar de estar situado en relación con él”<sup>3</sup>. No sería posible una conciencia objetiva y científica respecto del pasado y de las civilizaciones, si el sujeto no tuviera con ellos, a través de su mundo social y cultural, una comunicación, “[...] si no estuvieran instalados como otros tantos individuos por conocer, indeterminados pero preexistentes, si no encontrara en mi vida las estructuras fundamentales de la historia”<sup>4</sup>. La reflexión acerca de la historia debe captar conjuntamente con la individualidad una atmósfera de “carácter social” (*socialité*)<sup>5</sup>. El sentido de los acontecimientos no proviene ni de una idea que los produce ni del resultado fortuito de los mismos. Hay una existencia funcional y generalizada que convierte a los sujetos en sujetos históricos; por lo tanto, hay que reconocer que las iniciativas personales emergen de esta existencia generalizada en la que han sedimentado otras iniciativas y otros proyectos, significaciones que la conciencia no extrae a partir de la nada sino que se deslizan entre los hombres y las cosas por su comercio con ellos. Así se advierte que, cuando la constelación natural o social se cristaliza en una situación; es decir, desde el momento en que existimos,

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

<sup>4</sup> *Ibidem*

<sup>5</sup> La generalidad que envuelve a la existencia humana no solo le ofrece al sujeto un conjunto de capacidades ligadas al saber hacer sino que contempla también las experiencias realizadas por otros hombres que hacen del mundo natural un mundo social. Así: “Nosotros reconocemos, alrededor de nuestras iniciativas y de ese proyecto rigurosamente individual que somos, una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos, de significaciones que cuelgan (*trainent*) entre nosotros y las cosas [...]” (*Idem*, p. 513).

la conciencia no puede ser vista como una conciencia pura: “Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio de nuestra existencia encarnada con él y que forma el suelo de toda *Sinnggebung* respecto de las decisiones”<sup>6</sup>. Por otra parte, las estructuras históricas al igual que las estructuras perceptivas son ambiguas, lo cual significa que pueden ser alteradas a través de valoraciones espontáneas que se hacen visibles en las iniciativas humanas:

Yo soy una estructura psicológica e histórica. He recibido con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura [...]. Y, sin embargo, soy libre, no a pesar de o más acá de estas motivaciones, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que soy no limita mi acceso al mundo; es, por el contrario, mi medio de comunicarme con él<sup>7</sup>.

Estas afirmaciones nos conducen a considerar la noción de existencia como una noción paradójica que implica una tensión entre libertad y situación. La existencia es “[...] una actividad dada a sí misma en una situación natural e histórica, y tan imposible es abstraerse como reducirse a ella”<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva se enfatiza tanto el carácter situado de la vida humana como la posibilidad de autonomía a partir de la dependencia. No estamos determinados y, sin embargo, el sentido total de lo que hacemos no se reduce a nuestros proyectos personales y conscientes. De esta manera, la situación existencial se convierte en el fundamento del devenir histórico. La historia se presenta como la consecuencia del modo en que los hombres responden a su situación personal y colectiva y la retoman en sus proyectos expresivos. Es necesario comprender que nuestra existencia emerge de un fondo de generalidad que comprende otras decisiones y otros proyectos: “[...] soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación, y todo lo demás a través de ellos”<sup>9</sup>.

Con la noción de entramado entre situación y libertad queremos mostrar que las acciones humanas no están previamente determinadas y, sin embargo, tampoco son

<sup>6</sup> *Idem*, p. 503.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 519.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 237.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 515. En la noción de situación se conjugan tres instancias que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: “[...] no pienso ni según lo verdadero solamente, ni según yo solo, ni según el otro solamente, puesto que cada uno tiene necesidad de los otros dos [...]” (M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 40). Por otra parte, con la noción de situación Merleau-Ponty quiere poner de manifiesto que cada existencia es la revelación de una configuración dada, esto es, de una situación física e histórica llamada a expresarse: “cada sujeto encarnado es como un registro abierto del que no se sabe lo que se inscribirá ahí- [...], pero que una vez aparecido, no podrá dejar de decir poco o mucho, de tener una historia o un sentido” (M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 41).

el resultado de una decisión tomada aisladamente. A través de la descripción del surgimiento de la conciencia de clase Merleau-Ponty ilustra cómo la libertad no destruye la situación sino que por el contrario está enraizada en ella. Nuestras decisiones responden a un contexto y deben ser leídas e interpretadas a partir de él. Para el pensamiento objetivo la conciencia de clase es el efecto mecánico de la pertenencia a un estrato social. Por el contrario, para una posición idealista la pertenencia al proletariado, por ejemplo, se reduciría a una toma de conciencia independiente de la historia personal y cultural que nos constituye. “Al pensamiento objetivo, que inserta al sujeto en la red del determinismo, oponemos la reflexión idealista que hace reposar el determinismo sobre la actividad constituyente del sujeto”<sup>10</sup>. Frente a estos puntos de vista extremos, Merleau-Ponty sostiene que lo primero con lo que el hombre se encuentra es su modo de existir. La transformación de esta existencia vivida en una existencia consciente implicará que la decisión deje de ser abstracta y adquiera una realidad histórica, esto es posible solo si la decisión se encarna en la práctica cotidiana a través de un trabajo específico. Con otras palabras, es el modo de comunicarnos y relacionarnos con el mundo lo que motiva un proyecto revolucionario o un proyecto conservador. Así, el proyecto existencial es “[...] la polarización de una vida hacia un fin determinado-indeterminado del que no se tiene ninguna representación y que solo se reconoce en el momento de alcanzarlo”<sup>11</sup>.

Es necesario comprender conjuntamente que si nada solicitara mi libertad, la historia no entañaría ninguna estructura: “[...] damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga”<sup>12</sup>. Entre las formas generalizadas de existencia y la vida de cada uno se da una relación a la vez centrípeta y centrífuga por la cual esas estructuras anónimas y la existencia individual son a la vez activas y pasivas: “Hay un momento en que el sentido que se dibujaba en el *Se (On)* y que no era más que algo posible inconsistente amenazado por la contingencia de la historia es retomado por un individuo”<sup>13</sup>. Porque el mundo está ya constituido, nuestra libertad no puede ser total sino que tiene un sostén y un medio para realizarse, tanto en el estilo que continúa como en las motivaciones que recibe y, por la misma razón, la libertad no puede ser nula y estamos abiertos a nuevas posibilidades. Así, la historia nos

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 506.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 509.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 513.

<sup>13</sup> *Ibidem*



envuelve y nos realizamos a través de esta inherencia de ella en nosotros, no por medio de una creación absoluta sino de un deslizamiento o desviación de sentido.

La interpretación de la acción que se encuentra estrechamente ligada a la de la libertad y el compromiso ha llevado a Merleau-Ponty a poner de manifiesto sus diferencias respecto de la posición sartreana<sup>14</sup>. Sin pasar por alto que se trata de un testimonio altamente significativo que refleja una serie de preocupaciones comunes a toda una generación de intelectuales, es necesario no perder de vista que desde un comienzo la divergencia entre ambos, como afirma Merleau-Ponty, es “filosófica”<sup>15</sup>. El tema del compromiso político, alrededor del cual se desarrolla el debate, pone de manifiesto dos sentidos diferentes de comprender la libertad, que son fácilmente reconocibles en el capítulo que en la *Fenomenología de la percepción* dedica al tema.

La perspectiva filosófica de Merleau-Ponty que propicia una racionalidad abierta y amenazada constituye el núcleo de interpretación acerca de la noción de compromiso. Según señala Merleau-Ponty, para Sartre el compromiso es ante todo: “[...] la resolución de mostrarse exteriormente tal como se es interiormente, de confrontar las conductas con su principio, cada conducta con todas las otras, [...] de inventar una conducta total como respuesta al todo del mundo”<sup>16</sup>. Ahora bien, esta noción estaba, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, destinada a fracasar debido a

<sup>14</sup> Es conocido que desde el punto de vista político Sartre ha sido uno de los interlocutores más cercanos a Merleau-Ponty. En el artículo “Merleau-Ponty vivo”, publicado en *Los tiempos modernos*, Sartre relata los acuerdos y desacuerdos respecto de una coyuntura histórica en la que ambos estaban comprometidos, una empresa en común que se materializa en *Los tiempos modernos* y que responde a la necesidad que los dos tenían de no permanecer ajenos a las circunstancias. Si bien en el capítulo dedicado a Sartre en *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty plantea una serie de divergencias respecto al modo de comprender el pensamiento y la acción, la teoría y la práctica, la inserción del filósofo en los asuntos del mundo y, en especial, la actitud política de ambos, no hay que olvidar que en *La crítica de la razón dialéctica*, escrita un año antes de la muerte de Merleau-Ponty, Sartre llega a conclusiones que no son totalmente diferentes.

<sup>15</sup> Las objeciones filosóficas a la teoría sartreana se encuentran fundamentalmente en la *Phénoménologie de la perception*, en el artículo “Un autor escandaloso” publicado en *Sens et non-sens* y, en el capítulo “Interrogación y dialéctica” en *Le visible et l'invisible*; las mismas giran alrededor de la discusión acerca de una serie de antinomias como la del en-sí-para-sí, subjetividad-facticidad y negatividad-positividad.

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, p. 277. Sartre reconoce que la tesis de Merleau-Ponty, según la cual no seremos juzgados por las intenciones de nuestros actos sino por los efectos involuntarios que ellos producen, ha constituido para él una gran enseñanza: “A través de esta rigurosa justicia de la injusticia, que salva a los malos por sus obras y que condena al infierno a los hombres de buena voluntad, por actos cometidos con toda pureza de sentimiento, descubrí, finalmente, la realidad del acontecimiento. En una palabra, Merleau fue quien me convirtió. En lo más profundo de mi alma era yo un nostálgico del anarquismo, interponía un abismo entre los vagos fantasmas de lo colectivo y la ética precisa de mi vida privada. [...] Con Merleau aprendí a encontrar la empresa en todas partes, en lo más íntimo de mi vida o en el gran día de la historia, así como también que sólo hay un acontecimiento, el mismo para todos y que nos hace haciéndose acción [...]” (Jean-Paul Sartre, *Historia de una amistad. Merleau-Ponty vivo*, Córdoba, Nagelkop, pp.28-29).

la manera en que Sartre interpretó la relación entre las acciones y la libertad. “Se es libre para comprometerse [...] y uno se compromete para ser libre”<sup>17</sup>. Para que la acción no sea una palabra hueca, el poder de actuar debe ejercerse; sin embargo, este poder permanece en la elección o después de ella “exactamente lo que era antes”. “El compromiso es acción a distancia, [...] más que un arte de intervenir es un arte de circunscribir la intervención”<sup>18</sup>. Para Merleau-Ponty, el problema reside no solo en que la libertad aparece desligada de toda motivación sino también que se desentiende de toda sedimentación histórica. Merleau-Ponty afirma que:

Sartre es el mismo filósofo que al analizar el acto de lectura no veía nada entre el enigma, el libro en su existencia física y el sentido que la conciencia del lector pone. El entredos (*entre-deux*), es decir, el libro tomado según la significación que se le da usualmente, los cambios que esta lectura sufre con el tiempo y la manera en que esas capas de sentido se acumulan o se desplazan una a otra, o aún se complementan, en una palabra, la ‘metamorfosis’ del libro y de la historia de su sentido, y mi lectura colocada en esta historia, comprendida e insertada en una verdad provisoria de ese libro, nada de todo esto. [...], impide que la forma canónica del sentido sea la que yo haga surgir al leer, y que mi lectura, formalmente considerada, sea la medida de cualquier otra<sup>19</sup>.

Sartre decide negar el contacto teórico y práctico con la historia para buscar en ella “[...] las ilustraciones de un drama cuyos personajes -el yo y el otro- están definidos a priori, por la vía de la reflexión”<sup>20</sup>. Para Merleau-Ponty la acción es un compromiso más exigente pero al mismo tiempo más frágil que no solo obliga a cumplir más de lo que se ha prometido, sino que es susceptible de fracaso porque:

[...] se dirige a los otros tal como son, a la historia que nosotros hacemos y que ellos hacen, no se refiere a principios o puntos particulares, sino que es una empresa donde nos sumergimos por entero, sin negarle nada; aún nuestra crítica, que forma parte de la acción y que es la prueba de nuestro compromiso<sup>21</sup>.

Ahora bien, para que este tipo de compromiso sea efectivo, las relaciones con el exterior no deben ser definidas por contrato. Para ello es necesario dejar de considerar que los pensamientos y el sentido que cada uno da su vida como la fuente absoluta. Cuando Merleau-Ponty le reprocha a Sartre ignorar el espesor de la historia, ese intermundo que es su medio y desde el que brota el llamado de una verdad a hacer, es porque sospecha que en nombre de la espontaneidad de la conciencia Sartre evoca una acción pura<sup>22</sup> desligada del espesor del tejido sensible

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 278.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 284.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 207.

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Idem*, p. 286.

<sup>22</sup> La acción pura es la respuesta de Sartre a una “mirada acusadora”: “[...] como la mirada, la acción pura alcanza su objetivo a la distancia. Estamos en el universo mágico o moral” (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 206-207).

e histórico. 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 primera vista, puede resultar llamativo que en la discusión con Sartre Merleau-Ponty introduzca la categoría maquiavélica de lo probable, pero justamente con ella lo que se quiere resaltar es que la acción tiene un tiempo propio, en otros términos, “la ocasión oportuna”, en la que se unen el sentimiento de la contingencia con el gusto de la conciencia lúcida. Merleau-Ponty interpreta que cuando hemos comprendido “en los posibles del momento” lo humanamente válido, “los signos y los presagios nunca faltan”<sup>23</sup>. Para Merleau-Ponty la acción es un compromiso que obliga a cumplir más de lo que se ha prometido; y es frágil porque desde el momento en que la acción se dirige a la historia no se resuelve en los principios, por más dignos que éstos sean. Las consecuencias de nuestras acciones, no están previstas en los principios y es necesario actuar para poder dar cuenta de ellos.

A modo de síntesis de este primer punto, puede ilustrarse el entramado situación-libertad con las descripciones que Merleau-Ponty realiza de “La duda de Cézanne”, texto en el que se pone de manifiesto uno de los fenómenos más profundos de la vida humana: la tensión que articula la vida y la obra. La tesis que Merleau-Ponty sostiene es la siguiente: “[...] es cierto que la vida no *explica* la obra, pero (es) cierto también que comunican. La verdad es que *esta obra a hacer exige esta vida*”<sup>24</sup>. En primer lugar, es importante destacar que el artista no crea en el vacío o a partir de la nada. Pero sería también absurdo exigirle que nos informe acerca de lo que es propio de él, lo que toma de las cosas o lo que ya se encontraba en las obras anteriores. La creación artística no es ni una mera imitación ni una mera fabricación que obedecería al instinto o al gusto preestablecido. Por eso, la incertidumbre y la soledad de Cézanne no se explican “[...] por su constitución nerviosa, sino por la intención de su obra”<sup>25</sup>.

Sin embargo, Merleau-Ponty parece plantear un conflicto entre libertad y no-libertad. Por una parte, afirma que Cézanne solo ha revelado lo que las cosas y los rostros *querían* decir. La cuestión se ahonda, si recordamos que el pintor ha

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 274.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp. 34-35.

<sup>25</sup> *Idem*, 33.

recibido un texto, formado tanto por su constitución psicofísica -más precisamente, se habla de una esquizofrenia- como por las influencias adquiridas que han sedimentado en él. “¿Pero entonces dónde está la libertad?”<sup>26</sup> Por otra parte, la vida posee siempre la forma de un proyecto o de una elección, por la cual da la impresión de ser absolutamente espontánea.

Este dilema entre una libertad total o nula en la que nos coloca el análisis reflexivo o el pensamiento objetivo ahonda la distancia entre lo interior y lo exterior. Mientras que el análisis reflexivo termina por hacer que lo exterior sea inmanente al yo, y el pensamiento objetivo, somete al yo a una relación causal, en ambos casos se termina por falsificar “[...] las relaciones de motivación que existen entre lo exterior y lo interior y hacen esa relación incomprensible”<sup>27</sup>. El problema reside en que la alternativa racionalista según la cual el acontecimiento precede al yo o se impone desde afuera no tiene en cuenta nuestras relaciones con el mundo o con nuestro pasado. De esta manera el proyecto existencial se confunde con la manera peculiar con que cada uno da forma al mundo; en otros términos, con un estilo de vida. El mundo social no es ni una fatalidad ni una suma de acontecimientos exteriores al yo. La libertad modifica el sentido histórico reasumiendo lo que la trama de la historia le ofrece en un momento determinado y por una especie de deslizamiento. Ninguno de nuestros gestos puede ser tomado como absolutamente nuevo respecto de la manera de ser en el mundo que cada uno tiene desde un principio. Del mismo modo que el sujeto de la historia no crea totalmente su rol, ya que enfrentado a situaciones típicas toma decisiones típicas, nuestras decisiones personales traducen como nuestros reflejos un *a priori* específico. Como en la historia pública, no hay en la historia personal ni “una novedad continua” ni “una repetición continua”<sup>28</sup>.

#### *b. La prioridad otorgada a la praxis interhumana*

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

<sup>26</sup> *Idem*, 35.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 417.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 104.

cosas: "Asumimos nuestra suerte, nos tornamos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en la que comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose"<sup>29</sup>.

Merleau-Ponty intenta elaborar la teoría de la praxis intersubjetiva como hilo conductor de la historia a la luz de algunas nociones sostenidas por Marx en los *Manuscritos*<sup>30</sup>. A través de esta interpretación resulta claro que el énfasis puesto en la iniciativa humana condujo a Merleau-Ponty a superponer e interpretar conjuntamente el tema existencialista del proyecto y el tema marxista de la praxis, lo que se advierte en la siguiente afirmación: "Este pensamiento concreto, que Marx llama crítico para distinguirlo de la filosofía especulativa, es eso que otros proponen bajo el nombre de filosofía existencial"<sup>31</sup>.

La dialéctica se desplaza hacia los hombres en tanto estos están comprometidos por el trabajo y la cultura en una empresa que transforma la naturaleza y las relaciones humanas. Al igual que la conciencia, la materia no puede ser considerada de manera aislada, sino que se encuentra inserta en el sistema de la coexistencia humana, y hace posible una línea de desarrollo y un sentido en la historia. Pero esta lógica de la situación solo se pone en marcha y se realiza por medio de la productividad humana, sin la cual no habría economía. Merleau-Ponty insiste en la necesidad de definir al hombre como un ser situado natural y socialmente, pero al mismo tiempo abierto y capaz de establecer su autonomía sobre el terreno de su dependencia. Esto significa que "no aparece más como un

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

<sup>30</sup> Para la interpretación de Marx nos basamos fundamentalmente en el artículo "Marxismo y filosofía" publicado en *Sens et non-sens*, en el que aparecen las referencias de los textos consultados por Merleau-Ponty.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 237. P. Ricoeur habla de un gesto filosóficamente común a Husserl y Marx, que a su entender reside en el giro revolucionario (*revolutionäre Umwendung*) que, operado por la humanidad europea, implicó una desviación a partir del mundo real dado en la percepción. Sin olvidar que las idealidades a las que ambos autores apuntan son diferentes, los dos intentan un retroceso a los orígenes que no se reduce a una intuición pasiva o receptiva, sino a una vida operante que lleva consigo una praxis. "Me parece, en efecto, que ese gesto filosófico suscita las mismas cuestiones: a saber, la del sentido de la operación misma, la del estatuto del término último de la reducción -praxis en un caso, *Lebenswelt* en el otro-, en una palabra, la del estatuto epistemológico de las 'representaciones', ideologías e idealidades, una vez que éstas son reducidas a su suelo de ser y de sentido" (Paul Ricoeur, *A L'Ecole de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 286).

Esta afirmación de Ricoeur no está alejada de la interpretación de L. Landgrebe, que sostiene que la confrontación con la fenomenología, por parte de los pensadores franceses, en referencia a Sartre y a Merleau-Ponty, se encuentra estrechamente ligada a la confrontación con el marxismo. Frente a las comprobaciones ocasionadas por el dominio técnico de la naturaleza y de la historia, se ve en estos pensadores la necesidad de encontrar "una ciencia responsable y directiva que controle críticamente el proceso de la historia". (Cf. Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968, p.180).

producto del medio o como un legislador absoluto, sino como un producto-productor, como el lugar donde la necesidad puede cambiar en libertad concreta<sup>32</sup>. La praxis es el modo peculiar en que una sociedad se relaciona con la naturaleza y la materia se constituye en el cuerpo de esta praxis que es transformado por la acción humana. "Lo que Marx llama praxis -afirma M. Ponty- es ese sentido que se dibuja espontáneamente en el entrecruzamiento de las acciones por las que el hombre organiza sus relaciones con la naturaleza y con los otros"<sup>33</sup>. La praxis adquiere su plena realización en tanto que proceso plural<sup>34</sup>. La intersubjetividad es a la vez medio y fin. Como medio es esa relación indirecta que permite a cada sujeto constituirse y volver sobre sí a través de un circuito que pasa por los otros y por las huellas que ellos han dejado en el mundo; como fin, es esa espera de reconocimiento, esa promesa de reciprocidad, que corre el riesgo de ser defraudada, pero que, sin embargo, permanece como el polo final del proceso histórico comprendido como devenir cultural. Así, si decimos que hay una historia es porque:

cada uno en lo que hace no actúa solo en su nombre, no dispone solamente de sí, sino compromete a los otros y dispone de ellos, de tal modo que, desde el momento en que vivimos perdemos el pretexto de las buenas intenciones, somos lo que hacemos a los otros, renunciamos al derecho de ser respetados como almas bellas<sup>35</sup>

El énfasis que Merleau-Ponty otorga al carácter situado del ser humano no debe ser interpretado como un modo de escepticismo. Lo que quiere poner de relieve es que el carácter frágil y amenazante de la libertad y de la razón incluye el fracaso: "Nuestro tiempo ha hecho, y hace más quizás que ningún otro, la experiencia de la contingencia"<sup>36</sup>. Contingencia que atañe tanto a la consideración del mal como del bien. En primer lugar, se trata de la contingencia del mal. Esto quiere decir que no existe una fuerza o un genio maligno que dirija la vida humana hacia el caos: "[...] cada gesto de nuestro lenguaje o cada acto de la vida política tiene en cuenta al otro y se supera, en lo que hay de singular, hacia un sentido universal"<sup>37</sup>. Sin embargo, el bien es también contingente; la misma luz que abre al hombre al ser y que hace

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 237.

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 59.

<sup>34</sup> El verdadero significado que Marx le otorga a la praxis reside en el reconocimiento de que solo por la praxis intersubjetiva alcanzamos el sentido de la historia. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty afirma: "la praxis interhumana es lo absoluto" (Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1980, p. 102).

<sup>35</sup> *Idem*, pp. 212-213.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 303.

<sup>37</sup> *Idem*, pp. 303-304.

que todas las adquisiciones culturales sean comunicables aparece también en las formas más crueles del sadismo.

El hombre es absolutamente distinto de las especies animales, pero justamente en esto: que no tiene ningún equipamiento original y que es el lugar de la contingencia, ya sea bajo la forma de una especie de milagro [...] ya sea bajo la forma de una adversidad sin intenciones<sup>38</sup>.

Pretender explicar al hombre tanto a partir de lo inferior como de lo superior significa desconocer el momento humano por excelencia “[...] en que una vida tejida de azares se vuelve sobre sí, se reasume y se expresa”<sup>39</sup>.

El humanismo contemporáneo<sup>40</sup> no se propone encontrar un principio explicativo que elimine las dificultades de las relaciones humanas o que conciba el funcionamiento social sin ninguna clase de opacidad. “Llamamos humanismo - expresa Merleau-Ponty- a una filosofía que afronte como un problema la relación del hombre con el hombre y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes”<sup>41</sup>. En este sentido, la vida y la muerte de Sócrates constituyen el ejemplo más nítido de las relaciones difíciles que el hombre mantiene con los otros hombres y con lo absoluto. Su ironía, interpreta Merleau-Ponty:

[...] es una relación distante, pero verdadera con el otro; expresa ese hecho fundamental de que cada uno no es más que sí mismo, ineluctablemente, y, sin embargo, se reconoce en el otro; ensaya liberar el uno por el otro a través de la libertad<sup>42</sup>.

En *Humanismo y Terror*, después de haber considerado las actitudes extremas del yogui, que reduce al hombre a su pura interioridad, y del comisario, que trata al hombre como un instrumento, Merleau-Ponty intenta encontrar una instancia media que supere tanto una política de mera intención como asimismo la política autoritaria de un partido. Esta instancia se encarna en la coexistencia: “[...] Sea cual fuere la filosofía que se profese [...] una sociedad no es el templo de los valores-

<sup>38</sup> *Idem*, p. 304.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 305.

<sup>40</sup> El humanismo que Merleau-Ponty propicia toma distancia tanto de la tradición humanista como de las concepciones estructuralistas. En el primer caso, se corre el riesgo de caer en una “religión de la humanidad”. En su lección inaugural del Collège de France, el autor llama la atención contra la falsa alternativa entre un teísmo y un antropoteísmo. Esta posición convierte a la idea del hombre en el mero disfraz de la idea de infinito. Respecto de la interpretación estructuralista que pretende eliminar al sujeto en la trama objetiva del sistema, Merleau-Ponty sostiene que la trama estructural de los sistemas simbólicos no puede, de ninguna manera, eliminar la instancia del sujeto viviente que, dentro de los sistemas realiza su inserción en la realidad.

<sup>41</sup> *Idem*, pp. 282-283.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 47.

ídolos que figuran al frente de sus monumentos [...], una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre”<sup>43</sup>.

La confianza otorgada a las relaciones interhumanas es la única manera de hacer frente a la adversidad. Al concluir *Humanismo y terror* expresa: “[...] *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 y prohíbe desesperar*, con la condición [...] de que se mantengan y multipliquen las relaciones de hombre a hombre”<sup>44</sup>. En un artículo publicado en *Sentido y sin-sentido* con el título “La guerra ha tenido lugar”, sostiene que el equívoco que hasta ese momento caracterizó a la filosofía fue la disociación entre la vida del espíritu, por una parte, y las contingencias de la vida exterior, por la otra. No es una equivocación aspirar a la libertad, a la verdad o a las relaciones transparentes entre los hombres; sin embargo, estos valores permanecen nominales sin una estructura política y económica que los realice efectivamente en la existencia. Los valores designan las relaciones entre los hombres que se establecen en el trabajo, en el amor, o en los diferentes modos de coexistencia.

## 2. La interacción de los diferentes órdenes de interpretación

En el Prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se pregunta si se ha de comprender la historia a partir de la ideología, la religión o la economía, y una doctrina, por su contenido, la psicología del autor o las situaciones vividas por éste. Ante estos interrogantes, responde que “[...] es necesario comprender de todas las maneras a la vez, todo tiene un sentido, encontramos bajo todas las relaciones la misma estructura de ser”<sup>45</sup>. Porque un acontecimiento social exhibe una unidad en la que se “intersignifican” muy diversos factores del mismo modo en que las diferentes partes del cuerpo humano se implican en la unidad de un movimiento. Y al igual que nuestras posibilidades de movimiento, esta red de significaciones es abierta e inacabada. Esta pluralidad de aspectos confiere a los hechos históricos ambigüedad e impide asignar a la historia un solo sentido que se despliegue desde el principio hasta el fin. La misma ambigüedad que permite que la

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 40.

<sup>44</sup> *Idem*, pp. 309-310.

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XIV.



noción de espíritu se entrelace con la del cuerpo o la del lenguaje invade las relaciones políticas y la historia y pone en evidencia la imposibilidad de mantener separadas las ideas o los valores de las situaciones concretas en que ellos se encarnan.

Lo que diferencia la concepción existencial de la historia del materialismo o del espiritualismo se encuentra en la multiplicidad de significados que acompaña a toda acción humana<sup>46</sup>. La historia efectúa un intercambio de todos los órdenes de actividad y ninguno de ellos puede ser considerado como una causa única. Desde esta perspectiva, la economía, por ejemplo, no puede ser interpretada como un ciclo cerrado de fenómenos objetivos, sino como “[...] una confrontación de las fuerzas productivas y de las formas de producción que solo llega a su término cuando las primeras salen de su anonimato, toman conciencia de ellas mismas, y llegan así a ser capaces dar forma al porvenir”<sup>47</sup>. Esta toma de conciencia es un fenómeno cultural y es lo que permite introducir en la trama de la historia motivaciones psicológicas hasta tal punto que “[...] la economía se encuentra reintegrada a la historia antes que la historia reducida a la economía”<sup>48</sup>. Desde el momento en que la economía se encuentra arraigada en la existencia social y concreta de una sociedad, no es posible concebir una causalidad económica pura, ni tampoco negarle a las situaciones económicas su poder de motivación. Entre las denominadas infra- y superestructura no hay una explicación causal y mecánica porque sobre la misma base objetiva pueden edificarse diferentes comportamientos<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Cf. *Idem*, p. 202.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 199.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 200.

<sup>49</sup> En un artículo titulado “Entre la necesidad y la riqueza. Reflexiones metaeconómicas acerca del marxismo”, B. Waldenfels afirma que “una crítica de la economía que quiera ser más que una pura teoría de la economía presupone que conceptos como necesidad, trabajo, técnica, producción, consumo y distribución se encuentran en el punto central, de modo que la relación del hombre con la naturaleza, con los otros y consigo mismo se realiza en esta esfera de producción” (Cf. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 174). Así como para la fenomenología el cuerpo no puede ser reducido al cuerpo fisiológico y la percepción es más que una mera percepción sensible, la producción no puede reducirse a la producción material. En el artículo citado B. Waldenfels intenta buscar un camino que permita pensar el “no” que subyace a la necesidad y el “más” inherente a la riqueza. Y se pregunta: ¿Se trata de un movimiento progresivo que va de la necesidad a la riqueza? ¿O tenemos que habérmolas con un movimiento que tiene lugar entre la necesidad y la riqueza? Desde el momento en que se conciben los comienzos como mera carencia, la producción es concebida como la producción de bienes destinados a satisfacer las necesidades. La producción es siempre más que la duplicación de los procesos naturales por una conciencia y a su vez la conciencia nunca puede sustituir la regulación del instinto. Si es cierto que el hombre como “animal no fijado” está abandonado a las directivas de la naturaleza, ninguna necesidad es puramente material y ningún descubrimiento se reduce a su utilidad. El hombre se mueve desde sus comienzos en todas sus expresiones y actividades entre la carencia y la riqueza. La

El mérito de M. Weber -según interpreta Merleau-Ponty- consistió precisamente en haber integrado los motivos espirituales y las causas materiales, con lo cual se produce una renovación en la concepción misma de la materia de la historia. Como es sabido, Weber se propuso alcanzar la "elección" fundamental de la ética calvinista y su parentesco con todo aquello que en la historia de Occidente hizo posible la empresa capitalista. Según su interpretación, entre los elementos de una totalidad histórica hay un parentesco de elección (*Wahlverwandschaft*) que hace posible leer en un hecho religioso el primer esbozo de un sistema económico y en un sistema económico las tomas de posición sobre lo absoluto. La racionalización por la que M. Weber define el capitalismo constituye para Merleau-Ponty uno de esos nudos inteligibles o estructuras fecundas que pueden ser leídos tanto en la ciencia, en el arte, la política o la economía de Occidente.

El pluralismo, que parece prohibir toda interpretación unificadora de la historia, prueba por el contrario la solidaridad del orden económico, del orden político, del orden jurídico, del orden moral o religioso, a partir del momento mismo en que el hecho económico es tratado como la elección de una relación con los hombres y con el mundo, y toma su lugar en la lógica de las elecciones<sup>50</sup>.

De esta manera lo económico aparece como resultado de "una elección humana convertida en situación". La historia tiene un sentido, pero el sentido se constituye en el contacto con la contingencia, "en el momento en que la iniciativa humana funda un sistema de vida retomando datos dispersos"<sup>51</sup>.

Merleau-Ponty observa que la racionalización no aparece como una idea todopoderosa, sino que por el contrario se trata de "[...] una especie de imaginación de la historia que siembra aquí y ahí los elementos capaces de ser integrados un día"<sup>52</sup>. En los inicios, el sentido del sistema se asemeja al sentido pictórico de un cuadro, que no está dado de antemano sino que a la vez dirige los gestos del pintor, progresa con ellos y resulta de ellos. El discurso histórico accede a una racionalización tan solo cuando la afinidad de los productos de la imaginación histórica se ha tornado manifiesta. Pero la historia no trabaja sobre un modelo sino que es precisamente el advenimiento del sentido. Si se puede decir que los elementos de la racionalidad estaban emparentados antes de cristalizar en un sistema es porque en la medida en que apropiados y desarrollados por las

---

producción no puede ser pensada como algo que llena un hueco sino que responde a los desafíos (Cf. *Idem*, pp. 181-183).

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours-Collège de France 1952-1960*, p. 50.

<sup>51</sup> *Ibidem*

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 29.

iniciativas humanas se confirman pueden así constituir un todo. De esta manera, la comprensión histórica no introduce un sistema de categorías escogido arbitrariamente. Solo presupone la posibilidad de que exista para nosotros un pasado que nos pertenezca, es decir, la posibilidad de retomar en nuestra libertad la obra de otras libertades, de aclarar sus elecciones por las nuestras y nuestras elecciones por la de ellos:

La historia [...] es ese hecho metafísico de que la misma vida, la nuestra, se juega en nosotros y fuera de nosotros, en nuestro presente y en nuestro pasado, de que el mundo es un sistema de muchas entradas o, como se querrá decir, que nosotros tenemos semejantes<sup>53</sup>.

En el curso titulado “Materiales para una teoría de la historia”, Merleau-Ponty intenta desligar el concepto de historia de las confusiones de las que ha sido objeto. Así, por ejemplo, le resulta artificial la discrepancia que obliga a elegir entre el acontecimiento y el hombre interior o entre la historia y lo intemporal. El problema se oscurece aún más cuando se consideran las discusiones tradicionales del materialismo histórico puesto que terminan creando una alternativa entre el espíritu y la materia. Frente a esta alternativa Merleau-Ponty comienza por afirmar que la historia “[...] realiza un intercambio de todos los órdenes de actividad” y el verdadero problema reside en saber “[...] si esta solidaridad de las cuestiones anuncia su resolución instantánea, o si solo hay concordancia e intersección en la interrogación”<sup>54</sup>. La historia en tanto forma parte del dominio de la cultura constituye una de las respuestas “[...] que el hombre da libremente a una interrogación permanente”<sup>55</sup> y que como medio de vida<sup>56</sup> (*milieu de vie*) implica una afinidad entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas o entre las acciones deliberadas y el tiempo en que ellas transcurren. La historia, al igual que la percepción y el lenguaje, es un sistema simbólico en el que se conjugan tanto el devenir del pasado como su reasunción a través de la iniciativa humana; o en otros términos, la percepción histórica al igual que la percepción “[...] deja en segundo plano lo que no puede venir al primero, capta las líneas de fuerza en su nacimiento y acaba activamente el trazado”<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>54</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 44.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>56</sup> La expresión medio hace referencia a la dimensión intermedia que se va constituyendo como consecuencia del trato del hombre con las cosas y con los otros hombres. Merleau-Ponty utiliza también las expresiones “intermundo”, “tercer orden” o “medio simbólico”.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 46.

Si bien Merleau-Ponty reconoce expresamente que estas ideas no han sido desarrolladas en este curso, su intención es hacerlas aparecer “[...] a través de las investigaciones de Max Weber y de su alumno Georg Lukács [...]”<sup>58</sup>. Un desarrollo más explícito se encuentra en *Las aventuras de la dialéctica*, donde Merleau-Ponty reconoce que realiza una interpretación libre de ambos autores o, más precisamente, que se trata de una interpretación de ciertas nociones que son vistas desde una perspectiva fenomenológica. Así, Merleau-Ponty encuentra en Max Weber el esbozo de una fenomenología de las elecciones históricas que descubre los nudos inteligibles, matrices simbólicas o estructuras fecundas que posibilitan que los acontecimientos tanto religiosos como políticos, económicos o científicos, en lugar de reducirse a un conjunto de circunstancias aisladas las unas de las otras, sean agrupados en virtud de un centro, ya que ellas constituyen:

[...] las maneras típicas de tratar el ser natural, de responder a los otros y a la muerte. En el punto de contacto entre los hombres y los datos de la naturaleza o del pasado aparecen como matrices simbólicas que no preexisten en ninguna parte, y que pueden, por un tiempo o por mucho tiempo, poner su marca sobre el curso de las cosas luego desaparecer sin que nada las haya destruido de frente, por disgregación interna, o porque alguna formación secundaria deviene ahí predominante y las desnaturaliza<sup>59</sup>.

La presencia de estas matrices simbólicas es el testimonio de una lógica que unifica diferentes aspectos, que hace que ellos se relacionen alrededor de un eje que actúa como un polo de atracción. En *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Merleau-Ponty destaca que es propio de todo pensamiento productivo, ya sea político o filosófico, y de toda obra de arte contener “[...] más que ideas, *matrices de ideas*”<sup>60</sup>, porque él proporciona emblemas de los que nunca terminaremos de desplegar su sentido.

Sin embargo, Merleau-Ponty interpreta que para M. Weber el círculo entre las representaciones y la historia real sigue siendo un círculo vicioso, que deja abierta la brecha entre el saber y la práctica. Es importante no perder de vista que el orden del saber no debe permanecer cerrado en sí mismo y posee lagunas abiertas al presente. Saber y actuar son dos polos de una misma existencia, de ahí que la relación con la historia no es únicamente la del entendimiento, esto es, la de alguien que contempla y lo contemplado. Si el sujeto es capaz de contemplar la historia es porque está enredado en ella, y la acción incluye la empresa total del pasado otorgándole al drama su último acto. Así, Merleau-Ponty amplía la noción

<sup>58</sup> *Idem*, pp. 46-47.

<sup>59</sup> M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, p. 28.

<sup>60</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, pp. 126-127.

weberiana de elección fundamental desde dos perspectivas, en primer lugar, el conocimiento empírico y progresivo de la historia no debe ser visto frente al saber teórico como una opinión o simple apariencia; y, en segundo lugar, no hay ningún motivo para limitar las elecciones a “intuiciones parciales y discontinuas”. Las significaciones o tipos ideales no deben ser considerados como las llaves de la historia, sólo son puntos de asiento para evaluar la separación entre lo que el historiador piensa y lo que ha sido. Según la interpretación de Merleau-Ponty, los tipos ideales que el historiador utiliza deben poner de manifiesto que las significaciones se encuentran adheridas a los hechos y que el entendimiento histórico debe sujetarse a ciertas reglas que aseguren a sus representaciones del pasado una validez intersubjetiva. El saber alcanzado es siempre a “beneficio de inventario”, ya que estos tipos ideales no poseen las claves de la historia. El saber nunca es categórico, en el sentido de que está siempre puesto a prueba. El curso de las cosas explicita los errores o las contradicciones de la elección y el fracaso histórico, en el caso del calvinismo, es una prueba en contra. Se puede saber que ciertas soluciones son imposibles, pero el sujeto no posee del funcionamiento histórico un conocimiento totalmente esclarecido que le revelaría la solución verdadera. En el mejor de los casos, los errores pueden ser rectificadas en la marcha, pero el nuevo enfoque no permanece libre de nuevos errores que podrá a su vez rectificar. Según, interpreta Merleau-Ponty, la antítesis, de la cual parte M. Weber, entre la realidad y la objetividad o entre los hechos y las categorías epistemológicas que el historiador construye para interpretarlos termina por crear una brecha entre saber y práctica, de manera que, “Weber deja subsistentes, uno al lado del otro, sin comunicación, el universo del saber y el universo de la práctica [...]”<sup>61</sup>.

Frente a la interpretación de M. Weber, el mérito de Lukács reside en haber planteado las relaciones entre el objeto y el sujeto en términos de historia. Entre el objeto de la historia constituido por “[...] las huellas dejadas por otros sujetos”<sup>62</sup> y el entendimiento histórico, que lo interpreta según las significaciones propuestas por la historia, hay un juego recíproco que reduce la diferencia entre el saber y la historia. En otros términos, al reconocerse en la historia y reconocer la historia en sí mismo el sujeto está comprometido en una tarea de totalización, en la que debe tener presente que el hecho histórico adquiere su sentido en la medida en que

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 48.

<sup>62</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 49.

aparece relacionado con todos los otros hechos históricos que podemos conocer, aparece como un momento en una empresa que los reúne y, finalmente, se inscribe “[...] en una historia vertical que registra las tentativas que tenían un sentido, sus implicaciones y sus posibles consecuencias”<sup>63</sup>.

Desde la lectura de Lukács Merleau-Ponty advierte que las elecciones no se reducen a la suma de las decisiones o actos personales; ellas pasan por las cosas, por los roles anónimos, por las situaciones o, en otros términos, por las instituciones. Apoyándose en un texto de Marx, lo que Merleau-Ponty intenta expresar es que a medida que las conductas personales se cosifican (*sich versachlichen*), se alienan (*sich entfremden*), esas conductas pierden su sello personal y siguen subsistiendo como fuerzas independientes. Más precisamente, “[...] las fuerzas son proyectos humanos convertidos en instituciones”<sup>64</sup>, lo cual hace que la trama de la historia se convierta en el devenir de las significaciones que han llegado a convertirse en instituciones.

### 3. La historia como simbolismo

#### a. El modelo lingüístico como base para la interpretación de la historia

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty expresa que el medio propio de la historia es la institución<sup>65</sup>, la que no se desarrolla ni de acuerdo a leyes causales ni a ideas eternas, sino “[...] reuniendo más o menos bajo su ley acontecimientos fortuitos bajo su mirada, dejándose cambiar por sus sugerencias”. Y a continuación expresa que este orden de las “cosas” que enseña las “relaciones entre personas”, que permanece sensible a las condiciones que lo mantienen atado a la naturaleza y que se mantiene abierto a todo lo que la vida personal puede inventar, es “el medio del simbolismo”<sup>66</sup>. La interpretación de la historia en términos de simbolismo

<sup>63</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>65</sup> La noción de institución (*Stiftung*) comienza a adquirir a partir de los últimos escritos un peso decisivo para la interpretación de la historia como historia viviente, esto es, como reasunción creativa de un pasado histórico que no se cierra sobre sí y desde el que recibimos la invocación de una verdad a hacer. Merleau-Ponty analiza, como veremos a continuación y, en especial, en el capítulo quinto de este trabajo, la noción de institución desde diferentes perspectivas. Tanto en la historia de la pintura como en la historia de la filosofía o en el ámbito del lenguaje operante encontraremos ilustraciones de esta noción, con la que el autor quiere resaltar: en primer lugar, la fecundidad indefinida de cada momento del tiempo y, en segundo lugar, la fecundidad de las operaciones de la cultura que abren una tradición y que con posterioridad a su aparición histórica continúan siendo válidas y exigen más allá de sí mismas otras y las mismas operaciones.

<sup>66</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 98.

permitirá comprender que hay una historia de la humanidad, esto es, que más allá de los estancamientos o retrocesos, “[...] las relaciones humanas son capaces de madurar, de convertir sus avatares en enseñanzas, de recoger en su presente la verdad de su pasado, de eliminar ciertos secretos que las hacen opacas y de hacerlas más transparentes”<sup>67</sup>.

Tanto en los trabajos presentados para su candidatura en el Collège de France como en *Títulos y trabajos. Proyecto de enseñanza*, Merleau-Ponty realiza una evaluación de los resultados alcanzados en sus dos primeras obras y señala la meta hacia la que estarán orientadas sus nuevas investigaciones. En ambos escritos propone comenzar el estudio de las relaciones interpersonales en la cultura a través del lenguaje, porque sin dejar de ser lo más interior al hombre permanece estrechamente ligado a las condiciones exteriores e históricas y ofrece mejor que ningún otro fenómeno la posibilidad de comprender “[...] la articulación de lo individual sobre lo social, y las relaciones de intercambio entre la naturaleza y la cultura”<sup>68</sup>. Resulta interesante destacar que 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 “[...] 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>69</sup>. En primer lugar, 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”. Los cambios lingüísticos ilustran con claridad la presencia del individuo en la institución y de la institución en el individuo. Asimismo, la distinción de un punto de vista diacrónico y otro sincrónico permite el entrelazamiento en la lengua de la razón y el azar, punto central y elemento que,

<sup>67</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 46.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>69</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 63. Al considerar las relaciones entre la historia y la filosofía se plantean dos posiciones extremas; o bien se ve en la historia un destino exterior, con lo cual se suprime la interpretación filosófica como tal, o bien se mantiene la autonomía de la filosofía, pero privándola de su acceso al hecho histórico. Desde estas dos perspectivas, la historia y la filosofía aparecen como tradiciones rivales y se olvida que, tomadas en estado naciente, “crecen y decrecen conjuntamente” (*Idem*, p. 57). Al hacer de “la filosofía la intelección de la experiencia histórica y de la historia el devenir de la filosofía” (*Ibidem*), Hegel identificó a ambas. Desde el momento en que la filosofía es saber absoluto, sistema, la historia no es algo que se hace, sino que es historia universal, realizada. E inversamente, si se considera la historia como una puro hecho, la historia introduce en el sistema en el que se incorpora “un movimiento interior que la desgarrar”. Desde esta perspectiva, la novedad de Marx es haber descubierto una racionalidad histórica immanente a la vida de los hombres. 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” (*Idem*, p. 59).

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 orden y sistema están no obstante restablecidos por el empuje de los sujetos hablantes que quieren comprender y ser comprendidos”<sup>70</sup>.

Este entrecruzamiento de razón y azar presente en la lengua permitiría 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>71</sup>. La superación de ambas posiciones implica la elaboración de un modelo que contemple tanto el orden como lo fortuito. 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>72</sup>.

De esta manera, las relaciones lingüísticas pueden ayudar a poner de manifiesto

[...] un orden más general de relaciones simbólicas y de instituciones que aseguran no solo el cambio de los pensamientos, sino el de los valores de toda especie, la coexistencia de los hombres en una cultura y, más acá de sus límites en una sola historia”<sup>73</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>74</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. El desgaste de una determinada forma lingüística lo que 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

<sup>70</sup> M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne-Résumé de cours 1949-1952*, p. 85.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>72</sup> *Idem*

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, pp. 45-46.

<sup>74</sup> *Ibidem*



embargo es sistemático”<sup>75</sup>. Merleau-Ponty intenta mostrar que el hecho contingente es retomado por la voluntad de comunicarse se convierte en un nuevo medio de expresión “[...] que tiene su lugar y tiene un sentido en la historia de esta lengua”<sup>76</sup>. Las 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, por ejemplo, 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 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.

Ahora bien, no obstante este reconocimiento explícito acerca de la posibilidad de que la institución lingüística pueda servir de modelo para comprender el orden de la cultura o del sentido, Merleau-Ponty es consciente de que una teoría de la verdad sería superficial si “[...] no tomara en consideración, además del sujeto hablante y la comunidad lingüística, el sujeto que vive, quiere, evalúa, crea y trabaja en la comunidad histórica y las relaciones de verdad que puede y podrá trabar con ella”<sup>77</sup>. La tarea consiste, pues, en poner en evidencia las correlaciones que existen entre las significaciones económicas, políticas, morales, jurídicas e ideológicas en el interior de una cultura considerada como un todo. En otros términos, se trata de un esfuerzo dirigido a poner de manifiesto las relaciones entre los modos de vida y los modos de pensamiento, sobre la base de que esto no se agota en un simple paralelismo.

Las doctrinas se anudan entre ellas a través del tiempo, de las relaciones longitudinales, de las relaciones intrínsecas que hacen que Platón permanezca en ciertos aspectos como nuestro contemporáneo y maestro de verdad, aún cuando la sociedad donde vivía no se continúe en la nuestra; y es precisamente esa relación interior de un tiempo en otro en el orden de los pensamientos, la que nos permite encontrar un sentido en el devenir y hablar de verdad<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 64. “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 [...]”.

<sup>76</sup> *Ibidem*

<sup>77</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 32.

<sup>78</sup> *Idem*, pp. 33-34.

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. Esto pone en evidencia no solo la unidad de la historia sino también que el menor cambio humano se inserte en una lógica de la historia. Ahora bien, si las acciones y las producciones de los hombres pueden ser compaginadas en un solo drama,

[...] es porque las culturas son sistemas coherentes de símbolos, que pueden ser comparadas y ubicadas bajo un denominador común, y que en cada uno de los modos de trabajo, de las relaciones humanas, del lenguaje y del pensamiento, aún cuando ellos no sean en cada momento paralelos, no permanecen separados<sup>79</sup>.

Desde este punto de vista, tanto el lenguaje como la historia constituyen un orden de relaciones que permite superar la alternativa de las cosas y de las conciencias y comprender que más allá de ellos “[...] hay también un tercer orden, el de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o símbolos sociales, [...] en esta vida generalizada, como en la vida del individuo, hay cuasi-intenciones, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, reasunción o desviación, y está ahí lo que se llama historia”<sup>80</sup>.

#### *b. La historia de la pintura como ejemplo del movimiento de institución*

La comprensión conjunta de la lógica de la historia y sus rodeos, del sentido y de lo que resiste al sentido, exige tratar, detenidamente, su medio propio: la institución. En una exposición sobre “La ‘institución’ en la historia personal y pública”, Merleau-Ponty escribe:

Se entiende [...] por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia<sup>81</sup>.

Como ya adelantamos<sup>82</sup>, con la noción de institución se intenta poner de manifiesto, por una parte, que la dimensión histórica comporta la presencia de nudos o emblemas de sentido y, por otra parte, que la institución hace visible una dimensión temporal peculiar, es decir, una duración que no se inmoviliza en sí misma sino que se continúa en la medida en que es retomada y que perdura en el

<sup>79</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>80</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 59.

<sup>81</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours-Collège de France 1952-1960*, p. 61.

<sup>82</sup> Véase nota 65.

tiempo en la medida en que se pluraliza. La institución de sentido es una noción oblicua, abierta a situaciones impredecibles que la transforman; es la expresión misma de la lógica en la contingencia.

En el resumen citado Merleau-Ponty introduce la noción de institución con la finalidad de precisar que el sentido no es constituido por la conciencia, sino se autoconstituye. “Se busca aquí con la noción de institución un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia”<sup>83</sup>. La institución se presenta como autofundación de una historicidad que Merleau-Ponty define como “orden de la cultura o del sentido.

Para ilustrar el movimiento que se pone en marcha en toda institución, el autor analiza este concepto a través de cuatro órdenes de fenómenos. Los tres primeros son remitidos a la historia personal e intersubjetiva y el último, a la historia pública. Es necesario reconocer que hasta en las funciones humanas que comúnmente son tratadas como algo puramente biológico como, por ejemplo, la pubertad, se presenta el ritmo de “conservación, recuperación y sobrepasamiento (*dépassement*) por parte de lo que ahí ha sedimentado”<sup>84</sup>. Este ritmo que es lo característico de cualquier tipo de institución, en el caso de los acontecimientos específicamente humanos, como puede ser el caso del amor o de una obra artística, el pasado no solo orienta el futuro, sino que da lugar a una búsqueda o interrogación. En otros términos, tanto la historia personal como la historia pública obedecen a una lógica manifiesta, es decir, a la circulación interior entre el pasado y el futuro que da lugar a nuevas búsquedas: “Hay simultáneamente descentramiento y recentramiento (*recentration*) de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado y del pasado reanimado hacia nosotros [...]”<sup>85</sup>. Ya se trate de la acción artística o de la acción histórica, el trabajo del pasado hacia el presente no concluye en una historia universal cerrada, sino “en un cuadro de diversas posibilidades complejas” que permanecen ligadas a las circunstancias locales y acuñadas por un índice de facticidad. Para Merleau-Ponty, el movimiento de institución de sentido se encuentra expuesto a la contingencia de la historia, es decir, permanece abierto a las situaciones impredecibles que lo transforman y que nunca son reabsorbidas totalmente.

---

<sup>83</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>85</sup> *Idem*, pp. 64-65.

Por consiguiente, el sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones; la dialéctica propuesta por el autor no crea una finalidad “sino la cohesión global primordial de un campo de experiencia donde cada elemento abre sobre los demás”<sup>86</sup> dando lugar a doble sentidos o inversiones, a una pluralidad de planos y ordenamientos. Frente a esta interpretación, Bernhard Waldenfels se pregunta si Merleau-Ponty logra hacer valer inequívocamente sus nuevas intuiciones: “Frente a las puras creaciones de la conciencia sartreana, Merleau-Ponty se remite a la génesis de Husserl, a una ‘teleología’, donde la actividad de la conciencia consiste ‘en explicar lo que ya es verdad antes de ella’ [...] Pero si la historia genera una pluralidad de órdenes, si sus cuestionamientos se transforman y se dibujan diferentes líneas de desarrollo, ¿no se debería hablar de teleologías en plural? ¿no choca la respectiva totalidad del campo de experiencia con límites internos, los que no son simplemente superados por un propagarse las perspectivas de la experiencia?”<sup>87</sup> Si lo originario estalla, como sostiene Merleau-Ponty, lo originario no puede ser explicado ni recurriendo a datos preculturales como, por ejemplo, un a priori que se encontraría en la base de todos los mundos de la vida, ni tampoco recurriendo a regulaciones transculturales, como sería el caso de una teleología universal a la que se incorporarían todas las culturas. El único mundo de la vida se convierte en una red y una cadena de mundos particulares. Esta red y cadena de mundos particulares se intersecta y superpone de múltiples maneras, pero en ningún caso puede ser ordenada jerárquicamente, ni orientada teleológicamente respecto a un todo abarcador<sup>88</sup>.

Con vistas a poner en evidencia este movimiento, tomaremos como guía las descripciones a través de las cuales Merleau-Ponty intenta poner de manifiesto, la metamorfosis por la que el pintor transforma el mundo en pintura. En primer lugar, es necesario tener presente que la metamorfosis<sup>89</sup> del pasado por el presente, la del mundo por la pintura y la del pasado del pintor por su presente solo es posible porque lo dado “era pintura”. Esto es lo que permite que, tanto el mundo actual del pintor así como sus primeros esbozos y el pasado de la pintura, se le presenten como una tradición, que no significa la repetición fáctica de lo que él encuentra ahí,

<sup>86</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 298.

<sup>87</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 186.

<sup>88</sup> Cf. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, pp. 56-75.

<sup>89</sup> Con la noción de metamorfosis, tomada de Malraux, Merleau-Ponty pretende legitimar tanto la sensibilidad como fuente inaugural del conocimiento como la historia como movimiento de reasunción y explicitación de una verdad presente en lo sensible. Cf. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 106.

sino un llamado a comenzar de otra manera; esta es la clave de aquello que hace posible no la mera repetición del pasado, sino su recuperación.

Merleau-Ponty intenta poner en claro que, si bien la vida del autor no constituye por sí sola la clave para la interpretación de la obra, tampoco ésta se realiza en un laboratorio cerrado. Desde esta perspectiva, coincide con Malraux en que una explicación psicoanalítica que solo se limitara a realizar un inventario de los detalles de la vida o de los materiales de la obra, resultaría irrisoria. Sin embargo, la actitud opuesta -la devoción, como sostiene Malraux-, que hace aparecer la obra como un mero milagro que se realiza fuera de la historia, encubre también su grandeza. Frente a este dilema, hay que tener en cuenta que cuando se pasa “[...] de la dimensión de los acontecimientos a la de la expresión, se cambia de orden pero no se cambia de mundo: los *mismos* datos que eran experimentados devienen sistema significante”<sup>90</sup>. Es necesario insistir en que el tratamiento de los hechos que Merleau-Ponty se propone difiere de un tratamiento inductivo o científico; esto es, su intención no es considerar la palabra o el pensamiento como la suma de los hechos de la lengua o de los hechos del pensamiento de acuerdo a como ellos fueron producidos en un lugar o en un tiempo determinado. Lo que expresamente intenta captar es “[...] lo que recupera y sublima lo precedente, anticipa lo siguiente, la emergencia de una estructura, de un campo de experiencia, que constituyen, más que un acontecimiento, una institución”<sup>91</sup>. Así, siguiendo con el ejemplo de la pintura, lo que constituye para nosotros la obra de Vermeer, es la “estructura Vermeer” en la que se hace visible “el sistema particular de equivalencias” que hace que todos los momentos del cuadro indiquen “la misma e irremplazable desviación”. Cuando ello ocurre, el cuadro de Vermeer se ha convertido en una institución y la tarea de la historia de la pintura es tratar de definir a través de sus cuadros “[...] una esencia, una estructura, un estilo, un

<sup>90</sup> *Idem*, p. 105. Michel Haar ha señalado que el tratamiento merleau-pontiano no solo establece la íntima complicidad entre arte y verdad, sino que prescribe lo que el arte debe y no debe ser. Así como el arte no se limita a la mera imitación o reproducción de objetos, tampoco puede ser considerado como la expresión de un temperamento. Desde esta perspectiva, el estilo no es para el artista ni una representación objetiva ni una percepción que se limita al registro objetivo de las cosas. Percibir “[...] es elegir seleccionar entre las apariencias aquellas que son ‘emblemáticas’ de una persona, de una cosa o de una situación [...] El estilo prolonga y sistematiza ese trabajo de recorte simbólico operado por la percepción, es decir, por la corporalidad viviente” (Michael Haar, *La obra de arte. Ensayo sobre la ontología de las obras*, Hatier, Paris, 1994, p. 67). La única manera que tiene el artista de reconocer su estilo es realizando la obra. Para el pintor, el mundo es siempre a pintar, y todas las rarezas del estilo no son más que tentativas para responder a las sollicitaciones inagotables y misteriosas de las cosas” (*Idem*, p. 68).

<sup>91</sup> M. Merleau-Ponty, *Titres et travaux. Projet d'enseignement*, p.11.

sentido de Vermeer [...]”<sup>92</sup> que hace posible que el espectador del cuadro perciba entre los colores, las formas o los personajes “[...] un sistema riguroso de equivalencias que constituye el sentido de cada pintura”<sup>93</sup>. Lo que el pintor aporta a la expresión del mundo es una variante que de entrada solo aparece por oposición a las otras pinturas, pero que se manifiesta no obstante en cada elemento y en el conjunto, de suerte que se trata “[...] de una distorsión sistemática dirigida por la nueva relación con el mundo”<sup>94</sup>. Pero, es solo haciendo la obra como el pintor aprende esta modulación, la cual produce una rehabilitación de las obras del pasado y dibuja entre ellas “nuevas relaciones de parentesco y una nueva historia”. Lo esencial de la expresión creadora -como ya afirmamos- radica en el momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación y se reorganiza de acuerdo con un nuevo sentido que, sin embargo, es el sentido de la misma estructura. Así, la aparición de algo nuevo se encuentra en cierto modo previamente trazado en una estructura como sistema abierto y comprometido en el devenir del pensamiento. Y cuando se rehace esta estructura de acuerdo con sus propios vectores, la nueva configuración recupera y salva la antigua porque la contiene como inseparable de sí. La verdad del resultado, su valor independiente del acontecimiento, no se basa en un cambio en el que las relaciones iniciales desaparecen para ser reemplazadas por otras en las que ya no serían reconocibles. Por el contrario, depende de una reestructuración que se halla anunciada ya en los vectores de la estructura dada, de modo que cada cambio efectivo viene a llenar una intención, y cada anticipación recibe en la construcción el cumplimiento que espera.

Ahora bien, siguiendo la interpretación de Malraux, Merleau-Ponty afirma que si el arte es visto desde la perspectiva del individuo como algo sagrado o enigmático, la convergencia de obras independientes solo puede ser explicada en virtud de un destino que las domina. En realidad, en lo que se refiere a la historia de la pintura, el problema no reside en tratar de explicar las semejanzas que puedan existir entre culturas tan extrañas a lo largo de la historia, sino “[...] por qué culturas tan diferentes se comprometen en la misma búsqueda, se proponen la misma tarea [...], por qué lo que produce una cultura tiene siempre un sentido originario [...], por qué

<sup>92</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, pp. 100-01.

<sup>93</sup> M. Merleau-Ponty, *Titres et travaux. Projet d'enseignement*, p. 14. En una nota aclara que “nosotros hemos buscado poner en evidencia en Cézanne esta significación pregnante a los signos [...]” (*Idem*).

<sup>94</sup> *Ibidem*

hay en definitiva una pintura o un universo de la pintura”<sup>95</sup>. Las convergencias y las correspondencias entre obras de cualquier origen no sorprenden si “el orden de la cultura” es considerado como un campo único. “Hay una historia única de la cultura que vuelve a soldarse por encima de las interrupciones o de las regresiones ya que desde el comienzo la obra inicial significaba más allá de su existencia empírica”<sup>96</sup>. El orden o el campo de significaciones que constituye la unidad de la pintura y hace que las obras estén abiertas de antemano a un futuro de búsquedas es en cierto sentido comparable a la unidad que el cuerpo inaugura en su relación con el mundo, en la que cada gesto participa del estilo del todo. Así como el cuerpo es capaz de concentrar sus partes en un gesto, más allá de las distancias temporales y espaciales, “[...] hay una unidad del estilo humano que reúne los gestos de todos los pintores en una sola tentativa, en una sola historia acumulativa y su producción en un solo arte o en una sola cultura”<sup>97</sup>. Merleau-Ponty aclara expresamente que no se trata de explicar la unidad de la cultura mediante el cuerpo; o, mejor dicho, el cuerpo al que se refiere al hablar de la inserción de todos los pintores en una sola pintura, es “el cuerpo de la historia”, donde todas las iniciativas se integran en virtud de un “Logos del mundo cultural”. En otros términos, así como el gesto humano es capaz de significar más allá de su simple existencia de hecho e inaugurar un sentido ya que todos provienen de la misma sintaxis, lo que permite que cualquier gesto sea comparable a cualquier otro, hay que admitir también que el gesto pictórico inicial significa más allá de su existencia empírica, lo que supone una continuación que lo hace capaz de antemano de encontrarse ligado a todas las tentativas de expresión. Además “[...] si su huella perdura y si la herencia es transmitida, es esencial al gesto pictórico una vez realizado modificar la tentativa universal en la que todos estamos comprometidos”<sup>98</sup>. De este modo, el sentido del gesto expresivo sobre el que se funda la unidad de la pintura es por principio “un sentido en génesis”.

---

<sup>95</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 112.

<sup>96</sup> *Idem*, 114.

<sup>97</sup> *Idem*, pp. 114-115.

<sup>98</sup> *Ibidem*

c. *Institución, verdad y temporalidad*

A partir de estas reflexiones resulta claro que la conciencia se hunde en una historia sedimentada que no sólo afecta la génesis del pensamiento, sino que determina su sentido. Una evidencia absoluta sin presupuestos sólo es posible si se deja de estar situado. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que tenemos efectivamente una vivencia de la verdad, pero para que ésta fuera un saber absoluto deberíamos dejar de estar situados. El ser de la verdad no es distinto del ser en el mundo y la verdad no es sino otra manera de nombrar a la existencia, es decir, al movimiento por el cual el hombre está en el mundo. Merleau-Ponty rechaza situar el fundamento de la verdad fuera de la experiencia:

[...] lo verdadero reluce a través de una experiencia emocional y casi carnal, en la que las 'ideas' -las de los otros y las nuestras- son más bien rasgos de su fisonomía y de la nuestra: son menos comprendidas que acogidas o rechazadas en el amor o el odio<sup>99</sup>.

En el texto para la candidatura, Merleau-Ponty afirma que sus nuevas investigaciones deben conducir a una teoría de la verdad y de la intersubjetividad, que serían objeto de dos nuevos libros titulados: *El origen de la verdad* y la *Introducción a la prosa del mundo*. De este último, solo quedaron algunos manuscritos que fueron recopilados y publicados por Claude Lefort, con el nombre de *La prosa del mundo*. En cuanto al primero, si bien no fue escrito de manera sistemática, se pueden descubrir los elementos que hubieran configurado lo que Merleau-Ponty anunció como teoría de la verdad. Lo primero que hay que destacar es que la verdad es inseparable del esfuerzo de expresión que la realiza. El escritor o el pintor son hombres que no solo viven como viven los otros hombres, sino que toman la vida misma por tema, con el fin de expresarla y plasmarla en una obra. En otros términos, porque hay en el mundo un logos que solicita ser llevado a su expresión, es posible afirmar que hay una invocación a la verdad: la verdad de la vida está ahí, pero como lo que aún no es ahí, está como verdad a hacer. "La verdad no es adecuación, sino anticipación, recuperación, deslizamiento de sentido, y sólo se toca en una suerte de distancia"<sup>100</sup>. Pero, la verdad es no solo inseparable de la operación de expresión que la realiza, sino también de la temporalidad, ambas cosas quedan puestas de manifiesto en el siguiente texto:

Decir que hay una verdad, es decir que, cuando mi reasunción vuelve a encontrar el proyecto antiguo o extraño y que la expresión lograda libera lo que estaba cautivo en el ser desde siempre,

<sup>99</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p.29.

<sup>100</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 181.



en el espesor del tiempo personal e interpersonal se establece una comunicación interior por la cual nuestro presente deviene la *verdad de* todos los otros acontecimientos conocidos<sup>101</sup>.

En consonancia con Bergson, Merleau-Ponty habla de un “movimiento de retroceso de lo verdadero” (*mouvement rétrograde du vrai*), que hace de cada puesta en forma una puesta en forma regresiva. Si es que la verdad tiene una historia y la historia es una historia de la verdad esto solo resulta posible en el sentido de una cadena de presentes que son retenidos conjuntamente por las deformaciones y transformaciones. Las fundaciones son verdaderas en la medida en que ellas abren y vuelven a ordenar campos de experiencia de saber y de acción. Con la noción de reasunción aplicada a toda apropiación creadora ya sea individual o social, Merleau-Ponty pone de manifiesto que en la historia los estrenos solo son accesibles a través de una reasunción (*reprise*). Ya hemos señalado que la verdad es inseparable de la expresión que la realiza; agreguemos que en esas realizaciones se revelan las dos dimensiones de la institución: lo adquirido y lo que se adquiere en nuevas producciones. Es necesario insistir que nunca se comienza en el vacío o a partir de la nada, sino que el artista en la medida que continúa y va más allá, conserva destruyendo e interpreta deformando, infunde un sentido nuevo a aquello que llamaba (*appelait*) y anticipaba (*anticipait*) ese sentido, de manera que la obra del artista es una respuesta a lo que el mundo, el pasado o las obras anteriores le estaban pidiendo.

Sin embargo, cuando Merleau-Ponty intenta poner de manifiesto las relaciones entre la percepción, la pintura y el lenguaje -si bien pone énfasis en la unidad que engloba a todas las expresiones de expresión- al señalar que “la actitud del lenguaje y la de la pintura con respecto al tiempo son casi opuestas”<sup>102</sup>, parece conceder al lenguaje un cierto privilegio. Esto no resulta extraño si se tiene en cuenta que, ya en la *Fenomenología de la percepción*, el lenguaje, entre todas las operaciones expresivas, se encuentra en una situación especial porque: “[...] la palabra es capaz de sedimentar y constituir una adquisición intersubjetiva”<sup>103</sup> y de esta manera la palabra “[...] instala en nosotros la idea de verdad como límite presuntivo de su esfuerzo”<sup>104</sup>. Mientras que las tentativas de las formas mudas de expresión no

<sup>101</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 120.

<sup>102</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 143-144.

<sup>103</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 221.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 195. Del mismo modo que el cuerpo posee a su disposición un saber sedimentado que no necesita explicitar, o que en una conversación con alguien que conozco no necesitamos para comprendernos evocar todas las conversaciones precedentes, hay también una sedimentación de las

pretenden totalizar lo que las ha hecho posible y, por esta razón, aunque no conozcamos la historia de la pintura “el cuadro instala de golpe su encanto en una eternidad soñadora”<sup>105</sup>, la palabra no se satisface con ir más allá del pasado, sino que pretende recuperarlo, contenerlo en sustancia: “[...] el escritor solo se concibe en una lengua establecida, mientras que cada pintor rehace la suya”<sup>106</sup>. La palabra puede referirse a sí misma, hablar sobre la palabra, y cada escritor tiene conciencia de aludir a un mismo mundo que los demás escritores. El pintor, por el contrario, debe retomar su tarea desde el comienzo y no puede pintar sobre la pintura ni tener la intención de agotar toda pintura posible como el filósofo que sueña con una expresión que termine con todas las expresiones<sup>107</sup>. En la *fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty advertía que es un sueño de los filósofos concebir una “eternidad de vida” donde esté eminentemente contenida la productividad del tiempo. No obstante esto, advierte que “[...] una conciencia tética *del* tiempo que lo domine y que lo abarque destruye el fenómeno del tiempo”<sup>108</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que a través de la pintura o de la palabra se busca llevar a la luz un sentido latente no hay una distinción fundamental entre los distintos modos de expresión. “Ningún lenguaje se destaca totalmente de la precariedad de las formas mudas de expresión, ni reabsorbe su propia contingencia, ni se consume para hacer aparecer las cosas mismas. En este sentido es relativo el privilegio del lenguaje sobre la pintura o sobre el uso de la vida”<sup>109</sup>. Estas consideraciones conducen a una concepción de la verdad como “[...] otro nombre

---

operaciones mentales que nos permite contar con conceptos y juicios adquiridos sin necesidad de rehacerlos en una síntesis. La espontaneidad del pensamiento es una espontaneidad “adquirida” que se nutre del pensamiento presente de tal manera que la palabra “[...] hace germinar ideas, reagrupa y organiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía precisa” (*Idem*, p. 151). Esto permite comprender que los pensamientos se encarnan en palabras y hacen de las palabras un sistema comprensible, son, “[...] surcos del pensar, que no volvemos a trazar, que continuamos” (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 25).

<sup>105</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 144.

<sup>106</sup> *Idem*, p. 142.

<sup>107</sup> “El Espíritu de la pintura [...] es un Espíritu fuera de sí. Por el contrario, la palabra busca poseerse, conquistar el secreto de sus propias invenciones. El hombre no pinta la pintura pero sí habla sobre la palabra; el espíritu del lenguaje quisiera sólo depender de él” (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 100). Respecto de las diferencias y analogías entre la pintura y el lenguaje, como así también del privilegio que M. Ponty parece otorgarle al lenguaje en el “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, M. Carbone señala que este privilegio se sostiene sobre el análisis de la idea de intencionalidad centrada aún en el orden de la conciencia. La relación particular con el tiempo que se le asigna al lenguaje depende en consecuencia de “[...] esa forma *horizontal* del tiempo mismo [...], y no *vertical* como lo sugiere el ‘encabalgamiento’ de la simultaneidad sobre la sucesión implicada en el concepto de ‘historicidad de vida’” (M. Carbone, *La visibilité de l’invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, p. 84).

<sup>108</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 475.

<sup>109</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 98.

para la sedimentación que es la presencia de todos los presentes en el nuestro”<sup>110</sup>. Se trata de una verdad que no imita a las cosas, que no tiene modelo exterior y que se subordina a la noción de significación.

#### 4. *El sentido en génesis*

Teniendo presente que entre la serie de los acontecimientos y el sentido intemporal se interpone la dimensión de “la idealidad en génesis”, se intentará dar cuenta de que la idealidad y la historicidad provienen de la misma fuente. Toda formación ideal “es nacida” y se nos ofrece llevando consigo “una estela de historicidad”, que incita a al espíritu humano a pensar activamente, a continuar y a hundirse profundamente en el universo de las producciones culturales. Desde esta perspectiva, la lectura del texto de Husserl, *El origen de la geometría*, constituye para Merleau-Ponty la clave que le permite poner de manifiesto la historicidad de las formaciones culturales. Sin desconocer que sobre el texto de Husserl se encuentran la traducción y comentario que realizó Jacques Derrida y el *Comentario* de Marc Richir, que figura como apéndice de su libro *La crise du sens et la phénoménologie*, me he inclinado por profundizar en el comentario de Merleau-Ponty debido a la reciente aparición de las *Notas* del curso dictado en el Colegio de Francia en 1959-1960 “Husserl en los límites de la fenomenología. Traducción y comentario de los textos de su última filosofía”.

Estas *Notas* ofrecen una comprensión más acabada de la manera en que Merleau-Ponty hace suyas las nociones fundamentales del escrito de Husserl. La idea conductora radica en mostrar que, por un lado, la idealidad que caracteriza a las formaciones culturales no puede ser considerada como una entidad que se encontraría más allá de la historicidad y, por el otro, que las producciones del espíritu adquieren su sentido ideal en y por el lenguaje.

La noción de tradición se presenta como el motivo central que concentra casi por completo la atención de Merleau-Ponty y que desencadena su propia interpretación. Recordemos brevemente que los análisis de Husserl intentan desvelar que el conocimiento de las formaciones culturales que aún permanecen vivas en nuestro presente como tradición y simultáneamente como actividad de trasmisión no puede ser referido a una causalidad exterior, que operaría en la sucesión de las

---

<sup>110</sup> *Idem*, p. 120.

formaciones históricas, o, en otros términos, no se trata de un conocimiento por inducción. Por el contrario, comprender un hecho cultural dado significa tener conciencia de su historicidad. Todo hecho cultural lleva en sí el horizonte de su historia, es decir, afirma Husserl:

[...] implica una continuidad de pasados que se implican recíprocamente, cada uno de los cuales es en sí mismo un presente pasado cultural. Y esta continuidad en su conjunto es una unidad de tradicionalización hasta el presente, que es el nuestro y que lo es como tradicionalizándose en una vitalidad estática y viviente<sup>111</sup>

En todas las ciencias es posible advertir la movilidad de tradiciones sedimentadas sobre las que trabaja siempre de nuevo (*immer wieder*) una actividad trasmisora y productora que se configura en nuevas formaciones de sentido. Es este movimiento de sedimentación y reactivación el que hace posible que las ciencias perduren a través del tiempo<sup>112</sup>.

Así, la tradición, afirma Husserl:

[...] ha llegado a ser tradición, en nuestro espacio de humanidad a partir de la actividad humana; por lo tanto devenida espiritualmente – aunque nosotros no sepamos nada de la espiritualidad que fácticamente ha operado allí, o prácticamente nada. Y no obstante yace en este no saber, y de manera esencial, un saber implícito, que debe ser por lo tanto explicitado, un saber de evidencia indubitable<sup>113</sup>.

A partir de esta noción, Merleau-Ponty interpreta que el trabajo de la historia profunda consiste en interrogar la tradición. La reflexión acerca de la tradición pone de manifiesto que ella no debe ser captada como algo históricamente cerrado, porque a través de ella se hace visible el lazo pasado-presente-futuro. Desde esta perspectiva, al igual que toda formación cultural, la geometría aparece ligada a un pasado que está presente en nosotros, aunque nosotros no sepamos nada de sus orígenes empíricos. Precisamente, este olvido de los orígenes que sobrevive en el presente es la tradicionalidad, la *Tradierung*, la remisión de...a... La tradición es

<sup>111</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 380.

<sup>112</sup> Cuando se reflexiona sobre las formaciones culturales, se descubre, a través del pensamiento más puro, una "génesis del sentido" (*Sinngenesis*), que hace patente que las formaciones ideales son de tal naturaleza que no se puede dejar de encontrar en ellas una "historia sedimentada" que remite a una institución originaria (*Urstiftung*). Esta institución da lugar -como señala María Luz Pintos Peñaranda- a dos procesos paralelos y complementarios, ambos inherentes a la condición de historicidad del hombre: "[...] en cuanto fuerza instituyente, la *Urstiftung* se manifiesta, por un lado, como espontaneidad acumulativa y, por otro, como sedimentación activa" ("Verdad, Racionalidad. Inherencia histórica. El pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty", en *Estudios*, Madrid, 1992, p. 71).

<sup>113</sup> Hua. VI, p. 367. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty reproduce, de manera sintética, la misma convicción: "Husserl: las *Gebilde* cuyo *Seinsart* es la *Gewordenheit aus menschlichen Aktivität*, son *originar* 'erfasst' en un *Erwerben*. La conciencia que tengo de *producir* mis pensamientos, mis significaciones, es idéntica a mi conciencia de su origen 'humano'" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 288).

“olvido de los orígenes como orígenes empíricos para ser origen eterno”<sup>114</sup>. Merleau-Ponty aclara que no se trata de una definición antropológico-psicológica: “[...] es una humanidad trascendental, interior, es el resorte filosófico de toda humanidad que es descubierta por mí en la irrealidad; el vacío característico, la precariedad, de lo que ha sido libremente creado. En esta irrealidad somos *Ineinander*”. Y a continuación agrega que nosotros somos hombres en la medida en que “[...] apuntamos siempre a una unicidad a través del espesor de nuestras vidas, en que estamos agrupados alrededor de ese interior *donde* nadie es, que es latente, oculto y (se) nos escapa siempre dejando entre nuestras manos verdades como huellas de su ausencia”<sup>115</sup>.

De aquí resulta claro que, si el modo de devenir del mundo de la cultura no es el devenir causal, puesto que las formaciones culturales no son naturales como las piedras o las montañas, “[...] la idealidad es lo que se engendra en una historia que puedo repetir. Identidad del ser ideal – tener un pasado, historicidad - tener un pasado que puedo volver a vivir”<sup>116</sup>. La idea de tradición comporta un doble movimiento: el pasado recuperado por el presente y comprimido en él, pero también el presente anticipado por el pasado que permanece operante en él. “La idea de tradición es ese doble movimiento: ser otro para ser él mismo, olvidar para conservar, producir para recibir, mirar hacia adelante para recibir el impulso del pasado”<sup>117</sup>.

Así, las formaciones culturales se nos ofrecen como un reenvío de las operaciones humanas, lo que nos hace visible que “[...] (toda ciencia) está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores conocidos o desconocidos, que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora”<sup>118</sup>. Se trata de una negatividad circunscrita, una abertura. Esta abertura es vuelta a hacer en la medida que concebimos las marchas de construcción que conducen del mundo a la idealidad acabada. Merleau-Ponty intenta ofrecer una mirada abarcadora de este movimiento en el siguiente texto:

Las pasos iniciales de la geometría y todas sus desarrollos ulteriores comportan, además de su sentido manifiesto o literal tal como es vivido cada vez por el geómetra, un cierto

<sup>114</sup> Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 33.

<sup>115</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>116</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>117</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>118</sup> E. Husserl., *Hua*. VI, p. 367.

excedente de sentido: ellas abren un campo, instauran temas que el creador no ve más que como un punteado hacia el porvenir (*Urstiftung*), pero que, remitidos (*tradiert*) a las generaciones siguientes con las primeras adquisiciones, llegan a ser practicables por una suerte de creación segunda (*Nachstiftung*), en la que se abren por otra parte nuevos espacios de pensamiento, hasta que habiéndose agotado el desarrollo en curso en una recreación última (*Endstiftung*) interviene una mutación del saber, frecuentemente por retorno a las fuentes y a las vías laterales descuidadas en el camino, y por una reinterpretación del conjunto<sup>119</sup>.

El pasado no solo orienta al porvenir sino que origina una búsqueda paradójicamente anunciada por él. De esta manera entre el pasado y el futuro, o entre la sedimentación y la reactivación del sentido, hay una circulación interior.

Merleau-Ponty advierte que la posibilidad de que esto dé lugar a una interpretación relativista o a una filosofía del saber absoluto queda excluida con la noción de horizonte. En el primer caso, la noción de horizonte es la que permite que el pasado sea tan verdadero como el presente y el horizonte de futuro sea “[...] ese excedente olvidado en el camino y, sin embargo, apuntado desde el comienzo”<sup>120</sup>. En segundo lugar, el presente es tan verdadero como el futuro, porque si bien se sabe que el futuro lo cambiará, la transformación no debe ser entendida como pérdida: “La ganancia es pérdida (*Sinnentleerung*, olvido) pero también el olvido es fecundo, permite mantener (*garder*)”<sup>121</sup>. Desde esta perspectiva es necesario comprender conjuntamente que la historia no trabaja sobre un modelo porque “ella es el acontecimiento del sentido” y que, sin embargo, desde el momento en que ninguna operación expresiva agota su objeto, todo sentido alcanzado se halla rodeado de un horizonte que exige una explicitación. Por eso es necesario que las nuevas estructuraciones que producen un sentido recobren la estructura inicial independientemente de sus lagunas o de sus opacidades. El lugar propio de la verdad reside en la recuperación del objeto de pensamiento en su nuevo sentido, aun cuando el objeto siga conservando, en sus repliegues, relaciones que utilizamos sin advertirlas.

Por otra parte, es la noción de horizonte la que impide una filosofía del saber absoluto. Es el horizonte el que permite la doble circulación del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado: “*Urstiftung* y olvido se reúnen de otro modo que la conservación y la superación de Hegel”<sup>122</sup>. En este sentido, la dialéctica no

<sup>119</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 161-162.

<sup>120</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 37.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

consiste en el avance de un sistema circular impulsado por una totalidad implícita que tiende a manifestarse plenamente al modo de la dialéctica hegeliana, sino que implica totalizaciones precarias que nunca se completan y que pueden reorganizarse en cada presente. Cada presente implica la posibilidad de trascender la anterior totalidad de sentido en una nueva totalidad y es esto lo que permite la recreación interior o el reconocimiento de los hechos<sup>123</sup>. Por otra parte, las estructuras fecundas o matrices simbólicas alrededor de las cuales se agrupa el infinito detalle de los hechos no rompen sus ataduras con la contingencia y el movimiento por el cual la historia intenta comprenderse es también “sin garantías”. La historia lleva consigo significaciones esbozadas “como un interlocutor distraído deja que el debate se desvíe [...]”<sup>124</sup>. Para Merleau-Ponty la captación del no implica una coincidencia absoluta, ya que si la tradición es siempre olvido, uno no puede dejar de preguntarse, si es posible recuperar la totalidad de la *Urstiftung*?. Con otras palabras, “¿[...] la coincidencia no sería muerte del logos como el olvido es tradición fecunda?”<sup>125</sup>.

Ahora bien, volviendo al comentario del texto de Husserl, Merleau-Ponty acuerda que una idealidad pura y desligada haría imposible comprender que una determinada formación cultural pueda tener lugar en el espacio de conciencia del que la descubre. Por este motivo es necesario destacar su origen o su nacimiento en la psique del investigador, pero ello no es suficiente, porque la existencia geométrica no es existencia psíquica o personal, sino existencia de formaciones de sentido. Esto significa que están presentes “objetivamente” para cualquier estudioso real o posible. La objetividad que caracteriza a las producciones espirituales del mundo cultural, a las que pertenecen no solo las formaciones científicas sino también las formaciones de la literatura, es una “objetividad ideal”, con lo cual se plantea la siguiente cuestión: “[...] ¿cómo pasar de ahí al ser ideal, más allá de toda psique existente o posible?”<sup>126</sup>. Recordemos que la existencia

<sup>123</sup> *Idem*, pp. 36-37.

<sup>124</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 30. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras puede parecer a primera vista como una entidad eterna; sin embargo, no puede pasar inadvertido el hecho de que, si bien la geometría euclidiana encierra ideas ciertas, estas ideas tienen su origen en un momento histórico determinado. La geometría del siglo XIX las retoma, las define de otra manera, y finalmente considera el espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más general. Esto quiere decir que el espacio euclidiano comporta un cierto coeficiente de contingencia. En tanto formación cultural, está ligado a un cierto estado del saber, pero no debe ser destruido o desvalorizado sino completado, elaborado o sublimado por las generaciones siguientes.

<sup>125</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 35 y 23.

<sup>126</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 164.

geométrica no es existencia psíquica sino existencia de estructuras de sentido que están ahí objetivamente para cualquiera. La existencia de una formación cultural es una existencia objetiva, más aún: “[...] desde su institución, originaria tiene una existencia única supratemporal (*überzeitliches*) [...] para todos los hombres, en primer lugar para los matemáticos reales y posibles de todos los pueblos y de todas las épocas [...]. Es una objetividad ‘ideal’”<sup>127</sup>. Reiteración idéntica, presupuesto para la producción de niveles superiores y carácter relativo en tanto aproximación a polos infinitamente lejanos son para Husserl las características de este tipo de objetividades. Mientras las manifestaciones sensibles poseen una individuación espacio-temporal en el mundo, la objetividad ideal o, más estrictamente, el sentido de las expresiones sensibles no está individualizado espacio-temporalmente.

La pregunta se precisa, pues, de la siguiente manera: “[...] ¿Cómo llega la idealidad geométrica [...] a partir de su origen originariamente personal, [...] a su objetividad ideal”<sup>128</sup>. Con otras palabras, si la tradición no pudiera encontrar un medio a través del cual pudiese ser comunicada y fijada fuera de la mente de su creador no alcanzaríamos la objetividad que caracteriza a las formaciones ideales. El ser objetivo supera el dominio subjetivo, existe para todos. Se trata de una existencia accesible a “todos los hombres” a y “todos las épocas”. La idealidad objetiva se produce por el lenguaje: “una significación [...] sale de un ‘espacio de conciencia’ cuando es *dicha*. Es a título de *Sinn von Reden* que está ahí [...] ‘para todo el mundo’ para todo interlocutor real o posible”<sup>129</sup>. El lenguaje consiste en un

<sup>127</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 368.

<sup>128</sup> *Idem*, p. 369.

<sup>129</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 165. Es necesario tener presente que si bien para Husserl el objeto cultural posee una exterioridad que se puede volver a comprender al margen de toda explicitación y plenificación intuitiva; sin embargo, no es posible acceder plenamente a los actos culturales y al objeto cultural si no se trasciende el nivel representativo. Esto presupone “la capacidad de hacer pasar estas proposiciones de la vaga comprensión lingüística a la claridad de la reactivación de su sentido evidente, [...]” (Hua. VI, 375 s.). Por más que en todo hecho cultural el sentido se encuentre latente, “a él pertenece la posibilidad evidente de la explicitación (*Explication*), del ‘hacer distinto’ (*Verdeutlichung*) y de la aclaración (*Klärung*)” (Hua VI, 379). En el caso del lenguaje, el significado lingüístico puede dárse nos en forma confusa en la comprensión vaga de un interlocutor y en la lectura distraída de un libro. En este caso, el significado se encuentra presente en virtud de un acto de creencia fundado en ciertas asociaciones, y no por medio de una efectuación u operación originaria. El lenguaje se presenta como una mención que anticipa el significado y es necesario pasar de la mención al significado articulado para tener la evidencia de la distinción. Pero más allá de la evidencia de la distinción se encuentra la evidencia de la claridad que permite aprehender el estado de cosas que corresponde a ese significado ideal. Se pasa así del nivel de la mención vacía a la plenificación intuitiva.



doble movimiento: “hace descender el sentido al mundo real y lo instala al mismo tiempo en el ser ideal”<sup>130</sup>.

El lenguaje está entrelazado (*verflochten*) con nuestro horizonte de mundo y de humanidad y a través de él las formaciones alcanzan su encarnación lingüística. Sin embargo, para Merleau-Ponty, este reconocimiento no da todavía cuenta del ser ideal; para ello es necesario agotar los poderes de la palabra. Se trata de mostrar que la palabra hace posible un fenómeno de traspasamiento (*empiétement*) o de propagación a través del cual la actividad que retoma el proyecto antiguo libera lo que estaba cautivo en el ser desde siempre de tal manera que: “[...] en el espesor del tiempo personal e interpersonal se establece una comunicación interior por la que nuestro presente deviene la *verdad* de todos los otros acontecimientos que conocemos”<sup>131</sup>. Según Merleau-Ponty, la idealidad no es ni primera ni segunda en relación con la comprensión del lenguaje; la idealidad emerge en el lenguaje sin reducirse a él como un contenido positivo, pero también sin que la idealidad domine al lenguaje como una posibilidad superior: “La idealidad está en la bisagra de la conexión yo-otro, funciona en esta conexión, está ahí, operante, efectiva, es realizada en y por esta conexión”<sup>132</sup>. Ahora bien, la idealidad y la relación con el otro no son dos términos positivos, o, en todo caso, hay una positividad de la relación con otro como relieve y una idealidad que es el reverso y supera ‘al borde de las palabras’, o bien una positividad de la idealidad y una relación con el otro que es el reverso y transforma al otro en *alter ego*, en sujeto de producción (*Erzeugung*) como yo. Estas dos versiones del fenómeno no son más que una, pues se relacionan entrelazándose: “[...] mientras que me abro a otro yo, me hago capaz de idealidad; y mientras que me abro a la idealidad, me vuelvo capaz de reunirme con el otro en la *Erzeugung*”<sup>133</sup>. Merleau-Ponty agrega que la diferencia con la realización posterior (*Nachvollzug*) interpersonal es que aquí el campo se extiende a una no presentabilidad originaria (*Nichturpräsentierbar*) que es la vida del otro. De aquí se desprende que habría un movimiento que, por un lado, hace descender la existencia ideal en la localidad y la temporalidad y, por el otro, un movimiento inverso por el que el acto de la palabra pronunciada aquí y ahora funda la

<sup>130</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 40.

<sup>131</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 120.

<sup>132</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 27.

<sup>133</sup> *Ibidem*

idealidad<sup>134</sup>. La existencia ideal no se funda sobre el documento como objeto físico o como portador de significaciones asignadas convencionalmente en la lengua en la que el escritor escribe, sino que por una “[...] ‘transgresión intencional’, solicita y hace converger todas las vidas cognoscentes y a ese título instaura, restaura un Logos del mundo cultural”<sup>135</sup>.

Merleau-Ponty habla de “una praxis de la idealidad” que posibilita la permanencia de lo ideal, aun cuando los interlocutores hayan desaparecido. Esta persistencia se alcanza en la “expresión lingüística escrita” porque los signos gráficos tienen la posibilidad permanente de ser objetos de la experiencia intersubjetiva en que pueden ser reasumidas por la capacidad de reactivación, originariamente propia de todo ser hablante. Las palabras o los escritos hacen posible la trasmisión del sentido: “[...] ellos vehiculizan su sentido como actividad que ha caído en la oscuridad, pero que se despierta y que puede ser de nuevo metamorfoseada en actividad”<sup>136</sup>. Con otros términos, el sentido puro de lo escrito puede llegar a convertirse en un sentido petrificado y, por lo tanto, es necesario volver a considerar el lenguaje como lenguaje operante: “La idealidad no es palabra hablada, sino palabra hablante”<sup>137</sup>.

### 5. La historia vertical

Ahora bien, este movimiento de institución, sedimentación y reactivación del sentido alcanza también -como ya adelantamos- a la historia de la filosofía. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty intenta pensar una

<sup>134</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 120-121. En el comentario de Marc Richir al texto de Husserl se destacan tres tesis fundamentales: “1. La interpretación de la *idealización* como institución simbólica. 2. El horizonte de una teleología racional como horizonte del pensar. 3. El carácter originario e irreductible de la crisis del sentido”. (Cf.: Alcira B. Bonilla, “institución simbólica y teleología racional”, en *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, n° 27-28, 1995, p. 2910. En relación con el tema que nos ocupa me interesa señalar las dificultades que la autora, siguiendo la interpretación de Richir, señala respecto del primer punto. Para Husserl el origen simbólico de la idealización científica se lleva a cabo en dos tiempos: el del proyecto (*Vorhabe*) y el de su realización (*Ausführung*) exitosa. La reflexión sobre estos dos tiempos abre a dos horizontes de problemas; el de la “temporalización/espacializante en lenguaje (*temporalisation/spatialisation en langage*) y el de una reflexión adecuada sobre lo significado por la temporalización/espacialización” en lenguaje. Esto conduce a Husserl a “[...] visualizar el difícil problema de la relación entre temporalización/espacialización en lenguaje y temporalización/espacialización instituyente de la idealidad geométrica y científica, todo lo cual lo obliga a cuestionar sus propios presupuestos” (*Idem*, p. 293).

<sup>135</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 121.

<sup>136</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 29.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 53.

historia de la filosofía de tal manera que no sea ni un “aplastamiento” de la historia en “mí” filosofía, pero que tampoco se convierta en idolatría: “Historia de la filosofía como percepción de otros filósofos, traspasamiento (*empiètement*) intencional sobre ellos [...]”<sup>138</sup>. La filosofía es la reasunción de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras y que nosotros reanimamos o reactivamos a partir de nuestro presente. Merleau-Ponty considera que la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*), que retrocede hasta las profundidades de la geometría y de la física a fin de develar su sentido originario, es un modelo ejemplar (*exemplarische*) para pensar la historia de la filosofía<sup>139</sup>. Como en todo saber (*Wissen*) se encuentra en ella “esa operación supra-personal de apertura de un campo” que pone de relieve un sentido y que, por el hecho de no haber permanecido encerrada en el pensamiento de algunos hombres, culmina por hacer de la filosofía un pensamiento de “historia por participación”. El sentido vuelve a ser encontrado, “[...] ampliando nuestros pensamientos, nuestra situación vivida de filósofos a través de los antiguos, y la de los antiguos por la nuestra”<sup>140</sup>. En sus últimos cursos, Merleau-Ponty señala que la historia que opera en nosotros no es una cadena de acontecimientos visibles, sino “[...] historia intencional o ‘vertical’, con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones, interioridad en la exterioridad - *Ineinander* de presente y de pasado”<sup>141</sup>. Esta noción de historia vertical se contrapone a la de historia entendida como una mera sucesión horizontal y externa de hechos, es decir, el uno-tras-otro o sucesión (*Nacheinander*) en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad (*Außereinander*) en una serie de episodios vinculados. En este contexto vale la pena recordar la distinción que Merleau-Ponty realiza entre dos modos de historicidad a propósito de la pintura: la historicidad de muerte y la historicidad de vida, la de los acontecimientos y la de la cultura. La historicidad de muerte es una historia acumulativa porque en ella solo hay sucesión. Un acontecimiento viene a suceder a otro de tal manera que lo estanca en la oscuridad del pasado; en este caso no hay verdad porque lo que podría aspirar a esta condición se olvida y desaparece. Por el contrario, la historicidad de vida abre una nueva dimensión porque en vez de continuar simplemente el pasado,

<sup>138</sup> *Idem*, p. 251.

<sup>139</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 20.

<sup>140</sup> *Ibidem*

<sup>141</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*, p. 83.

lo retoma, lo recoge, lo reforma, en una palabra recupera las tentativas de expresión que han contribuido a hacer más valiosa la existencia empírica.

Aspirar al conocimiento objetivo de las filosofías pasadas, plantearse como tarea una exposición que sea copia fiel de lo que estas filosofías fueron para sus autores, implica una especie de "idolatría"<sup>142</sup>, significa matarlas en tanto filosofías. Pero también se les quita la vida al querer interpretarlas en función exclusiva de los propios problemas filosóficos. Si se intenta "superarlas", como Hegel, integrándolas dentro del propio sistema, "se les quita el alma"<sup>143</sup>. Merleau-Ponty considera que los pensadores que encontramos en nuestro horizonte filosófico requieren de nosotros una lectura que no se limite a recuperar el sentido que su obra tenía para ellos, sino que esté abierta a los nuevos ecos y a las múltiples dimensiones que ésta nos ofrece: "La historia del pensamiento no dictamina sumariamente: esto es verdadero, aquello es falso. Como toda historia, sus decisiones son sordas". Si en algunos casos el propio M. Ponty "embalsama algunas doctrinas", y, en otros, las mantiene en actividad, es porque:

[...] siguen hablando más allá de los enunciados, de las proposiciones que son meros intermediarios que debemos utilizar si deseamos ir más allá. Esos son los *clásicos*. Se los reconoce por el hecho de que nadie los toma al pie de la letra y que, no obstante, los hechos nuevos nunca quedan completamente fuera de su competencia, porque despiertan en ellos nuevos ecos y ponen de manifiesto nuevos relieves<sup>144</sup>.

Así, el ser vertical es el ser primordial que no ha quedado sometido a la polarización inherente a las mencionadas distinciones. En el caso de la historia, la verticalidad se contrapone a la concepción de un "plano único" y procura poner de relieve un "escalonamiento en profundidad" por el que diversos momentos remiten uno a otro en una proyección de uno en otro que deja aparecer un mismo "núcleo de ser"<sup>145</sup>. En síntesis, es necesario desvelar una historia que es "referencia a lo otro", lo cual va a exigir una revisión de las distinciones entre "hechos y esencias,

<sup>142</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 251. La referencia a la historia como "idolatría" alude específicamente a la concepción de la historia de la filosofía sostenida por Martial Guérout, quien intenta estudiar las filosofías pasadas con la finalidad de representarlas ante la conciencia filosófica del momento de acuerdo con el sentido en que se supone que sus autores las entendían.

<sup>143</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 159. La interpretación de M. Guérout y la de Hegel respecto de la historia de la filosofía comparten en el fondo la misma idea de la filosofía, idea que se expresa con una palabra: coincidencia. Mientras que en el caso de la interpretación hegeliana "el lugar de la coincidencia no está en las filosofías mismas, en lo que ellas han dicho, sino más allá de ellas en un último discurso que las integra", en el caso de la interpretación de M. Guérout, "las filosofías pasadas colocan en sí mismas el lugar de la coincidencia, en lo que ellas han dicho, y en la manera como lo han dicho". En ambos casos afirma Taminioux "las filosofías pasadas no dan más a pensar" (Cf. J. Taminioux, *Le regard et l'excédent*, pp. 78-79).

<sup>144</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 16-17.

<sup>145</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 172, 239-240.

real e ideal [...] horizontal y vertical, temporal e intemporal: hay una intemporalidad que opera dentro del tiempo, que es más bien omnitemporal”<sup>146</sup>. Lo que se llama intemporal en el pensamiento, es aquello que, por haber recobrado lo pasado y comprometido el porvenir, presumiblemente es de todos los tiempos y, por lo tanto, no trasciende al tiempo.

Merleau-Ponty se pregunta expresamente si la filosofía no ejerce, por ejemplo, el mismo poder elíptico, que ejercen las obras de arte. Responde: “[...] una filosofía, como una obra de arte, es un objeto que puede suscitar más pensamientos que los que ahí están ‘contenidos’ [...], que guarda un sentido fuera de su contexto histórico, que no *tiene* aun sentido más que fuera de ese contexto”<sup>147</sup>. Desde este punto de vista propone dar como ejemplo de esta historia vertical a Descartes en tanto se trata de esas instituciones que se esbozan en la historia de las ideas antes de aparecer en persona y

[...] que, en la medida en que duran, no cesan de acrecentar y de transformar en sí mismas los acontecimientos con los que están confrontadas, hasta que, insensiblemente, el movimiento se invierte, y el exceso de las situaciones y de las relaciones que no pueden ser asimiladas por ellas, sobre aquellas que son capaces de absorber las altera, y suscita otra forma que sin embargo no hubiera sido sin ellas<sup>148</sup>.

Spinoza, Malebranche y Leibniz, cada uno a su manera, reivindican a su propio Descartes. Metafóricamente, Descartes es como un gran organismo en el que sus continuadores “subvierten la distribución de los centros vitales y de las funciones”, pero no obstante es el mismo Descartes quien les despierta sus propios pensamientos o quien les anima a pensar en contra de él. Al igual que ocurre con la lengua o con la pintura, no es posible realizar un inventario de los pensamientos de Descartes, ya que, del mismo modo que nuestro campo visual, el campo del espíritu no está limitado por una frontera; se pierde en una zona vaga, en la que si bien los objetos se presentan débilmente, no por eso desaparecen. El pensamiento de un filósofo es “[...] un movimiento que arrastra detrás de él una estela y anticipa su futuro; la distinción de lo que *ahí se encuentra* y de lo que las metamorfosis futuras encontrarán ahí, no puede ser, por decirlo así, sino macroscópica”<sup>149</sup>. Al comparar los escritos de Descartes con los de Spinoza, las diferencias pueden ser notables, pero cuando se intenta captar el problema que es común a ambos resulta

<sup>146</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 20.

<sup>147</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 253.

<sup>148</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, pp. 129-130.

<sup>149</sup> *Idem*, p. 132.

que ellos “[...] aparecen comprometidos el uno contra el otro en una lucha más sutil, donde cada uno, el parricida y el infanticida, golpea con las mismas armas que son también las del otro”<sup>150</sup>. Lo propio del mundo de la cultura es despertar en el otro un eco: “[...] cada uno mueve al otro como es movido por él, está mezclado con el otro en el mismo momento en que le contesta [...]”<sup>151</sup>. Es precisamente esa relación interior de un tiempo en otro lo que permite en el orden de los pensamientos, “encontrar un sentido en el porvenir y hablar de verdad”. Hay -como ya anticipamos- un germen de verdad que hace que las formaciones culturales guarden no solo un sentido en el interior de un saber más maduro, sino también que nuestra experiencia sea comprendida como un devenir hacia la verdad. Así, cada verdad alcanzada tiene el carácter de una verdad relativa, es decir de un “mero acercamiento que está referido al horizonte infinito en el que la verdad en sí vale por así decirlo como un punto infinitamente lejano”<sup>152</sup>. El movimiento de la historia pone de manifiesto que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable, sino la exigencia de mantener abierto un campo<sup>153</sup>.

El proceso histórico no es, pues, una cadena de acontecimientos o episodios externos unos a otros sino que, en tanto tradición, implica un uno-en-otro (*Ineinander*) del pasado, el presente y el futuro sobre una raíz y un campo común. Por eso hay un “entendimiento profundo” entre los momentos temporales. Merleau-Ponty procura describir una cohesión de la historia, que no tiene el carácter de una conexión o composición en el sentido de una serie o una cadena, porque los diversos tiempos no constituyen una serie de cosas sino que han de considerarse como horizontes que adhieren unos a otros por medio de una “transgresión progresiva” a la vez que se mantienen a la distancia. Así, el presente tiene en su profundidad otros presentes y constituye con ellos la unidad de un ciclo, de manera que se da un “encaje” (*emboîtement*) en el presente<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> *Ibidem*

<sup>151</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>152</sup> Hua VI, p. 324.

<sup>153</sup> En un artículo de homenaje dedicado al comentario de la obra de la obra de M. Ponty, Ricoeur señala que: “[...] el inacabamiento de una filosofía de lo inacabado es doblemente desconcertante [...]” (Paul Ricoeur, *Lectures II. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, p. 158). La constante falta de acabamiento de la fenomenología de Merleau-Ponty no es una debilidad que debe ser superada; por el contrario, es esencial a un pensamiento consciente de la historicidad del saber humano y forma parte de la manera en que Merleau-Ponty comprendió la historia de la filosofía.

<sup>154</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*, pp. 208-209.

Al desarrollar la noción husserliana de “la unidad oculta de la interioridad intencional”<sup>155</sup>, Merleau-Ponty se ocupa de “la interioridad indirecta”, uno en el otro de los filósofos tomados como espíritus vivientes<sup>156</sup>. Si la subjetividad trascendental se proyecta hacia la intersubjetividad trascendental, como lo ha señalado Husserl, toda donación de sentido escapa a la inmanencia de la conciencia e implica la apertura de un campo compartido por una comunidad. Es una institución originaria (*Urstiftung*) que se encuentra sujeta a desplazamientos de sentido porque puede ser retomada por el mismo sujeto o por otros sujetos. Junto a la reaprehensión de cada subjetividad por sí misma en la cohesión de una vida se da la reaprehensión de las subjetividades unas por otras en la cohesión de la vida intersubjetiva. En razón de que no es una producción pura, la donación de sentido requiere de la cohesión con los otros. Su imperfección tiene como reverso el vínculo entre los yo-es. Por eso el sentido de los hechos históricos nunca es absolutamente concluyente. Por otro lado, este uno-en-otro solo puede ser captado por cada individuo en su soledad. De manera que no hay oposición entre la soledad del sujeto y la pluralidad de los sujetos.

#### 6. Conceptos operatorios en el análisis de la historia

A modo de síntesis, quisiera finalizar estas reflexiones con una serie de “conceptos operatorios” que han sido desarrollados implícitamente en la exposición y que según B. Waldenfels permitirían considerar el hacer histórico dentro del ámbito de la expresión creadora.

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: “Solo hay percepción porque pertenezco al mundo por mi cuerpo, y solo doy un sentido a la historia porque ocupo en ella un cierto punto de estacionamiento [...]”<sup>157</sup>. El sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones. Es comparable

<sup>155</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, p. 74.

<sup>156</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*, p. 87.

<sup>157</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 292.

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>158</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>159</sup>. De esta manera, la dialéctica da lugar a una pluralidad de planos y ordenamientos. Frente a esta interpretación, B. Waldenfels sugiere que, si la historia genera una pluralidad de órdenes, si sus cuestionamientos se transforman y se dibujan diferentes líneas de desarrollo, corresponde hablar de teleologías en plural porque la respectiva totalidad del campo de experiencia choca con límites internos, los que no son simplemente superados por una propagación de las perspectivas de la experiencia<sup>160</sup>.

En segundo lugar, B. Waldenfels señala del carácter de posterioridad (*Nachträglichkeit*). La 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: “Lo antiguo se encuentra en lo nuevo y viceversa”. Asimismo, con los desafíos de la historia se alteran las respuestas posibles. “El juego abierto de desafío y respuesta no puede ser nunca conducido enteramente a afirmaciones y decisiones de relevancia de validez (*geltungsrelevante*)”<sup>161</sup>.

En tercer lugar, el autor destaca 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. 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 abarcador (*surplomb*) de un método estrictamente objetivo, sino un universal lateral”. Y, a continuación agrega: “[...] la incesante prueba del sí mismo por el otro

<sup>158</sup> *Idem*, p. 61-62.

<sup>159</sup> *Idem*, p. 298.

<sup>160</sup> Cf. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, p. 185.

<sup>161</sup> B. Waldenfels, *Deutschfranzösische Gedankengänge*, p. 26.



y del otro por el sí mismo”<sup>162</sup>, propia de la experiencia etnológica abre el camino hacia este tipo de universalidad.

Para finalizar, es importante tener presente que no es una exigencia de la racionalidad que las significaciones, ya sea las del lenguaje o las de la historia, se encierren en una definición. La racionalidad solo exige que, por un lado, toda experiencia lleve consigo puntos de atracción para todas las ideas, y que, por otro, las ideas tengan una configuración. Este doble postulado es el de un mundo cuya unidad es casi invisible y está construida sobre nuestras adquisiciones culturales.

---

<sup>162</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 150.

## CAPITULO IV

## LA EXPLICITACION ONTOLOGICA DE LA FENOMENOLOGIA

La descripción del mundo percibido realizada a partir del descubrimiento del cuerpo como cuerpo activo o capacidad simbólica puso de manifiesto que el mundo percibido es de tal naturaleza que todo lo que adviene a él adquiere sentido en términos de un lenguaje cuyos depositarios son los hombres. Las creaciones del artista como las decisiones libres del hombre proporcionan a ese mundo un sentido figurado que no existía con anterioridad a ellas. Ahora bien, si el mundo percibido, se le presenta al hombre como “herencia y quehacer”, es porque en él anidan conjuntamente las dos instancias que hacen de la expresión un fenómeno paradójico, que podemos describir con los siguientes términos: más allá de lo que cada conciencia puede producir “hay sentido, dimensiones, figuras” y, sin embargo, son los hombres quienes “hablan, piensan, ven”<sup>1</sup>. Los alcances de esta paradoja solo pueden ser entrevistados en el proceso por el cual un sentido latente es llevado a su expresión. Nosotros hemos mostrado, en los capítulos dedicados al lenguaje y a la historia, la riqueza de matices que Merleau-Ponty le otorga a este fenómeno. A partir de esos análisis se corrobora que la teoría de la expresión posee dos vertientes. Por una parte, se trata de una búsqueda acerca de la expresión propiamente dicha a la luz de la creación literaria y pictórica. Por la otra, esta teoría de la expresión desemboca en una teoría general de la intersubjetividad que concierne a la coexistencia de los hombres en la cultura. La teoría de la expresión se vuelve reflexión sobre el sentido histórico<sup>2</sup>.

Sin embargo, el fenómeno de la expresión no se agota en una instancia meramente descriptiva, por más rica que esta pueda ser, sino que Merleau-Ponty avanza en sus investigaciones con la finalidad de mostrar que no se trata de una paradoja del hombre sino del ser: “el mundo perceptivo [...] que no contiene ningún

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 28.

<sup>2</sup> Cf. R. Barbaras, *Chiasmi international. Merleau-Ponty de la nature à l'ontologie*, Paris, Vrin, 2000, pp.50-51.

modo de expresión y que no obstante los invoca y los exige a todos [...] - ese mundo percibido es en el fondo el Ser”<sup>3</sup>.

La meditación de Merleau-Ponty en sus últimos escritos, se dirige a retomar, profundizar y rectificar la reflexión anterior en la perspectiva de la ontología. Desde las primeras notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, el autor insiste en subrayar que los análisis sobre la naturaleza, la vida, el cuerpo humano y el lenguaje le permitirán avanzar por el camino del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y del ser salvaje. La profundización en el mundo percibido como dimensión no-instituida va a implicar entonces una profundización en el ser natural. Con otras palabras, a partir de la elaboración de la naturaleza como instancia no constituida Merleau-Ponty intenta dilucidar las relaciones entre los momentos de la serie *physis-lógos*-Historia.

Es el ser natural lo que resiste a la reflexión fenomenológica e impide la posibilidad de una reducción completa<sup>4</sup>. En una intervención que Merleau-Ponty tuvo en el “Coloquio de Royaumont”, estima que la reducción fue siempre presentada por Husserl como “una especie de paradoja y una especie de enigma”. Los textos de Husserl dejan entrever que la dificultad planteada por la reducción no es una dificultad de hecho sino de derecho<sup>5</sup>. Tal dificultad, según Merleau-Ponty, se manifiesta en la siguiente pregunta: “¿De dónde procede esta resistencia de lo prerreflexivo a la reflexión?”. A continuación agrega que esta resistencia no debe ser vista como una “adversidad sin nombre”, ya que no se trata de una fuerza irracional que se contrapone a la reflexión, sino más bien, lo pre-reflexivo es el indicio de una experiencia que no puede ser absorbida por la conciencia y que forma parte de ella. La respuesta a esta resistencia se encuentra en la ontología. Más precisamente, la tesis central del artículo “El filósofo y su sombra” reza:

Lo que resiste en nosotros a la fenomenología, -el ser natural, el principio ‘bárbaro’ del que hablaba Schelling,- no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su lugar en ella<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 223-224.

<sup>4</sup> Recordemos que desde el “Prólogo” de la *Fenomenología de la percepción* el autor afirmaba que: “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. VIII). No obstante, este reconocimiento, no se advierte con claridad que hace frente al proceso reductivo llevado a cabo por la conciencia y que impide la realización de la constitución.

<sup>5</sup> Se entiende por dificultad de hecho: una dificultad que se puede resolver dentro de los propios principios de una filosofía. Según la interpretación de Merleau-Ponty, la dificultad planteada por la reducción es para Husserl una dificultad de derecho, esto significa, que no se puede resolver dentro de su propia concepción, o sea, el proceso de la reflexión y la conciencia.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 225.

Ahora bien, el pasaje al ser salvaje es “por definición” progresivo e incompleto, pero no debe ser comprendido como una imperfección: “[...] la incompletud de la reducción [...] no es un obstáculo a la reducción, es la reducción misma, el descubrimiento del ser vertical”<sup>7</sup>. Este descubrimiento implica, como se apreciará en la exposición desarrollada en este capítulo, que la conciencia posee lo que Merleau-Ponty llama un punto ciego (*punctum caecum*) y esto es “[...] su vinculación al ser, su corporeidad [...] la carne en que nace el objeto”<sup>8</sup>. Es, precisamente, porque la filosofía ha ignorado este otro lado de la conciencia, que la reflexión pretende reducir la dimensión de lo no-reflexivo a los actos espirituales de la conciencia. El reconocimiento de este punto ciego convierte a la reducción fenomenológica en una “dificultad de principio”<sup>9</sup>.

### 1. La disolución de la correlación nóesis-nóema

Desde la primera nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty pone de manifiesto su intención de elaborar una ontología y aclara que ésta debe ser considerada como una continuación de su artículo “El filósofo y su sombra”, en el cual advierte que las dificultades originadas por la analítica intencional ya habían sido entrevistadas por Husserl<sup>10</sup>. En este artículo enuncia el propósito de continuar su reflexión a partir de las sombras dejadas por las limitaciones del análisis constitutivo con la intención de “[...] desvelar un reverso de las cosas que nosotros no hemos constituido”<sup>11</sup>. Merleau-Ponty encuentra en la “constitución preteórica”, presentada por Husserl en *Ideas II*, una serie de indicios para la elaboración de una ontología, la cual debe comenzar por descifrar “[...] las referencias intencionales que remiten del universo de las *blosse Sachen*, o de las cosas extensas, al de las ‘cosas preteóricas’, a una vida de la conciencia anterior a la ciencia”<sup>12</sup>.

La vida humana más natural apunta a “un medio ontológico” que no solo debe ser diferenciado del ser-en-sí del que se ocupan las ciencias de la naturaleza, sino también de la filosofía trascendental. El desvelamiento de la capa preteórica, que

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 232.

<sup>8</sup> *Idem*, pp. 301-302.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 225.

<sup>10</sup> Husserl no oculta que la analítica intencional avanza conjuntamente en dos direcciones opuestas: “[...] por un lado, desciende hacia la Naturaleza, hacia la esfera de la *Urpräsentierbare*, mientras que por otra parte, conduce hacia el mundo de las personas y de los espíritus” (*Idem*, p. 224).

<sup>11</sup> *Idem*, p. 227.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 113.

Merleau-Ponty define como la operación propia de la fenomenología, implica poner de manifiesto que la idealización llevada a cabo tanto por las ciencias de la naturaleza como por la filosofía deben comenzar por reconocer su carácter derivado.

Si la reflexión se lleva a cabo “[...] respecto de un término ya dado y que se oculta en su trascendencia a la mirada misma que ahí va a investigarlo”<sup>13</sup>, no es lo prerreflexionado lo que debe ser objeto de discusión, sino la reflexión misma. La tarea de la reflexión es superar el frente a frente del sujeto puro y de las puras cosas y descubrir la capa donde emergen, para lo cual debe comenzar por transcribir “el dibujo de la vida intencional”<sup>14</sup>.

La constitución preteórica debe dar cuenta de que hay nudos de significación alrededor de los cuales gravitan el mundo y el hombre y de los que se puede decir indiferentemente que, para nosotros, están siempre “ya constituidos” o que no están “nunca completamente constituidos”, porque respecto de ellos la conciencia está siempre retrasada o adelantada, pero nunca les es contemporánea. Precisamente en referencia a estos seres predados Husserl evoca una constitución que no procede “[...] por la captación de un contenido como ejemplar de un sentido o de una esencia, una intencionalidad operante como la que anima al tiempo, más antigua que la de los actos humanos”<sup>15</sup>.

Estas consideraciones conducen a Merleau-Ponty a redescubrir el mundo percibido a través de un trabajo comparable al de un arqueólogo. Este descenso al dominio de la arqueología lleva consigo una transformación del campo teórico que se advierte a través de interrogantes que versan sobre:

- ¿cómo la infraestructura (el ser salvaje) que se encuentra más acá de nuestras tesis y de nuestra teoría, puede a su vez reposar sobre los *actos* de la conciencia absoluta?
- ¿el descenso al dominio de la arqueología, propuesto por nuestra ontología, no cambia nuestra concepción de la nóesis, del nóema, de la intencionalidad?

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 204.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 226. Merleau-Ponty reconoce expresamente que Husserl en la medida en que presenta la reflexión como relativamente fundada, verdadera solo a título derivado supera sin ignorar la correlación del sujeto y del objeto

<sup>15</sup> *Idem*, p. 209.

- ¿es legítimo buscar en una analítica de los actos lo que sostiene en última instancia nuestra vida y la del mundo?<sup>16</sup>.

De este modo los interrogantes aludidos manifiestan la necesidad de llevar los resultados de la *Fenomenología de la percepción* a una explicitación ontológica<sup>17</sup>. Como el autor lo expresa, los problemas que se presentan “[...] se explican porque he conservado en parte la filosofía de la ‘conciencia’”<sup>18</sup>. Se trata entonces de demostrar que lo que en las primeras obras hubiera podido ser interpretado como psicología es en realidad ontología.

La comprensión de esta explicitación en el conjunto de la obra merleau-pontiana ha conducido, como ya esbozamos en la “Introducción”, a establecer diferentes líneas de interpretación. Por un lado, existe una investigación que se dirige a buscar en las primeras obras aquellas cuestiones que, si bien no aparecen claramente formuladas, constituyen la base que dará lugar a la ontología. Por otro, se ha querido señalar que ya en la lectura de la *Fenomenología de la percepción* convergen dos tendencias: una tendencia de compromiso que en cierto sentido permanece prisionera de la fenomenología de la conciencia; y, una tendencia radicalizada, que implica una toma de distancia respecto de la conciencia como el ámbito de la formación de sentido. La primera línea está representada por Renaud Barbaras y, la segunda, por B. Waldenfels.

Para R. Barbaras, la *Fenomenología de la percepción* es una obra esencialmente preliminar que adquiere su alcance definitivo a la luz de las investigaciones realizadas en las obras posteriores. Los textos que preceden a *Lo visible y lo invisible* deben ser considerados como el camino que lo conduce a la ontología. Así, el pensamiento de Merleau-Ponty es profundamente unitario, ya que *Lo visible y lo invisible* recoge desde un comienzo todo lo que había sido pensado con anterioridad. El lazo de unión entre ambas obras lo constituye la filosofía de la expresión, que aparece en los escritos que entre los años 1949 y 1952 Merleau-Ponty dedicó al estudio del lenguaje, la historia y la naturaleza. Según este autor, se puede hablar en la *Fenomenología de la percepción* de un movimiento progresivo según el cual, una vez realizado el retorno al cuerpo y al ser-en-el-mundo, trata de retomar los diferentes niveles de la expresión como modalidades del ser-en-el-

<sup>16</sup> Cf. *Idem*, p. 208.

<sup>17</sup> Cf., M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p.237.

<sup>18</sup> *Ibidem*

mundo. La filosofía de la expresión suscita en cambio un movimiento regresivo, que parte de la cultura y del lenguaje para retroceder a su suelo originario, es decir, al ser del mundo de la vida. La ontología nace de este movimiento regresivo. En conclusión, convertida en filosofía de la expresión, la fenomenología de la percepción se realiza finalmente como ontología. Para Barbaras, el problema de la expresión como suelo de la idealidad, representa el “punto ciego” de la *Fenomenología de la percepción*, y, por lo tanto, el terreno privilegiado sobre el que se efectúa el pasaje a la ontología. El análisis de la experiencia perceptiva puso de manifiesto que el mundo no es colocado a título de nóema por una conciencia constituyente, sino dado bajo la forma de una presencia global y opaca a una existencia indivisa. Sin embargo, como ya hemos visto, Merleau-Ponty formula la necesidad de proceder a una profundización en lo percibido, que debe mostrar que el conocimiento propiamente dicho no vuelve superficial la experiencia perceptiva de la cual brota. En un texto inédito del año 1952 en el que Merleau-Ponty expresa el itinerario y la orientación que tomarán sus investigaciones, después de la publicación de sus dos primeras obras, plantea la siguiente cuestión:

[...] si ahora consideramos por encima de lo percibido el campo del conocimiento propiamente dicho, donde el espíritu quiere poseer lo verdadero, [...] ¿el orden de lo percibido no se vuelve figura de simple apariencia y el entendimiento puro es una nueva fuente de conocimiento respecto de la cual nuestra familiaridad perceptiva con el mundo es solo un esbozo informe?<sup>19</sup>

Esta interrogación expresa, por un lado, la necesidad de realizar el paso de lo dado en la percepción a una reflexión explícita<sup>20</sup>, y, por otro, el peligro de subsumir el mundo percibido en el ámbito de un conocimiento puro que termine por relativizar las modalidades empíricas de la donación de sentido dada en la percepción. Según B. Barbaras, si no se trata expresamente el problema de la idealidad, se corre el riesgo de que la experiencia perceptiva aparezca como una

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 41. La respuesta a la cuestión enunciada arriba, según el autor, requiere la elaboración de una teoría de la verdad y de la intersubjetividad. Si bien fueron tratadas en algunos de sus ensayos como, por ejemplo, “La duda de Cézanne” o “La novela y la metafísica” exige la elaboración rigurosa de sus fundamentos filosóficos. Esa elaboración se centra, especialmente, en el fenómeno de la expresión lingüística que ofrece nuevos elementos para el análisis de la experiencia perceptiva, así como para la del tiempo y la historia.

<sup>20</sup> Este reconocimiento se expresa, precisamente, en un texto de *La prosa del mundo*, en el cual el autor intenta mostrar que aún las verdades matemáticas deben comenzar por reconocer su enraizamiento en el mundo abierto por la percepción, sin, por eso, quedar reducidas a esta mera constatación. Ya que “por más firme que sea mi captación perceptiva del mundo, depende por completo del movimiento centrífugo que me arroja hacia él, y no lo recobraré nunca sino a condición de plantear yo mismo y espontáneamente las nuevas dimensiones de su significación” (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 175).

forma de conocimiento confusa y la percepción pase a ser un grado inferior del conocimiento, en el que la opacidad del mundo tendría un aspecto negativo.

Ahora bien, el retorno a lo fenomenológico solo puede tener un alcance filosófico, afirma R. Barbaras, si “el suelo de las idealizaciones es también la fuente de esas idealizaciones”. Con la finalidad de mostrar cómo las formaciones ideales se enraizan en lo percibido, es necesario captarlas en el lugar de su nacimiento, esto es, en el seno de la palabra. Puesto que la expresión lingüística tiende en virtud de su propia operación a ignorarse como operación expresiva y a aparecer como la traducción de un texto ideal, es necesario, suspender la teleología de la palabra instituida a fin de revelar la expresión como suelo específico de la idealidad. Resulta así que el sentido de ser del mundo percibido es vuelto a elaborar a partir del fenómeno de la expresión que permite abordar aquello que abre la vía a una ontología<sup>21</sup>. La elaboración de una teoría de la expresión que, como hemos visto, desemboca en una teoría del sentido histórico pone de relieve la necesidad de interrogar el suelo originario a partir del cual brota ésta. La teoría de la expresión muestra que el sentido tanto artístico como literario es un sentido no-instituido por la conciencia perceptiva; por consiguiente, Merleau-Ponty se ve llevado a una comprensión de la percepción a partir de la naturaleza como lo no-instituido. Con otras palabras, en el horizonte de la institución lo percibido ya no es captado desde la perspectiva de la conciencia encarnada sino que remite a un tipo de ser específico, el ser natural.

En la segunda línea de interpretación se encuentra la obra de B. Waldenfels. Según este autor, el acceso a los fenómenos que Merleau-Ponty inaugura puede ser caracterizado como la búsqueda de una “tercera dimensión”<sup>22</sup> en que deberían converger los puntos de vista extremos. Los conceptos de estructura o forma, junto con los de significado o sentido, adquieren un peso decisivo para la articulación de este nuevo campo teórico. Desde esta perspectiva, B. Waldenfels intenta mostrar

<sup>21</sup> Cf. Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, pp. 183-199.

<sup>22</sup> La expresión “tercera dimensión” es utilizada por Merleau-Ponty para referirse a la necesidad de encontrar un “medio común” en el que finalicen las investigaciones convergentes de la filosofía y el saber positivo (El tema fue explicitado en el capítulo II al tratar la superación de dos puntos de vista extremos acerca de la interpretación del hombre). Resulta decisivo señalar para la investigación que hemos emprendido en los dos últimos capítulos que la expresión “tercera dimensión” vuelve a ser utilizada por Merleau-Ponty para aclarar que entre la producción (*Erzeugung*) llevada a cabo por la filosofía y el desvelamiento, por parte de esta, del origen (*Ursprung*) de la pasividad no hay una mezcla de inmanencia y de causalidad: “Es descubrimiento de una tercera dimensión, la de la  $\phi$ , la del Ser [...]” (M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 16).



que en la *Fenomenología de la percepción* la tercera dimensión puede ser caracterizada de dos maneras, debido a que se advierte una doble tendencia que luego desaparece por una progresiva radicalización del pensamiento de Merleau-Ponty, que se pone de manifiesto en *Lo visible y lo invisible* donde el autor dilucida críticamente ciertas afirmaciones de su obra temprana.

B. Waldenfels distingue en la *Fenomenología de la percepción* una tendencia comprometida, en la que el punto de vista de la conciencia se debilita porque se traslada el lugar de la formación del sentido a un dominio previo (*Vorbereich*), y una tendencia radical, en la que se afirma que la racionalidad surge de la experiencia misma sin que haya un modelo previo al que estemos remitidos ni un campo previo al que se pueda retroceder.

En el primer caso, tanto el mundo estructurado significativamente como el proceso de formación de sentido son pre-dados y caracterizados por una ambigüedad abierta. Es claro que hay un mundo que precede al sujeto y que, por lo tanto, se excluye toda posibilidad de transparencia absoluta. Si bien es cierto que el punto de vista de la conciencia se debilita porque la función del sujeto depende de un nivel más profundo de la experiencia, no hay, sin embargo, una transformación radical puesto que el pre-darse sigue referido a un yo que asume lo pre-dado. De esta manera, la vida antepredicativa nos proporcionaría el texto del cual los conocimientos tratan de ser su traducción en lenguaje exacto. En síntesis, todo *pre* puede ser incorporado a la vida de la conciencia como su trasfondo y su historia previa. B. Waldenfels reconoce que si bien es cierto que se trata de una filosofía de la subjetividad concreta, el lado subjetivo continúa teniendo un papel privilegiado respecto de la interpretación de la tercera dimensión. Por otra parte, la tercera dimensión se determina a partir de sus extremos (ni naturaleza, ni espíritu) sin que se muestre la posibilidad de concebir este campo a partir de sí mismo.

El giro decisivo inherente a la tendencia radicalizada es descrito por B. Waldenfels a través de los siguientes puntos que permiten comprender la orientación que toma el pensamiento de Merleau-Ponty fundamentalmente en *Lo visible y lo invisible*:

1.- Desde el momento en que la significación, el sentido y la esencia son pensados en términos de *Gestalt*, se presentan como desviaciones y diferencias dentro de un campo. El carácter diacrítico y opositivo del signo lingüístico es transferido tanto a la percepción como a la interpretación del campo histórico.

2.- La instancia central de formación de sentido no reside en el ámbito de las intenciones de la conciencia. “Lo originario estalla” y toma la forma de un proceso de diferenciación que no puede ser captado en términos de síntesis o de receptividad. Cuando Merleau-Ponty afirma que aspira a retroceder “detrás” de la oposición sujeto-objeto o a describir lo que se encuentra “antes” de la separación y conduce a la diferenciación, su intento no debe ser entendido como el retroceso a un fundamento fijo, ni a un campo previo en el sentido temporal. Se trata de una tercera dimensión que se mantiene en el medio de la oposición. De esta manera, la diferenciación atraviesa una génesis que solo puede ser pensada estructuralmente como transformación de un tejido que precede al análisis y en el que sujeto y objeto no están aún diferenciados.

3.- El “entre” (armazón, juntura, bisagra, etc.) abarca y se superpone a la oposición conciencia-ser, sujeto-objeto, ego-alter-ego. Los miembros de este par de opuestos no tienen sentido antes del proceso de diferenciación. La noción de carne no caracteriza solamente la existencia corporal, sino que se extiende al mundo.

4.- Con el entrelazamiento de lo visible y lo invisible se abandona una filosofía que solo tiene en vista la presencia. Lo invisible no es meramente no-visible, sino que asume la forma de la ausencia. La ausencia, como realidad negativa, está presente en el mundo, es el otro lado de lo visible<sup>23</sup>. Lo negativo no es considerado como algo positivo que está en otra parte, sino como verdadero negativo. El ver es en sí mismo un no ver. Esto significa que la visión no tiene un límite fáctico y exterior, sino que posee su límite interno y de principio: algo determinado es excluido en y por medio de la visión misma. El límite solo puede ser desplazado a través de la reorganización del campo visual. La noción de *Gestalt* ofrece, como veremos, la clave para esta interpretación. A partir de estas transformaciones, la tercera dimensión, que estaba sujeta a determinaciones vacilantes puesto que era caracterizada a partir de sus extremos, adquiere una densidad simbólica y ontológica que se expresa en el concepto de carne y en el de reversibilidad, que es su nota fundamental<sup>24</sup>.

Antes de entrar en la consideración de los temas fenomenológicos a partir de los cuales Merleau-Ponty elabora su ontología del Ser bruto, quiero finalizar este apartado con una reflexión acerca de una pregunta planteada por R. Barbaras: ¿la

<sup>23</sup> El tema de la ausencia remite a la consideración del ser como ser de trascendencia que será explicitado en los puntos cinco y seis de este capítulo.

<sup>24</sup> Cf. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, pp. 55-75.

filosofía que surge en el último Merleau-Ponty es el signo de un abandono de la fenomenología o su modo de cumplimiento más exigente?<sup>25</sup> Cuestión difícil de responder porque el abandono de la fenomenología significa una ruptura con el pensamiento de Husserl. Si bien esta ruptura es insinuada por Merleau-Ponty, en tono también interrogativo<sup>26</sup>, a ningún lector le pasa desapercibido que el descenso al dominio de la arqueología se realiza desde dentro de la fenomenología husserliana. Más precisamente, Merleau-Ponty se sirve de los análisis realizados por Husserl en *Ideas II*; donde se advierte que los análisis acerca de la “cosa material objetiva”, muestran un “trenzado de implicaciones en el que no se siente ya la pulsación de la conciencia constituyente”<sup>27</sup>. En todo caso, resulta claro que Merleau-Ponty quiere destacar que la analítica intencional no es la respuesta definitiva. Pero esto ya fue señalado con toda claridad por L. Landgrebe, quien observó que entre la intención más originaria de Husserl, que consiste en obtener con certeza apodíctica la seguridad de un punto de partida, a partir del cual puedan construirse intelecciones apodícticamente ciertas y la convicción de que la filosofía no es un saber cerrado, lo cual lo lleva a una reelaboración permanente del punto de partida, hay una ambigüedad<sup>28</sup>. Es precisamente esta ambigüedad arraigada en el propio pensamiento de Husserl “la indicación de la sombra que acompaña al filósofo” y pone en evidencia que la confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología no significa “[...] una crítica desde afuera, sino por así decirlo una crítica a Husserl *con* Husserl”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> R. Barbaras, “Merleau-Ponty et la nature”, en *Quiasmi International II*, p. 60.

<sup>26</sup> Véanse los interrogantes, planteados por el autor, al emprender el descenso hacia el mundo percibido (pp. 170-171 de este trabajo).

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 209.

<sup>28</sup> Esta ambigüedad aparece claramente señalada en *Fenomenología de la percepción*. “Husserl en su última filosofía admite que toda reflexión debe comenzar por volver a la descripción del mundo de la vida (LEBENSWELT). Pero agrega que, por una segunda ‘reducción’, las estructuras del mundo de la vida a su vez deben ser colocadas de nuevo en el flujo trascendental de una conciencia universal donde todas las oscuridades del mundo se aclararían. Sin embargo, es manifiesto que hay que elegir entre dos cosas: o bien la constitución vuelve transparente el mundo, y entonces no se ve porque la reducción tendría necesidad de habérselas con el mundo vivido, o bien retiene algo de él y nunca despoja al mundo de su opacidad” (*Phénoménologie de la perception*, p. 419).

<sup>29</sup> Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968, p. 171. Es necesario tener presente que desde la época de la elaboración de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty había tenido acceso a la lectura de algunos de los inéditos y en ese momento ya advertía en una larga nota una especie de conflicto en el interior del pensamiento husserliano (Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 419). En relación con el acceso por parte de Merleau-Ponty a los inéditos de Husserl cabe destacar que en el año 1939 la *Revue Internationale de Philosophie* publica un número especial dedicado Husserl del que Merleau-Ponty tuvo conocimiento. El artículo de H. Van Breda “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain” fue publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 1962, pp. 410-430.

## 2. Un nuevo enfoque de la intencionalidad

Antes de iniciar la interpretación que Merleau-Ponty realiza de ciertos temas husserlianos a partir de los cuales elabora su ontología del Ser bruto, es necesario tener presente que, desde la óptica de Merleau-Ponty, el pensamiento de Husserl se sumerge progresivamente en la última dirección, lo que motiva que el esquema de la analítica intencional, que distingue y describe positivamente una serie de actos u operaciones de la conciencia, exija un regreso a la esfera preteórica, en la que se pone de manifiesto que el yo de los actos debe ser visto desde la capa pre-egológica de la que emerge. La tarea de retroceder a la dimensión originaria de la subjetividad conduce a la protosensibilidad de un pre-yo que está dotado de habitualidades instintivas y originarias y que operan con anterioridad a las habitualidades que provienen de los actos y son adquiridas por el yo a lo largo de su vida. Las habitualidades adquiridas de la vida del yo están precedidas por habitualidades instintivas originarias. El análisis genético permite poner de manifiesto tres estadios: el de un yo como polo de irradiación de actos, el del fluir de los protoactos que los actos suponen (*ichloses Strömen*) y, como condición de un orden egológico, el fluir remite a un transfondo pre-egológico configurado por un sistema primordial de impulsos:

El análisis estructural del presente primigenio (el fluir permanentemente viviente) nos conduce a la estructura yoica (*Ichstruktur*) y a la constante capa inferior del fluir sin yo (*ichloses Strömen*), que la funda y que por medio de una reiterada pregunta retrospectiva conduce a lo que también hace posible y presupone la actividad sedimentada, retrotrae a *lo radicalmente pre-egológico (das radikal Vor-Ichliche)*<sup>30</sup>.

Este texto muestra que por más fiel que Husserl haya permanecido hasta el final de su vida al esquema de la analítica intencional, hay en sus últimos escritos la indicación de nociones que inician una nueva búsqueda. Ésta, según Merleau-Ponty, deberá centrarse en la noción de cuerpo, como vidente-visible y como realización de una especie de reflexión, en la idea de simultaneidad y en la de acción a distancia.

Esta nueva búsqueda debe comenzar por comprender que el medio ontológico no puede ser pensado como un orden de la representación humana en contraste con un orden de lo en sí, porque "las vivencias" subjetivas forman parte del mundo, están

---

<sup>30</sup> Hua XV, 598.

inscritas en el registro que es el Ser. La relación de pertenencia recíproca entre la carne del cuerpo y la carne del mundo es descrita -como explicitaremos más adelante- como el proceso simultáneo en virtud del cual a medida que nosotros aprehendemos la naturaleza somos aprehendidos por ella. Para Merleau-Ponty este tipo particular de simultaneidad delimita un territorio en el que no puede introducirse el análisis intencional. En este contexto el concepto de horizonte como un nuevo "tipo de ser" o "ser englobante-englobado", en el sentido de una referencia intencional recíproca, es lo que establece los límites para tal explicitación. Si el ser natural se resiste a ser completamente desenmarañado y no puede ser desvelado a través de una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto es necesario encontrar otro modo de acceso. Con la finalidad de considerar los temas que llevan a Merleau-Ponty a una revisión de la fenomenología husserliana, partiremos de una nota de trabajo en la que el autor pone de manifiesto que las habitualidades instintivas, que no nos dan objetos y que, por lo tanto, no pueden ser consideradas como actos exigen una innovación de la conciencia como centro de irradiación:

El paso decisivo es reconocer que la conciencia es en realidad intencionalidad sin actos, operante, (*fungierende*), que los 'objetos' de la conciencia ellos mismos no son como algo positivo *delante* de nosotros, sino nudos de significación alrededor de los cuales gira la vida trascendental [...] <sup>31</sup>.

En esta nota Merleau-Ponty hace referencia a un texto inédito <sup>32</sup>, en el que Husserl reconoce una intencionalidad de carácter instintivo que predelinea toda constitución de la naturaleza, toda acción humana y toda relación con el otro.

La intencionalidad latente, propia de las habitualidades instintivas, deja de ser una propiedad de la conciencia y sus actos para convertirse en "vida intencional". El paso de la fenomenología a la ontología afecta directamente a la interpretación de la intencionalidad, la cual continúa manteniendo su naturaleza de intencionalidad latente en oposición a la intencionalidad tética, pero la nueva ontología exige que esta intencionalidad ya no esté sostenida por un arco intencional que subyace al cuerpo <sup>33</sup>, sino que a partir de ahora "[...] es necesario

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 287.

<sup>32</sup> Merleau-Ponty se refiere al inédito "Universale Teleologie", que fue publicado y traducido al italiano en el volumen *Tempo e Intenzionalità* en 1960 y actualmente se encuentra publicado en el tomo XV de la obra de Husserl.

<sup>33</sup> En la *Fenomenología de la percepción* se afirmaba que la vida de la conciencia, tanto del conocimiento, como del deso y de la percepción, está sostenida por un "arco intencional" que "[...] proyecta en torno a nosotros nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor dicho, él nos sitúa

volver a tomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* o *latente* que es intencionalidad interior al ser<sup>34</sup>. Pero esto significa que si la intencionalidad latente no es una propiedad de la conciencia o de sus actos, el campo de presencia “[...] es conciencia trascendente, es ser a distancia, es doble fondo de mi vida de conciencia y es lo que hace que pueda ser *Stiftung* no solo de un instante sino de todo un *sistema de índices temporales* [...]”<sup>35</sup>. El tiempo no es ni una serie absoluta de acontecimientos ni un fluir que instituye la conciencia a través de sus actos, sino que, al igual que el espacio, es “una institución, un sistema de equivalencias”<sup>36</sup>, y solo el descubrimiento de lo visible y de la carne permite descubrir la “*Urstiftung*” simultánea de tiempo y de espacio.

Al presentar estas dificultades se debe tener en cuenta que Merleau-Ponty descarta tanto el intento que reduce la intencionalidad a la captación por parte del espíritu de una materia sensible que se presente como ejemplar de una esencia, como el intento de reducir la intencionalidad a la mera constatación de algo, que funciona dirigido por una pre-ordenación o una teleología trascendente. En ambos casos, se pasa por alto que el ser es *ser a distancia*, y que las cosas están ante nosotros entreabiertas, esto significa, “desveladas y ocultas”.

En un artículo cuyo sugestivo título es: “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?”, R. Bernet considera que, con la introducción de una conciencia de sí retencional y cinésica y con el desarrollo de la noción de mundo cuya pre-dación precede la dación de todo objeto intencional, Husserl ya se sitúa en el mismo terreno de sus sucesores y críticos:

El aparecer de los objetos está precedido y hecho posible por la pre-darse de un mundo que no aparece más a la manera de un objeto, pero cuyo aparecer no deja aún de presuponer una forma particular de intencionalidad que Fink y Merleau-Ponty han llamado ‘operante’ (*fungierend*) y que Heidegger ha bautizado ‘trascendencia del ser-en-el-mundo del *Dasein*’<sup>37</sup>.

Ahora bien, R. Bernet advierte que si bien el análisis de la pre-darse del mundo y de la pre-darse de sí conduce a poner de relieve una intencionalidad sin objeto, esta intencionalidad plantea consecuencias en lo concerniente al carácter egológico del

---

bajo todas estas relaciones”. La intencionalidad latente que como intencionalidad motriz era asignada al cuerpo en tanto “yo puedo” es atribuida a la carne como el tejido del que emergen tanto el cuerpo, como las cosas y los otros.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 297-298.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 227.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>37</sup> Cf. “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?”, en Rosemary R.P de Lerner [ed.], *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 169

sujeto y, por lo tanto, queda abierta la cuestión de una intencionalidad sin sujeto egológico. En realidad, lo que la apertura al mundo, con su consiguiente nota de negatividad, esto es, de ocultamiento y desocultamiento, pone en cuestión es la concepción cartesiana de la subjetividad como luz natural, esto es, la de un entendimiento que capta ideas claras y distintas. Así, “[...] el sujeto se convierte en aquel a quien está destinado el don de lo predado y la intencionalidad que habita su vida se define por su capacidad de recibir tal don y de hacer de él un uso fecundo”<sup>38</sup>. No obstante esto, para Merleau-Ponty la respuesta originaria exigida por tal don no reside en una actividad de constitución sino en una aceptación confiante que Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* llama “fe perceptiva”, que no es otra cosa que la presencia perceptiva al mundo llevada a cabo por nuestro cuerpo. La fe perceptiva es la experiencia de habitar el mundo por nuestro cuerpo y acceder a las cosas por su mediación. Esta experiencia, en la que se enlazan creencia e incredulidad, no pone en duda el mundo y, por lo tanto, no nos sitúa ante la alternativa de tener que distinguir entre la evidencia de ver y la de ver lo verdadero. El mundo no está aquí separado de nuestra aprehensión sobre él, es dado como siendo de suyo y no necesita de pruebas<sup>39</sup>.

El tratamiento de esta nueva manera de enfocar la intencionalidad se pone de manifiesto a través de la revisión de dos cuestiones íntimamente conectadas: la relación entre pasividad y espontaneidad y la noción de “campo de presencia” que en la *Fenomenología de la percepción* fue utilizada para los análisis del tiempo y del espacio.

#### *a. La revisión de lo pasivo y lo activo*

Merleau-Ponty comienza por advertir que la filosofía debería hablar de “la pasividad de nuestra actividad” ya que por novedosas que puedan ser nuestras iniciativas personales: “[...] nacen en el corazón del ser, están enlazadas sobre el tiempo que fluye en nosotros, apoyadas sobre [...] las bisagras de nuestra vida [...]”<sup>40</sup>. Nuestros actos conscientes se efectúan a partir de un campo de existencia ya instituido y cuyo peso interviene en las acciones a través de las cuales lo transformamos. Con otras palabras, toda percepción presupone que, sobre el

<sup>38</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>39</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 49.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 274.

trasfondo de un campo, se destaque previamente algo que incita a ser captado y sobre lo cual puede volverse el yo en una operación objetivante.

A partir del estudio que en *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty dedica a la explicación que el análisis reflexivo realiza de la fe perceptiva, puede inferirse que la pasividad y la actividad solo pueden ser tratadas como realidades opuestas cuando se pretende considerarlas desde la perspectiva de una conciencia que atribuye espontaneidad al “yo pienso”. El ser objeto y el ser sujeto no constituyen una alternativa, sino que el mundo abierto por la percepción es “el campo ambiguo de los horizontes y las lejanías”<sup>41</sup> que no puede ser considerado ni como una región del mundo objetivo ni tampoco puede ser incluido entre “los hechos de la conciencia” o “los actos espirituales”. La percepción como conciencia constituyente de lo percibido no es suficiente para explicar lo que es un horizonte o una lejanía puesto que al ser “conocimiento y posesión de sí misma” no está en condiciones de abrirse al mundo, el cual “[...] está ahí para ella desde el comienzo, y a partir del cual solamente ella se sabe como la titular anónima hacia la que se encaminan las perspectivas del paisaje”<sup>42</sup>. Al plantear la cuestión de esta manera, el autor es consciente de que estas afirmaciones pueden recibir la siguiente respuesta: si para salvar lo original del mundo como tema preobjetivo hay que negarse a convertirlo en el correlato inmanente de un acto espiritual, la apertura al mundo puede convertirse en una especie de preordenación que el sujeto solo se limita a registrar, esta pasividad, “[...] una vez introducida en mí, lo corromperá todo, cuando yo pase, [...] al orden del pensamiento y tenga que explicar cómo yo pienso sobre mis percepciones [...]”<sup>43</sup>. Sin embargo, el punto de partida propuesto por Merleau-Ponty no reside, como ya dijimos, en oponer a la conciencia un orden de cosas en sí en el que ella no puede penetrar, sino que más bien se trata “[...] de volver a considerar las nociones solidarias de lo activo y lo pasivo”<sup>44</sup> sin que ello implique mantener la pasividad en lo relativo a lo trascendente y adjudicar la espontaneidad a un tipo de pensamiento inmanente. Esto sería una forma de conservar encubiertamente la oposición

Para salir de esta antinomia es necesario tomar un punto de partida diferente al de la filosofía reflexiva. El nuevo punto de partida hay que buscarlo en la dimensión

<sup>41</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>44</sup> Cf., *Idem*, p. 67.



ontológica que adquiere lo sensible. La comprensión de lo sensible exige tener en cuenta que, por un lado, Merleau-Ponty descubre que las categorías de conciencia y de objeto que utilizaba espontáneamente son idealizaciones que remiten a un suelo más primitivo<sup>45</sup> y, por otra parte, el patrón de medida debe ser extraído del carácter absolutamente originario de la existencia sensible. Esto significa que lo sensible es concebido en y por sí mismo como dotado de un sentido de ser originario y original. Lo sensible que era implícitamente captado como lo que procede de un sujeto sintiente y de una naturaleza, es ahora comprendido como una dimensión primera. Lo sensible no remite a una capa descriptiva que dejaría fuera de ella las dualidades categoriales, por el contrario, nombra el plan último donde deben conciliarse la identidad y la diferencia del sintiente y lo sentido y, por lo tanto, las exigencias de la experiencia y del pensamiento<sup>46</sup>. De esta manera, para Merleau-Ponty la experiencia del sentir no se refiere a la actividad de un sujeto que siente, sino a la sensibilidad o visibilidad intrínseca del Ser. La presencia a sí es presencia a un mundo diferenciado. Es la diferenciación interna de lo visible que da nacimiento al para sí<sup>47</sup>. Si se parte de lo visible y de la visión, de lo sensible y del sentir, tal como es pensado por el autor en su ontología, se alcanza una noción nueva de la subjetividad: “[...] no hay más ‘síntesis’ hay contacto con el ser a través de sus modulaciones, o sus relieves”, y, -más adelante agrega- que el otro “[...] es tomado en el circuito que lo ata al mundo, como a nosotros, y por ahí también en el circuito que lo liga a nosotros- Y ese mundo no es *común*, es *intermundo*- Y hay transactivismo por generalidad [...]: actividad no es lo *contrario* de pasividad”<sup>48</sup>.

En *Lo visible y lo invisible*, el sentir se caracteriza por “[...] la unidad de una experiencia subjetiva y de una trascendencia efectiva”. Esto permite ver la paradoja inmanencia-trascendencia, que estaba ya en la *Fenomenología de la percepción*, desde una dimensión ontológica. El mundo no es otra cosa que mi experiencia y, no obstante, esta experiencia me inicia a un mundo que me precede y me sobrevivirá. Más precisamente, hay una aparente contradicción entre una “inmanencia de principio”, puesto que el mundo o el pasado son lo que el sujeto encuentra detrás o alrededor de él y una “trascendencia de hecho”, puesto que

<sup>45</sup> Cf. *Idem*, pp. 208-209.

<sup>46</sup> Cf. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, pp. 25-26.

<sup>47</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 245.

<sup>48</sup> *Idem*, pp. 322-323. En otra nota de noviembre de 1960, Merleau-Ponty afirma que el quiasmo o la reversibilidad “[...] es un acto de dos caras [...]. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido, [...] actividad = pasividad” (*Idem*, p. 318).

existen en la vida del sujeto antes de aparecer como objeto de sus actos expresos<sup>49</sup>. Así, la percepción da cuenta de la paradoja inmanencia-trascendencia: “Inmanencia, puesto que lo percibido no puede ser extraño a aquel que percibe; trascendencia, puesto que lo percibido implica siempre un más allá de lo que es actualmente dado”. Estos dos aspectos no son contradictorios porque la “la aparición ‘de alguna cosa’ exige indivisiblemente esta presencia y esta ausencia”<sup>50</sup>. La mirada ilustra esta experiencia: Por ejemplo, la experiencia de la mirada frente al escrito que alguien está leyendo ante un auditorio no puede ser reemplazada por ninguna de las miradas de los que escuchan y, sin embargo, el que está leyendo advierte que el escrito puede ser accesible de la misma manera y en el mismo momento a las miradas de los otros. Es decir, que en el mirar el escrito del lector eventual las otras miradas están al mismo tiempo en cierto modo ausentes y en cierto modo presentes. Las cosas y los otros están ausentes de mí como yo de ellos, pero esta distancia es una “extraña proximidad” en cuanto se da con el ser sensible que no comprende solamente las cosas, sino todo aquello que se dibuja en su campo “aun en hueco, todo lo que ahí deja su huella, todo lo que figura ahí, aun a título de separación como una cierta ausencia”. Tanto lo animales como los hombres son esto: “seres absolutamente presentes que tienen una estela en lo negativo. [...] Pero la ausencia se encuentra enraizada en la presencia”<sup>51</sup>.

Ahora bien, Merleau-Ponty dice expresamente que la paradoja de un “ser carnal” como “ser de latencia y presencia de cierta ausencia” es un prototipo del Ser y que esta paradoja es constitutiva de todo ser visible. Lo que llamamos visible es “una superficie de una profundidad”; lo visible en su totalidad está detrás, después o entre los aspectos que vemos y el modo de acceder a él es a través de nuestro cuerpo no como si éste fuera el soporte sobre el que se apoya un ser cognoscente, sino como la apertura que nos abre al ser. Merleau-Ponty se propone mostrar que lo invisible no es producción pura sino, por el contrario, “[...] un hueco en lo visible, un pliegue en la pasividad”<sup>52</sup>.

No solo por el cuerpo sino también por el ejercicio del lenguaje el sujeto experimenta en sí mismo y en el diálogo con el otro que “la actividad es cada vez el otro lado de la pasividad”. La palabra pasa de un espacio de conciencia al otro por

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 418.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, pp. 49-50.

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 217.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 289.

un fenómeno de usurpación o propagación, se da algo así como “una invasión mutua del yo sobre el otro y del otro sobre el yo”<sup>53</sup>. Por eso, ni el hablar es solo una iniciativa del sujeto ni el escuchar se reduce a aceptar la iniciativa del otro: “Como sujeto hablante y activo me propago sobre el otro que escucha, como sujeto que escucha y pasivo, dejo al otro propagarse sobre mí”<sup>54</sup>. Ahora bien, esto es posible porque como sujetos hablantes reanudamos un esfuerzo, más antiguo que el de nuestro mundo actual, “[...] sobre el cual nosotros estamos ensamblados el uno y el otro y que es la manifestación, el devenir de la verdad”<sup>55</sup>. El poder del lenguaje se encuentra en su presente; es decir, “en el momento en que él ordena las palabras para hacerles decir *más* que lo que ellas jamás han dicho”<sup>56</sup>. La estela que el pasado ha dejado está recubierta por un nuevo acto de pensamiento productivo, que plenifica el pasado recordado. La palabra es anticipación y recuperación, ya que a través de ella nos encontramos abiertos a un mundo cultural en el que el yo y el otro, el pasado y el presente, se entrelazan. De esta manera, la palabra no es solo el producto del pensamiento activo; ella pone de manifiesto que el pensamiento es el reverso de nuestro ser pasivo.

#### *b. Limitaciones a la noción de campo de presencia*

La reversibilidad que implica un reenvío intencional recíproco y que -como analizaremos en el capítulo siguiente- es la nota fundamental de la carne marca para Merleau-Ponty el límite de la analítica intencional y obliga a una revisión de la concepción del tiempo y el espacio. El tiempo comprendido como quiasmo, esto es, como un tomar y ser tomado de manera tal que, como veremos, el pasado y el presente son uno en el otro, introduce algunas objeciones a la noción de campo de presencia (*Präsenzfeld*) que en la *Fenomenología de la percepción* había constituido el hilo conductor para el análisis de la temporalidad.

El alcance de estas restricciones que abren el camino a la ontología del ser bruto o salvaje, se hace evidente con el recurso a algunas nociones respecto del análisis de la temporalidad, tal como fueron expuestas en la *Fenomenología de la percepción*. El contacto inmediato con el tiempo se obtiene en un “campo de

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 185.

<sup>54</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours 1952-1960*, p. 168.

<sup>55</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 200.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 58.

presencia” que es “[...] la experiencia originaria en que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta, y en una evidencia última”<sup>57</sup>. El campo de presencia dado en la percepción contiene un doble horizonte de pasado y de futuro porque arrastra tras sí una serie de retenciones y tiende por medio de protensiones hacia el futuro. No se trata de tres perspectivas captadas en actos separados: lo ya sucedido obra sobre la percepción actual y ésta anticipa intencionalmente el “estilo” del futuro. El tiempo es una red de intencionalidades por la que el advenimiento de un momento nuevo transforma todos los demás momentos:

El presente tiene en sus manos el pasado inmediato, sin ponerlo como objeto, y como éste retiene de la misma manera el pasado inmediato que lo ha precedido, el tiempo transcurrido es retomado y aprehendido en su totalidad en el presente. Lo mismo sucede con el porvenir inminente que tiene también su horizonte de inminencia<sup>58</sup>.

Para Merleau-Ponty, el presente es la dimensión privilegiada porque constituye nuestro “punto de vista sobre el tiempo”. El presente no está encerrado en sí mismo sino que se abre hacia un pasado y un porvenir y “[...] lo toca allí donde se encuentran, en el pasado y en el porvenir mismos”<sup>59</sup>. El tiempo tiene un carácter extático; por eso, cada instante puede contener la totalidad del tiempo. Además no posee ni continuidad ni apoyo en una realidad psíquica, sino que es “huida general fuera de sí mismo”; “estallido”, “dehiscencia” y “desintegración”, aunque no “desintegración total” porque tiene una cohesión interna y no se extiende o se disuelve a la manera de un líquido. Gracias al éxtasis del presente, el tiempo no está en la interioridad ni en la exterioridad, sino en una exteriorización por la que “somos el surgimiento del tiempo”<sup>60</sup>.

Ahora bien, para relacionar cada impresión original con sus protensiones y retenciones, no es necesaria la “síntesis de identificación” llevada a cabo por una conciencia reflexiva. Tal síntesis convertiría la serie temporal en una multiplicidad espacial e impediría la captación de su deslizamiento. El continuo pasaje y encadenamiento de los horizontes temporales debe ser adjudicado a una síntesis de transición, que Merleau-Ponty define en los siguientes términos: se trata del “[...] movimiento de una vida que se despliega y no hay otra manera de efectuarla que viviendo esa vida”<sup>61</sup>. Como ya hemos visto, esta síntesis es posible porque el

<sup>57</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 476.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 478.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 489.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 484.

cuerpo presenta una forma originaria de intencionalidad que establece la unidad del mundo vivido con anterioridad a la síntesis explícita de sus contenidos. Esto significa que la vida de la conciencia está subtendida por un 'arco intencional' que proyecta en torno de nosotros nuestro pasado y nuestro porvenir. El arco intencional convierte al cuerpo en un conjunto de posibilidades motrices que tienen una espontaneidad propia que permite al cuerpo emitir significaciones para ordenar toda su experiencia. Esta situación se refleja en la síntesis temporal. El arco intencional instituye la síntesis de transición y evita el problema de la unificación posterior de los momentos del tiempo. El arco intencional se encuentra implícito en el éxtasis temporal:

En realidad, no hay un pasado, un presente y un futuro [...]. El surgimiento de un presente nuevo no *provoca* un amontonamiento del pasado y una agitación del porvenir, sino que el presente nuevo *es* el pasaje de un futuro al presente y del antiguo presente al pasado; el tiempo, por un solo movimiento de un extremo a otro, se pone en movimiento<sup>62</sup>.

El análisis de la temporalidad expuesto en la *Fenomenología de la percepción* no presenta variaciones respecto de la interpretación husserliana. Sin embargo, llama la atención que el estudio se entremezcla con nociones heideggerianas que destacan el curso del tiempo no tanto como una red de intencionalidades sino como una totalidad<sup>63</sup>. Por otra parte, la síntesis de transición converge con la definición heideggeriana del tiempo como temporalización: "[...] hay un solo tiempo que se confirma él mismo, que no puede traer nada a la existencia sin haberlo ya fundado como presente y como pasado hacia un porvenir, y que se establece de una sola vez"<sup>64</sup>. En otros términos, "la cohesión de una vida" (expresión tomada de Heidegger y que remite a Dilthey) es dada con el éxtasis del tiempo.

Sin embargo, P. Ricoeur subraya, que cuando el análisis heideggeriano se afirma con fuerza, la prioridad otorgada al primado del presente reaparece, así, por ejemplo se lee: "El presente (en el sentido amplio con sus horizontes de pasado y de futuro originarios) tiene, sin embargo, un privilegio puesto que es la zona donde el ser y la conciencia coinciden"<sup>65</sup>. Según Ricoeur, estas vacilaciones constituyen un indicio de la distancia que Merleau-Ponty pone entre él y sus dos maestros y

<sup>62</sup> *Idem*, p. 479.

<sup>63</sup> Sin embargo, al afirmar que el tiempo, tomado como totalidad, permanece, y esta permanencia es puesta de manifiesto tanto por el sentido común como por las concepciones míticas, P. Ricoeur interpreta, que Merleau-Ponty va más lejos que Heidegger (Cf. Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992)

<sup>64</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 481.

<sup>65</sup> *Idem*, pp. 484-485.

finalizan por situar el análisis merleau-pontiano de la temporalidad más allá de Husserl y Heidegger en un doble sentido: “[...] por una parte, ésta (la temporalidad) conduce a la interpretación del fenómeno de la intencionalidad hasta el punto en que se descubre su *enraizamiento* en la estructura *ontológica* del ser en el mundo; por otra parte, este análisis recuerda que la hermenéutica del *ser-ahí* pertenece aún a la época *fenomenológica* de la ontología”<sup>66</sup>

### 3. La intencionalidad como emanación de un tejido

Las dificultades que en las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty plantea respecto de la noción de temporalidad y que constituyen la base para la elaboración de una ontología que integra la intencionalidad al ser giran alrededor de dos problemáticas íntimamente ligadas entre sí. En primer lugar, el reconocimiento explícito de un pasado “intemporal”, “dimensional” o “mítico” conduce a Merleau-Ponty a preguntarse: “¿Qué valor tiene en relación con él la analítica intencional?”<sup>67</sup>. En segundo lugar, el fenómeno del olvido que por naturaleza es discontinuo, plantea un problema al diagrama del *fluir* temporal a través del cual se había puesto de manifiesto la continuidad del tiempo. La consideración explícita de estos temas abren el camino para acceder a la ontología del Ser bruto o salvaje.

En una nota titulada Pasado “indestructible”, y analítica intencional, -y ontología Merleau-Ponty establece la siguiente igualdad:

La idea freudiana del inconsciente y del pasado como ‘indestructibles’, como ‘intemporales’ = eliminación de la idea común del tiempo como ‘serie de las *Erlebnisse*’. [...] Restituir esta vida sin *Erlebnisse*, sin interioridad [...] que es, en realidad, la vida ‘monumental’, la *Stiftung*, la iniciación<sup>68</sup>.

Las indicaciones introducidas en esta nota, con las que pretende separar su ontología de la ontología de la conciencia, constituyen uno de los ejes centrales para comprender, no sólo la nueva interpretación de la intencionalidad, sino el camino que permite transitar desde una “filosofía de las *Erlebnisse*” hacia la filosofía de la “*Urstiftung*”<sup>69</sup>, que para Merleau-Ponty es la suya. M. Carbone comenta que así como la filosofía de las vivencias (*Erlebnisse*) atribuye la

<sup>66</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 172.

<sup>67</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 297.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 296.

<sup>69</sup> *Idem*, p. 275.

constitución de nuestro aparato de retenciones y de protensiones a la actividad intencional de la conciencia, en la filosofía de la institución originaria (*Urstiftung*) “[...] no solo no somos nosotros quienes constituimos el tiempo, sino que nuestras retenciones no remiten a una actividad intencional de la conciencia, sino justamente a la intencionalidad operante interior al Ser”<sup>70</sup>.

El pasado “arquitectónico” o “intemporal” implica la simultaneidad de pasado-presente. La referencia intencional “recíproca” que no va sólo del pasado al presente fáctico, sino que va también, e inversamente, del presente de hecho a un presente dimensional o ser en el que el pasado es simultáneo del presente “[...] señala el límite de la analítica intencional [...]”<sup>71</sup>, pues ésta sobreentiende que hay un lugar de contemplación absoluto desde donde se hace la explicitación intencional. Así, la ontología de Husserl subordina todo lo que es algo a “[...] presentarse a la conciencia a través de las *Abschattungen* y como derivando de una donación originaria que es un *acto*, esto es, una *Erlebnis* entre otras”<sup>72</sup>. La noción de quiasmo, que Merleau-Ponty aplica al tiempo, significa que “pasado y presente son *Ineinander*, cada uno es envuelto envolvente”<sup>73</sup>.

Para Merleau-Ponty el error de Husserl es haber descrito el encaje (*emboîtement*) a partir de un campo de presencia considerado como “sin espesor”, como “conciencia inmanente”. La clave para comprender la temporalidad reside en que es necesario que el tiempo *se constituya* y que sea considerado desde el punto de vista de alguien que pertenece a él (*en est*). Pero, para que esto no sea una contradicción, el nuevo presente debe ser trascendente: “[...] se sabe que él no está ahí, que acaba de estar ahí, no se coincide jamás con él”<sup>74</sup>. El peligro de la metáfora de la impleción del presente reside en hacer creer que “hay un *cierto vacío* que tiene sus dimensiones y que es llenado por una cantidad definida de presente”<sup>75</sup>. Frente a esta interpretación, Merleau-Ponty propone que lo que hay que tener en cuenta en primera instancia es “[...] no la conciencia y su *Ablaufphänomen* con sus hilos intencionales distintos, sino el torbellino que ese *Ablaufphänomen* esquematiza, el torbellino espacializante temporalizante (que es carne y no

<sup>70</sup> Cf. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, p. 46.

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 297.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 298.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 321.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 249.

conciencia frente a un noéma)”<sup>76</sup>. El diagrama de Husserl se presenta -según Merleau-Ponty- como una “proyección *positivista*” de ese torbellino. Al mantenerse subordinada a la ontología de la conciencia la analítica intencional compone el campo a través de las referencias intencionales, pero no tiene en cuenta que en realidad “[...] los hilos son emanaciones e idealizaciones de un tejido, diferenciaciones del tejido”<sup>77</sup>.

Resulta oportuno destacar que lo mismo que se aplica a la percepción del tiempo es válido también para la percepción del espacio. Respecto de la nueva interpretación del espacio, Merleau-Ponty comienza por poner de manifiesto que la noción de perspectiva, elaborada en el Renacimiento, es un hecho cultural que posee como modelo el espacio euclideo, es decir, un espacio de rectas, paralelas o perpendiculares, que se construye en base a las tres dimensiones. En *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, a propósito de la interpretación de la pintura clásica, que en oposición a la pintura moderna ha sido considerada como una representación de la realidad en base a la perspectiva, Merleau-Ponty intenta mostrar que la perspectiva es una técnica inventada por el hombre, y no la ley de funcionamiento de la percepción.

M. Carbone sugiere que la redacción del ensayo de Merleau-Ponty “La duda de Cézanne” ha estado condicionado por la lectura del texto que Erwin Panofsky había consagrado a *La perspectiva como forma simbólica*. Este historiador del arte sostiene que la perspectiva implica una racionalización de la percepción visual que ignora sus características psicofisiológicas (visión binocular, movimiento constante de los ojos, configuración esférica de la retina, y también interpretación psicológica de la visión) y de aplicarle a la percepción un modelo matemático. En este sentido, E. Panofsky reconoce que la perspectiva dominante desde el Renacimiento responde a:

[...] la concepción moderna del espacio geométrico que Descartes ha teorizado a través de la noción de *res extensa*: ‘sustancia extensa’, homogénea, infinita, gobernada por las leyes racionales expresables numéricamente y representables gráficamente, y, en consecuencia, independiente de todas las cualidades sensibles de las cosas (duración, color, olor, sabor, etc.) que nuestra experiencia corporal testimonia<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 298.

<sup>77</sup> *Idem*, p. 284.

<sup>78</sup> M. Carbone, *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, pp. 19-20. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 90.



Si bien el mundo percibido no desmiente las leyes de la perspectiva, pertenece a otro orden que es el de la visión espontánea en el que las cosas “[...] disputan mi mirada, y anclado en una de ellas, siento la sollicitación que las otras dirigen a mi mirada que las hace coexistir con la primera”<sup>79</sup>. A cada instante la mirada se siente desbordada por un mundo de cosas a ver, “[...] hormigueantes, exclusivas de la que cada una llama a la mirada y que solo podrían ser abarcadas por medio de un trayecto temporal donde cada victoria es al mismo tiempo una pérdida”<sup>80</sup>. Así, mientras la mirada espontánea intenta en vano mantener conjuntamente todas las cosas porque cada una se impone por entero, la perspectiva olvida esta rivalidad, esta simultaneidad incomponible.

En un artículo titulado “El estallido del ser. Interpretación ontológica de la experiencia según el hilo conductor de la pintura”, B. Waldenfels afirma que nada parece más obvio y por ende más natural que la presentación por medio de perspectivas, porque pone sobre el papel lo que nuestros ojos ven y omite todo lo que nuestros ojos no ven y porque reproduce lo que nuestros ojos ven con el tamaño y la forma con que lo ven<sup>81</sup>. Merleau-Ponty reprocha al artista lo que se pierde de esta manera y esto no es nada más ni nada menos que la “verdadera simultaneidad de los objetos”. Esta verdadera simultaneidad consiste -como ya dijimos- en una rivalidad de las cosas, las que disputan unas a otras mi mirada, me interpelan, me provocan, me atraen, se excluyen unas a otras. La presentación por medio de perspectivas produce el artificio de una pacífica vecindad en la medida en que trae a un reposo el tumulto viviente de las cosas. En la mirada apaciguada que apunta a un punto de fuga y está atada a líneas fijas en el horizonte el ser inagotable se cristaliza en un ordenamiento perspectivo dentro del cual cada cosa recibe su

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 79.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>81</sup> B. Waldenfels pone de manifiesto que la desobjetivación de lo visible tiene como consecuencia la des-subjetivación de la visión. La visión se convierte en un acontecer que ya no parte de mí como “rayo de la mirada”, sino que un “rayo del mundo” contiene más de lo que mi mirada puede captar. La dramática de la mirada no se deja fijar en un acto de la visión puesto que lo visible se sustrae permanentemente a una mirada dominante y ordenadora. Así, lo que impulsa la fenomenología de Husserl a ir más allá de sus propios límites, lo que pone de manifiesto un “otro lado” de las cosas detrás de las operaciones constitutivas de la conciencia es un gran “todo a la vez” que se sustrae a la conciencia constituyente. El en sí ya no es más la totalidad presuntiva de todo el ser para mí y el ser para nosotros, sino un en sí en el para mí, una sustracción en la relación (*Entzug im Bezug*), una alteridad experimentada. B. Waldenfels comenta que lo que vale para las cosas vale igualmente en forma originaria también para mí mismo y para los otros con los cuales nos topamos en el odio y en el amor y a cuya expresión respondemos sin que esta composición corporal sea anticipada o desplegada en el pensamiento (Cf. B. Waldenfels, “Das Zerspringen des Seins, Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei”, en Alexandre Métraux y Bernhard Waldenfels (eds.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München, Fink Verlag, 1986, pp. 144-161).

lugar, se acomoda, se resigna. La perspectiva no es, pues, un artificio secreto para la imitación de una realidad común; antes bien, significa la invención de un mundo dominado donde converge todo lo que la mirada no forzada intenta inútilmente reunir.

Ahora bien, si la perspectiva es un hecho de cultura cabe preguntarse cómo se puede volver de esta percepción moldeada por la cultura a la percepción “bruta” o “salvaje”. La respuesta hay que encontrarla en la profundidad, que no sólo es “la dimensión de lo oculto”, sino también “la dimensión de la simultaneidad”. La profundidad es esa paradoja que hace que las cosas se muestren mutuamente escondiéndose una en la otra, ocultándose de manera recíproca para también revelarse recíprocamente. Las cosas surgen diferenciándose unas en las otras en el tejido de la carne del mundo en el que participan. “Por la profundidad las cosas coexisten progresivamente, se deslizan una en la otra y se integran [...]”<sup>82</sup>.

Sobre la base de la rehabilitación ontológica de lo sensible, que será tratada en el último punto de este capítulo, la profundidad, que en la *Fenomenología de la percepción* era considerada como una “dimensión existencial”, es ahora una dimensión de la carne como visibilidad de lo invisible, y, en consecuencia, entra a formar parte de la definición de las cosas en tanto que estas, se dan y se sustraen en un involucramiento recíproco. Así, una nota de trabajo afirma: “es pues ella (la profundidad) que hace que las cosas tengan una carne: es decir, opongan a mi inspección obstáculos, una resistencia que es precisamente su realidad, una ‘apertura’ [...]”<sup>83</sup>. La visión nítida de dos puntos a la vez surge porque las dos imágenes divergentes y superponibles son “tomadas” como perfiles de la misma cosa en profundidad, y esto no debe ser adjudicado a un acto o a una intencionalidad. La identificación de dos vista no componibles se produce en virtud de que la profundidad es apertura y permite que la mirada se desplace por ella. En este sentido, Merleau-Ponty afirma, que la profundidad es *urstiftet*, esto significa que se instituye originariamente “[...] sin ‘intencionalidad’”<sup>84</sup>. Así, el espacio topológico que Merleau-Ponty propone tomar como modelo del ser es el “[...]”

<sup>82</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 272. En la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty al afirmar que, la profundidad incita a buscar la experiencia primordial de la que brota adelante, en cierto sentido, la interpretación ontológica que adquiere en sus últimos escritos “Al encontrar la visión de la profundidad, es decir, una profundidad que todavía no está objetivada y constituida por puntos exteriores uno al otro, [...] precisaremos la relación del sujeto y del objeto” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 296).

<sup>83</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 272-273.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 273.

medio donde se circunscriben relaciones de vecindad, de envolvimiento etc., es la imagen de un ser, [...] que es a la vez más antiguo que todo y ‘en el primer día’ [...]”<sup>85</sup>. En otros términos, el espacio primordial como topología “[...] está cortado en una voluminosidad total que me envuelve, donde yo estoy, que está detrás de mí, tanto como delante de mí [...]”<sup>86</sup>. Al igual que el tiempo, lo perceptivo en el sentido de un mundo no-proyectivo, vertical, está dado con la “trascendencia silenciosa”. La fijeza del punto fijado y la movilidad de lo que está a su alrededor es “[...] una serie graduada de distanciamientos”, es decir, una sola trascendencia<sup>87</sup>.

Adelantamos, por el momento, que la respuesta a estos interrogantes se encuentra en la reversibilidad de la carne, la cual pone de manifiesto una íntima complicidad entre la espacialidad y la temporalidad de las cosas, por una parte, y el sintiente-sensible, que es el cuerpo, por la otra: “Las cosas [...] no son más en sí, en su lugar, en su tiempo, no existen más que en el extremo de esos rayos de espacialidad y temporalidad, emitidos en el secreto de mi carne [...]”<sup>88</sup>. Esta reversibilidad del que ve con lo visible impide, pues, agregar a la multiplicidad de átomos espacio-temporales una dimensión transversal de esencias: “[...] lo que hay, es toda una arquitectura, todo un ‘escalonamiento’ de fenómenos, toda una serie de ‘niveles de ser’ que se diferencian por el envolvimiento de lo visible y de lo universal sobre un

<sup>85</sup> *Idem*, p. 264.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 267. Las dificultades ocasionadas por la concepción perspectivista de la conciencia son vislumbradas por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* cuando se pregunta: ¿cómo la conciencia puede tener la experiencia del mundo como la de un individuo existente en acto, si ninguna de las perspectivas lo agota y los horizontes están siempre abiertos, y si por otra parte ningún tipo de conocimiento ofrece la fórmula de un *facies totius universi*? ¿Cómo algo se nos puede presentar, si la síntesis no es nunca acabada y nuestras percepciones estallan de manera que pueden convertirse en ilusiones?. Más aún, estas preguntas pueden conducir a la siguiente contradicción: mientras que la creencia en la cosa y en el mundo solo puede significar la presunción de una síntesis acabada; este acabamiento es imposible por la naturaleza misma de las perspectivas que deben enlazarse, puesto que cada una de ellas remite indefinidamente por su horizonte a otras perspectivas (Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 381). En esta obra la solución es buscada una vez más en la comprensión del tiempo como una red de intencionalidades tal como se manifiesta en el campo de presencia: “por mi campo perceptivo con sus horizontes temporales, estoy presente a mí mismo, a todo el pasado que lo ha precedido y a un porvenir y, al mismo tiempo, esta ubicuidad no es efectiva, no es manifiestamente más que intencional” (*Idem*, p. 382) Es más, por el campo perceptivo con sus horizontes parciales, el sujeto está presente en su entorno, y coexiste con las otras perspectivas que se extienden más allá de él, y que constituyen en conjunto una “única ola temporal”. Ahora bien, la conciencia solo puede tener acceso al tiempo y a sus horizontes si los capta desde una situación: “Las cosas y los instantes solo pueden articularse entre sí para formar un mundo a través de ese ser ambiguo que se llama subjetividad, no pueden devenir co-presentes más que desde un cierto punto de vista y en intención” (*Idem*, p. 384). Es fácil advertir que la solución propuesta se mantiene ligada al punto de vista de una subjetividad situada que actúa como centro de la organización espacial y temporal. Es esta concepción perspectivista de la subjetividad la que es puesta en tela de juicio. La noción de carne, que será objeto de estudio del capítulo quinto, lleva a una reinterpretación del sujeto y de las cosas.

<sup>87</sup> *Ibidem*

<sup>88</sup> *Idem*, p. 153.

cierto visible en que se redobra y se inscribe”<sup>89</sup>. El entrelazamiento significa el descubrimiento de “[...] una tercera dimensión, la de la  $\phi$ , la del Ser, - el presente viviente como lugar del presente y del pasado de un invisible, [...] suerte de identidad a distancia, vertical”<sup>90</sup>.

En una nota de trabajo titulada “(Bergson). La trascendencia – el olvido-el tiempo”, Merleau-Ponty reconoce que, si bien la descripción de la retención en Husserl es un paso para la comprensión del olvido, se mantiene abierta la siguiente pregunta: “¿[...] de dónde viene el ‘encogimiento’ de la perspectiva temporal, el pasaje al horizonte de las retenciones alejadas, el olvido?”<sup>91</sup>. Desde el momento en que hay retenciones muy alejadas que no se olvidan e, inversamente, existen otras que desaparecen casi inmediatamente, la representación del fluir temporal es incorrecta porque supone la continuidad del tiempo mientras que el olvido es fundamentalmente discontinuo. Merleau-Ponty señala que para que pueda existir el recuerdo y entenderse el olvido es necesario que la visión sea comprendida como “una variante” de un sistema perceptivo. La percepción es la diferenciación de una figura sobre un fondo y, paralelamente el olvido -lo no-percibido- es desdiferenciación. Por eso, la oscuridad del olvido no reside en la destrucción de un material psíquico que hace que no se vea el recuerdo, sino en que el olvido provoca una desarticulación que borra el distanciamiento o relieve.

El olvido, al igual que el sueño, no es un acto u operación de la conciencia sino una modalidad de la marcha (*cheminement*) perceptiva, más precisamente: “[...] es la involución provisoria, la desdiferenciación, es el retorno a lo inarticulado”<sup>92</sup>. Esta inarticulación no es una ausencia absoluta sino más bien distanciamiento. Así como Merleau-Ponty dice que la negación del mundo que se da en el sueño es una manera de mantenerlo, del mismo modo la negación del recuerdo en el olvido muestra que “[...] recuerdo explícito y olvido son los modos de nuestra relación oblicua con un pasado que nos es presente por el vacío determinado que deja en

<sup>89</sup> *Ibidem*

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 16.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 248. Resulta interesante advertir que lo que ahora se plantea como pregunta ha sido expresamente dicho en la *Fenomenología de la percepción*: “La perspectiva temporal, la confusión de las lejanías, esta suerte de ‘encogimiento’ del pasado cuyo límite es el olvido, no son accidentes de la memoria, no expresan la degradación en la existencia empírica de una conciencia del tiempo en principio total; expresan la ambigüedad inicial: retener es tener, pero a distancia”. (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 484).

<sup>92</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 67.

nosotros”<sup>93</sup>. Merleau-Ponty finaliza la nota acerca de la problemática del olvido poniendo de manifiesto que “[...] tener conciencia = es tener una figura sobre un fondo y que desaparece por desarticulación”<sup>94</sup>.

#### 4. Interpretación ontológica de la noción de estructura

Antes de considerar el carácter ontológico que Merleau-Ponty otorga a la noción de estructura, es necesario recordar que desde *La estructura del comportamiento* el autor intenta superar con la noción de estructura la oposición entre la conciencia y la naturaleza, o la de la cosa y la idea. Si bien, esta noción va adquiriendo diferentes matices<sup>95</sup>, la intención permanece como una constante y adquiere finalmente un alcance ontológico, a punto que la radicalización de la fenomenología aspira a “[...] describir la estructura, todo está ahí, y la integración de las estructuras en el Ser”<sup>96</sup>.

Debido al peso decisivo que esta noción va adquiriendo en la búsqueda merleau-pontiana, resumiremos los resultados alcanzados en *La estructura del comportamiento*. En esta obra, Merleau-Ponty comienza por afirmar que la realidad de cada organismo es estructural y no sustancial. Desde el momento en que cada organismo posee una realidad propia, tanto el estímulo como la reacción son definidos en relación con esa realidad: “Así, situación y reacción son definidos en relación con su participación común en una estructura donde se expresa el modo de actividad propio de cada organismo”<sup>97</sup>. Entre ambas se establece un proceso circular que excluye toda relación de causalidad. En primer lugar, aparece el campo físico al que se define como “un sistema de fuerzas orientadas”; por encima de él se encuentra el campo fisiológico, que es definido como “un sistema de tensiones y de corrientes”; y finalmente, si se considera el comportamiento simbólico con sus

<sup>93</sup> *Idem*, p. 72.

<sup>94</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 248.

<sup>95</sup> En un artículo titulado “El sentido y el desarrollo del concepto de estructura en Merleau-Ponty”, James M. Edie distingue cuatro períodos en relación con el concepto de estructura a los que denomina: 1) gestaltista, 2) dialéctico, 3) estructuralista y 4) postestructuralista. Su tesis defiende que si bien se encuentran en la obra de Merleau-Ponty temas e ideas que permiten considerarla como un todo, no sucede lo mismo cuando se la considera en relación con el concepto de estructura. J. Edie subraya que no se puede identificar la noción tal como aparece en *La estructura del comportamiento* con la noción desarrollada en los escritos sobre el lenguaje, entre los años 1947-1952, en los que se advierte una clara influencia del estructuralismo lingüístico tal como se encuentra en Saussure (Cf. James M. Edie, “The Meaning and Development of Merleau-Ponty’s Concept of Structure”, en *Research in Phenomenology*, Volume X, 1980, pp. 39-57).

<sup>96</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 290.

<sup>97</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 140.

caracteres propios, es posible diferenciar un tercer campo al que se denomina "campo mental". La noción de forma se aplica a los tres campos y los integra como tres tipos de estructuras.

La cantidad, el orden y el valor o la significación, que pasan por propiedades de la materia, de la vida y del espíritu respectivamente, constituyen, en cada orden nombrado, el carácter dominante convirtiéndose en categorías universalmente aplicables:

En la medida en que una filosofía de la estructura mantiene el carácter original de los tres órdenes y admite que cantidad, orden y significación, presentes en todo el universo de las formas, son sin embargo los caracteres 'dominantes' respectivamente en la materia, la vida y el espíritu, se debe dar cuenta todavía de su distinción por una diferencia estructural<sup>98</sup>.

En otros términos, la naturaleza de la forma no se encuentra presente de igual manera en la materia, la vida o el espíritu. Cada uno de ellos representa un grado de integración diferente, a la vez que todos constituyen una jerarquía en la que la individualidad se realiza en grado cada vez mayor. Entre las formas no hay una relación de derivación o causalidad; no se puede pretender que el modelo físico constituya el paradigma para la interpretación de las formas fisiológicas o psíquicas. La materia, la vida y el espíritu deben ser considerados como tres órdenes de significaciones<sup>99</sup>. La noción de significación vinculada a la de forma le permite elaborar una filosofía de la forma que se desliga de los postulados realistas subyacentes en la psicología de la forma. La propuesta de Merleau-Ponty es retomar la noción de forma e investigar en qué sentido puede decirse que las formas existen "en" el mundo físico y "en" el cuerpo viviente.

Merleau-Ponty rechaza tanto una concepción positivista de las leyes físicas como una concepción sustancialista de las formas. Una como otra desconocen "el sentido viviente de las nociones de estructura y de ley en la conciencia científica"<sup>100</sup>. Las leyes físicas expresan una estructura y sólo tienen sentido en el interior de esa estructura. La ley expresa, pues, un campo de fuerzas relativamente estable y es

<sup>98</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>99</sup> Según T. Geraets, la descripción de las diferencias entre las estructuras físicas, las vitales y las propiamente humanas toman un giro reflexivo que se realiza en dos pasos: por un lado, un movimiento de "idealización" en el que se pone de manifiesto el carácter noemático de la estructura; y, por otro, un movimiento de "retorno a la realidad" a través del cual se explicita para qué tipo de conciencia habría una tal estructura. Mediante estos dos movimientos Merleau-Ponty "se esfuerza por prolongar la psicología de la forma en una filosofía de la forma [...]" (Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, *Phaenomenologica* 39, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 48).

<sup>100</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 151.

válida mientras dure la estructura sobre la que se funda. Por ello las leyes no expresan los arquetipos según los cuales estaría hecho el mundo físico, sino “las propiedades de ciertos conjuntos estables”. El descubrimiento de las leyes, en física, se apoya sobre el recorte, en la trama del universo, de “totalidades parciales”, de “ciertos conjuntos relativamente estables”. Por ejemplo, la ley de la caída de los cuerpos está ligada a “un cierto estado de equilibrio de las fuerzas que determinan la historia del sistema solar”, y pierde su valor si desaparece “la estructura cosmológica sobre la cual está fundada”<sup>101</sup>. Así la relación entre la estructura y la ley es una relación de englobamiento recíproco de tal manera que no es posible una reducción de una a otra. La existencia de tal estructura en el mundo no es más que la interacción de una multitud de relaciones que remiten a otras condiciones estructurales: “Estructura y ley son pues dos momentos dialécticos y no dos potencias de ser”<sup>102</sup>. Sin embargo, esta red de relaciones no constituye el fundamento último, ya que “uno no puede, después de haber rechazado el dogmatismo de las leyes, hacer como si ellas bastaran para dar su sentido al campo temporal y al campo espacial, como si el ‘fondo no-relacional’ sobre el que reposan las relaciones establecidas por la física no entraran en la definición del conocimiento”<sup>103</sup>. El reconocimiento de este “fondo no-relacional” conduce, según T. Geraets, desde las estructuras ideales del conocimiento científico a “conjuntos concretos, objetos de percepción, que las construcciones y las reconstituciones de las ciencias se esfuerzan por expresar y coordinar”<sup>104</sup>. Por otra parte, ese “fondo no relacional” aparece a través de la dimensión temporal de los fenómenos físicos como “pulsación de la duración temporal”. Merleau-Ponty concluye que la forma no es una realidad física sino un objeto de percepción. Por lo tanto, no debe ser definida en términos de realidad sino en términos de conocimiento, esto es, como “un objeto percibido”.

Después del tratamiento de las formas físicas, Merleau-Ponty se detiene en las formas orgánicas. Estamos en presencia de ellas “cuando el equilibrio no se obtiene respecto de condiciones presentes y reales, sino respecto de condiciones sólo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia [...]”<sup>105</sup>. Existe en cada

<sup>101</sup> *Idem*, p. 149.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 154. La expresión “fondo no-relacional” está tomada de Jean Wahl.

<sup>104</sup> T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, p. 52.

<sup>105</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 157.

individuo una estructura general del comportamiento que se expresa por ciertas constantes de las conductas, de los umbrales sensibles y motores, de la afectividad. Ellas constituyen lo que podría llamarse “la esencia” del individuo. En presencia de un mundo dado, cada organismo posee sus condiciones óptimas de actividad, su manera peculiar de realizar el equilibrio y las determinantes interiores de ese equilibrio no resultan de una pluralidad de vectores, sino de “una actitud general frente al mundo”. A diferencia de las estructuras inorgánicas que se expresan a través de una ley, las estructuras orgánicas se comprenden por una norma, es decir, por una acción transitiva que caracteriza al individuo: “las relaciones entre el individuo orgánico y su medio son pues, verdaderamente relaciones dialécticas”<sup>106</sup>. Esta dialéctica abre nuevas relaciones que no pueden ser comparadas ni con las relaciones del sistema físico y su ambiente ni con la imagen que del organismo ofrecen la anatomía y la física.

Finalmente, Merleau-Ponty rescata la originalidad de las formas vitales respecto de las formas físicas: “la unidad de los sistemas físicos es una *unidad de correlación*; la de los organismos, una *unidad de significación*”<sup>107</sup>. Mientras que en el caso de las formas físicas se observa una coordinación por las leyes, en los fenómenos biológicos se advierte un residuo que es accesible a la coordinación por el sentido según la cual los actos vitales se definen por el despliegue temporal y espacial de ciertas unidades ideales. De esta manera el comportamiento propio de los seres vivos se caracteriza porque las acciones no son comprensibles como funciones de un medio físico y las diferentes partes del mundo ante las cuales reaccionan están delimitadas por una norma interior. En la medida en que se reconoce que los comportamientos poseen un sentido y dependen de la significación vital de las situaciones, Merleau-Ponty afirma que “la ciencia biológica se prohíbe concebir los comportamientos como cosas en sí que existirían *partes extra partes* en el sistema nervioso o en el cuerpo y ve en ellos dialécticas encarnadas que irradian sobre un medio que le es inmanente”<sup>108</sup>.

Con esto se afirma una vez más que el objeto de la biología no puede ser pensado sin referencia a una conciencia para la cual adquieren significación los comportamientos vitales. A esta altura Merleau-Ponty recuerda el texto de la *Lógica* de Jena en que Hegel afirma: “El espíritu de la naturaleza es un espíritu

<sup>106</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 158-169.

<sup>108</sup> *Idem*, p. 174.



oculto; no se produce bajo la forma misma del espíritu, solo es espíritu para el espíritu que lo conoce, es espíritu en sí, pero no para sí”<sup>109</sup>. El trabajo introduce entre los estímulos y el hombre “objetos de uso” u “objetos culturales”, que constituyen el medio propio del hombre, y esto exige reconocer como originario el par “situación percibida-trabajo”. Merleau-Ponty aclara que ha elegido el término hegeliano “trabajo” para designar “el conjunto de actividades por las que el hombre transforma la naturaleza viviente y física”<sup>110</sup>. Al tratar de reivindicar la originalidad del tercer orden, aclara el carácter de la conciencia en cuestión: “[...] es necesario dejar de definir la conciencia como el conocimiento de sí, introducir la noción de una vida de la conciencia que desborda su conocimiento expreso de sí misma”<sup>111</sup>. La intención es concebir la estructura de la conciencia a partir de la percepción incipiente, la cual posee un doble carácter porque esta orientada hacia las intenciones humanas y las aprehende como realidades probadas más que como objetos de conocimiento.

En los escritos intermedios dedicados al tratamiento del lenguaje<sup>112</sup>, la noción de estructura se enriquece con los aportes de la lingüística y de la antropología social. El interés de Merleau-Ponty en la antropología social de Lévi-Strauss reside en el aporte que la noción de estructura puede otorgar a la filosofía para la comprensión de un ámbito intermedio. Más precisamente, ella “[...] indica un camino fuera de la correlación sujeto-objeto[...]”<sup>113</sup>. Antes de referirse a su interpretación de la antropología social, Merleau-Ponty aclara que tomada la noción de estructura en un sentido preciso designa “[...] las configuraciones del campo perceptivo, esas totalidades articuladas por ciertas líneas de fuerza, y donde todo fenómeno recibe de ellas su valor local”<sup>114</sup>, con lo cual deja establecido que no abandona el sentido gestaltista proporcionado por la psicología de la forma.

En el artículo dedicado a Lévi-Strauss, Merleau-Ponty comienza por establecer una analogía entre la lengua y la sociedad. Del mismo modo que los sujetos hablantes no necesitan realizar un análisis lingüístico de la lengua, para hablar, los sujetos que viven en una sociedad “[...] no tienen necesariamente el conocimiento

<sup>109</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>110</sup> *Idem*, p. 176.

<sup>111</sup> *Idem*, p. 178.

<sup>112</sup> Cf., capítulo II.

<sup>113</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 155.

<sup>114</sup> *Idem*, p. 146.

del principio de cambio que los rige”<sup>115</sup>. La estructura muestra un rostro de Jano: por un lado, es sentido, esto es, organización de los elementos según un principio interior, pero a la vez este sentido que contiene es un sentido “denso” (*lourd*) mediado por las cosas y más practicado que contemplado. Así, por ejemplo, cuando en el caso del incesto la reciprocidad directa da lugar a un intercambio generalizado es necesario recurrir a la construcción de modelos que expresen estructuras extremadamente complejas, como, por ejemplo, los sistemas de parentesco. Merleau-Ponty admite que por esta vía se puede alcanzar un “código universal de las estructuras que permitiría construir, más allá de los sistemas existentes, los diferentes sistemas posibles [...]”<sup>116</sup>. Sin embargo, lo universal alcanzado de esta manera no reemplazaría lo particular. Los modelos o diagramas que resultan de la aplicación de un método puramente objetivo son para Merleau-Ponty “instrumentos de conocimiento”. Pero la antropología social busca “estructuras elementales”; esto significa “nudos de pensamiento en red que nos conducen a la otra cara de la estructura y a su encarnación”<sup>117</sup>. Por consiguiente, las estructuras formales exigen un “equivalente vivido” y a las variables corresponde una significación humana inmediata. La experiencia etnológica, que Merleau-Ponty resume como la incesante puesta a prueba de “uno mismo por el otro y el otro por uno mismo”, nos pone en presencia de un “universal lateral” que obliga a deshacer las certidumbres, y nos enseña a ver “como extraño lo que es nuestro y como nuestro lo que es extraño”. Así, la etnología es una manera de pensar que se impone cuando el objeto es “otro” y exige simultáneamente una transformación de nosotros mismos. Su meta no consiste en afirmar nuestra razón frente a lo primitivo, ni tampoco en conceder un privilegio a este estadio frente a nosotros.

Finalmente, con la interpretación ontológica de la noción de estructura Merleau-Ponty intenta conquistar la dimensión que subyace a la oposición sujeto-objeto. En una de las notas de trabajo que lleva el título de *Gestalt*, describe la manera en que ella debe ser comprendida. En primer lugar, a la pregunta: ¿qué es una *Gestalt*?, el autor responde que no es un todo que pueda ser reducido a la suma de sus partes o que consista en una reunión de elementos psíquicos, sino: “Es un principio de distribución, el eje de un sistema de equivalencias, es el *Etwas* del que los

---

<sup>115</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>116</sup> *Idem*, p. 149.

<sup>117</sup> *Ibidem*

fenómenos parcelarios son la manifestación”<sup>118</sup>. A continuación, surge la sospecha de si se trata de una esencia o una idea que sería libre, intemporal, inespacial, a lo que contesta:

la *Gestalt* no es un individuo espacio-temporal, ‘es dada’ (*prête*) y se integra en una constelación que pasa por encima (*enjambe*) del espacio y del tiempo, pero que no es libre respecto de ellos. La *Gestalt* se redime del tiempo y del espacio concebidos como serie de acontecimientos en sí, tiene un cierto apoyo que la fija en una región, a la que domina, sin que se pueda decir: ‘está aquí’. [...] Es un sistema diacrítico, opositivo, relativo cuyo eje es el *Etwas*, la cosa, el mundo, y no la idea- [...]”<sup>119</sup>.

La noción de *Gestalt* así comprendida trae consecuencias que conciernen tanto a la interpretación de las cosas como a la del sujeto. Es necesario insistir que la distinción figura-fondo introduce un tercer término entre el sujeto y el objeto y este tercer término es el tejido conjuntivo desde donde ambos emergen. La relación ya no puede ser planteada en términos de oposición o de correlato porque justamente la *Gestalt* que es trascendencia permite que tanto las cosas como los sujetos se nos aparezcan como desviaciones o diferenciaciones a partir de un fondo que, como Merleau-Ponty afirma, no es una nada, sino que es la estofa común de la cual están hechas todas las estructuras, esto es, las cosas y los hombres. Todas las cuestiones giran alrededor de una existencia que ya no es pensamiento de existir sino “[...] presencia a sí que es *ausencia de sí*, contacto consigo mismo por separación (*écart*) respecto de sí – Figura sobre fondo, ‘*Etwas*’ lo más simple”<sup>120</sup>. En otros términos, tener conciencia es “[...] tener una figura sobre un fondo”. Merleau-Ponty sigue sosteniendo que el para-sí es irrecusable, pero al abandonar el esquema clásico de la intencionalidad y reinterpretarlo a luz de un ser que es trascendencia, hay que interpretarlo como “[...] la culminación de la separación en la *diferenciación* – Presencia a sí *es* presencia a un mundo diferenciado- [...]”<sup>121</sup>. Lo mismo vale para las cosas:

[...] Es necesario pasar de a cosa como identidad a la cosa como trascendencia, es decir, como siempre ‘detrás’, más allá, lejana... el presente mismo no es coincidencia absoluta sin trascendencia, aún la *Urerlebnis* no comporta coincidencia total, sino parcial, puesto que ella tiene horizontes y no sería sin ellos”<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 258.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 259.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 246.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 245. “Hay campos en intersección, en un campo de los campos, donde las ‘subjetividades’ están integradas [...]” p. 231.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 248.

### 5. La noción de trascendencia

La noción de trascendencia encuentra su base en la configuración figura-fondo y en la noción de negatividad, que posibilitan que el sentido aparezca como desviación o separación (*écart*). En uno de los cursos dictados en el Collège de France acerca de la noción de dialéctica, Merleau-Ponty reconoce que la idea de un trabajo de lo negativo se asocia con la noción de trascendencia: “[...] es decir, con un ser que por principio está a distancia, para quien la distancia es un nexo y con el cual no podría haber coincidencia”<sup>123</sup>. Lo primero que hay que destacar es que no hay que entender la trascendencia como la posesión de un objeto por parte del pensamiento, sino como “pensamiento a distancia” (*pensée d'écart*)<sup>124</sup>. La distancia que posibilita el surgimiento del sentido no es una falta que el yo constituye como falta por el surgimiento de un fin que se da a sí mismo, sino que es “[...] una negatividad *natural*, una institución primera, siempre ya ahí”<sup>125</sup>. La realidad negativa, como veremos, (lo invisible), hay que entenderla como ausencia que está presente en el mundo, porque está detrás de lo visible, es el hueco que indica su lugar, es uno de los pasos del mundo. Más aún, esta ausencia es la clave que permite comprender el mundo vertical, la unión de los aspectos no componibles, el ser de trascendencia, el espacio topológico y el tiempo de juntura y contextura, de disyunción y desmembramiento<sup>126</sup>.

Merleau-Ponty descubre en la estructura misma del ser la fuente de la trascendencia. La trascendencia designa la pertenencia a un ser a distancia, siempre abierto, que nos solicita y al que pertenecemos. La comprensión de esta ontología obliga a tener en cuenta que el Ser bruto o salvaje, que constituye el objeto de la filosofía, es un “ser a distancia”, “en horizonte”, que no puede ser considerado mediante las representaciones del pensamiento objetivo porque se da en una experiencia “no trabajada” como un “ser vertical”. El acceso a él excluye tanto el pensamiento causal, que es siempre visión exterior del mundo, como el movimiento de recuperación reflexiva. Con la noción de trascendencia se intenta reemplazar el pensamiento causal y con la idea de hueco o pliegue del ser se apunta a mostrar que la reflexión tiene lugar en el horizonte abierto por la fe perceptiva, a

<sup>123</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 79.

<sup>124</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 251.

<sup>125</sup> *Idem*, p. 270.

<sup>126</sup> Cf. *Idem*, p. 281.

la que la reflexión no podrá nunca reabsorber<sup>127</sup>. Merleau-Ponty utiliza la expresión “pensamiento proximal” (*pensée proximale*)<sup>128</sup> para referirse a un tipo de pensamiento que se encuentra asediado por el ideal de una proximidad absoluta, “[...] ya sea la de las significaciones ideales esclarecidas hasta el fondo por el espíritu o la de las cosas existentes que nosotros vemos en el punto mismo y en el instante en que son”<sup>129</sup>. La filosofía tampoco puede ser reducida a descubrir las significaciones nominales que la conciencia otorga al mundo, porque las significaciones apuntan a un “ser bruto” en el que ya estamos inmersos. Si se coincide en una experiencia con un mundo dado, “el lenguaje nos conduce al error, porque corta el tejido continuo que nos une vitalmente a las cosas y al pasado y se instala entre él y nosotros como una pantalla”<sup>130</sup>. En este caso, hablar sería una debilidad del filósofo y lo único que corresponde es la fusión silenciosa con el ser. Pero el filósofo busca expresarse puesto que “[...] lo sensible es [...] un tesoro siempre pleno de cosas a decir para aquel que es filósofo (es decir escritor)”<sup>131</sup>. En otros términos, entre las significaciones nominales y lo vivido existe una distancia que impide que el pensamiento pueda jactarse de dar cuenta de todo lo vivido: “[...] entre el pensamiento [...] y la vida, que es inherencia al mundo o visión, aparece una distancia que prohíbe al pensamiento proyectarse por adelantado en la experiencia y lo invita a retomar la descripción más de cerca”<sup>132</sup>. Ahora bien, la oposición a este tipo de pensamiento no conduce a “un retorno a lo inmediato” o a una fusión efectiva con las cosas. No hay coincidencia real ni con la cosa ni con el pasado. La dificultad que se le plantea tanto al intento de coincidencia reflexiva como al de coincidencia intuitiva es que el ser se presenta a distancia, lo que hace que la presencia al mundo sea presencia de su carne en la carne del cuerpo y que la relación con el ser sea una “relación carnal, con la carne del mundo [...] y que hace que lo que merece el nombre de ser no es el horizonte de ser ‘puro’, sino el sistema

<sup>127</sup> Merleau-Ponty aclara que no se trata de poner la fe perceptiva en el lugar de la reflexión, sino, por el contrario, de dar cuenta de la situación total que implica el reenvío de una a la otra. “Lo que es dado no es un mundo masivo y opaco, o un universo de pensamiento adecuado, es una reflexión que se vuelve sobre el espesor del mundo para aclararlo, pero que no hace más que devolverle su propia luz” (*Idem*, p. 57).

<sup>128</sup> Merleau-Ponty utiliza como sinónimos de pensamiento proximal (*pensée proximale*), “pensamiento cerrado” o “pensamiento de idealización”. Las tentativas de una adecuación interna de la idea como la identidad de la cosa consigo misma ignoran que es esencial tanto a la idea como a la cosa presentarse a distancia (*cf.*, M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 y 1960-1961*, pp. 359-360).

<sup>129</sup> *Ibidem*

<sup>130</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. p. 166.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 305.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 120.

de perspectivas que ahí introduce”<sup>133</sup>. Desde este punto de vista, Merleau-Ponty juzga que la metafísica es coincidencia porque no ha tomado en cuenta el espesor de carne que hay entre “nosotros y el núcleo duro del ser”. De esta manera, “[...] el medio ontológico no es pensado como orden de la ‘representación humana’ en contraste con un orden de lo en sí [...]”<sup>134</sup>. La intención es partir de un relieve ontológico, esto es, un campo de apariencias, en el que es probable que alguna estalle o sea borrada por la siguiente, pero donde será reemplazada por otra, “[...] porque hay algo, un mundo [...]”<sup>135</sup>. Es necesario partir de la “apertura al ser”.

La filosofía es el estudio de la posesión previa (*Vorhabe*) del Ser, que no es una cuestión de conocimiento, sino más bien “[...] está en falta frente al conocimiento, la operación, pero los envuelve como el Ser envuelve a los seres”<sup>136</sup>. De ahí que sea necesaria una relación con el Ser que se haga “desde el interior del Ser”. De esta pertenencia al ser deben dar cuenta tanto el sujeto que ve como lo visible<sup>137</sup>. Así, por ejemplo, Merleau-Ponty describe la visión del cubo de la siguiente manera:

[...] – decir que tengo de él una visión, es decir que, percibiéndolo, voy de mí hacia él, salgo de mí en él. Yo, mi *vista*, nosotros, estamos, con él, tomados en el mismo mundo carnal; esto es: mi vista y mi cuerpo, emergen ellos mismos del *mismo* que es, entre otras cosas, *cubo* [...]. Es [...] la unidad maciza del Ser como englobante mío y del cubo, es el Ser salvaje [...]”<sup>138</sup>.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>134</sup> *Idem*, p. 239.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 121. El modo de donación por esbozos y de la percepción sobre el fondo del horizonte orientan la reflexión sobre la ausencia como modo de ser de la trascendencia. La percepción por esbozos (*Abschattungen*) permite distinguir entre la actualidad de la cosa dada en la percepción y su actualidad total que no es más que una promesa. Merleau-Ponty afirma que “la trascendencia de la cosa obliga a decir que no es plenitud más que si es inagotable, es decir si no es totalmente actual bajo la mirada –pero promete esta actualidad total, porque ella *está ahí...*” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 245). De esta manera, se introduce en la donación por esbozos una dimensión de ausencia. La misma interpretación guía la noción de horizonte. El enigma del mundo como horizonte se mantiene en ese cruce entre la inactualidad y la presencia que convierte al mundo en una trascendencia primordial (cf. Agata Zielinski, “La noción de ‘trascendencia’ en *Lo visible y lo invisible*: de la indeterminación en el deseo”, en *Quiasmi Internacional* 2, 2000, pp. 416-418).

<sup>136</sup> *Idem*, p. 268.

<sup>137</sup> Regula Tagmann intenta poner de manifiesto que una “intencionalidad sin actos” no puede ser captada en los términos de una filosofía de la conciencia, que obliga a buscar una nueva forma de aproximación: “[...] lo pre- y no-consciente debe ser colocado en un lugar propio, y esto no por una mera desvalorización del otro polo, sino por una transformación de la relación *entre* los polos” (Cf. Regula Giuliani-Tagmann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*, p. 203). El abandono de la correlación entre sujeto perceptivo y cosa percibida como instancia última y su inserción en *Lo visible* no admite esta contraposición, porque –como veremos– la tensión que mantiene la relación está insertada en un fenómeno más originario que es la pertenencia a lo visible: “[...] “El que ve solo puede poseer lo Visible, si es poseído por él, si pertenece a él (*s’il en est*), si, por principio según lo que es prescripto por la articulación de la mirada y las cosas, es uno de los visibles, capaz por una singular torsión, de verlas, él que es uno de ellos” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, pp. 177-178).

<sup>138</sup> *Idem*, pp. 256-257.

Siendo la trascendencia “identidad en la diferencia”, se pone de manifiesto que la reversibilidad -como veremos- no debe ser entendida como la identidad actual del que toca y de lo tocado. El tejido de posibilidades que cierra lo visible exterior sobre el cuerpo que ve mantiene entre ellos una cierta distancia y esa distancia “[...] no es un vacío, está llena precisamente por la carne como lugar de emergencia de una visión; pasividad, que lleva una actividad”<sup>139</sup>.

La noción de trascendencia conduce a una nueva interpretación del mundo percibido. La percepción comprendida así como un sistema diacrítico, opositivo, relativo. Dado que la subjetividad ya no se comprende en términos de conciencia -percibir no es la efectuación de un acto-, y toda percepción va acompañada de una no-percepción, Merleau-Ponty afirma que la percepción es inconsciente y se pregunta a continuación: “¿Qué es el inconsciente?”, respondiéndose: “Lo que funciona como eje, (como) existencial, y, en este sentido, es y no es percibido. Pues no se percibe más que figuras sobre niveles- Y no se las percibe más que por relación con el nivel, que, por lo tanto, no es percibido”<sup>140</sup>. Merleau-Ponty aclara que el inconsciente hay que comprenderlo “[...] como articulación de nuestro campo [...] está entre los objetos como el intervalo de los árboles entre los árboles, o como su nivel común”<sup>141</sup>. De esta manera, lo inconsciente aparece asimilado a la dimensión de lo no-perceptible que está en el corazón de lo percibido.

A manera de síntesis señalamos que la retención que tiene al pasado detrás, la presencia perceptiva de todo el pasado sedimentado en existenciales, la referencia a la palabra y al aparato diacrítico de las significaciones disponibles así como la referencia motriz todo gira alrededor de una existencia que no es pensamiento de existir:

La *Urerlebnis* al igual que la *Selbstgegebenheit* de la cosa exterior es [...] un trascendente, [...] un *etwas...* (una *Gestalt* y no individuo) – Y el ‘tener conciencia’ de esta *Urerlebnis* no es coincidencia, fusión con... [...] es la desviación tal como lo hace comprender el esquema corporal que es fundación de espacio y de tiempo<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> *Idem*, p. 326.

<sup>140</sup> *Idem*, p. 243.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 234. El tema del inconsciente que Merleau-Ponty asocia a una racionalidad latente será explicitado en la conclusión.

<sup>142</sup> *Idem*, p. 244.

## 6. El enigma de lo sensible

En *La prosa del mundo* Merleau-Ponty afirma que el lenguaje se halla fundado sobre la generalidad de la carne o el enigma de lo sensible<sup>143</sup>, “[...] sobre la fusión yo encarnado-mundo”. A continuación aclara que “[...] ese fundamento no impide que el lenguaje se vuelva dialécticamente sobre lo que le precede y transforme la coexistencia con el mundo y con el cuerpo de puramente carnal, vital, en coexistencia lingüística”<sup>144</sup>. Es necesario, pues, considerar el fenómeno de la generalidad carnal. Según la tesis ontológica que subyace a esta interpretación el espíritu no es una positividad diferente de lo visible, sino el reverso, su otro lado. Esta tesis obliga a avanzar en una nueva interpretación de la subjetividad y de la intersubjetividad<sup>145</sup>.

El fenómeno de la encarnación, atestiguado tanto por el cuerpo como por la palabra y la experiencia de los otros, no puede ser atribuido a una “conciencia acósmica”. Es necesario destacar que la noción central que abre el camino al giro ontológico de los últimos escritos es la de “la rehabilitación ontológica del ser sensible” cuya “milagrosa multiplicación” da lugar no solo a mi cuerpo sino al de los otros. Su comprensión está estrechamente ligada a la estructura temporal del sujeto. Así, refiriéndose seguramente a Descartes, Merleau-Ponty afirma que la primera verdad “[...] no es más que una semi-verdad. Ella abre a otra cosa. No habría nada si ahí no existiera ese abismo del yo”<sup>146</sup>. Así, el “yo veo que” no puede mantenerse en su pureza porque ese abismo tiene bordes y contornos. La acción de pensar no es un acto puro y no implica ni un salto fuera del tiempo a un mundo inteligible ni tampoco la creación de significaciones nuevas a partir de la nada,

<sup>143</sup> Hemos analizado en el capítulo segundo la paradoja de la expresión en relación con el lenguaje. Para referirse a ella Merleau-Ponty utiliza indistintamente los términos: enigma, misterio, prodigio, maravilla. El enigma de lo sensible se encuentra comprendido en la extensión que Merleau-Ponty le atribuye a la noción de paradoja. Tratar de encontrar una solución a estos fenómenos es reintegrar el orden de lo sensible en el mundo de los proyectos objetivos y olvidar que el ser es “a distancia”. “La solución, -si hay solución,- no puede ser otra que interrogar esta capa de lo sensible, o familiarizarnos con sus enigmas” (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 212). No es sorprendente que R. Bernet para referirse al interés que ha despertado la última obra de Merleau-Ponty hable de una tarea de desciframiento (*décryptage*) (R. Bernet, “Perception et vie naturelle” en *La vie du sujet*, p. 166).

<sup>144</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 29.

<sup>145</sup> El ser sensible se revela como un ser de co-existencia, de co-implicación y de co-percepción, lo cual hace posible que la intersubjetividad se presente como intercorporeidad. “Si hay corte (*coupure*), este no es entre el yo y el otro, es entre una generalidad primordial donde nosotros estamos confundidos y el sistema preciso yo-los otros” (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 220).

<sup>146</sup> *Idem*, p. 21.



porque cuando el yo piensa, “la flecha del tiempo lo arrastra todo con ella”<sup>147</sup>. Tiempo y pensamiento están incrustados uno en el otro. En una palabra, el tiempo es “el cuerpo del espíritu”<sup>148</sup>. La secreta ligadura al tiempo revela la del ser sensible con sus aspectos incompatibles y simultáneos:

Yo lo (el ser sensible) veo como es ante mis ojos, pero también como lo vería desde otro lugar, y ello no de manera posible, sino actualmente, pues desde ahora brilla *en otra parte*, con muchos destellos que me son ocultos [...]. Bajo los órdenes cruzados pero distintos de lo sucesivo y de lo simultáneo [...] se encuentra una red sin nombre, constelaciones de horas espaciales, de puntos acontecimientos<sup>149</sup>.

Ahora bien, si el pensamiento es el reverso del tiempo, esto es, del ser sensible y pasivo del sujeto, resulta que la estofa del mundo sensible y los otros, que están también entretreídos dos en él, se hace presente cuando el sujeto intenta aprehenderse a sí mismo, de esta manera al referirse a los otros. Merleau-Ponty afirma: “Antes de ser y para ser sometidos a mis condiciones de posibilidad [...] es necesario que ellos *estén ahí* como relieves, desviaciones, variantes de una única Visión en la cual yo también participo”<sup>150</sup>. Así, los otros no son ficciones, ni posibles para siempre inactuales, sino “carne de mi carne”. Hay que aclarar que esto no quiere decir que cada sujeto pueda vivir la vida de los otros o los otros la de cada sujeto: “[...] están definitivamente ausentes de mí y yo de ellos. Pero esta distancia es una extraña proximidad en cuanto se da con el ser de lo sensible [...]”<sup>151</sup>. Esta “milagrosa multiplicación de lo sensible” es lo que permite que las cosas tengan fuerza para más de uno y que, en el caso de los animales y los cuerpos humanos, no solo tengan caras ocultas, sino que su otro lado “[...] es un *otro* sentir que se encuentra *a partir de mi sensible*”<sup>152</sup>. Así toma fuerza la ontología de lo

<sup>147</sup> *Ibidem*. El carácter dependiente y derivado de las esencias es puesto de manifiesto por Merleau-Ponty en el capítulo “Interrogación e intuición”. Luego de afirmar que el poder ontológico último pertenece a la experiencia, añade: “Bajo la solidez de la esencia y de la idea, hay el tejido de la experiencia, esta carne del tiempo [...]” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 150). La exposición que M. Richir dedica al comentario de este capítulo en su libro *Phénomènes, temps et êtres*, tiene por fin medir el alcance de las modificaciones merleau-pontianas para los análisis fenomenológicos concretos, y la transformación profunda, en su última obra, “del estatuto y del sentido de la fenomenología” (cf. Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et Phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, pp. 65-81). La noción merleau-pontiana de ser salvaje explica la idea de “un parpadeo fenomenológico” que recorre todos los escritos de M. Richir. “El parpadeo fenomenológico (¿vemos una estrella o estallidos de luz sin soporte?) es la expresión más simple del esquema de la fenomenalización, esquema sin *arché* y sin *télos*, concebido en un esquematismo an-árquico y a-teleológico” (M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 8).

<sup>148</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 21.

<sup>149</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>150</sup> *Ibidem*

<sup>151</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>152</sup> *Ibidem*

sensible, que es la base del fenómeno de la encarnación y hace patente que ni las cosas pertenecen al espacio de la conciencia, ni las miradas son actos de conciencia, “[...] sino apertura de nuestra carne colmada al instante por la carne del universo”<sup>153</sup>.

La experiencia de la mirada y la del sentir revelan el enigma de lo sensible o de la generalidad de la carne. La presencia del otro me atestigua que la experiencia del sentir no se agota en el *yo siento* porque: “yo siento que se me siente y que se me siente estando sintiendo y estando sintiendo ese hecho mismo en que se me siente[...]”<sup>154</sup>. Los roles del sujeto y de lo que se ve o se siente se invierten e intercambian; el yo se descentra y la propiedad fundamental de sentirse, que, por otra parte, hace que cada yo sea único, tiende paradójicamente a difundirse. Resulta interesante destacar que esta experiencia obliga a renunciar a la bifurcación de la conciencia “de” y del objeto, o, mejor dicho, las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encuentran paradójicamente cambiadas. El papel que juega el cuerpo en relación con la percepción de los otros es un caso eminente. En un primer momento, el yo cree dar a lo que ve su sentido de cosa vista y, sin embargo, basta con que una de esas cosas se sustraiga a esta condición para que el espectáculo se dé a sí mismo su propio espectador que no es el yo; en otros términos: “[...] ¿cómo puedo ver alguna cosa que se pone a ver?”<sup>155</sup>. La solución reside en comprender que el cuerpo “[...] quita a nuestra existencia la densidad de un acto absoluto y único, hace de la ‘corporalidad’ una significación transferible [...]”<sup>156</sup>. Para que el otro aparezca como realmente otro es necesario que el cuerpo del otro que veo y su palabra que escucho me presenten a su modo aquello en lo cual mi yo no estará nunca absolutamente presente: una ausencia. Esta ausencia debe ser comprendida como “[...] cierta diferencia con arreglo a dimensiones que desde el primer momento nos son comunes, que predestinen al otro a ser espejo de mí como yo lo soy de él [...]”<sup>157</sup>. El hecho de que cada uno tenga participación en el

<sup>153</sup> *Ibidem*

<sup>154</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 187.

<sup>155</sup> *Idem*, p. 194.

<sup>156</sup> *Ibidem*

<sup>157</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 114-115. La referencia al espejo aparece en diferentes pasajes de la obra del autor. El espejo indica las relaciones entre el yo y el otro, el yo y el mundo o la de los otros entre sí. Más precisamente, es usada para indicar la indivisión de esos términos en la carne. En una nota de trabajo Merleau-Ponty escribe: “la carne *es fenómeno de espejo*” (*Idem*, p. 309). Ver no es mirar en un único sentido. La visión supone siempre una visión de la visión: “Puesto que veo, es necesario [...] que la visión sea doblada por una visión complementaria o por otra visión: sí mismo visto desde afuera, tal como me vería otro, instalado en medio de lo visible [...]” (*Idem*, p. 177). “El que mira todas las cosas, puede también mirarse y

otro, de que sea “una cifra o símbolo del otro” obliga a plantear el problema del otro como “una iniciación a una simbólica y a una tipificación de los otros, cuyo *ser para sí* y cuyo *ser para otro* son variantes reflexivas y no sus formas esenciales”<sup>158</sup>.

En otros términos, desde el momento en que el sujeto comienza a usar su cuerpo para explorar el mundo, el yo descubre que la relación con éste puede generalizarse de tal manera que el otro se desliza en la percepción que lleva a cabo del mundo. De esta manera, la identificación del yo, la generalización del cuerpo y la percepción del otro descansan sobre esta “universalidad del sentir”. Así como la sinergia caracteriza a cada cuerpo, hay una sinergia que compone un mundo en común.

La experiencia del sentir nombra el plan último donde deben conciliarse la identidad y la diferencia del sintiente y lo sentido. No se refiere a la actividad de un sujeto que siente, sino a la sensibilidad intrínseca del ser. La presencia a sí es presencia a un mundo diferenciado. Es la diferenciación interna de lo Sensible que da nacimiento a los seres carnales. En tanto carne sintiente, soy un “sensible pivote en el cual participan todos los otros, sensible-clave, sensible-dimensional”. De esta manera mi carne es un sensible en el que están inscritos todos los otros o, inversamente, son puestos como arrancados o desgarrados de mi carne. El volverse hacia lo sensible tiene su reverso en un encontrarse rodeado por el mundo. Por esta razón Merleau-Ponty se refiere a una actualización de la visibilidad oculta de la naturaleza y propone que “se cese de definir a título primordial el sentir como la pertenencia a una misma ‘conciencia’ y que, por el contrario, se lo comprenda como retorno sobre sí de lo visible, adhesión carnal de lo sintiente a lo sentido y de lo sentido a lo sintiente”<sup>159</sup>. Los dos órdenes a los que pertenece el sintiente sensible revierten uno en el otro.

La estesiología que describe al cuerpo como sujeto de movimientos y de percepciones hace visible que en virtud de su propia ontogénesis el cuerpo nos une a las cosas manteniendo entrelazadas una en la otra las dos hojas de las que está hecho: “la masa sensible que es y la masa de lo sensible de donde nace por segregación y a la que permanece abierto”. Con otras palabras, la estesiología

---

reconocer en lo que ve como ‘el otro lado’ de su potencia vidente. Se ve viendo, se toca tocando” (M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 18).

<sup>158</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 114.

<sup>159</sup> *Idem*, p. 187.

muestra la estructura sensorial de la carne, esto es, la figuración en el cuerpo de lo invisible en lo visible. En tanto que el cuerpo es la cosa-patrón, determina el campo del sentir a través del cual se produce la apertura al mundo. “El esquema del cuerpo propio [...] es un léxico de la corporalidad en general, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, que prescribe al uno realizarse en el otro”<sup>160</sup>. Hay un desdoblamiento del cuerpo en afuera y adentro y este desdoblamiento que se da también en las cosas es lo que hace posible “[...] la inserción del mundo entre las dos hojas de mi cuerpo y la inserción de mi cuerpo entre las dos hojas de cada cosa y el mundo”<sup>161</sup>.

Ahora bien, como el cuerpo que siente es un cuerpo que desea, la estesiología se prolonga en una teoría del cuerpo libidinal. La percepción comprendida como la articulación de lo visible-invisible debe poner de manifiesto también la dimensión de lo oculto respecto de los otros. El cuerpo como poder de empatía (*Einführung*) es deseo. Junto con el estudio del cuerpo estesiológico debe realizarse un estudio del cuerpo libidinal que muestre que hay un enraizamiento natural del para otro. La motricidad está siempre ligada a una experiencia emocional impuesta por una relación con otras personas. La relación con los demás es tan primaria como la de nuestro propio cuerpo. El esquema corporal es el eje del para sí y el para otro. La visibilidad de mi cuerpo lo es para los demás. Por ejemplo, cuando una mujer siente con signos imperceptibles que su cuerpo es deseado y mirado, sin siquiera mirar a quienes la miran, es porque entre ambos cuerpos se da una telepatía. Con otras palabras, el sentir la presencia ajena es posible porque el cuerpo está rodeado de un “halo de visibilidad” y basta la más ínfima indicación realizada por otro para activar la presencia inminente del otro. Presencia al ausente o del ausente es presencia de lo inminente, de lo latente, o de lo oculto. El psicoanálisis de la naturaleza o estesiología pondrá de manifiesto que: “Lo inconsciente es el sentir, puesto que el sentir no es posesión intelectual de ‘eso que’ es sentido, sino desposeimiento de nosotros para su beneficio, apertura”<sup>162</sup>. A partir de estas reflexiones se puede concluir que el deseo inconsciente que trabaja en el interior del sentir es el origen natural de la expresión. No es casual que Merleau-Ponty anuncie el paso de lo visible a lo decible en los siguientes términos: “Movimiento, tacto, visión, aplicándose a lo otro y a sí mismos, ascienden nuevamente hacia su

<sup>160</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, p. 178.

<sup>161</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 317.

<sup>162</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 179.

fuente y en el trabajo paciente y silencioso del deseo se inicia la paradoja de la expresión”<sup>163</sup>.

Lo originario es el mundo sensible y por él hay que entender no solo el conjunto de las cosas sino también el lugar en que ellas se articulan, es decir, el estilo invariable al que obedecen y que une nuestras diferentes perspectivas. Es en el mundo percibido donde hay que buscar los núcleos de sentido que son invisibles, pero no lo son en el sentido de una negatividad absoluta o de una positividad absoluta del mundo inteligible. Los nudos de sentido, la idealidad o el lenguaje no deben ser entendidos como positividades que se oponen al mundo sensible. En este sentido Merleau-Ponty afirma: “[...] No hay mundo inteligible, *hay* mundo sensible”<sup>164</sup>. La tesis central reside en sostener un “HAY de inherencia” o más precisamente, “[...] hay ser, hay mundo, hay *alguna cosa*; en el sentido fuerte en que el griego habla de *τὸ λέγειν*, hay cohesión, hay sentido” y a partir de ello mostrar que el pensamiento aparece por “[...] sublimación del HAY y realización de un ser invisible que es el reverso de lo visible, la potencia de lo visible”<sup>165</sup>. En los últimos escritos la expresión *hay* aparece como otra manera para designar la dimensión inaugural e indivisa del Ser en la que nuestro cuerpo y las cosas se encuentran entrelazadas recíprocamente. “El redescubrimiento del ser vertical aparece como el redescubrimiento del asombro del que se encuentra nutrida nuestra fe perceptiva: el asombro del *hay*”<sup>166</sup>.

El descubrimiento de esta dimensión exige que la filosofía asuma la forma de interrogación. La pregunta “¿qué es lo que sé?” no interroga solo “¿qué es el saber?” o “¿qué soy yo?” sino que apunta a “¿qué es lo que hay?”. Así, este tipo de pregunta no culmina con la presentación de una cosa que pueda contestarla sino que apunta a:

[...] el desvelamiento de un Ser, que no se expone porque no tiene necesidad de ser expuesto, porque está silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones, y aún de todas las cuestiones que formulamos, no porque se trate de olvidarlas en su silencio, no porque se trate de aprisionarlas en nuestra conversación, sino porque la filosofía es la reconversión del silencio y de la palabra una en otra<sup>167</sup>.

Como comenta M. Carbone, en el itinerario de la reflexión de Merleau-Ponty, se asiste a la progresiva puesta en escena de una concepción que tiende a ver en el

<sup>163</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 189.

<sup>164</sup> *Idem*, p. 267.

<sup>165</sup> *Idem*, p. 190.

<sup>166</sup> M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, p. 103.

<sup>167</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 171.

asombro no solo el punto de partida sino el punto de llegada de su propia investigación que está “llamada a una inagotable tarea de desocultación (*dévoilement*)”. Además, la consolidación de esta concepción atraviesa la reflexión merleau-pontiana sobre el arte y el lenguaje, en la que se afirma progresivamente la convicción de que la reflexión no es coincidencia con el *lógos* silencioso y “salvaje” de la vida irreflexiva, sino la promoción de éste a *lógos* hablado. La imposibilidad de que la reflexión coincida con lo irreflexivo remite a la estructura misma del Ser, el cual se encuentra tomado en una relación de manifestación y simultáneamente de disimulación en relación con el mundo<sup>168</sup>.

La donación originaria en carne alude a lo sensible propiamente dado en la percepción y a la donación en carne de lo no sensible. “Lo originario verdadero [...] es la percepción sensible, pero en el seno de lo sensible se manifiesta un modo de donación que puede ser ampliado a lo que lo excede” Las ideas no son lo contrario de lo sensible, sino “su otro lado”, “su profundidad”; ellas se hacen visibles en una experiencia carnal. La idea es este nivel, esta dimensión<sup>169</sup>; no es extraña a la carne, sino que le da su profundidad y sus dimensiones.

La apertura inicial al mundo no excluye una dimensión de ausencia y es tarea de la interrogación filosófica comprender que tanto la presencia al mundo como su ocultación -que la fe perceptiva mantiene conjuntamente- no se anulan. Así, lo sensible aparece a partir de una típica que presenta y oculta a la vez. Lo invisible no es otra cosa que la dimensión o el horizonte de anticipación, el eje jamás tematizado que articula cada momento perceptivo en todos los otros.

Lo invisible aparece caracterizado por el siguiente principio: “lo invisible está ahí sin ser *objeto*, es la trascendencia pura, sin máscara óptica. Y los ‘visibles’ mismos, a fin de cuenta, no están sino también centrados sobre un núcleo de ausencia”<sup>170</sup>. A partir de esta afirmación se pueden comprender algunas de sus notas:

- 1) lo que no es actualmente visible, pero podría ser como, por ejemplo, los aspectos ocultos o inactuales de la cosa;
- 2) lo que, relativo a lo visible, no podría, sin embargo, ser visto como cosa. Los existenciales de lo visible, sus dimensiones, su armazón no-figurativa
- 3) lo que no existe táctilmente o cinestésicamente etc.;<sup>171</sup>

<sup>168</sup> Cf. M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, pp. 104-105.

<sup>169</sup> Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 86.

<sup>170</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 282.

<sup>171</sup> *Idem*, p. 310-311

En la misma nota aclara que estas notas no se encuentran reunidas “lógicamente” bajo la noción de “lo invisible”. Esto es imposible, ya que desde el momento en que lo visible no es algo positivo, lo invisible no puede ser una negación en el sentido lógico. Se trata de una “negación referencia” la que “[...] es común a todos los *invisibles* puesto que lo visible ha sido definido como dimensionalidad del Ser, esto es, como universal [...]”<sup>172</sup>.

A partir de estas reflexiones comienza a advertirse que es imposible concebir - como veremos- una coincidencia total ya sea del cuerpo consigo mismo como con las cosas. No hay unidades ya configuradas en base a una naturaleza independiente con la que pudiéramos coincidir, ni hay dos naturalezas subordinadas una a la otra. La coincidencia no es posible “sin puntos de vista, sin perspectiva”. Y si se sostiene que la experiencia de una coincidencia es solo parcial, se quiere poner de manifiesto que lo vivido tiene profundidades y dimensiones.

---

<sup>172</sup> *Ibidem*. Jean-Luc Marion plantea la siguiente cuestión: si el cuadro como cualquier otro fenómeno no puede ser comprendido ni por su subsistencia, ni por su utilidad, cómo puede ser comprendido en su fenomenalidad propia, o en otros términos, ¿qué da un cuadro más que lo que él muestra mostrándose como objeto y ente? A lo que responde: “su efecto”. Sin embargo, ese efecto no se produce sobre el mundo del objeto, ni se constituye o reconstituye sobre el modo del ente: “él se da”. “El cuadro [...] se reduce a su fenomenalidad última en tanto que él da su efecto. Y más adelante agrega: [...] El cuadro no es visible, hace visible en un gesto que permanece, pues, por definición invisible” (Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 76-77).

## CAPITULO V

### EL SUELO DEL SIMBOLISMO

La intención que guía este capítulo es mostrar el camino de Merleau-Ponty hacia la ontología que transita por el descubrimiento de la noción de naturaleza como suelo a partir del cual brota nuestra actividad creadora. Merleau-Ponty recuerda que en griego el vocablo naturaleza viene del verbo φύω, que hace alusión a lo vegetal, el vocablo latino viene de *nascor*: nacer, vivir. Esto significa que hay naturaleza allí, donde “hay una vida que tiene un sentido, [...] sin que ese sentido haya sido colocado por el pensamiento. Es la autoproducción de un sentido<sup>1</sup>. El redescubrimiento de la noción de suelo implica, según el autor, la necesidad de pensar hasta sus últimas consecuencias la contradicción en la cual cayó el pensamiento moderno. Dicha contradicción, surge de la pretensión por parte de la ciencia moderna de desvelar una naturaleza en sí. La investigación se centraliza, pues, en “reencontrar este espíritu bruto y salvaje bajo todo el material cultural que se ha dado [...]”<sup>2</sup>; esto significa el redescubrimiento de una Naturaleza para nosotros como *suelo* de toda nuestra cultura. El retorno del mundo objetivo al mundo de la vida no solo alcanza a las cosas percibidas, sino también a las formaciones históricas que han servido para configurar las relaciones entre los hombres. Asimismo otro aspecto a tener en cuenta es que la naturaleza no solo debe ser comprendida como suelo de nuestras experiencias sino como *telos*, que a diferencia de la idea antigua de la naturaleza no implica desarrollos necesarios, sino más bien atañe al halo de posibilidad -lo invisible- del mundo actual. Para la comprensión más adecuada de este tema es sumamente significativo señalar que la naturaleza dibuja nuestra dimensión teleológica como prolongación de una productividad originaria que continúa bajo las creaciones artificiales del hombre.

La elaboración de una ontología de la naturaleza es una cuestión decisiva, puesto que: “una ontología que omite la Naturaleza se encierra en lo incorpóral y ofrece, [...] una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia”<sup>3</sup>. Por otra parte, si la naturaleza, como veremos en la exposición de este capítulo, no solo precede sino que hace posible la existencia humana nutriéndola y orientándola, su estudio

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 19.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 274.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 91.



no puede reducirse solo a una relación de tipo cognoscitivo. La naturaleza no es solo la compañera de la conciencia en la relación de conocimiento:

es un objeto de donde hemos surgido, donde nuestros preliminares han sido poco a poco colocados hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole sus materiales<sup>4</sup>.

Este entrelazamiento entre el cuerpo y la naturaleza se encuentra ya implícitamente formulado en la *Fenomenología de la percepción*. El cuerpo habitual, que describimos en el capítulo primero, expresa la existencia prepersonal y generalizada y es el basamento en el que se apoyan nuestros comportamientos personales. A la vez, la relación del hombre con la naturaleza predada no es unidireccional porque así como “la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella”, del mismo modo los comportamientos personales “descienden a la naturaleza y se depositan ahí bajo la forma de un mundo cultural”<sup>5</sup>. Sin embargo, estas dos tesis que son medulares para mostrar el entrelazamiento entre la naturaleza y la cultura no han sido en esa obra lo suficientemente explicitadas porque las referencias a la naturaleza se desdibujan en favor de una descripción que privilegia las relaciones entre el sujeto de la percepción y su correlación con el cuerpo propio. Con otras palabras, el sentido de ser de lo percibido permanece subordinado al de la percepción y ésta al cuerpo propio. Por el contrario, al intentar abordar la cuestión desde una perspectiva ontológica, el interés de Merleau-Ponty se orienta a mostrar que lo percibido remite a un tipo de ser específico, el ser natural. El cuerpo, por su parte, se presenta, específicamente, como el modelo del ser carnal, que en virtud de su doble naturaleza mantiene unidas “la masa de lo sensible que él es y la masa de lo sensible de donde nace por segregación y a la que, en tanto que siente, permanece abierto”<sup>6</sup>. El estudio de la corporalidad como “ser de dos hojas” o de “dos rostros” envuelve, según Merleau-Ponty, “una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible”. Con otras palabras, el cuerpo encierra una teoría de la carne, que

<sup>4</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 399. Asimismo, en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty advertía acerca de la necesidad de profundizar la distinción entre “cuerpo natural” y “cuerpo cultural”. Es necesario tener presente que a fin de establecer un contraste entre ambos Merleau-Ponty se apoya en la diferenciación husserliana entre “pasividad originaria” y “pasividad secundaria”. Mientras que el “cuerpo natural” está siempre ahí para la conciencia como algo constituido de antemano, el “cuerpo cultural” se muestra como el resultado de la sedimentación de actos de espontaneidad. Pero la diferencia no es, como en Husserl, una consecuencia de la oposición entre asociaciones que tienen lugar en el ámbito de la síntesis pasiva y asociaciones que dependen de operaciones activas del yo. Más bien se enlaza con diferentes niveles en el desarrollo dialéctico de modo que se relativizan los conceptos de alma y cuerpo.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 179.

deberemos poner de manifiesto, si queremos comprender que el ser natural no puede quedar fuera de la fenomenología. Entre la naturaleza y la existencia encarnada hay un entrelazamiento que Merleau-Ponty expresa con la figura del “uno en el otro” (*Ineinander*):

es el cuerpo humano [...] quien debe aparecer como el que percibe la naturaleza, de la que él es también un habitante. Así, se encuentra deslindada y confirmada entre ellos la relación de *Ineinander* que ya habíamos creído advertir<sup>7</sup>.

### 1. La naturaleza como vía hacia la ontología

A partir del primer curso dedicado al concepto de naturaleza, pasando por las *Notas* que amplían los respectivos cursos y las notas de *Lo visible y lo invisible*, se desprende que la elaboración de la ontología no puede separarse de la reflexión sobre la naturaleza. Sin embargo, antes de abordar el tema, Merleau-Ponty opta por realizar una síntesis de las principales interpretaciones que han conformado el concepto de naturaleza a lo largo de la historia de la filosofía. Se presenta la exposición como una propedéutica destinada a señalar la necesidad de un cambio ontológico:

La Naturaleza como pliegue o estrato del Ser total- La ontología de la Naturaleza como vía hacia la ontología, -vía que se prefiere aquí puesto que la evolución del concepto de Naturaleza es una propedéutica convincente, muestra la necesidad de un cambio ontológico<sup>8</sup>.

Barbaras advierte que el estudio dedicado a la evolución histórica del concepto de naturaleza, no solo abarca su evolución filosófica; sino también avanza en un minucioso estudio de las teorías científicas que no responde a una exigencia meramente didáctica, sino que “[...] permite precisar el sentido del ser natural bajo la forma de un *problema* específico. Siguiendo a Merleau-Ponty señala: “Este problema surge de la comprobación de una *tensión*, y, por consiguiente, de una insuficiencia de la que Merleau-Ponty finaliza por afirmar que es constitutiva de la historia de la ontología [...]”<sup>9</sup>.

La exposición del problema de la metafísica cartesiana, con la que Merleau-Ponty inaugura la parte histórica, deja ver con claridad la tensión que se instala en la ontología occidental. Por un lado, la noción de naturaleza es pensada por Descartes

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 176-177.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 265.

<sup>9</sup> Renaud Barbaras, “Merleau-Ponty et la nature”, en *Chiasmi International* 2, Paris, Vrin, 2000, p. 53.

a partir del entendimiento puro y de la idea de lo infinito, y, por el otro, cuando considera el mundo tal como es conocido por los sentidos, la naturaleza es vista como “inclinación natural”. En otros términos: “Hay dos maneras de comprender al hombre, [...] mi naturaleza en sentido amplio, como siendo el entendimiento y todo lo que él concibe; y mi naturaleza en el sentido [...] del compuesto alma-cuerpo”<sup>10</sup>. En el curso titulado “La ontología cartesiana y la ontología hoy” Merleau-Ponty intenta sacar a la luz “lo implícito” de la filosofía cartesiana. La filosofía de Descartes es presentada en dos momentos: uno, en el que la interpretación se centra en “El ser según la luz y la distinción”; y un segundo, en el que se dirige a poner de manifiesto “El ser según el sentimiento y la ‘coexistencia’”<sup>11</sup>. En este último, el propósito de Merleau-Ponty radica en poner de relieve la interpretación cartesiana de la naturaleza como “inclinación natural” basándose fundamentalmente en el texto de la *Sexta Meditación*, donde se encuentra la armazón de la filosofía de Descartes, que sería “[...] no (una) armazón de enunciados de conocimiento, sino la experiencia, la relación con el ser que ellos expresan [...]. Encontrar [...] una fibra del Ser, un *nexus* no de las razones o pensamientos, sino de la experiencia, en contacto con el Ser”<sup>12</sup>.

No obstante este reconocimiento, Merleau-Ponty sostiene que la noción de naturaleza en Descartes presenta una ontología que aparece como una especie de “montaje” de los seres unos sobre otros según el orden de las razones. Frente a ello, lo que Merleau-Ponty busca es una verdadera explicitación del Ser que ponga de relieve “[...] lo que hace que estos Seres, la Naturaleza, el hombre sean, y sean ‘el uno en el otro’, [...] precisar en particular, la relación en ellos de lo positivo y lo negativo, de lo visible y de lo invisible”<sup>13</sup>. Es necesario, pues, que la Naturaleza en nosotros tenga alguna relación con la Naturaleza fuera de nosotros y que la Naturaleza fuera de nosotros sea revelada por la Naturaleza que nosotros somos, de tal manera que: “No se trata de ordenar nuestras razones, sino ver como todo *esto se mantiene conjuntamente [...]*”<sup>14</sup>. Esta filosofía del “ser vertical” que contrapone a una “filosofía de la perspectiva”. Merleau-Ponty encuentra en el Ser bruto, salvaje, vertical una dimensión que no es ni la de la representación ni la del en-sí y que implica, como hemos visto, que el ser es a distancia. Lo esencial es “describir

<sup>10</sup> Cf., M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, pp. 33-34.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, pp. 221-223.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 223.

<sup>13</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 275.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 267.

el Ser vertical o salvaje como ese medio pre-espiritual sin el que nada es pensable[...]"<sup>15</sup>.

## 2. La naturaleza como suelo de experiencia

Cuando Husserl se ocupa del horizonte originario en relación con la constitución de una protonaturaleza hylética no llega retrospectivamente más allá de la naturaleza como instancia constituida. De este modo, si bien retrocede a un nivel preobjetivo y a la vez se acerca al descubrimiento de una relación primordial con la naturaleza, se detiene en su camino por causa del peligro de una recaída en el naturalismo. La exigencia de elaborar una ontología es para Merleau-Ponty también la manera de evitar tanto la posibilidad de una caída en el naturalismo como en el psicologismo. Más allá de Husserl e impone, pues, la necesidad de mostrar que lo que está por debajo de las construcciones del conocimiento es un modo de ser original: un ser en estado salvaje.

En *Fenomenología de la percepción* la naturaleza forma parte de ese fondo pre-reflexivo que la reflexión presupone y que significa para ella "algo así como un pasado original, un pasado que no ha sido nunca presente"<sup>16</sup>. Este pasado, que no aparece en dicha obra suficientemente explicitado, comienza con posterioridad a ser comprendido como un "horizonte del que estamos bien lejos". La preexistencia del ser natural, siempre ya ahí pero que nuestras percepciones hacen presente comienza por desconcertar al pensamiento reflexivo. Tal facticidad de la naturaleza implica en la profundidad de cada presente una dimensión que está más allá del alcance de nuestras rememoraciones, de suerte que se sustrae a los intentos del análisis intencional para desvelarla. En tanto "implicación de lo inmemorial en el presente"<sup>17</sup>, la naturaleza se revela como "un reverso de las cosas que no hemos constituido", y solo puede ser caracterizada indirectamente como pasado de todos los pasados. La naturaleza se nos muestra como "lo que resiste en nosotros a la fenomenología", esto es, lo que se sustrae a un desvelamiento que ponga de manifiesto una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto. Representa la

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 257.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 280.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 94.

“no-fenomenología”, que, sin embargo, “no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe encontrar su lugar en ella”<sup>18</sup>.

Merleau-Ponty recuerda la frase de inspiración hegeliana con la que Lucien Herr alude a una estructura no comenzada (*inentamée*): “La naturaleza está siempre en el primer día”. A la vez que está en el primer día, la naturaleza no es de otro tiempo. Está hoy y es algo siempre nuevo, siendo siempre la misma:

Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La naturaleza es [...] nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos lleva (*ce qui nous porte*)<sup>19</sup>.

En tanto suelo la naturaleza exhibe las características que Husserl le asigna a la noción de Tierra. La incorporación de la noción de Tierra como suelo de experiencia, (*Erfahrungsboden*) es vista por Merleau-Ponty como una de las vías para descubrir el ser bruto o salvaje.

Tengamos presente que el interés principal que guía el análisis retrospectivo llevado a cabo en “El filósofo y su sombra” es poner de manifiesto la presencia de seres que “nutren secretamente” nuestras idealizaciones y objetivaciones. Entre ellos, se encuentra la Tierra. Según Merleau-Ponty ésta “[...] no está en movimiento como los cuerpos objetivos, pero tampoco en reposo, puesto que no se ve a qué estaría ‘fijada’. Ella es así ‘suelo’ o ‘cuna’ de nuestro pensamiento como de nuestra vida [...]”<sup>20</sup>. En el comentario a *El origen de la geometría* Merleau-Ponty interpreta que las nociones de apertura y de horizonte empleadas en el nivel de la idealidad pueden ser vueltas a encontrar “desde abajo”, lo cual es ilustrado con las descripciones realizadas por Husserl en el texto titulado “Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza”, donde se revela un modo de ser, del que nos hemos distanciado: “el ser del ‘suelo’ (*Boden*), y, en primer lugar, el de la Tierra [...]”<sup>21</sup>. En el sobre que contenía el manuscrito, Husserl escribió lo siguiente: “*Inversión de la teoría copernicana según la interpreta la cosmovisión habitual. El arca originaria ‘Tierra’ no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la corporalidad, de la*

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 225 ss.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 20.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 227. Los seres preobjetivos son también los hombres en su condición de sujetos carnales cuya patria o suelo es la Tierra como sede la espacialidad y la temporalidad preobjetivas.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 168-169.

*espacialidad de la Naturaleza* en el sentido científico-natural primero<sup>22</sup>. Merleau-Ponty destaca que para el hombre copernicano la tierra es un cuerpo físico (*Körper*) esférico en el espacio infinito, mientras que para nosotros la Tierra no es cuerpo físico, sino suelo de experiencia (*Erfahrungsboden*). La Tierra no puede ser experimentada como un cuerpo físico porque no puede ser percibida por todos sus lados<sup>23</sup>. Además de proporcionar un sostén estable a los cuerpos físicos, la tierra es un suelo para nuestra corporalidad. La tierra se constituye como un sustrato para toda la actividad corporal y como un centro de orientación que está fuera del cuerpo propio. Además, todo movimiento tiene lugar sobre ella o en dirección hacia ella:

*Tenemos un espacio alrededor en tanto que sistema de los lugares —es decir como sistema de los fines posibles de los movimientos del cuerpo. Pero en ese sistema, todos los cuerpos terrestres tienen también un 'lugar' particular, salvo la tierra*<sup>24</sup>.

Tanto el análisis de la tierra como el de los cuerpos y el de la intercorporalidad conciernen a la ontología. En la intuición del espacio (*Raumanschauung*), del tiempo (*Zeitanschauung*) de la causalidad natural (*Naturkausalität*) y aún en el concepto de historia lo que se revela es “un tipo de ser nuevo”. La homogeneización del todo exterior transformado en objeto se construye sobre “mi implantación corporal en un Ser-Patria-territorio”. Más precisamente, la concepción copernicana pone de manifiesto que se trata de una idealización de la relación terrestre con el suelo y con la coexistencia terrestre: “Que la historia tenga un sentido, que ella sea una, que sea dimensión, esto: esta racionalidad, se forma sobre la relación pre-objetiva de los hombres con los hombres y la tierra”<sup>25</sup>.

Merleau-Ponty aclara que el tipo de ser descubierto por la experiencia del suelo y del cuerpo emparentado con aquél no es una curiosidad de la percepción exterior, sino que posee una significación filosófica: “Nuestro enraizamiento envuelve una visión de la causalidad natural, una visión de nuestro ‘territorio’, una *Urhistorie* [...] y, finalmente, una filosofía del mundo como *Offenheit der Umwelt* [...]”<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Edmund Husserl, “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, en *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, Marvin Farber (ed.), New York, Greenwood Press, 1968, p. 307.

<sup>23</sup> Cf., M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, pp. 83-92. En este texto se encuentran citados los principales párrafos del texto de Husserl que acaparan el interés de Merleau-Ponty.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 89.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 170. En las notas sobre la Naturaleza afirma: “La Tierra es la raíz de nuestra historia. Lo mismo que el arca de Noé llevaba todo lo que podía permanecer viviente y posible, [ella] puede ser

Con la noción de Tierra, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología el “asiento de la temporalidad pre-objetiva”, una “capa anterior, que nunca es suprimida”, y que jalona una “historia primordial”, esto es, un “suelo de verdad” que “habita el orden secreto de los sujetos encarnados”. Como instancia siempre nueva y siempre la misma que se revela a todos los hombres, la naturaleza representa un principio indestructible, es decir, un “residuo” que no puede ser eliminado por nuestras operaciones y moldes preformados: “Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado-presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro”.<sup>27</sup> Asoma -como ya hemos visto- una noción de tiempo vertical que se contrapone a la mera sucesión horizontal y externa de los hechos, es decir, el uno-tras-otro en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios vinculados, para constituir en cambio un “entramado (*Ineinander*) de presente y pasado”. Se trata de un tiempo “que no es solamente irreversibilidad, sino también eterno retorno: no es otro sino él mismo”.<sup>28</sup> Esta verticalidad del tiempo tiene como reverso una peculiar simultaneidad. Así, detrás de la génesis trascendental entrevemos “un mundo en que todo es simultáneo”.<sup>29</sup> En contraposición a la noción de una simultaneidad de cosas que se componen conjuntamente en virtud de la perspectiva temporal, Merleau-Ponty defiende la noción de una simultaneidad de cosas no componibles a fin de dar cuenta de un “mundo barroco” que desborda por todas partes y se caracteriza por el hecho de que las cosas “[...] pretenden una presencia absoluta que es no componible con la presencia de otras cosas y que, sin embargo, todas tienen como un todo”.<sup>30</sup> Para Merleau-Ponty el renacimiento del mundo barroco se liga con el renacimiento de un espíritu que no está “domesticado” por ninguna cultura y al que se le solicita “volver a crear la cultura”.<sup>31</sup>

---

considerada como portadora de todo lo posible” (M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 111).

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 321.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 226.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 228.

<sup>31</sup> *Ibidem*

### 3. La constitución preteórica de la naturaleza

La comprensión de la noción de carne, exige una lectura minuciosa del capítulo “El entrelazo – el quiasmo”. Sin embargo, dicha lectura debe estar precedida por algunas de las conclusiones alcanzadas por la interpretación que Merleau-Ponty realiza de las *Ideas II*, que le permiten pensar la carne como el arquetipo de la “rehabilitación ontológica de lo sensible”. El modelo de las manos que se tocan, que es un ejemplo de constitución preteórica dado por Husserl, adquiere para Merleau-Ponty una importancia decisiva en la reflexión del ser carnal:

Quando mi mano derecha toca mi mano izquierda, yo la siento como una ‘cosa física’, pero en el mismo momento, si yo quiero, un acontecimiento extraordinario se produce: he ahí que mi mano izquierda también comienza a sentir a mi mano derecha, *es wird Leib, es empfindet*<sup>32</sup>.

Resulta interesante destacar que este texto, que en los últimos escritos aparece como un motivo constante de reflexión, es citado en la *Fenomenología de la percepción* para resaltar en oposición, a la psicología clásica, que el cuerpo no es objeto. La intención en tal contexto era marcar la diferencia entre el cuerpo fenomenal y el cuerpo objeto<sup>33</sup>. Sin embargo, desde la perspectiva de la ontología, el fenómeno del entrecruzamiento de las manos que se tocan hace patente que la reflexividad sensible que el cuerpo pone en marcha significa un desdoblamiento, una dehiscencia que no se agota en el cuerpo sino que reenvía al fenómeno originario de lo sensible. Gracias a su configuración el cuerpo “[...] se incorpora a lo sensible, y por el mismo movimiento se incorpora a un ‘Sensible en sí’”<sup>34</sup>. Esta incorporación del cuerpo a lo sensible no significa una fusión o coincidencia porque lo vivido no es una capa opaca en la que el cuerpo se desdibuja confundándose con ella.

El cuerpo realiza una especie de reflexión (*eine Art von Reflexion*), una captación de sí para sí. Esta captación convierte al cuerpo en el “el *vinculum* del yo y de las cosas”<sup>35</sup>. El cuerpo propio es algo sensible y es el ‘sintiente’, es visto y se ve, es tocado y se toca, y, bajo la segunda relación, comporta un lado inaccesible a los otros, accesible solo a su titular”<sup>36</sup>. Esto pone en evidencia que a través de la percepción se capta no solo la unidad carnal del cuerpo sino simultáneamente la unidad carnal de la cosa percibida, que es también una especie de unidad carnal que

<sup>32</sup> *Idem*, p. 210.

<sup>33</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 109.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 182.

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 210.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 177.



se encuentra enclavada en el funcionamiento total de mi cuerpo. Así, lo que Merleau-Ponty intenta destacar, es el hecho de que si la distinción sujeto-objeto aparece en el cuerpo como una relación enmarañada, ese mismo enmarañamiento se da también en la cosa, que se encuentra entrelazada en el mismo tejido intencional que el cuerpo. Hay que entender literalmente que la cosa es captada “en su carne” (*leibhaft*), esto es, la carne de lo sensible.

Asimismo, la meditación sobre el problema del otro, que también es una muestra de constitución preteórica, conduce con igual necesidad a operar una “rehabilitación ontológica de lo sensible”. La empatía (*Einfühlung*), por la cual se hacen presentes los otros sujetos que perciben, es una experiencia decisiva que aporta las determinaciones que conferirán a la cosa su verdad. La primera capa de la empatía (*Einfühlung*) está provista por la sensibilidad (*Empfindsamkeit*) del cuerpo. Yo capto la articulación de un cuerpo en un paisaje, sobre objetos, de un carácter inmediato, sensorial, carnal. Así, los pasos constitutivos que nos separan del otro son del mismo tipo que el desvelamiento de mi cuerpo. Lo primero que percibo es otra sensibilidad y solo de forma secundaria percibo otra alma. La transferencia intencional -como ya hemos señalado en el capítulo segundo- es una operación *corporal* que no está dirigida hacia una conciencia trascendente a ese cuerpo sino a la captación carnal del otro. La articulación del yo y el otro se realiza sobre el modelo de las manos que se tocan. Este modelo constituye el prototipo para la interpretación del nexo con el otro. Cuando alguien le da la mano a otro tiene la evidencia de que el otro está ahí; la mano del otro sustituye a su otra mano. Así, como la mano derecha asiste al acontecimiento del tocar activo de la mano izquierda, de la misma manera sucede que, cuando estrecho la mano del otro hombre o cuando simplemente la miro, el cuerpo del prójimo se anima ante mí.

Si estrechando la mano de otro hombre, yo tengo la evidencia de mi ser ahí, es [...] que mi cuerpo anexa el cuerpo del otro en esa ‘suerte de reflexión’ de la que es paradójicamente la sede<sup>37</sup>.

Las dos manos están “copresentes” o “coexisten” puesto que son las manos de un solo cuerpo. El otro aparece por extensión de esta copresencia; él y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad, lo cual pone de manifiesto que la conciencia perceptiva no posee la densidad de un acto de conciencia absoluto y único, sino que por el contrario “nuestra sensibilidad al mundo convierte a la

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 212.

corporalidad en una significación transferible”<sup>38</sup>. Así, desde el momento en que el cuerpo comienza a explorar el mundo sabe que esta relación corporal con él puede propagarse. Se produce una especie de arrastre. La fuerza de imposición de la percepción del otro es nuestra pertenencia al mismo mundo.

La constitución del otro se presenta como una experiencia estesiológica prefigurada en la de mi mano tocada que llega a ser tocante. La apertura a lo sensible que se lleva a cabo por una cuasi-reflexión del cuerpo da testimonio que lo sensible es una experiencia compartida por otros cuerpos. Con otras palabras, es por una elocuencia singular del cuerpo visible:

[...] que este hombre ahí allá lejos *ve*, que mi mundo sensible es también el suyo, yo lo sé indiscutiblemente, pues *asisto a su visión*, ella se *ve* en la captación de sus ojos sobre el espectáculo; y cuando yo digo: veo que él *ve*, no hay ahí [...] encaje de dos proposiciones una en la otra, visión ‘principal’ y visión ‘subordinada’ se descentran una en la otra<sup>39</sup>.

La estesiología o *Einfühlung* proviene de una adherencia común al mundo percibido y se presenta ya implicada en la apertura del cuerpo propio a lo sensible, porque lo sensible “que se anuncia a mí en mi vida estrictamente privada interpela en ella a otra corporeidad”<sup>40</sup>. El ser de lo sensible aparece como ser de coexistencia, de co-implicación y de co-percepción que transforma la intersubjetividad en intercorporeidad, la cual es, como veremos, expresión de la carne. Si hay una relación de lo visible a sí mismo que lo convierta en vidente, es porque “[...] ese círculo que yo no hago, que me hace, ese enrollamiento

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 194. Queremos señalar que esta manera de comprender al otro ha suscitado algunas críticas por parte de E. Levinas. Este autor no admite que la relación con el otro pueda explicarse exclusivamente por la reflexividad fundada en el cuerpo, puesto que ella referiría lo humano exclusivamente a una “ontología del ser anónimo” que implica una tendencia antihumanista propia de esa época, que por su indiferencia al drama de la persona conduce a un reconocimiento deficitario del otro. Respecto de estas objeciones Waldenfels observa que la crítica concierne directamente al punto de partida estesiológico. Más precisamente, según E. Levinas, Merleau-Ponty enfatiza el momento gnóstico de la percepción; y en este sentido, el acceso al otro se convierte en una forma de gnosís. En realidad este reproche no es procedente, pues, “[...] alimenta la sospecha que Levinas ha reavivado (con esta interpretación) su crítica al teorismo temprano de Husserl”. Waldenfels considera que esta objeción no tiene en cuenta que para Merleau-Ponty “[...] aún en lo concerniente a las cosas, en la actitud natural sabemos mucho más que lo que la actitud teórica puede decirnos, -y sobre todo lo sabemos de otro modo”. Sin embargo, Waldenfels parece compartir con Levinas que, cuando sobre la experiencia fenomenológica emerge la experiencia de lo extraño, esta extrañeza no adviene a partir de la interpelación de algo radicalmente extraño, sino de nuestra finitud. “Levinas siente “la ausencia de una ‘extrañeza radical’ [...] que no habría que transformarla en *datos* y que se sustrae al saber, a su *aprehender* y *captar*, que hace posible la doctrina idealista de la posición del ser por el pensar”. Resulta de esta observación, que cuando Levinas contraponen con toda dureza a una ontología de la intercorporeidad su ética del rostro del otro, es porque considera que esta extrañeza radical, si bien en cierto modo ha sido señalada por Merleau-Ponty, sin embargo, no ha sido suficientemente elaborada.

<sup>39</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 214.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 215.

(*enroulement*) de lo visible sobre el visible, puede atravesar, animar a otros cuerpos tanto como al mío [...]”<sup>41</sup>.

#### 4. La rehabilitación ontológica de lo sensible: la carne

La rehabilitación ontológica de lo sensible encuentra su expresión en la noción de carne, que junto con la de reversibilidad constituyen la clave para la comprensión de la ontología merleau-pontyana. Antes de iniciar su esclarecimiento recordemos que a esta altura Merleau-Ponty renuncia explícitamente a describir el mundo percibido como el correlato de un espíritu subjetivo. El autor define su nueva tarea en los siguientes términos: “Lo que quiero hacer es restituir el mundo como sentido de Ser absolutamente diferente de lo ‘representado’, a saber como el Ser vertical que ninguna de las ‘representaciones’ agota y del que dan testimonio, el Ser salvaje”<sup>42</sup>. Y esto, como aclara a continuación, no solo concierne a la percepción, sino también “[...] al Universo de las verdades predicativas y de las significaciones”<sup>43</sup>.

Esta tarea debe atenerse a varias consignas metodológicas. En primer lugar, es necesario interrogar “el enigma del ser bruto” sin suponer nada, lo cual obliga a partir de la percepción y sus variantes y a no perder de vista que todo lo que se afirma del mundo debe proceder del “[...] mundo presente que está vigilante en la puerta de nuestra vida y donde volvemos a encontrar lo que anima la herencia y, si ahí hay lugar, la retoma por nuestra cuenta”<sup>44</sup>. En segundo lugar, la descripción del mundo percibido no puede servirse de aquellos conceptos utilizados por la reflexión, ya sea psicológica o trascendental, puesto que en la mayoría de los casos funcionan como correlatos del mundo objetivo. Por lo tanto, hay que renunciar a nociones tales como “[...] ‘actos de conciencia’, ‘estados de conciencia’, ‘materia’, ‘forma’ y aún ‘imagen’ y percepción”<sup>45</sup>. Explícitamente, el autor aclara que excluye el término percepción en el sentido de una referencia a actos vividos o a cosas y especifica que la percepción no debe ser vista como una función sensorial que explicaría a las otras, “[...] sino como arquetipo del volver a encontrar

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 185.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 306.

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>45</sup> *Ibidem*

originario, imitado y renovado en el encuentro del pasado, de lo imaginario, de la idea"<sup>46</sup>.

Resulta también importante destacar que la noción de carne se encuentra de alguna manera prefigurada en la *Fenomenología de la percepción*. El siguiente texto que pertenece a uno de los capítulos centrales de dicha obra: "El sentir", es altamente significativo como preanuncio de esta noción: "El que siente y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores y la sensación es una invasión de lo sensible en el que siente"<sup>47</sup>. Si la mirada se acomoda al color y la mano se amolda a lo duro o a lo blando es porque de ambas partes proviene una iniciativa o una solicitud que lo lleva a Merleau-Ponty a caracterizar el sentir como "comunidad" o "coexistencia"<sup>48</sup>.

La elaboración de la noción de carne, como eje de la ontología merleau-pontiana, se dirige a mostrar que el sujeto que ve o toca y el objeto visto o tocado deben ser pensados como emergentes de un tejido común que los engloba y del que emergen diferenciándose, sin por ello perder su identidad. La figura de la dehiscencia que Merleau-Ponty utiliza para ilustrar la doble apertura del cuerpo, sirve también para ilustrar como la carne del cuerpo y la carne del mundo que constituyen las dimensiones de la carne, se enlazan o se articulan como sobre un mismo tronco.

La explicitación de la noción de carne debe tener en cuenta que: 1) hay una remisión recíproca entre lo visible y el que ve y entre lo tocado y el que toca, 2) una inscripción del que toca en lo visible y de lo visible en el que toca, y, finalmente, 3) una adherencia entre la voz y el oído que hace posible la inserción de la palabra en el mundo del silencio. Asimismo, todos estos intercambios se

<sup>46</sup> *Idem*, p. 210. J. Taminioux señala que en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty vacila respecto de la percepción entre dos peticiones temáticas. Por un lado, la percepción conduce a una conciencia silenciosa y originaria, concebida como el lugar del nacimiento del sentido, y, por el otro, la percepción es la realización siempre nueva del sentido que no necesita encontrar su garantía en un lugar fundamental del sentido. Esta ambigüedad que desaparece en las Notas de trabajo de *Le visible et l'invisible* implica según Taminioux una evolución en la manera de concebir la percepción. Así, pues, mientras que en la *Fenomenología* la percepción era descrita en términos de existencia, de proyecto o de trascendencia, y, el cuerpo fenomenal presentado como el lugar donde se efectúa el movimiento de trascendencia, en los últimos escritos la percepción no es descrita en términos de proyecto o de trascendencia, o aún más, la trascendencia cambia también de significación; es pertenencia a un Ser, que es Ser a distancia, siempre abierto, que nos solicita y nos sostiene. Asimismo, mientras que los primeros análisis subrayan que soy un vidente en la medida en que proyecto mi cuerpo en el mundo, los últimos análisis afirman que mi cuerpo solo ve en la medida en que pertenece a lo visible. En síntesis, "[...] se trata menos de describir la percepción como un poder limitado por una situación, que de captar la actividad como doblada de pasividad, de suerte que la relación de la actividad y la pasividad no es la de un acto y las condiciones que le procuran su motivación, sino una relación de torbellino". Cf. J. Taminioux, *Le regard et l'excédent*, pp. 109-113.

<sup>47</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 247-248.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 247.

propagan a otros cuerpos a los que veo, toco y escucho, lo que hace evidente el fenómeno de la intercorporalidad.

La descripción de la experiencia de lo visible y de lo tangible que deberá poner de manifiesto que tanto el que ve como lo visible o el que toca y lo tocado emergen de la carne y son sostenidos por ella sin convertirse empero en polos independientes de una relación que los determinaría como enfrentados. Se trata de mostrar que entre el que ve y lo visible hay “una extraña adherencia” por la que, al mismo tiempo que están entrelazados el uno en el otro, están, sin embargo, distantes uno del otro. Hay un espesor de la carne que forma la visibilidad de la cosa y la corporalidad del que ve, sin que signifique un obstáculo entre ambos, sino su medio de comunicación.

El que ve y lo visible no están enfrentados, no hay cosas idénticas a sí mismas que posteriormente se ofrecen a un sujeto que las ve, ni tampoco el sujeto es un sujeto vacío que con posterioridad se abre a las cosas. Lo que hay son cosas que no podemos “ver desnudas” porque la mirada las “envuelve”, las “viste” con su carne. Merleau-Ponty se pregunta en qué consiste esa “[...] virtud singular de lo visible que hace que, estando en el extremo de mi mirada, sea sin embargo, más que el correlato de mi visión”<sup>49</sup>. Para comprender esto, el autor comienza por instalarse del lado de lo sentido examinando, como ejemplo, el modo de aparición del color. En primer lugar, advierte que la captación de un color no es la captación de un *quale*. Si bien su percepción exige una cierta manera de captarlo el rojo percibido emerge de una tipicidad rojiza. El color rojo que solicita la mirada lo es, en tanto que se encuentra ligado ya sea, a otros tipos de rojo que se están a su alrededor y con los que forma una constelación, ya sea con otros colores. En otras palabras, el color no aparece como una cualidad que una vez recibida constituye en sí misma un mensaje indescifrable y evidente sino que es “un nudo en la trama de lo simultáneo y de lo sucesivo”. La palabra trama es, sin duda, lo que conduce a Merleau-Ponty a evocar como ejemplo el vestido rojo que está unido con todas sus fibras al tejido de lo visible y, con él, a un tejido de seres invisibles. A continuación, enumera una serie de significaciones, que sin estar percibidas en carne y hueso, se encuentran adheridas a esta percepción con tanta fuerza como la del color que ha cautivado inicialmente la mirada.

Puntuación en el campo de las cosas rojas que comprende, por ejemplo, la teja de los tejados, la bandera de los guardabarreras y la de la Revolución [...] Lo es también en el campo de las

<sup>49</sup> *Idem*, p. 173.

prendas rojas, que comprende tanto un vestido femenino como la toga de los profesores. [...] Y este rojo del vestido es literalmente distinto, según arrastre a sí la pura esencia de la Revolución de 1917, la del eterno femenino o la del ministerio fiscal [...] <sup>50</sup>.

Esta descripción revela que el color no solo se identifica en función de las asociaciones que provoca y se altera en función de su entorno sino que, desde su lugar, señala hacia otros lugares y hacia otros acontecimientos próximos o lejanos. Por esta razón, lo visible no puede ser comprendido como un fragmento de ser absolutamente macizo que se ofrece a una visión vacía sino que, por el contrario, se trata de “[...] una cierta diferenciación, una modulación efímera en ese mundo, menos color o cosa pues, que diferencia entre las cosas y los colores, cristalización momentánea del ser coloreado o de la visibilidad”<sup>51</sup>. Los seres visibles son articulados o extraídos de un estado de ocultamiento y no valen tanto por sí mismos como por su modo de diferenciarse de los demás. Con otras palabras, hay una “concreción” o “cristalización” momentánea de lo visible a partir de un tejido que los nutre y que en sí mismo no es cosa sino posibilidad, latencia.

Si ahora consideramos la visión desde la perspectiva del que ve, es necesario insistir que Merleau-Ponty descarta la posibilidad de una mirada que contemple el mundo desde afuera. Por el contrario, la mirada “envuelve, palpa y se ciñe a las cosas visibles”. Como si el que ve estuviera con las cosas en una relación de “armonía preestablecida”<sup>52</sup>, como si en su estilo brusco e imperioso la mirada conociera las cosas antes de conocerlas y no se podría decir si es la mirada o son las cosas las que se imponen. La pregunta acerca de esta connivencia encuentra una respuesta en el carácter de la palpación táctil, ya que en ella el que interroga y lo interrogado se encuentran más próximos que en el caso de la visión. Así, al mismo tiempo que sentida desde adentro, una mano es accesible desde afuera como tangible para la otra mano y en cuanto tangible para esa mano ocupa un lugar entre las cosas que toca. A la vez tocante y tangible, la mano “abre sobre un tangible del que ella misma forma parte”<sup>53</sup>. Ahora bien, no solo hay una extensión de lo que toca y lo que ve sobre lo tocado y lo visto, sino también una superposición entre lo tangible y lo visible. Ambos pertenecen a un mismo mundo en tanto están “incrustados” entre sí por obra de un mismo cuerpo que ve y toca. Mirada y tacto

<sup>50</sup> *Idem*, p. 174.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>52</sup> Con la noción de armonía preestablecida Merleau-Ponty quiere expresar, en este caso, un doble movimiento por el cual la mirada y lo que ella ve se descubren a sí mismos en la medida en que cada uno descubre al otro. En un sentido estricto, el autor la utiliza para referirse a la usurpación que se da entre términos contrarios o una unión de cosas no componibles.

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 176.

no son extraños al mundo que contemplan y entre ambos polos se establece un “espesor de la carne” que no es un obstáculo sino, por el contrario, un medio de comunicación porque constituye la visibilidad y la tangibilidad a la vez que la corporeidad:

la visión y el tacto existen cuando un cierto visible, un cierto tangible, se vuelve sobre todo lo visible y todo lo tangible del que forma parte, o cuando repentinamente se encuentra rodeado de ellos, o cuando entre él y ellos y por su comercio se forma una Visibilidad, una Tangibilidad, que no pertenece con propiedad al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho<sup>54</sup>.

La Visibilidad (lo mismo vale para la Tangibilidad) no remite ni a un sujeto ni a un objeto y concentra en ella la pasividad y la actividad, de tal manera que “la Visibilidad no se limita a la simple reunión de los visibles que componen lo que Merleau-Ponty llama ‘la visibilidad primera’, sino que abraza igualmente las líneas de fuerza y las dimensiones que los visibles sugieren dando vida a una ‘visibilidad segunda’ entremezclándose y envolviendo a la primera como su horizonte interior y exterior<sup>55</sup>.”

Otro aspecto de la carne se manifiesta en la medida en que se considera la vinculación entre el cuerpo propio y la carne. Más precisamente, Merleau-Ponty presenta al cuerpo como “el sensible ejemplar” porque a través de él se ilustra una filosofía de la carne como “visibilidad de lo invisible”. El cuerpo adquiere, en tanto que revela en su duplicidad de sentir y sentirse, de tocar y ser tocado una significación ontológica; esto es, un ser que comporta en sí mismo lo visible y lo no visible. En otros términos, el cuerpo es un sensible ejemplar que ofrece a quien lo habita la posibilidad de sentir todo lo que se le asemeja en el mundo exterior. Tomado en el tejido de las cosas lo atrae todo hacia sí y por el mismo movimiento comunica a las cosas sobre las que se cierra “[...] esta identidad sin superposición, esta diferencia sin contradicción, esta separación del adentro y del afuera que constituyen su secreto natal”<sup>56</sup>. Por su propia ontogénesis el cuerpo nos une a las cosas manteniendo entrelazadas una en la otra las dos hojas de la que está hecho. Esta doble referencia no es un hecho casual sino que cada referencia llama a la otra. El mundo visto no está en mi cuerpo ni tampoco en el mundo visible. Entre el cuerpo como cosa sensible y el cuerpo como sintiente hay “inserción recíproca y entrelazamiento de uno en otro” o mejor dicho, “[...] hay dos círculos, o dos

<sup>54</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>55</sup> M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, p. 95. Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 195.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 179.

torbellinos, o dos esferas, concéntricas cuando yo vivo ingenuamente, y desde que yo me interrogo, un poco descentradas una por relación a la otra”<sup>57</sup>.

En los cursos sobre la Naturaleza Merleau-Ponty reconoce expresamente que los análisis sobre el *Umwelt*, el esquema corporal y la percepción han contribuido a expresar la idea de la corporalidad como ser de dos rostros: “El esquema del cuerpo propio [...] es un léxico de la corporalidad en general, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, que prescribe al uno realizarse en el otro”<sup>58</sup>. Hay un desdoblamiento del cuerpo en afuera y adentro y este desdoblamiento que se da también en las cosas es lo que hace posible “[...] la inserción del mundo entre las dos hojas de mi cuerpo, y la inserción de mi cuerpo entre las dos hojas de cada cosa y el mundo”<sup>59</sup>. En las *Notas* a los cursos dictados sobre la naturaleza en el Collège de France 1959-1960 la noción de esquema corporal adquiere un alcance ontológico que se advierte, por ejemplo, en la siguiente afirmación: “[...] el cuerpo como tocante-tocado, vidente-visto, lugar de una suerte de reflexión y por ello capaz de relacionarse con otra cosa que su propia masa, de cerrar su circuito sobre lo visible; del sensible exterior”<sup>60</sup>. Esto es posible, en primer lugar, porque el esquema corporal envolviendo las partes espaciales del cuerpo envuelve también una relación con el espacio exterior, estableciéndose entre ambos un sistema de equivalencias y de diferenciaciones que posibilita la comunicación entre lo interior y lo exterior. Asimismo, la noción de esquema corporal no solo permite describir de una manera nueva la unidad del cuerpo, sino también, a través de ella, describir la unidad de los sentidos y la unidad del objeto y, en última instancia, la unidad del mundo. Recordemos, nuevamente que gracias al esquema corporal, mi cuerpo es un sistema ya hecho de equivalencias y transposiciones sensoriales por las cuales las experiencias de los diversos sentidos se comunican entre sí. Experiencias sensoriales diversas se reúnen de tal modo que fundan la “unidad antepredicativa del mundo percibido”. Los sentidos se comunican en la percepción del mismo modo que los ojos colaboran en la visión. La unidad de todos los sentidos se realiza de modo análogo al que la unidad de la mirada a través de los dos ojos. El cuerpo escapa a la dispersión de los sentidos del mismo modo que la visión binocular escapa a la dispersión de las imágenes monoculares. Esto es posible -como

<sup>57</sup> *Idem*, p. 182.

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, p. 178.

<sup>59</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 317.

<sup>60</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 270.



explicitamos en el capítulo primero- porque el cuerpo no constituye una suma de órganos yuxtapuestos, sino un “sistema sinérgico”, es decir, un sistema de cooperación (συνεργία), de coordinación activa de varios órganos en una función común. Todas las funciones particulares son enlazadas por el esquema corporal en “el movimiento general de ser-en-el-mundo”. Toda experiencia de una cualidad sensible es también la de un cierto modo de movimiento o de conducta. Si el movimiento de cada parte del cuerpo revela la posición de todas las demás, todas las funciones diversas de los órganos de los sentidos se enlazan en un mismo movimiento general. En virtud de esta comunicación entre los sentidos, los aspectos sensoriales son inmediatamente simbólicos el uno del otro y se traducen el uno en el otro sin necesidad de un intérprete.

A partir de los análisis precedentes Merleau-Ponty presenta la carne como: “el medio formador del sujeto y del objeto”. Se trata de una dimensión originaria de la que emergen entrelazándose y diferenciándose “la carne del cuerpo” y la “carne del mundo”. El autor describe estos dos fenómenos como convergentes y simultáneos. La carne del mundo se caracteriza por lo sensible que no accede a la condición de sintiente. Merleau-Ponty expresa que lo percibido no es más que un punto de pasaje “entre horizontes internos y externos siempre abiertos”<sup>61</sup>. La carne del mundo no es un objeto, el modo de la mera cosa (*blosse Sache*) es una expresión parcial y segunda. La carne del mundo no debe ser comprendida como el ser-en-sí, es decir, el ser idéntico a sí y autosuficiente sino como el ser que contiene en sí su negación. Hay una “universalidad de lo sensible” por la que lo particular “precisamente en el interior de su particularidad [...] y gracias a ella [...] se convierte en un universo o un *elemento*”. Esta generalidad inherente a las cosas es solidaria con su inserción dentro de un campo de latencia:

Así es como lo sensible me inicia en el mundo, como el lenguaje en el otro; por sobrepujamiento, *überschreiten*. La percepción no es primariamente percepción de cosas, sino percepción de elementos (agua, aire ...), de *rayos del mundo*, de cosas que son dimensiones, que son mundos, me deslizo desde lo ‘subjetivo’ hacia el Ser<sup>62</sup>.

Una manifestación de la sensorialidad tiene una “función ontológica” porque se supera a sí misma y puede representar todas las cosas. Ya hemos visto como un color se abre sobre el mundo y todos los demás sentidos, “y forma con ellos un solo

<sup>61</sup> “Cuando Husserl se refiere al horizonte de las cosas -“un horizonte externo”, aquél que todo el mundo conoce, y su “horizonte interno”, esta tiniebla henchida de visibilidad donde la superficie de las cosas no es más que el límite-, es necesario tomar tales palabras al pie de la letra” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p.195).

<sup>62</sup> *Idem*, p. 271.

Ser". Un color es a la vez una cosa y el "título de un mundo": "El 'Mundo' es este conjunto en que cada 'parte', cuando se la toma por sí misma, abre súbitamente dimensiones ilimitadas –se convierte en *parte total*".

La carne del mundo remite a la instancia que la percibe. Este ser que percibe y configura es la carne del cuerpo, que, por su parte, es un ser de dos dimensiones en tanto cuerpo sintiente y cuerpo sensible. Por un lado, el cuerpo propio es una cosa entre las cosas y forma parte de la carne del mundo y, por el otro, es aquello que las ve y las toca y es carne del cuerpo. Mi cuerpo es "carne" en tanto es un cuerpo sensible (el cuerpo que toco) y el cuerpo sintiente (el cuerpo que toca).

La carne del cuerpo utiliza su ser sensible como medio para quedar incorporado a las cosas sensibles en general. Solo puede tocar y ver las cosas porque es también tangible y visible. Utiliza su ser visible y tangible como un medio para participar en el ser de las cosas visibles y tangibles. Posee lo visible tan solo si es poseído por lo visible, es decir, si pertenece a lo visible, si es uno de los visibles que, además, es capaz de verlos por medio de una "singular inversión" que convierte lo visible en "mirada" y da lugar a un "interior". En esta inversión de la pertenencia a lo visible, lo visible pasa a pertenecer a lo que ve y "tiene una prolongación en el recinto de mi cuerpo". En tanto carne sintiente, soy un "sensible pivote en el cual participan todos los otros, sensible-clave, sensible-dimensional"<sup>63</sup>. De manera que mi carne es un sensible en el que están inscritos todos los otros, o, inversamente, estos son puestos como arrancados o desgarrados de mi carne. El volverse hacia lo sensible tiene su reverso en un encontrarse rodeado por el mundo. Esta es la razón por la cual Merleau-Ponty se refiere a una actualización de la visibilidad oculta de la naturaleza y propone que "se cese de definir a título primordial el sentir como la pertenencia a una misma 'conciencia', y que, por el contrario, se lo comprenda como retorno sobre sí de lo visible, adhesión carnal de lo sintiente a lo sentido y de lo sentido a lo sintiente"<sup>64</sup>. Los dos órdenes a los que pertenece el sintiente sensible revierten uno en el otro. Mi cuerpo exhibe una "inmersión del ser-tocado en el ser tocante y del ser tocante en el ser-tocado", del ser visto en el ser que ve, y del ser que ve en el ser visto. Esta mutua referencia remite al fenómeno de "reversibilidad". No obstante, el reconocimiento de una misma carne que abarca el cuerpo y el mundo, Merleau-Ponty atribuye a la carne del cuerpo un cierto privilegio y esto procede del hecho de que el cuerpo es punto cero (*Nullpunkt*) de

<sup>63</sup> *Idem*, p. 313.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 187.

todas las dimensiones del mundo, lo cual permite afirmar que mientras el cuerpo se mueve (*sich bewegt*) las cosas *son movidas*<sup>65</sup>.

Como ser de latencia o profundidad, la carne implica un estilo de ser en el que participan las cosas particulares. Para caracterizarla, Merleau-Ponty recurre a la vieja noción de elemento tal como la utilizaban los primeros filósofos griegos. El elemento es una cosa general que se encuentra entre la cosa individual espacio-temporal y la idea abstracta. Participa de la realidad de la cosa material y de la generalidad de la idea. Sin ser una cosa particular, se presenta en todas las cosas particulares como un principio encarnado que introduce en ellas un estilo de ser. De modo que las cosas particulares se presentan como parcelas de una generalidad de la que participan. Y sin ser una idea abstracta posee esta generalidad de horizonte que explica la unidad fundamental dentro de la cual se presenta la pluralidad de las cosas. El mundo percibido es “esta lógica perceptiva, este sistema de equivalencias, y no un montón de individuos espacio-temporales”<sup>66</sup>. Así, Merleau-Ponty se refiere a una “generalidad de horizonte, de estilo” que ocupa el lugar de las esencias husserlianas y está encarnada en las cosas, y caracterizando a la carne en los siguientes términos:

La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Sería necesario, para designarla, el viejo término de ‘elemento’, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que introduce un estilo de ser en todas las partes en que se encuentra una parcela de él. La carne es en este sentido un ‘elemento’ del Ser<sup>67</sup>.

Al afirmar que la carne no es materia se descarta tanto la posibilidad de considerarla como una suma de átomos que existirían con anterioridad a la adición de ellos como la de considerarla como un material psíquico producido por las cosas que actúan sobre el cuerpo. Al descartar que no es espíritu queda excluida la posibilidad que sea una representación del alma. La carne no es la unión del compuesto cuerpo-alma. Está en la base de ambas y permite que se pertenezcan una a otra. La carne como elemento está más allá de lo individual y lo universal. Es un principio de equivalencia o, en otros términos, la bisagra invisible de los fenómenos.

<sup>65</sup> Cf. *Idem*, p. 302.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 301.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 184.

### 5. Las figuras del entrelazamiento

El ser carnal es la dimensión en que pueden comunicarse la naturaleza y la conciencia en una relación más profunda que aquella que convierte a la primera en una realidad independiente y a la segunda en una representación de objetos. Esta referencia de la carne del cuerpo a dos órdenes introduce un “sintiente sensible” y un fenómeno de reversibilidad en virtud de que ambos lados vienen a parar uno en otro. Antes de continuar con el análisis de la noción de carne, es necesario considerar que la reversibilidad, que Merleau-Ponty describe como circularidad, entrecruzamiento, quiasmo y acto de dos caras (ver-ser visto, hablar-escuchar, percibir-ser percibido), es la nota decisiva de la carne y nos hace pertenecer al mismo mundo, un mundo que no es proyectivo, sino que logra su unidad a través de “imposibilidades” como, por ejemplo, la del intercambio yo-mundo, cuerpo fenoménico-cuerpo objetivo, vidente-visible, ego-alter ego.

De ahí las metáforas a las que recurre Merleau-Ponty en el título del último de los textos que componen *Lo visible y lo invisible*: “El entrelazo—el quiasmo”. El entrelazo es un motivo ornamental compuesto de elementos enlazados y cruzados unos con otros. El quiasmo es una figura con dos líneas cruzadas como la letra  $\chi$ . Con estas metáforas se indican las limitaciones de una actitud analítica en razón de la compenetración de momentos en lo analizado. La reversibilidad de la carne es otro indicio del abandono, por parte de Merleau-Ponty, del modelo de la intencionalidad. a partir del paso a la ontología, ni el cuerpo, ni el otro, ni el mundo, admiten ser descriptos sobre el modelo de la correlación de la conciencia y sus objetos, o de la noesis y del noema. “[...] toda la conciencia es conciencia de alguna cosa o del mundo, pero esa *alguna cosa*, ese *mundo*, no es [...] un objeto que es lo que es, exactamente ajustado a los actos de la conciencia”<sup>68</sup>. En la reversibilidad de los momentos de lo sintiente y lo sensible, el cuerpo nos instala en el corazón de las cosas y convierte las cosas en carne. Así, el cuerpo pertenece al orden de las cosas y el mundo es carne universal: “[...] las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo; por medio de él el mundo me rodea”<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 281.

<sup>69</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 308.

Es importante poner de manifiesto que el carácter “inminente” de la reversibilidad hace imposible su realización de hecho. No logro de una manera completa tocarme-tocando o verme-viendo. La experiencia que el yo tiene de sí al percibir no va más allá de una suerte de inminencia; se acaba en lo invisible: simplemente este invisible es su invisible. “La percepción de sí es aún una percepción, esto es, me da un *Nicht Urpräsentierbar* (un no-visible, yo), pero me lo da a través de un *Urpräsentierbar* (mi apariencia táctil o visual) en transparencia (esto es, como latencia)”<sup>70</sup>. De esta manera lo no-visible para el yo no se apoya en una conciencia o espiritualidad positiva sino en el hecho, como adelantamos en el capítulo anterior, de que el yo es aquel que: a) tiene un mundo visible, esto es, un cuerpo dimensional y participable, b) un cuerpo visible para sí mismo, y c) una presencia a sí que es ausencia de sí. Al afirmar que lo visible es invisible, que la percepción es no-percepción, que la conciencia es un *punctum caecum*, o que ver es siempre ver más de lo que se ve, no se está hablando de una contradicción porque - como hemos visto- lo visible no es un en sí al que se agrega una realidad no visible, entendida como ausencia objetiva, “[...] es necesario comprender que es la visibilidad que conlleva una no-visibilidad”<sup>71</sup>. Por eso, si bien mi mano derecha está siempre a punto de tocar mi mano izquierda cuando ésta toca las cosas, no es posible una superposición o coincidencia puesto que fracasa en el momento de producirse. El tocar las cosas con mi mano derecha y el tocar con mi mano izquierda la misma mano derecha no llegan a recubrirse o a superponerse exactamente. Este fracaso es la aprehensión misma del cuerpo en su duplicidad: como cosa y como vehículo de las cosas. Son los dos lados de una experiencia, conjugados o imposibles: “[...] su unidad es irrecusable, simplemente es como la bisagra invisible sobre la que se articulan 2 experiencias -un sí mismo desgarrado [...]”<sup>72</sup>. El hiato no es un vacío ontológico, “[...] está franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el del mundo, es el cero de presión entre dos sólidos que hace que se adhieran uno al otro”<sup>73</sup>.

Al profundizar en la noción de horizonte, que no es ni una colección de cosas tenues, ni una posibilidad lógica, ni un sistema de potencialidad de la conciencia, sino un nuevo tipo de ser, un “ser de porosidad”, de “pregnancia” o “generalidad”,

<sup>70</sup> *Idem*, p. 303.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 300.

<sup>72</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, p. 285.

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 195.

Merleau-Ponty se propone mostrar que aquel ante quien se abre el horizonte no se encuentra frente a él, sino englobado por él: “El cuerpo y las lejanías participan en una misma corporeidad o visibilidad en general, que reina entre ellos y él, y aún más allá del horizonte, más acá de la piel, hasta el fondo del ser”<sup>74</sup>. Esto muestra que la reversibilidad no se resuelve en la identidad actual del tocante y de lo tocado. Es una identidad de principio (siempre malograda). En otros términos, el tejido de posibilidades que encierra lo visible exterior sobre el cuerpo que ve mantiene entre ellos una cierta distancia. Hay que aclarar que esta distancia no es un vacío, porque queda llenada por la carne como lugar de emergencia de una visión. En una nota de trabajo afirma que la: “[...] reversibilidad no es identidad actual del que toca y lo tocado. [...] El tejido de posibilidades que encierra lo visible exterior sobre el cuerpo vidente mantiene entre ellos una cierta *distancia*”<sup>75</sup>.

Precisamente, el carácter inminente de la reversibilidad impide que sea equiparada con los procesos reversibles de la física clásica en los que un único movimiento regresa hacia atrás y reproduce el estado de partida o con las operaciones mentales que pueden realizarse en ambas direcciones sin que se altere el producto. La reversibilidad no es traducible en equivalencias lógicas tales como: si A está entrelazado en B, o B en A, o si A retrocede de B a sí misma, o B de A. Tales relaciones simétricas pertenecen, según B. Waldenfels<sup>76</sup>, a la figura del *uno-al-otro* (*Einander*), en la que todo miembro aparece al mismo tiempo como otro. Como variaciones del *uno-al-otro* se pueden citar el uno en el otro unilateral propio del recipiente, como ocurre en el caso de las muñecas rusas, el *uno-sobre-el-otro* (*übereinander*) que caracteriza a la superposición en capas y el *uno-junto-al-otro* (*Aneinander*) propio del apoyarse o adherirse.

En oposición a estas figuras, B. Waldenfels afirma que Merleau-Ponty concibe el entrelazamiento de manera asimétrica “como *destacarse* de un trasfondo y como *desviación* de un nivel decisivo o de la orientación de una norma”<sup>77</sup>. Para comprender esta afirmación es necesario poner de relieve los siguientes aspectos fundamentales del destacarse y de la desviación:

1. No deben ser confundidos con la división de algo que ya estaba dado de antemano. Algo surge solo por medio de un determinado destacarse y por

<sup>74</sup> *Idem*, p. 196.

<sup>75</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 325-326.

<sup>76</sup> B. Waldenfels, *Deutschfranzösische Gedankengänge*, pp. 360-362.

<sup>77</sup> *Idem*, p. 363.

su respectiva desviación. La desviación tiene como contraparte la indiferencia de una monotonía, que, como “no-diferencia” solo puede ser pensada a partir de la diferencia.

2. Son procesos que no transcurren simétricamente. La figura se destaca del fondo, y no éste de aquella.
3. No remiten a ningún miembro intermedio, que establecería un vínculo entre lo que se desvía y aquello a partir de lo cual se desvía.
4. No son procesos neutrales, en los que un estado es tan bueno como el otro.

Destacarse significa resaltar a partir de sí, formación de un relieve.

La concepción del entrelazamiento como un asimétrico uno-en-otro excluye tanto una explicación holística como una atomista. La no coincidencia de mí mismo conmigo mismo y con los otros no admite que yo y los otros se configuren en partes o miembros de un todo abarcador. La doble negación que se expresa por un lado en la no-coincidencia y por el otro en la no-diferencia preserva -comenta Waldenfels- a lo singular de desintegrarse en un todo y preserva al todo de fragmentarse en singularidades: “La doble negación quiere decir que este uno-en-otro no se reconcilia ni con una totalidad englobante ni con singularidades no divisibles”<sup>78</sup>. Desde este punto de vista resulta evidente que sin el relieve de primer plano y el transfondo nada podría ser aprehendido porque nos encontraríamos en medio de una uniformidad monótona.

La interpretación de la reversibilidad como un asimétrico uno en el otro obedece al hecho fundamental de partir de un relieve ontológico que no permite afirmar que el fondo sea nada. El Ser salvaje no es un ser pleno, positivo, que para ser necesita previamente anular la nada. Merleau-Ponty afirma expresamente que su punto de partida no es *el ser es y el no ser no es* ni tampoco *no hay más que ser sino: hay ser, hay algo*.

Antes de continuar con la reflexión acerca de la carne, que deberá conducir al pasaje de lo visible a lo decible, debemos hacer referencia a otras figuras que han aparecido a lo largo de la obra y mediante las cuales Merleau-Ponty intenta pensar la comunicación entre el cuerpo y las cosas en el interior del mundo natural. Si se considera que la obra de Merleau-Ponty ha sido caracterizada expresamente como una “filosofía de la ambigüedad”, resulta necesario, en primer lugar, considerar la significación y el alcance de esta noción.

---

<sup>78</sup> *Idem*, p. 364.

Es necesario distinguir entre “ambigüedad” y “ambivalencia”. “Ambigüedad”, ante todo no hace referencia a un pensamiento vacilante que afirma alternativamente los términos en cuestión, sino “[...] un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios”<sup>79</sup>. La “ambivalencia”, por el contrario, se desentiende de la aspiración a una clara intelección y por lo tanto queda descartada del pensamiento filosófico. En *Elogio de la filosofía*, Merleau-Ponty afirma: “El filósofo se reconoce en que tiene de modo inseparable el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad”<sup>80</sup>. La ambigüedad no significa un fracaso del conocimiento o su imposibilidad, sino que implica pensar que la situación total incluye tanto la conciencia lúcida como el riesgo del error.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty utiliza el término “ambiguo” en dos sentidos. Por un lado, se trata de una “ambigüedad existencial” que se encuentra adherida al sentido de la experiencia vivida y que se revela en experiencias tales como la motricidad corporal, la sexualidad, el sentimiento o la espacialidad. Según B. Waldenfels, la ambigüedad designa en este caso “un camino intermedio entre la evidencia total y la pura absurdidad de la conciencia”<sup>81</sup>. Recordemos, -como lo pusimos de manifiesto en el capítulo primero- que la existencia es ambigua porque, por un lado, se levanta sobre el plano anónimo de la cristalización de nuestro pasado y, por el otro, es la constante posibilidad de trascenderlo. Así, entre el cuerpo como “existencia congelada y generalizada” y la existencia abierta y personal como “encarnación perpetua” se establece una “dialéctica de lo adquirido y del porvenir”. El hombre es un “ir y venir de la existencia que a veces es corporal y a veces se dirige a los actos personales”. Se trata de la ambigüedad del mundo ya dado y el mundo proyectado, del cuerpo habitual y el cuerpo actual, del tiempo que reintegra el pasado y el tiempo que posibilita lo nuevo. Es la ambigüedad de libertad y servidumbre en el sentido de que podemos centrar nuestra existencia, pero no podemos centrarla absolutamente. La centramos en cuanto proyectamos un mundo ejerciendo actos personales en una apertura a lo nuevo en virtud de que el tiempo siempre ofrece un nuevo presente para reconquistar el pasado y proporcionarle un nuevo sentido. Sin embargo, no la centramos absolutamente en tanto hay un mundo ya dado, un cuerpo habitual y un

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 340.

<sup>80</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 10.

<sup>81</sup> Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, p. 175.



pasado que no se puede borrar. Además, el tiempo no solo ofrece un nuevo presente sino que impide a la conciencia corporal permanecer en un presente en una coincidencia plena con él.

En el otro caso, se trata de una “ambigüedad conceptual”. Al referirse a la contradicción que se da entre la ubicuidad de la conciencia y su compromiso en un campo de presencia, Merleau-Ponty observa:

Lo que hay que comprender es que por idéntica razón estoy presente aquí y ahora y presente en otra parte y siempre, ausente aquí y ahora y ausente de todo lugar y de todo tiempo. Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición<sup>82</sup>.

Al final de su obra la noción de ambigüedad se asocia con la de dialéctica. En un texto de los *Resúmenes de 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>83</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 a la idea de una superación que reúne pero excluye la idea de fases en un orden jerárquico con un tercer término como nueva posición sobrepuesta a los momentos antitéticos. En *Lo visible y lo invisible* afirma que la hiperdialéctica o buena dialéctica “[...] es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”<sup>84</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.

<sup>82</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 383.

<sup>83</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 80.

<sup>84</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 129.

## 6. *El pasaje de lo visible a lo decible*

Las reflexiones acerca de la carne junto con las de la reversibilidad abren el campo en el que deberemos situarnos para elaborar el paso del mundo del silencio a la palabra. Este pasaje comienza por enunciar que la reversibilidad se extiende a otros ámbitos, en los que se advierten aspectos que no solo amplían el círculo de lo visible sino que lo traspasan. Así, repentinamente, irrumpe un nuevo tipo de reversibilidad que permite establecer relaciones entre los cuerpos al margen de la esfera de lo visible. En *Lo Visible y lo Invisible* Merleau-Ponty anuncia, brevemente, la aparición de esta nuevo aspecto de la reversibilidad:

Entre mis movimientos los hay que no se dirigen a ninguna parte [...]: son los movimientos de la cara, muchos gestos y sobre todo esos extraños movimientos de la garganta y la boca que dan lugar al grito y a la voz. Estos movimientos concluyen en sonidos y los oigo. Como el cristal, el metal y muchas otras sustancias, soy un ser que suena ... Nuestra existencia de seres sonoros para los otros y para sí mismos contiene ya cuanto requiere para que haya palabra [...] Comprender una frase no es nada más que acogerla plenamente en el ser sonoro de uno [...] <sup>85</sup>.

Lo que el autor tiene en mente aquí es seguramente el aspecto fonemático, al que prestó una atención especial en otros escritos y que hemos tratado expresamente en el capítulo segundo. El hombre es un ser sonoro y sus vibraciones se comprenden por medio de una reversibilidad del conjunto fonación-oído. La existencia de seres sonoros para los otros y para sí mismos contiene lo que se requiere para que haya del uno al otro palabra. Merleau-Ponty insiste en sostener que si bien la palabra no surge solo por la presencia de los otros cuerpos y como fenómeno de expresión, sin embargo, es necesario hacer aparecer la palabra “en la infraestructura de la visión”<sup>86</sup>. El autor aclara que su intento nada tiene que ver con una génesis empirista del pensamiento: su propósito de presentar el pensamiento a partir de la infraestructura de lo sensible responde a una evidencia que es indiscutible: “para pensar, hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne”<sup>87</sup>.

La reversibilidad entre la fonación y el oído junto con el fenómeno de la expresión señalan el lugar de inserción de la palabra en el mundo del silencio e instauran en la frontera del mundo mudo un “sentido segundo o figurado” conformado por una sublimación de la carne. Por eso, el pasaje de lo visible a lo

<sup>85</sup> *Idem*, p. 189.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 191.

<sup>87</sup> *Ibidem*

decible debe dar cuenta de que la idealidad no es ajena a la carne. La palabra es como la carne de lo visible, relación al Ser a través de un ser, y de la misma manera que el cuerpo siente sintiéndose, la palabra capta en su red todas las significaciones. Entre percepción y palabra hay algo más que un paralelismo y una analogía. Se trata de una solidaridad y un entrecruzamiento. Así como el cuerpo es aquella región de lo visible que a la vez que se contempla a sí misma por lo que puede abrir su interior a lo visible e instalarse allí como paisaje y realizar una “promoción del Ser a la conciencia”, del mismo modo la palabra como lenguaje operante es una cierta región del mundo de las significaciones -lo invisible- y a la vez es un órgano resonador de ese mundo como lo es el cuerpo con respecto a lo visible. Es necesario destacar que a partir de estos análisis emerge una idealidad que no es extraña a la carne, sino que por el contrario, constituye sus ejes, su profundidad y sus dimensiones. Sucede como si la visibilidad que anima el mundo sensible no se apartara de todo cuerpo, sino que emigra a un cuerpo “menos pesado, más transparente”. Cambia su encarnación en el cuerpo por una encarnación en el lenguaje con lo que está exenta (*affranchie*) pero no liberada (*delivrée*) de toda condición. La inserción de toda dimensionalidad en el Ser exige el estudio de “[...] la inserción de la profundidad de la percepción y de la del lenguaje en el mundo del silencio”<sup>88</sup>.

Ahora bien, ese mundo del silencio no puede ser concebido como un suelo positivo sobre el que se apoya la palabra. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty advierte que la conciencia silenciosa o *cogito* tácito al que había recurrido en la *Fenomenología de la percepción* para ilustrar el surgimiento del lenguaje, deja sin resolver la articulación entre la lógica tácita y silenciosa de la percepción y la lógica expresa del lenguaje. La conciencia silenciosa o *cogito tácito* permita comprender cómo el lenguaje no es imposible: sin embargo, no queda claro cómo es posible: “Permanece el problema del pasaje del sentido perceptivo al sentido del lenguaje (*langagier*), del comportamiento a la tematización”<sup>89</sup>. Si bien la relación de la tematización con el comportamiento es dialéctica, en el sentido de que el lenguaje realiza rompiendo el silencio lo que el silencio quería y no podía, sin embargo, no se debe concluir en una filosofía de la *Weltanschauung*, sino en una teoría del espíritu salvaje, que es espíritu de praxis: “Como toda praxis, el lenguaje supone un *selbstverständlich*, algo instituido, que es *Stiftung* preparando una

<sup>88</sup> *Idem*, pp. 289-290.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 230.

*Endstiftung*- Se trata de captar *eso que* a través de la comunidad sucesiva y simultánea de los sujetos hablantes, *quiere, habla y finalmente piensa*<sup>90</sup>.

Este problema aparece ligado a una nueva manera de interpretar las esencias, que a partir de la perspectiva ontológica deben ser comprendidas como el invariante que articula nuestras experiencias; en otros términos, como estructura. Las esencias se esbozan en nuestro campo de presencia, se dibujan como lo invisible al que remite lo visible de nuestras experiencias sensibles. Las esencias no están separadas de la carne de lo sensible, sino que constituyen su reverso:

Hecho y esencia no pueden ser distinguidos, no porque mezclados en nuestra experiencia sean en su pureza inaccesibles y subsistan como ideas límites más allá de la experiencia, sino que puesto que el Ser no está *delante de mi*, sino envolviéndome y, en un sentido, atravesándome, mi visión del Ser no se hace desde otra parte, sino desde el medio del Ser; los pretendidos hechos, [...] están de entrada montados sobre los ejes, los pivotes, las dimensiones, la generalidad de mi cuerpo, las ideas ya incrustadas en sus junturas<sup>91</sup>.

En el capítulo titulado “Interrogación e intuición” Merleau-Ponty realiza una lectura de las esencias, en la que intenta mostrar que si bien Husserl comprende la esencia a partir de la experiencia, sin embargo, la distinción entre hechos y esencias conduce, según interpreta el autor, a una ontología que “mira el ser desde otra parte”, “de frente”. De acuerdo a esta ontología existen, por una parte, los individuos ubicados en el espacio y en el tiempo; y por la otra, en forma transversal a esta “multiplicidad plana”, se encuentra la dimensión de las significaciones, sin ubicación espacial ni temporalidad. La necesidad de saber cómo ambos órdenes se reúnen en el yo plantea el problema de la intuición de esencias. Frente a esto Merleau-Ponty se pregunta: ¿es el yo un *kosmo-theoros*?, más aún ¿lo es a título último?; en otros términos, “¿es el yo [...] poder de contemplar, pura mirada que fija las cosas en su sitio temporal y local y las esencias en un cielo invisible, ese rayo del saber que debería surgir de ninguna parte?”<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 230.

<sup>91</sup> *Idem*, pp. 153-154.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 150. Pensar la experiencia a partir de la bifurcación del hecho y de la esencia implica una concepción de la esencia como *posible*, es decir como una entidad positiva intemporal que se realiza en los individuos particulares. En otros términos, lo que está en juego no es tanto criticar la noción de esencia. Lo que es puesto en cuestión no es la esencia como ser del aparecer sino su determinación positiva como posible. Es por eso que lo invisible, que es otro nombre para la esencia, es caracterizado por Merleau-Ponty como “dimensión” o “rayo del mundo”. Con ello es necesario entender el principio no positivo según el cual los visibles aparecen, el eje de equivalencia alrededor del que surgen, el estilo de su aparición que no existe más que como ausencia o un vacío determinado. R. Barbaras se pregunta por el modo de ser de esta dimensión, que es el otro nombre de lo invisible, es decir el sentido verdadero de la esencia. A lo que responde que la esencia debe ser “[...] concebida como lo *virtual*, en el sentido preciso en que Deleuze lo define en *Diferencia y repetición*, y que, en consecuencia, uno de los pasos decisivos realizado por Merleau-Ponty en sus últimos textos consiste en rechazar el esquema clásico de lo posible y su realización a favor de una

No hay esencias por encima de nosotros, objetos positivos, abiertos a un ojo espiritual, sino que hay una esencia por debajo de nosotros, nervadura común del significante y del significado, adherencia y reversibilidad de lo uno en lo otro, como las cosas visibles son los pliegues de nuestra carne, y nuestro cuerpo, no obstante, una de las cosas visibles<sup>93</sup>.

Con otras palabras, la esencia se presenta como la articulación del mundo sensible, "su lazo secreto". La variación eidética de Husserl y su invariante, pensada desde esta óptica, designa los "goznes" del Ser. Lo que Merleau-Ponty intenta pensar no está "ni por encima, ni por debajo de los fenómenos, sino en su juntura, ella es el ligamento que une secretamente una experiencia a sus variantes"<sup>94</sup>.

La revisión de la noción de esencia se dirige no solo a descalificar las esencias como "ideas eternas" sino también a renunciar a un "retorno a lo inmediato" o una "fusión afectiva con lo existente". Si bien la respuesta que busca la filosofía no se encuentra en las necesidades de esencia, esto no quiere decir que se debe recurrir a los hechos: "La 'respuesta' está por encima de los 'hechos', por debajo de las 'esencias'; en el Ser salvaje donde aquellos eran indivisos y donde, por detrás o por debajo de las fracturas de nuestra cultura adquirida, continúan siéndolo"<sup>95</sup>.

Esta concepción de las esencias encuentra -según interpreta M. Carbone- su mejor expresión en la descripción de las ideas sensibles, de las que Proust ofrece uno de los ejemplos más nítidos. Merleau-Ponty afirma que: "Nadie ha ido más lejos que Proust en la fijación de las relaciones de lo visible y de lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, que es el doble y la profundidad"<sup>96</sup>.

Refiriéndose a Proust, Merleau-Ponty afirma que hay "concepciones del amor y de la felicidad" que se encierran en esencias que no son del orden del concepto, sino que son accesibles solo a través de su encarnación sensible. "Las ideas literarias, como las de la música y de la pintura, no son 'ideas de la inteligencia': no

---

concepción de la *esencia como virtual y del hecho como actualización*" (R. Barbaras, "Merleau-Ponty en los límites de la fenomenología", en *Quiamsi International I*, Paris, Vrin, 1999, p. 205).

<sup>93</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 158.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 155. Según Waldenfels, las determinaciones objetivas de aquello que nos es dado en la experiencia descansan en lo selectivo y exclusivo; es decir, en puntos de vista variables. Fenómenos tales como cambios de *Gestalt*, reestructuraciones o cambios de paradigma, constituyen la expresión de la variabilidad. Desde este punto de vista la diferencia eidética entre esencia universal, no transformable, y hechos casuales desaparece en favor de "diferencias estructurales" entre estructuras generales, pero transformables, y sus materializaciones fácticas. Cf. Bernhard Waldenfels, "Phänomenologie unter eidetischen, transzendentales und strukturalen Gesichtspunkten", en Max Herzog y Carl R. Graumann (compos.), *Sinn und Erfahrung, Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, Rolan Asanger, 1991, pp. 65-85.

<sup>95</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 162.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 195.

se desprenden nunca totalmente de los espectáculos, transparecen, inevitables como personas, pero no definibles<sup>97</sup>. A través de la literatura, de la música, de las pasiones, se revela un mundo de ideas que a diferencia de las ideas de la ciencia no pueden ser desligadas como puede, por ejemplo, la ley de Lavoissier, “[...] de las apariencias sensibles, y erigirse en una positividad de segundo grado”<sup>98</sup> o en otros términos, estas ideas no se agotan en sus manifestaciones y solo pueden ser dadas en una “experiencia carnal”<sup>99</sup>. Por otra parte, estas ideas no están desprovistas de una lógica o de una coherencia, sino que su articulación responde a la lógica del mundo percibido que a través del lenguaje literario alcanza en nosotros “paisajes” que habrían permanecido desconocidos. Nuevamente resulta interesante destacar el entrelazamiento entre lo visible y la palabra:

Estallido del mundo visible que se ofrece a mí como mundo de todos (a pesar de la reflexión que me enseña que eso no es quizás más que mundo privado). Estallido del lenguaje o de la palabra que viene a animar y recomenzar ese prodigio tocando en mí lo que yo creo más oculto y que se revela participable y en esta medida, ‘idea’<sup>100</sup>.

M. Carbone intenta mostrar el carácter aconceptual de estas ideas, relacionándolas con las ideas estéticas, tal como son descritas por Kant en el § 49 de la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>101</sup>. Kant define las ideas estéticas con estos términos: “[...] bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto [...]”<sup>102</sup>. En tanto que “facultad de representación de las ideas estéticas”, la imaginación interviene de manera creativa sobre la materia proporcionada por la “naturaleza real”, transformándola “según las leyes analógicas” o según “principios” independientes de la “ley de asociación”. A estas representaciones de la imaginación se las llama ideas porque, por una parte, van más allá de los límites de la experiencia y, por otra parte, en tanto intuiciones internas ningún concepto puede serles enteramente

<sup>97</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952*, p. 40. En el mismo texto Merleau-Ponty afirma que: “Lo que se ha llamado el platonismo de Proust es un ensayo de expresión integral del mundo percibido o vivido”.

<sup>98</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 196.

<sup>99</sup> *Idem*, p. 197. “Swann puede encerrar la ‘pequeña frase’ entre las marcas de la notación musical, atribuir a la débil separación entre las cinco notas que la componen y a la repetición constante de dos de entre ellas la ‘dulzura retraída y friolenta’ que constituye la esencia o el sentido: en el momento en que piensa esos signos y ese sentido, no tiene más la ‘pequeña frase’ misma, no tiene más que ‘simples valores, que sustituyen para comodidad de su inteligencia, a la misteriosa entidad que había percibido”.

<sup>100</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, p. 197.

<sup>101</sup> “L’excédent. Merleau-Ponty et Kant” en *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, pp. 163-191.

<sup>102</sup> E. Kant, *Kants Werke. Band V*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 314.

adecuado. “Osa el poeta hacer sensibles ideas racionales de seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el de los infiernos, la eternidad, la creación y cosas semejantes [...]”<sup>103</sup>. Lo que resulta interesante destacar es que las ideas estéticas “[...] *exceden lo sensible en lo interior de lo sensible*”<sup>104</sup>. Según M. Carbone, Kant subraya que las ideas estéticas son el único medio de presentar de manera simbólica las ideas de la Razón. Así, hay un tipo de pensamiento, precisamente el pensamiento estético, que es capaz de hacer sensible lo invisible. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty afirma que “Esencia y existencia, imaginario y real, la pintura mezcla todas nuestras categorías desplegando su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de significaciones muertas”<sup>105</sup>. Es precisamente este universo, que paradójicamente no contiene ningún modo de expresión que llama y solicita a otros:

El mundo perceptivo ‘amorfo’ del que yo he hablado a propósito de la pintura, [...], que no contiene ningún modo de expresión y que no obstante llama y los exige a todos y resucita con cada pintor un nuevo esfuerzo de expresión, [...] que es más que toda pintura, que toda palabra, que toda ‘actitud’, y que, captado por la filosofía en su universalidad, aparece como conteniendo todo eso que nunca será dicho, y dejándonos sin embargo a crearlo (Proust): es el *λόγος ενδιαθετος* que llama al *λόγος προφοριχος*<sup>106</sup>.

Se trata de un *lógos* que se difunde en nuestro mundo y en nuestra vida y está ligado a sus estructuras concretas; la filosofía tiene por tarea volver a recuperarlo y formularlo. La palabra nace, pues, como “una burbuja en el fondo de la experiencia muda” y por eso “lo vivido es de lo vivido hablado”<sup>107</sup>. El lenguaje auténtico hace “aflojar todas las relaciones profundas de lo vivido en que se ha transformado y se caracteriza por un ‘envolvimiento’ de lo visible y de lo vivido sobre el lenguaje, y del lenguaje sobre lo visible y lo vivido”.

Es necesario insistir en que la idea no es algo invisible de hecho, como es el caso de un objeto que se oculta detrás de otro, sino que es “lo invisible de este mundo,

<sup>103</sup> *Ibidem*

<sup>104</sup> “Le sensible et l’excédent. Merleau-Ponty et Kant” en *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 179. Al intentar establecer puntos de contacto entre la estética de Kant y ciertas características de la ontología de Merleau-Ponty, M. Carbone no pasa por alto que las ideas estéticas parecen referirse exclusivamente a la producción de la belleza artística, mientras que Merleau-Ponty se extiende al dominio de lo sensible en su conjunto. Así, por ejemplo, “En el cine y la nueva psicología” se refiere a Kant en los siguientes términos: “Kant dice con profundidad que en el conocimiento la imaginación trabaja en provecho del entendimiento, mientras que en el arte el entendimiento trabaja a provecho de la imaginación. Es decir, la idea o los hechos prosaicos están ahí para dar al creador la ocasión de buscarle emblemas sensibles y de trazar el monograma visible y sonoro” (M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 103).

<sup>105</sup> M. Merleau-Ponty, *L’œil et l’esprit*, p. 35.

<sup>106</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 223-224.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 167.

aquel que lo habita, lo sostiene, y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de este ente”<sup>108</sup>. Comparando las ideas encarnadas en el lenguaje con las ideas musicales, Merleau-Ponty se pregunta por qué no ha de admitir que el lenguaje activo y creador puede, al igual que la música, captar un sentido en virtud de una reestructuración de los signos, y, que, del mismo modo que la notación musical no es más que un retrato abstracto de la entidad musical, el lenguaje como sistema de las relaciones explícitas entre signos y significados es un producto ya terminado del que se sirve el lenguaje operante. Respecto de estas afirmaciones es importante aclarar que tanto la notación musical como la gramática son necesarias, pero que ellas constituyen sistemas adquiridos que deben ser tomados como una especie de “percepción segunda” o “pensamiento pensado”. Por el contrario, en el “pensamiento pensante”, las ideas animan las palabras y a su vez van más allá de ellas, porque son “esa cierta separación, esta diferenciación nunca acabada, esta apertura siempre a rehacer entre el signo y el signo, así como la carne, [...] es la dehiscencia del vidente en visible y del visible en vidente”<sup>109</sup>. En otros términos, la lengua para el lingüista es un sistema ideal, pero, del mismo modo en que para ver no es suficiente que la mirada de alguien sea visible para otro, sino que es necesario que por una suerte de torsión lo sea también para el que ve, si las palabras tienen un sentido, no es “[...] *debido a que ellas ofrecen la organización sistemática que revela el lingüista, es porque esta organización como la de la mirada se relaciona consigo misma*”<sup>110</sup>.

### 7. *Matrices simbólicas e institución*

Los análisis realizados en los tres primeros capítulos han puesto de relieve que el fenómeno de la expresión, que tiene su raíz en el cuerpo propio o, más precisamente, en el entrelazo naturaleza-cuerpo, se manifiesta de diferentes maneras haciendo posible la institución de diferentes órdenes simbólicos o instituciones de sentido. A esta altura de la investigación se hace necesario recordar que el objetivo de nuestra investigación no se dirige a realizar un estudio minucioso de cada uno de estos órdenes sino que apunta a la unidad originaria que subyace a estas diferentes formas de expresión. Este punto de vista queda confirmado en la

<sup>108</sup> *Idem*, p. 198.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 201.

<sup>110</sup> *Idem*, p. 202.



preocupación de Merleau-Ponty por desenmascarar por detrás de los sistemas ya instituidos la existencia de un *lógos* inmanente que permite pasar de un orden simbólico a otro y captarlos en forma unitaria. Desde el momento en que hay un sentido que se hace visible no solo en el lenguaje o en las instituciones políticas, sino en todos los modos de intercambio humano es posible no solo una confrontación entre los diferentes modos de simbolismos sino también la traducción de un simbolismo en otro.

Una de las nociones centrales que tanto en el tratamiento del lenguaje como en el de la historia hemos puesto de manifiesto, es que el sujeto incorpora estos sistemas como “un estilo de funcionamiento” o como “una configuración global”, sin necesidad de elaborarlos conceptualmente<sup>111</sup>. Las rupturas de equilibrio o las reorganizaciones responden a una lógica interna que no es claramente pensada por nadie. Los cambios están dirigidos por el hecho de que los individuos efectúan sus acciones conjuntamente. “El sistema simbólico afecta a los cambios moleculares que ahí se producen de un sentido que no es ni cosa ni idea, [...] porque es una modulación de nuestra coexistencia”<sup>112</sup>. Preguntarse dónde se encuentran las formas o los procesos históricos antes de su advenimiento carece de sentido, puesto que existen en este “[...] espacio social, cultural o simbólico que no es menos real que el espacio físico y que, por otra parte, se apoya sobre él”<sup>113</sup>. En relación con esta afirmación, resulta interesante recordar el papel que en *La estructura del comportamiento* juega la noción de forma aplicada al orden físico, donde se pone de manifiesto que ni aun en este nivel se puede hablar de un orden en sí cerrado, que no admita la posibilidad de interrupciones o alteraciones: “Cada forma constituye un campo de fuerzas caracterizado por una ley que no tiene sentido fuera de los límites de la estructura considerada, y que, por el contrario, asigna a cada punto interior sus propiedades, aunque no serán nunca propiedades absolutas, propiedades de ese punto”<sup>114</sup>. En otros términos, los cambios en una forma se producen por la redistribución de las fuerzas que asegura la constancia en su relación. El sistema contempla, pues, la posibilidad de que bajo la presencia de fuerzas exteriores que aumentan o decrecen de manera constante, una vez pasado cierto umbral se produzca una redistribución en un orden cualitativamente

<sup>111</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 65

<sup>112</sup> *Ibidem*

<sup>113</sup> *Idem*, pp. 65-66.

<sup>114</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 148.

diferente, que no es sino otra expresión de su ley inmanente. “Con la forma se introduce, pues, un principio de discontinuidad y están dadas las condiciones de un desarrollo, por saltos o crisis, de un acontecimiento, de una historia”<sup>115</sup>. Esta concepción pone de relieve que el mundo percibido no es ni una estructura fija que se cierra sobre sí ni un mundo amorfo, en el sentido de una materia caótica que estaría a la espera de un ordenamiento, sino que, por su misma organización, cada vector del espectáculo percibido plantea el principio de ciertas equivalencias en las variaciones posibles del espectáculo e inaugura un “estilo” de explicitación de los objetos y un “estilo” de nuestros movimientos en relación con ellos. Es sobre este trasfondo que Merleau-Ponty intenta encontrar un lazo entre las diversas formas de simbolismo:

[...] un sentido se arrastra no solamente en el lenguaje, o en las instituciones políticas o religiosas, sino también en los modos de parentesco, de la herramienta, del paisaje, de la producción, en general en todos los modos de intercambio humano. Puesto que ellos son todos simbolismos, es posible una confrontación entre todos estos fenómenos, y quizá hasta una traducción de un simbolismo en otro<sup>116</sup>.

En este último punto queremos dejar constancia que solo podemos acercarnos a la noción de simbolismo, de la que no encontramos en la obra del autor un estudio sistemático, sirviéndonos de las nociones de matriz simbólica e institución. Es necesario tener en cuenta que si bien en algunos textos estas nociones están tomadas como sinónimos; sin embargo, se encuentran ciertos indicios que permiten pensar algunas diferencias. Mientras que con la noción de matriz simbólica, Merleau-Ponty quiere resaltar, la instancia no constituida de la existencia, lo que habilitaría a reconocer una instancia inconsciente del simbolismo, con la noción de institución estaría haciendo referencia tanto a lo no constituido como aquello que el hombre instituye a través de su acción. Este último aspecto exige una reasunción creadora o “deformación coherente” por parte del hombre en lo instituido. Recordemos que se entiende por institución “[...] los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamado a continuarlos [...]”.

El papel asignado a las matrices simbólicas como instancia inconsciente se encuentra corroborada por el reconocimiento que Merleau-Ponty realiza respecto a los aportes del psicoanálisis. Al referirse al comentario de la obra de Freud

<sup>115</sup> *Ibidem*

<sup>116</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 66.

realizado por A. Hesnard, Merleau-Ponty afirma que a partir de la noción de inconsciente, se ha comprendido que “[...] matrices simbólicas, un lenguaje de sí a sí, sistemas de equivalencias organizados por el pasado, realizan en un acto simple los agrupamientos, las abreviaturas, las distorsiones que el análisis reconstituye progresivamente”<sup>117</sup>.

Una breve revisión de los significados asignados en diferentes contextos permitirá una mejor comprensión del sentido que Merleau-Ponty otorga a la noción de matriz simbólica. Siguiendo el hilo temático de la exposición, hemos puesto de manifiesto que el cuerpo es en sí mismo una matriz simbólica o sistema de equivalencias. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que el esquema corporal es “ese sistema de equivalencias, ese invariante inmediatamente dado por el que las diferentes tareas motrices son inmediatamente transportables”. La noción de *Gestalt* hace posible, desde un principio, que cada ser percibido pueda ser comprendido como una estructura o “sistema de equivalencias” alrededor del cual se organizan los diferentes datos provenientes del mundo sensible. Las cosas sensibles, que también se presentan como sistemas de equivalencias son la manifestación de un *lógos* que aparece silenciosamente en ellas y al que solo podemos tener acceso en la medida en que nuestro cuerpo es capaz de captar la manera en que nos resultan significativas.

La corporalidad se presenta como la fuente primera del simbolismo. Merleau-Ponty afirma que el cuerpo es “[...] ese extraño objeto que utiliza sus partes como simbólica general del mundo y por la cual, en consecuencia, podemos ‘frecuentar’ ese mundo, comprenderlo y encontrarle una significación”<sup>118</sup>. Es el cuerpo, fundamentalmente en su aspecto de anonimato y generalidad, una matriz simbólica que permite comprender que “[...] en tanto que es inseparable de una vista del mundo y que es esta vista misma realizada, (el cuerpo) es la condición de posibilidad [...] de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural”<sup>119</sup>. El cuerpo pone en obra los gestos necesarios para la conservación de la vida a la vez que actuando sobre ellos es capaz de extraer un sentido figurado que instaura nuevas significaciones.

En “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, la noción de matriz simbólica aparece tanto para referirse a la obra de arte como a todo pensamiento productivo.

<sup>117</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours II*, p. 279.

<sup>118</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 274.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 445.

Lo que hace de la obra de arte “[...] un órgano del espíritu [...] es que ella contiene, más que ideas, *matrices de ideas*, que nos proporciona *emblemas* de los que nosotros no hemos nunca terminado de desarrollar el sentido, que, justamente puesto que se instala y nos instala en un mundo del que nosotros no tenemos la clave, nos enseña a ver y finalmente nos da que pensar como ninguna obra analítica puede hacerlo [...]”<sup>120</sup>. Lo que aquí se pone de manifiesto es que las obras funcionan como matrices simbólicas que condensan un sentido, que convoca a nuevas creaciones. En otros términos, funcionan como “principios de productividad” o “institución de sentido”.

Al referirse a la interpretación que M. Weber realiza del racionalismo moderno, Merleau-Ponty afirma que:

en el punto de contacto entre los hombres y los datos de la naturaleza o del pasado aparecen como matrices simbólicas que no preexisten en ninguna parte y que pueden, por un tiempo o por largo tiempo, poner su sello sobre el curso de las cosas, luego desaparecer sin que nada los haya destruido de frente, por disgregación interna, o porque alguna formación secundaria ahí deviene predominante y los desnaturaliza<sup>121</sup>.

La configuración de estas matrices en la historia no responde, como hemos señalado en el capítulo tercero, a una lógica que permita racionalizar los motivos de su formación, sino a una especie de *imaginación de la historia* que siembra los elementos que alguna vez podrán ser integrados. Es “a posteriori” que cada uno de esos elementos adquieren una significación.

Finalmente, también el *lógos* proferido, que, como hemos visto, sublima nuestra relación carnal con el mundo, debe ser considerado como un sistema de equivalencias o matriz simbólica. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty afirma: “Soñamos con sistemas de equivalencias y ellos funcionan, en efecto. Pero su lógica, como la de un sistema fonemático, es resumida en una sola estofa, en una sola gama, están todos animados por un solo movimiento, son cada uno y todos un solo torbellino, una sola contracción del Ser [...]”<sup>122</sup>. En otros términos, las matrices simbólicas hacen visible que el mundo sensible es un sistema de equivalencias que responde a una lógica, que no es ni el producto de nuestra constitución psicofísica ni de nuestro aparato categorial, sino que es extraída de un *mundo* del que nuestras categorías, nuestra constitución, nuestra ‘subjetividad’

<sup>120</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 96-97.

<sup>121</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 28.

<sup>122</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 265.

explicitan la armazón<sup>123</sup>. La noción de rayo del mundo confirma que el mundo también debe ser comprendido como “un eje de equivalencias” en el que las percepciones son equivalentes “[...] porque están todas en mi poder de visión del momento”<sup>124</sup>. Una vez más es necesario insistir que la captación de lo sensible no se reduce a los datos que las cualidades sensibles de las cosas pueden transmitirnos. Las cosas no son para nosotros objetos neutros sino, por el contrario, hablan a nuestro cuerpo y a nuestra vida e inversamente viven en nosotros como emblemas de las conductas que queremos o detestamos.

En los textos citados, que aluden a la noción de matriz simbólica, se pone de manifiesto que las equivalencias y trasposiciones que, en una instancia posterior, darán lugar al acontecimiento histórico, a la obra artística o la acción política no son el resultado de un proceso de análisis producto de una conciencia reflexiva, sino que responden a una lógica tácita, a una racionalidad latente que funciona implícitamente pero que invoca su explicitación. Esta racionalidad latente en los últimos escritos va asociada a la noción de inconsciente.

Ligada a la noción de matriz simbólica aparece en los últimos escritos la noción de existenciales, que el autor define como “[...] el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias”. Más precisamente: “[...] son la armazón de ese ‘mundo invisible’ que, con la palabra, comienza a impregnar todas las cosas que vemos [...]”<sup>125</sup>. Vale decir, los existenciales son esos soportes que hacen que el campo fenomenológico sea al mismo tiempo “nuestro” campo, es decir, el campo donde se dan una en la otra la carne del cuerpo y la carne del mundo.

La noción de matriz simbólica y la de existenciales ofrecen la clave para comprender que los fenómenos de expresión, que tienen lugar en el mundo a través del cuerpo, del lenguaje, de la historia y del arte deben ser vistos como nudos, emblemas de sentido en los que se hace visible una dimensión temporal peculiar, es decir, una duración que no se inmoviliza en sí misma sino que se continúa en la medida en que es retomada y que perdura en la medida en que se pluraliza. Las matrices simbólicas no son de ningún modo focos de irracionalidad, sino “centros organizadores” y, por lo tanto, “centros de significación” que el hombre retoma una y otra vez.

<sup>123</sup> *Idem*, p. 301.

<sup>124</sup> *Idem*, p. 294.

<sup>125</sup> *Idem*, p. 234.

Sobre la base de estos análisis M. Richir ha elaborado la noción de institución simbólica para referirse, por un lado, a los “sistemas simbólicos” (lenguas, prácticas, técnicas, representaciones) que codifican el actuar, las creencias y el pensar de los hombres sin que éstos lo hayan “decidido” y, por el otro, el trabajo de *elaboración simbólica* como explicitación de su sentido. La iniciativa humana transforma el material ofrecido por la institución para “inventar” un gesto técnico, una palabra o un acto signifiante. La institución contiene algo de anónimo en el sentido de que algo ya ha sido constituido y pasa como tal desapercibido, ofreciéndose siempre sin su origen y, al mismo tiempo, siendo el objeto de múltiples aprendizajes. Asimismo, la institución simbólica que permite que la humanidad permanezca unida y se reconozca no es un sistema cerrado. La institución simbólica es como una “totalidad” sin exterior y sus ‘partes’ son a cada momento “partes totales”. Su no-clausura se muestra en el hecho de que está, “*enigmáticamente*, en sí y para sí misma abierta a las insondables cuestiones de su *contingencia*”<sup>126</sup>.

La noción de institución simbólica excluye tanto la interpretación de la historia entendida en términos de progreso, es decir, como una evolución progresiva y unívoca, como también la de la historia comprendida como destino: “El ‘destino’ no es nunca lo que nosotros hacemos de él, sino que para ‘hacer’ algo es preciso justamente *elaborar*, es decir, hallarse en el curso de un movimiento activo de civilización para retomarlo y aprehenderlo en su movimiento mismo:

la institución simbólica es lo que *en* el hombre (en todos nosotros) supera al hombre, y esto de manera irreductible. Es entonces lo que, en un sentido, al instituirlo, decide acerca de él, acerca de todo lo que va a vivir, hacer y pensar, sin que se trate de un ‘destinal’o de un ‘historial’ [...]. Porque, y esto es justamente sobre lo que hay que reflexionar, el hombre no queda *sin asideros* con lo que va a vivir, hacer o pensar. Esos ‘asideros’ justamente le son dados por la institución simbólica, y debe *elaborarlos* para hacer que sus experiencias tengan *sentido*”<sup>127</sup>.

La institución de un sentido implica, con palabras de Merleau-Ponty, una poética. En el texto presentado para la candidatura al Colegio de Francia, el autor afirma que mientras lo prosaico se limita a las significaciones ya establecidas en la cultura, la gran prosa es “el arte de captar un sentido que no ha sido objetivado hasta el

<sup>126</sup> Marc Richir, “Institución simbólica e historicidad”, en Jesús M. Díaz Álvarez y M.ª Carmen López Sáenz (eds.) *I' fenomenología e historia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, p. 232.

<sup>127</sup> M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jerome Millon, 1996, p. 16.

presente y hacerlo accesible a los que hablan una misma lengua"<sup>128</sup>. Del mismo modo que se afirma que el escritor siente que su poder creador se ha agotado cuando su obra ya no es capaz de fundar una nueva universalidad y comunicarla, se puede afirmar que las instituciones mueren cuando son "incapaces de instalar una poesía de las relaciones humanas, es decir un llamado de cada libertad a todas las otras"<sup>129</sup>.

En este texto, que posee un carácter programático, Merleau-Ponty propone que las instituciones deben ser vistas como una poética<sup>130</sup>, asignándole a ésta la tarea de llevar a expresión un sentido en estado naciente. La institución de la obra de arte, la institución de nuevas formas de vida y la vida intersubjetiva de las instituciones exige un proceso creador, al que hemos hecho referencia tanto en la obra de arte como en la institución del sentido histórico. También el juego recíproco que se da entre lenguaje instituido y lenguaje instituyente pone de manifiesto un dinamismo, una génesis de sentido que da testimonio de que toda producción del espíritu es "respuesta y llamado, co-producción"<sup>131</sup>. En toda institución hay algo que recuerda el sentido originario de la institución que como fuerza instituyente es el motor invisible que nutre y mantiene vivas las instituciones. Lo instituido posee el carácter de invocación o llamado y lo instituyente al hacerse cargo de la invocación se presenta como respuesta y asentimiento. Entre institución instituida e institución instituyente hay un juego recíproco que intentaremos mostrar mediante una analogía con el lenguaje.

En primer lugar, es necesario tener presente que así como ningún hombre comienza el lenguaje ya que todo acto de tomar la palabra presupone la existencia de una lengua ya codificada y la circulación de cosas ya dichas que han dejado sus huellas en el lenguaje, nadie comienza con una institución. Los hombres pertenecen a instituciones y solo toman conciencia de esa pertenencia con posterioridad de la mediación institucional. Toda nueva acción se inserta en una praxis colectiva que obedece a normas ya instituidas, que al sedimentarse no solo nos ofrecen el suelo

<sup>128</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 45.

<sup>129</sup> *Ibidem*

<sup>130</sup> La verdadera prosa son aquellos escritos que dicen algo que no ha sido jamás expresado y, en ese sentido, es poesía. "Admito, afirma Merleau-Ponty, que todo lenguaje es poesía, con la condición de que ese lenguaje busque expresar algo nuevo" (M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 339). La expresión poética posee para Merleau-Ponty el mismo sentido que le otorga P. Valéry. Para este autor, poética expresa el *hacer* y el *hacer del* que se ocupa es el que da lugar a alguna obra del espíritu. El poeta que multiplica las figuras de la retórica "[...] no hace sino volver a encontrar en sí mismo el lenguaje en *estado naciente* (Paul Valéry, *Variación II*, Buenos Aires, Losada, 1956, p.227).

<sup>131</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 166.

desde el que surge la iniciativa sino que, a la vez, van configurando un estilo propio. Solo podemos actuar a través de estructuras de interacción que ya están ahí y que tienden a desplegar una historia propia con sus innovaciones, inercias y sedimentaciones.

Ahora bien, continuando la analogía con el lenguaje solo alcanzamos una noción de su poder cuando se lo considera como “lenguaje operante o creador”, esto es, cuando el escritor mediante un cierto arreglo y alteración de las significaciones disponibles logra descubrir una nueva significación. Es entonces cuando el uso prosaico del lenguaje adquiere, en virtud de su uso poético, una nueva luz. Del mismo modo podemos decir que contamos con instituciones que al igual que la lengua nos otorgan la plataforma a partir de la cual nos iniciamos en la cultura. Recibimos pasivamente la herencia cultural, pero si realmente nos sentimos comprometidos con la institución estamos llamados a reactivar el sentido originario, inaugural, implícito en su memoria mediante acciones que permitan mantener abierto el horizonte de sus posibilidades. Así, la incorporación de los productos culturales que la humanidad pone a disposición debe estar orientada por la tradición institucional, teniendo presente que la incorporación no es una mera adquisición fáctica sino que exige recreación o revitalización de la memoria originaria.

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; no hace más que volver a encender (*rallume*) en la profundidad del saber pasado, lo toca solo a distancia. Del pasado a la significación nueva hay invocación, de ella a él respuesta, consentimiento<sup>132</sup>.

La experiencia creadora en todos sus órdenes revela las dos dimensiones de la institución: la sedimentación y la reactivación. Más precisamente, la tarea creadora, como hemos visto en diferentes puntos de esta investigación, se presenta como una actividad paradójica que implica una tensión entre lo que la tradición nos presenta como lo ya adquirido y aquello que emergiendo de ella se le presenta al artista, al hombre de acción o al filósofo, como lo “a decir”, “a hacer” o “a pensar”. Lo esencial del pensamiento es “ese momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación y se reorganiza según un sentido nuevo que, sin embargo, es el sentido de esta misma estructura”<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 183.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 178.



Ahora bien, desde el momento en que hay en el mundo un *lógos* que solicita ser llevado a su expresión, es posible afirmar que hay una invocación a la verdad: la verdad de la vida está ahí, pero como lo que aún no es ahí, está como verdad a hacer. “La verdad no es adecuación, sino anticipación, recuperación, deslizamiento de sentido y sólo se toca en una suerte de distancia”<sup>134</sup>. En consonancia con Bergson, Merleau-Ponty habla de un “movimiento de retroceso de lo verdadero”, que hace de cada puesta en forma una puesta en forma regresiva. Si es que la verdad tiene una historia y la historia es una historia de la verdad esto solo es posible en el sentido de una cadena de presentes que son retenidos conjuntamente por las deformaciones y transformaciones. Las fundaciones son verdaderas en la medida en que abren y vuelven a ordenar campos de experiencia de saber y de acción. Con la noción de reasunción aplicada a toda apropiación creadora ya sea individual o social, Merleau-Ponty pone de manifiesto que en la historia los estrenos solo son accesibles a través de una reasunción (*reprise*).

Para Merleau-Ponty tanto el arte como la filosofía no son fabricaciones arbitrarias del mundo de la cultura, sino “[...] contacto con el Ser precisamente en tanto que creaciones. El Ser es *lo que exige de nosotros* creación para que nosotros lo experimentemos”<sup>135</sup>. Si bien no ha sido la intención de este trabajo discutir el carácter estético de la filosofía de Merleau-Ponty y el peso que las contribuciones artísticas tienen en su filosofía, la filosofía merleau-pontiana se elabora a la luz de un pensamiento pensante, esto es, de un pensamiento que al igual que el lenguaje operante tiene por tarea llevar a la expresión un sentido latente.

Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, no es por azar, ni impostura. Es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne, - por el mismo género de atención y de asombro, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente<sup>136</sup>.

En el curso dictado en 1958-1959 titulado “La filosofía hoy”, Merleau-Ponty caracteriza nuestro estado de no-filosofía a través de dos rasgos: crisis de la racionalidad en las relaciones entre los hombres y crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la naturaleza. Por no-filosofía el autor no entiende su anulación o desaparición sino que por debajo del campo instituido de la filosofía que es, precisamente, el que está en crisis, es necesario reconocer otros modos de

<sup>134</sup> *Idem*, p. 181.

<sup>135</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 251.

<sup>136</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

pensamiento que lejos de eliminar la exigencia filosófica, la estimulan a buscar otras vías de pensamiento: “La filosofía encontrará ayuda en poesía, arte, en una relación mucho más estrecha con ellas, renacerá e reinterpretará así su propio pasado de metafísica --que no es pasado”<sup>137</sup>.

De este reconocimiento Merleau-Ponty ya había dado cuenta años anteriores al afirmar que:

la metafísica, reducida por el kantismo al sistema de principios que la razón emplea en la constitución de la ciencia o del universo moral, radicalmente discutida en esta función directriz por el positivismo, no ha cesado, sin embargo, de llevar en la literatura y en la poesía una vida ilegal y los críticos la reencuentran ahí hoy<sup>138</sup>.

La obra de arte revela un sentido metafísico, puesto que asume en todas las consecuencias una de las paradojas de la existencia humana: el fenómeno de la expresión. Refiriéndose a la multiplicidad de facetas que esta paradoja ofrece Merleau-Ponty señala: el intercambio entre el pasado y el presente, la materia y el espíritu, el silencio y la palabra, el mundo y nosotros, esta metamorfosis del uno en el otro. La expresión aparece como creación el lugar donde el Ser llega a ser *logos*, en que un deseo instantáneo se transforma en símbolo y en verdad.

---

<sup>137</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1961*, p. 39.

<sup>138</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et no-sens*, pp. 145-146.

## CONCLUSIÓN

[...] una filosofía, como una obra de arte, es un objeto que puede suscitar más pensamientos que aquellos que ahí están 'contenidos' [...]<sup>1</sup>.

El recorrido realizado a través de los capítulos precedentes me permite concluir de modo satisfactorio la investigación, puesto que han sido cumplidos los objetivos y pasos señalados en la "Introducción". Al respecto quiero destacar los siguientes puntos:

- 1.- La experiencia perceptiva como experiencia primordial, experiencia-fuente o acontecimiento nos abre a un mundo ya constituido donde el sujeto que percibe se encuentra comprometido con el ser mediante campos perceptivos y, fundamentalmente, por medio de un cuerpo que está hecho para explorar el mundo.
- 2.- El hombre que actúa no se limita a ejercer pasivamente los medios naturales que el cuerpo le ofrece para comunicarse con las cosas, sino que se vuelve sobre las relaciones en las que la percepción lo ha iniciado y se esfuerza por fijarlas.
- 3.- El cuerpo es la figura visible de nuestras intenciones y la condición de posibilidad de todas las actividades expresivas. Por la elocuencia de su configuración, el cuerpo hace habitar en los signos lo expresado e implanta un sentido que no se agota en el instante en que se produce sino que abre un campo, inaugura un orden, funda una institución.
- 4.- El fenómeno de la expresión como apropiación creadora de lo dado en la percepción exigió, por un lado, considerar el paso de la expresión implícita a la expresión lingüística tal como se da en el lenguaje propiamente dicho. El lenguaje prolonga el poder que tiene el gesto corporal de llevar a la expresión la intencionalidad latente que opera en nuestro trato con el mundo. Toda elaboración simbólica es encarnada, y el gesto lingüístico no cesa de nutrirse de la trascendencia anunciada en el gesto corporal.
- 5.- La teoría de la expresión desemboca en una teoría de la intersubjetividad que concierne a la coexistencia de los hombres en la cultura y permite el reconocimiento de la dimensión histórica como "génesis del sentido".
- 6.- Los resultados obtenidos a través del estudio de la expresión en su doble vertiente -expresiva e histórica- nos exigieron internarnos en el mundo percibido

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 253.

con la finalidad de encontrar la dimensión no instituida a partir de la cual brotan tanto el cuerpo como el mundo. La excavación en lo percibido como dimensión no-instituida implica una profundización en el ser natural. Este ahondamiento requirió retomar los planteos anteriores e interpretarlos según la ontología del ser salvaje. El ser natural o salvaje se presenta como la fuente de la que se nutren las idealizaciones instituidas por las creaciones culturales.

El texto que es tomado como epígrafe de la conclusión sintetiza la posición merleau-pontiana ante la filosofía y, en consecuencia, me habilita a fijar algunos ejes temáticos que me permitirán en nuevas investigaciones elaborar una fenomenología de la cultura a partir de los aportes de la fenomenología merleau-pontiana, la cual ofrece una serie de elementos medulares que contribuyen a pensar la serie “φύσις-λόγος-Historia” como una serie de problemas concéntricos.

Antes de comenzar con la explicitación de los principales núcleos sobre los que se asienta esta propuesta, me parece conveniente una referencia al *estilo* filosófico que caracteriza al autor. Según éste, la interrogación filosófica comienza en un primer momento con el asombro de descubrir el enfrentamiento de los contrarios y culmina con el reconocimiento de su ser-uno-en-otro en la simplicidad del *hacer*. La mutua implicación del sí mismo y de las cosas, del yo y del otro, de lo visible y lo invisible inscriptos silenciosamente en la experiencia integral no puede ser resuelta mediante construcciones conceptuales. Así, la filosofía es para Merleau-Ponty el saber del *Ineinander*, es decir, de las implicaciones paradójales. Las múltiples figuras elaboradas por el autor para dar cuenta de este entrelazamiento, que hemos tratado en el capítulo quinto, hacen evidente el esfuerzo por mantener la tensión sin recurrir a entidades metafísicas que harían compatibles y componibles todos los aspectos de la experiencia. La metafísica, entiende, no es una construcción de conceptos por los cuales se harían “menos sensibles” las paradojas de la experiencia, sino, por el contrario: “la experiencia que hacemos de ellas en todas las situaciones de la historia personal y colectiva y de las acciones que asumiéndolas las transforman en verdad”<sup>2</sup>.

Desde esta perspectiva, una filosofía de la cultura fundada sobre la descripción fenomenológica del enraizamiento del espíritu en el cuerpo proporciona simultáneamente una visión del mundo originada en la paradoja de que una vida

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et no-sens*, p. 168.

individual es también una vida universal en la comunidad de percepción, diálogo y tradición.

Nuestra contribución a la interpretación de la filosofía de Merleau-Ponty reside de acuerdo a los resultados alcanzados, en la explicitación de una filosofía de la cultura a partir de la reflexión acerca del problema de la naturaleza. Si examinamos los escritos de Merleau-Ponty advertimos que no existe ningún trabajo dedicado de modo explícito a esta temática. Sin embargo, el autor abordó en varias oportunidades el problema consagrándole diversos trabajos entre los cuales juzgamos de importancia decisiva los cursos dictados sobre la naturaleza. Nuestra interpretación se hace más concreta si tenemos en cuenta que ya en el momento inicial de su carrera filosófica Merleau-Ponty otorgó a la meditación en torno a la relación conciencia-naturaleza un interés primordial al considerar que una reflexión de esta índole era un síntoma de la transformación profunda de la filosofía actual.

La fenomenología del cuerpo constituye, en primera instancia, el eje principal de la reflexión. El primero de todos los gestos culturales comienza con el cuerpo. El cuerpo es un espacio expresivo y la condición de posibilidad sobre la que se funda el movimiento de la expresión. Por un lado, el cuerpo se limita a los gestos naturales necesarios para la conservación de la vida y, por el otro, al producir en ellos una metamorfosis por la que se pasa del sentido propio al sentido figurado, el cuerpo abre a nuevas significaciones. Esta metamorfosis es posible gracias a esa doble función del cuerpo. La reasunción de nuestra corporalidad que no abandona nuestra situación de hecho sino que la incluye como un caso particular en el sistema de las otras situaciones posibles, “[...] comienza desde que nosotros *señalamos* con el dedo un punto del espacio, pues el gesto de señalar [...] nos supone ya instalados en lo virtual, al final de la línea que prolonga nuestro dedo, en un espacio centrífugo o de cultura”<sup>3</sup>.

La distinción entre “cuerpo natural” y “cuerpo cultural” es decisiva para comprender que el entrelazamiento entre la naturaleza y la cultura tiene su sede en el cuerpo propio: la naturaleza penetra hasta el centro de la vida personal y se entrelaza con ella y, a su vez, los comportamientos personales descienden a la naturaleza y se depositan ahí bajo la forma de un mundo cultural<sup>4</sup>.

El cuerpo habitual o cuerpo natural contiene las disposiciones que son activadas por el cuerpo actual que opera en toda nuestra actividad y que, en tanto sostén de

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 42.

<sup>4</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 399.

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, la cual incluye la naturaleza con sus estructuras biológicas previas, y una adquisición activa que proviene de anteriores actividades y concierne a la historia personal. No obstante, todo lo previamente dado se presenta en nuestra experiencia con una determinada interpretación, organización y esquematización. Por eso Merleau-Ponty afirma: “La distinción de 2 planos (natural y cultural) es por lo demás abstracta: todo es cultural en nosotros [...] y todo es natural en nosotros (aun lo cultural reposa sobre el polimorfismo del Ser salvaje)”<sup>5</sup>. Para entender este texto es importante poner en claro el carácter de la abstracción y el polimorfismo.

Naturaleza y cultura conforman los dos términos de una diferencia abstracta que se puede analizar relacionándola con la autodiferenciación en que el cuerpo propio se presenta según dos maneras de darse. Aparece en un caso como cuerpo propio operante en tanto participa en la experiencia de la naturaleza y en el otro caso como cuerpo físico en tanto participa en la naturaleza experienciada. Hay una condición ambigua del cuerpo que, por tanto, no se puede subordinar unívocamente ni a la naturaleza ni a la cultura. Es importante tener en cuenta que el cuerpo propio interviene en la autodiferenciación entre cuerpo propio (*Leib*) y cuerpo físico (*Körper*). No se trata de dos polos de una diferencia que pueden intercambiarse, sino que el cuerpo propio tiene una primacía sobre el cuerpo físico en el sentido de que opera en la autodiferenciación. El cuerpo propio, que es vidente y visible, mediante una naturalización se convierte en una cosa física que es visible, pero no vidente. Se produce una abstracción por la cual el cuerpo propio se encuentra entre los otros cuerpos físicos de la naturaleza y los momentos naturales de mi corporalidad se comparan entonces con los procesos de los cuerpos inertes. Por otro lado, mediante una espiritualización, el cuerpo propio se convierte en un yo espiritual que es vidente, pero no visible. A la abstracción física se añade una segunda abstracción por la cual surge un yo puramente espiritual carente de cuerpo. Permanecer en una de las abstracciones, sin advertir lo que se encuentra en la raíz de ellas, es convertir la autodiferenciación en cuerpo propio y cuerpo físico en una autoescisión en que los términos de la diferencia son aprehendidos en forma absoluta, es decir, cuando lo que ve no es considerado también como algo visible y

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 307.

cuando lo visible no es considerado también como algo que ve. Merleau-Ponty procura mostrar que el cuerpo propio se sustrae a esta dualidad de vidente y visible porque es una tercera instancia a la vez vidente y visible<sup>6</sup>.

Que la cultura repose sobre el polimorfismo del ser salvaje significa que cada orden simbólico es solo uno entre múltiples órdenes posibles. El ser salvaje permite transformaciones y deformaciones de variada índole a la vez que excluye una formación verdadera y definitiva. El irrevocable “estallido del ser”<sup>7</sup> del que habla Merleau-Ponty significa que lo originario estalla y avanza en diferentes direcciones. Hay una pluriformidad de la experiencia que no puede sacrificarse a un ideal de homología y armonía. En las nuevas configuraciones las anteriores no son plenamente conservadas sino que pueden perderse de modo que aprender es también desaprender. Y si todo aprender no solo es ganancia sino también pérdida, volverse retrospectivamente hacia niveles anteriores no es mirar hacia algo que hemos eliminado sino mirar hacia algo que contiene posibilidades que han sido sacrificadas a una determinada racionalidad. Sobre la racionalidad que es inherente a cualquier orden simbólico Merleau-Ponty escribe: “La tarea es, pues, ampliar nuestra razón para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón”<sup>8</sup>. La ampliación de la razón, de la que se habla actualmente, comienza por reconocer que la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty constituye una de las mayores contribuciones<sup>9</sup>.

Dentro del ámbito de la cultura moderna, distorsionada tanto por el objetivismo como por el subjetivismo, el gran aporte de Merleau-Ponty reside en el volver a descubrir que la naturaleza para nosotros es el suelo donde se asienta la cultura y donde arraiga nuestra actividad creadora. Ésta no es incondicionada sino que “[...] debe mantener la cultura en contacto con el ser bruto y confrontarlo con él”<sup>10</sup>. Las elaboraciones culturales como institución explícita del sentido no deben ser estimadas como “una segunda naturaleza” puesto que ellas tienen su lugar natal en la naturaleza que impulsa el trabajo de creación. El postulado que sostiene la relación entre “la expresión natural” y “la expresión de la cultura” reside en el hecho de que el orden natural y el orden cultural pertenecen al mismo mundo.

<sup>6</sup> Cf. B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, pp. 252-257.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 318.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 154.

<sup>9</sup> Cf. Jean Ladrière, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 34.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, p. 44.

Personalmente, creo que una filosofía que omite una reflexión acerca de la corporalidad se encierra en “una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia”. El espíritu que percibe es un espíritu encarnado. Por eso, el enraizamiento del espíritu en su cuerpo y en su mundo ha sido el punto de partida de nuestro estudio. Desde el momento en que la vida no es simple *objeto* para una *conciencia*, no es posible pensar la referencia del hombre a la naturaleza como si se tratase de una relación de enfrentamiento entre sujeto y objeto, porque es el cuerpo humano el que “percibe la naturaleza de la que él es también habitante”. La relación entre ellos solo puede ser pensada como una relación de lo uno en lo otro (*Ineinander*). El carácter primordial e inaugural de la Naturaleza y su ser siempre nueva ante nosotros queda de manifiesto porque la naturaleza: “Se da siempre como ya ahí ante nosotros y, sin embargo, como nueva bajo nuestra mirada”<sup>11</sup>. La Naturaleza nos ofrece el material y nosotros lo transformamos en obra.

La enigmática frase del Prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, según la cual “la enseñanza más grande de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”, encuentra su sentido si comprendemos a la naturaleza como el “principio bárbaro” que la conciencia no puede constituir. Lo que precede y sostiene la constitución se encuentra más acá de la correlación sujeto-objeto, o, en todo caso, la correlación emerge de ella. El aparecer la naturaleza como una dimensión de la existencia humana que invoca a la constitución sin dejarse encerrar en ella requiere reconocer los límites de la constitución. En términos de Merleau-Ponty, exige no perder de vista que: “Lo que resiste en nosotros a la fenomenología, el ser natural, el principio ‘bárbaro’ del que habla Schelling, - no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su lugar en ella”<sup>12</sup>.

La resistencia a la fenomenología, impuesta por el ser salvaje, que implica el reconocimiento de una realidad opaca inaprensible a la conciencia reflexiva, o más precisamente, el reconocimiento de “una conciencia arcaica o primordial”, una “arqueología” o “un contenido latente”, lo incita a Merleau-Ponty a indagar en la dimensión de lo inconsciente. En una de las notas de trabajo el autor proyecta “hacer un psicoanálisis de la Naturaleza”<sup>13</sup>. Este propósito que solo fue enunciado es otro de los aspectos de su pensamiento que nos orienta a futuras investigaciones.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 94.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 225.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 321.



Por el momento, dejo planteadas algunas de las cuestiones que se desprenden de sus últimos escritos y conciernen de manera directa a una nueva manera de comprender la percepción. Desde el momento en que la percepción no es primariamente presentación, lo no presente no es simplemente lo implícito o lo potencial que puede ser alcanzado idealmente con el despliegue de la experiencia. Si la percepción depende de una determinada organización de la realidad y no hay una estructura omniabarcadora, la idea de una presencia total, esto es, de una repleción de todas las referencias vacías, debe ser descartada. La percepción implica una diferenciación, es decir, la articulación de una figura sobre un fondo. Paralelamente, lo no-percibido es una desdiferenciación o “retorno a lo inarticulado” que refleja un repliegue o una involución sobre el fondo del mundo. Sin embargo, lo no-percibido, lo oculto o la latencia no es una nada, sino que configura el sentido de lo que podemos comprender y decir. Este sentido ha surgido de la sedimentación de nuestras experiencias voluntarias tanto como de las involuntarias. Merleau-Ponty lo llama existencial y lo caracteriza como “la armazón de ese ‘mundo invisible’ que con la palabra comienza a impregnar todas las cosas que vemos [...]”<sup>14</sup>.

Esta nueva manera de concebir la percepción no como un modo de representación sino como el anverso de lo no-percibido posibilita una elucidación del inconsciente<sup>15</sup>. Merleau-Ponty considera que “el inconsciente es conciencia perceptiva, procede como ella por una lógica de la implicación o de la promiscuidad, [...]”<sup>16</sup>. Y afirma que la interpretación filosófica del inconsciente ha conducido a la siguiente alternativa: o bien al asimilarlo a una conciencia desestructurada se lo convierte en algo insípido, o bien al tomarlo en un sentido

<sup>14</sup> *Idem*, p. 234.

<sup>15</sup> Al afirmar que lo inconsciente es el reverso de lo consciente, Merleau-Ponty aclara que el reverso no implica una simetría sino que hay que comprenderlo a la manera como Kant piensa las magnitudes negativas (Cf. “Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas”, en *Kants Werke. Akademie Textausgabe II*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 167-204). En las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, las referencias al ensayo kantiano son utilizadas para explicitar el lazo entre lo visible y lo invisible o entre la presencia y la ausencia. No hay entre ellos una “oposición lógica” o una contradicción, sino que más bien se trata de una “oposición real”, sin contradicción, de manera tal que lo visible invade lo invisible poniendo de relieve su “co-origenariedad”. Al subrayar la importancia del ensayo de Kant, Merleau-Ponty afirma: “Si una magnitud negativa es una magnitud de signo contrario, si Kant puede decir que el odio es un amor negativo, [...] es necesario reconocer ahí una articulación, una simultaneidad de la presencia y de la ausencia” (M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 275). Dentro de este marco, conviene poner de relieve el hecho de que, según Kant, mientras que la oposición lógica entre dos predicados de una misma cosa da lugar a una nada absoluta e inconcebible, la oposición real, por el contrario, produce una nada “relativa” y concebible, que se puede designar como “cero” a fin de indicar que es algo.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, pp. 70-71.

físico se lo reduce a una suerte de causa que determina mecánicamente el psiquismo. Para no quedar atrapado en esta alternativa, Merleau-Ponty se propone buscar vías de indagación que no estén comprometidas con las nociones de “actos de conciencia”, “estados de conciencia”, “materia” y “forma”, e incluso con la de la percepción en la medida en que ésta es concebida como un acto u operación que apunta a una referencia objetiva. Más precisamente, si intenta dar una solución a la alternativa planteada por la filosofía respecto del inconsciente, la fenomenología debe ir más allá de sí misma concebida como analítica intencional.

El inconsciente se identifica con la percepción porque ésta participa de la reversibilidad sentiente-sentido y, por lo tanto, implica una desposesión de nosotros mismos en lugar de nuestra posesión intelectual de lo percibido. Más precisamente, Merleau-Ponty se refiere a una “indivisión del sentir” respecto de la cual el inconsciente de la represión es una formación secundaria que acompaña a la configuración de la percepción con su consiguiente no-percepción<sup>17</sup>. El inconsciente es el fondo inagotable e indestructible sobre el que se destacan los sueños, en los que, según Merleau-Ponty, el cuerpo “reencuentra su carga simbólica o poética” porque “matrices simbólicas, un lenguaje de sí a sí, sistemas de equivalencia montados por el pasado realizan en un acto simple los agrupamientos, las abreviaturas, las distorsiones que el análisis reconstruye progresivamente”<sup>18</sup>. El simbolismo primordial que tiene su sede en el inconsciente aparece -según lo expresa el resumen de su intervención en el VI Coloquio de Bonneval sobre “El inconsciente”- “en una cierta articulación perceptiva, en una relación de lo visible y lo invisible que Merleau-Ponty designa con el nombre de *latencia*”<sup>19</sup>. El aporte más interesante de Freud, estima Merleau-Ponty, reside en “la idea de un simbolismo que sea primordial, originario, [...] responsable del sueño y más generalmente de la elaboración de nuestra vida”<sup>20</sup>. En este simbolismo primordial, un contenido latente, que no es claro para sí mismo, es vivido a través de un contenido manifiesto, que no lo expresa adecuadamente desde el punto de vista del conocimiento despierto, pero que tampoco lo encubre de un modo deliberado. Esto significa que el contenido manifiesto del sueño “*vale por el*

<sup>17</sup> Cf. *Idem*, pp. 178-180.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 279.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 274.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 70.

contenido latente en virtud de equivalencias, de modos de proyección, invocados por el simbolismo primordial y por la estructura de la conciencia onírica”<sup>21</sup>.

Ahora bien, el cuerpo es un sistema de equivalencias que permite no solo la percepción sino también la relación con todos los otros. El cuerpo que siente es un cuerpo que desea y por eso el estudio del cuerpo estesiológico se prolonga en una teoría del cuerpo libidinal. Si la relación con los demás es tan primaria como la relación con nuestro propio cuerpo, el análisis de la percepción en términos de la articulación de lo visible-invisible debe tener su paralelo en un análisis de la empatía (*Einfühlung*) que pone de manifiesto también el arraigo natural del ser-para-otro y la dimensión de lo oculto respecto de los otros. En este caso, el inconsciente es “la *Urgemeinschaft* de nuestra vida intencional, el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en los otros”<sup>22</sup>. Como ya fue explicitado en el capítulo cuarto, el sentir la presencia ajena es posible porque el cuerpo está rodeado de un “halo de visibilidad” y basta la más ínfima indicación realizada por otro para activar la presencia inminente del otro. Presencia al ausente o del ausente es presencia de lo inminente, de lo latente, o de lo oculto. A partir de estas reflexiones se puede concluir que el deseo inconsciente que trabaja en el interior del sentir es el origen natural de la expresión. No es casual que Merleau-Ponty anuncie el paso de lo visible a lo decible en los siguientes términos: “Movimiento, tacto, visión, aplicándose a lo otro y a sí mismos, ascienden nuevamente hacia su fuente y, en el trabajo paciente y silencioso del deseo, se inicia la paradoja de la expresión”<sup>23</sup>.

La noción de pasividad no solo posibilita la interpretación fenomenológica del inconsciente sino que es la base que permite a Merleau-Ponty realizar el paso de la filosofía de las vivencias (*Erlebnisse*) a la de la *Urstiftung*, es decir, una institución original por la que se inaugura en el ámbito de la pasividad un campo o complejo significativo a través de una transgresión o desplazamiento de sentido en complejos significativos ya adquiridos y consolidados. Fenómenos como los del sueño, el olvido o la posibilidad de acceder a un pasado alejado de la conciencia, son posibles solo bajo la condición de que “tener conciencia” no sea “dar un sentido” a una materia inaprehensible, a la que solo podemos acceder por ese acto. Con otros términos, el reconocimiento de la pasividad exige definir la función propia de la conciencia como la capacidad de “realizar una cierta separación, una cierta variante

<sup>21</sup> *Ibidem*

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 234.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 189.

en un campo de existencia ya instituido que siempre está detrás de nosotros y cuyo peso [...] interviene hasta en las acciones por las cuales lo transformamos”<sup>24</sup>. La pasividad pone de relieve que la función propia de la subjetividad reside en la capacidad de instituir. Que el sujeto sea instituyente significa que emerge a partir de un movimiento de instauración y reasunción de sentido como perteneciendo al movimiento de una tradición. Lo instituido está ahí para ser retomado ya sea por mí o ya sea por los otros sin necesidad de una recreación total: lo instituido se encuentra entre el yo y los otros como una bisagra y es la garantía de la pertenencia a un mismo mundo<sup>25</sup>.

La interpretación de la conciencia como institución es un aporte básico para la elaboración de una filosofía de la cultura que parte de la premisa de que la subjetividad debe descubrirse a través de las obras en las que ella se ha objetivado. Nuestra lectura, desde esta perspectiva, busca captar en los diferentes modos de intercambio humano el sentido que asoma en el empleo de los útiles, de las fórmulas mágicas, de los elementos míticos, de las danzas, del lenguaje o de los acontecimientos históricos, que no constituyen una realidad maciza sino, por el contrario, un sistema eficaz de símbolos o un racimo de valores simbólicos que se insertan en lo más profundo de los individuos.

Es indispensable comprender que la conciencia no es dada a sí misma de manera definitiva ni a expensas de los otros sino en un campo de presencia y coexistencia. El mundo percibido se presenta en este sentido como una herencia y un quehacer. La institución de la conciencia de sí al igual que la institución de las ideas, de la verdad y de la cultura se funda sobre una serie de intercambios entre los hombres y la situación, en que las preguntas y las respuestas se establecen y renuevan continuamente.

La filosofía de la cultura que nos proponemos elaborar parte de la interpretación de la cultura como una trama simbólica. Esta interpretación que ha sido trabajada por otros autores<sup>26</sup>, no es ajena al planteo de Merleau-Ponty. Más explícitamente, creo que su aporte reside en el reconocimiento de un simbolismo que tiene su fuente en el cuerpo propio. El esquema corporal es un sistema simbólico o sistema

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés du cours. Collège de France 1952-1960*, p. 67.

<sup>25</sup> Cf. *Idem*, p. 60.

<sup>26</sup> En este sentido la interpretación de C. Geertz me parece determinante. El concepto semiótico de cultura y el énfasis puesto por este autor en resaltar que los procesos culturales son fundamentalmente de carácter social y público constituyen, según mi criterio, dos aspectos que pueden ser rastreados en la fenomenología merleau-pontiana. (Cf. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, p. 52).

de correspondencias en el que cada parte no es representativa de otra porque los diferentes órganos no son contenidos que deben ser captados como manifestaciones de un único núcleo inteligible. Por el contrario, los diferentes miembros son “expresivos” unos de otros, y esto quiere decir que no son *partes extra partes* sino que están envueltos unos en otros y organizados en un sistema del que extraen su significación. De esta manera, el esquema corporal del cuerpo anuncia simbólicamente las posibilidades significativas a través de las cuales se manifiesta el mundo. Merleau-Ponty afirma que el cuerpo utiliza sus componentes como simbólica general del mundo y en virtud de ella el hombre puede situarse en él, comprenderlo y encontrarle una significación. La función simbólica se encuentra presente en todos los movimientos corporales y no puede ser separada del sustrato en que se materializa y que supone nuestra presencia originaria en el mundo. A su vez, el mundo está estructurado por un sistema de correspondencias, relaciones y participaciones que el sujeto concreto difunde a su alrededor, viviendo en ellas y a través de ellas y utilizándolas sin necesidad de recurrir a un procedimiento conceptual explícito: “El cuerpo es el portador de un número indefinido de sistemas simbólicos cuyo desarrollo intrínseco excede seguramente la significación de los ‘gestos’ naturales, pero que se vendrían abajo si el cuerpo dejara de marcar (*ponctuer*) su ejercicio y de instalarlos en el mundo y en nuestra vida”<sup>27</sup>.

Así explicitada, la noción de cuerpo como simbolismo natural, creemos en este trabajo, que ocasiona una serie de dificultades, que si bien en algunos casos han sido indicadas por Merleau-Ponty, no alcanzan una resolución definitiva.

Una primera dificultad está relacionada con las nociones de función simbólica y de comportamiento simbólico. Las referencias más directas sobre el tema se relacionan con la obra de Cassirer y es, por este motivo, que en el capítulo primero he realizado una lectura que contempla las semejanzas y las diferencias respecto de la posición filosófica de ambos autores.

Una segunda dificultad concierne a la constitución originaria del simbolismo y su pasaje a formas específicamente culturales. Respecto de esta apreciación considero sumamente valiosa la interpretación de B. Waldenfels. Finalmente, una tercera dificultad atañe a la necesidad de establecer una diferenciación en el ámbito del simbolismo. Esta problemática me ha motivado a realizar otras lecturas como las de Susanne Langer y Paul Ricoeur con la finalidad de mostrar el contraste entre el

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 18.

simbolismo natural o de indivisión y el simbolismo convencional o artificial según las denominaciones de Merleau-Ponty. Mi intención es ilustrar que “la vida ‘mental’ o cultural toma prestada a la vida natural sus estructuras y el sujeto pensante debe estar fundado sobre el sujeto encarnado”<sup>28</sup>. Las dos interpretaciones tienen la virtud de distinguir dos tipos de simbolismo que se pueden relacionar con los mencionados por nuestro autor.

Respecto de los puntos en común entre la posición de Cassirer y la de Merleau-Ponty referidos a la primera dificultad planteada, expondré brevemente algunas conclusiones que me parecen importantes debido a que Cassirer desempeña el papel de coordenada ideal, útil para determinar mejor no solo la posición de Merleau-Ponty respecto del tema del simbolismo sino también nuestra posición respecto a la elaboración de una filosofía de la cultura.

El simbolismo natural del cuerpo se apoya en la percepción expresiva que descubre el mundo a través de sus rasgos fisiognómicos. En una explícita referencia a Cassirer, Merleau-Ponty afirma que las experiencias vividas en los sueños, en la locura o las vivencias míticas deben comenzar por reconocer antes de los actos de significación (*Bedeutungsgebende Akten*) las vivencias expresivas (*Ausdruckserlebnisse*), antes del sentido significado (*Zeichen-Sinn*) el sentido expresivo (*Ausdruck-Sinn*), antes de la subsunción del contenido bajo la forma una “pregnancia” simbólica de la forma en el contenido<sup>29</sup>. Es importante tener presente que, si bien las diferentes formas simbólicas implican tres tipos diferentes de conciencia como la perceptiva, la representativa y la significativa, Cassirer no deja de insistir en que toda conceptualización debe retrotraerse hacia la experiencia primordial dada en la percepción y en que esta experiencia subsiste aún en las formas más elaboradas del conocimiento. Percepción fisiognómica y percepción como experiencia originaria justifican así un estudio comparado de ambos pensadores. En términos de Merleau-Ponty, el sentido está adherido al contenido sensible y la cosa pone de manifiesto una relación orgánica entre el sujeto y su mundo. Así, por ejemplo, el mito tiene un sentido identificable para el hombre primitivo puesto que “forma un mundo, es decir, una totalidad en la que cada elemento tiene relaciones de sentido con los demás”<sup>30</sup>. Al intentar sustraer la conciencia mítica de cualquier racionalización, lo que se quiere poner de manifiesto

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 225.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 323.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 337.

es que ella es una "proyección de la existencia y una expresión de la condición humana"<sup>31</sup> que, al igual que la conciencia onírica o la locura, gravitan alrededor de un mundo natural.

Sin embargo, a pesar de la insistencia de Cassirer en poner de manifiesto la percepción como el estrato fundante del que brota toda forma de conocimiento simbólico, no se debe perder de vista que a medida que el lenguaje delimita y organiza lo dado en la percepción ésta se objetiviza para dar lugar a la formación de los conceptos lingüísticos. En otros términos, cuando aparece la función de representación el hombre no se entrega totalmente a la simple presencia de un contenido sensible, sino que lo toma como representante de otro contenido. Esto implica un nivel totalmente nuevo en la conciencia. Ya no se trata de particularizar o separar ciertos elementos en una totalidad todavía indiferenciada. El factor crucial reside en que no solo se separa por abstracción un elemento de esta totalidad sino que al mismo tiempo se lo toma como representante de un todo. El contenido singularizado que funciona como representante de una totalidad se convierte en un signo y puede ser reconocido nuevamente cuando reaparece. De esta manera, la adquisición de los conceptos lingüísticos constituye un primer paso necesario hacia el conocimiento de la naturaleza objetiva de las cosas.

Merleau-Ponty está de acuerdo en que al superar el pensamiento causal y el realismo Cassirer es capaz de descubrir el sentido o la esencia de un fenómeno, pero el pasaje consciente del orden de la existencia al orden del sentido y la inversión que permite afirmar como autónomo el sentido equivalen a una abstracción que hace incomprendible la variedad de los fenómenos que Cassirer ha analizado. El pensamiento viviente no consiste "en subsumir bajo una categoría"<sup>32</sup>. La categoría termina por adjudicar a los términos que reúne una significación exterior a ellos mismos y, más aún, se puede sospechar que detrás del uso empírico de la categoría permanece un uso trascendental que vuelve incomprendible la cuestión. En síntesis, las advertencias de Merleau-Ponty respecto a los análisis de Cassirer residen en la sospecha de que la función de representación se convierta en la meta última del análisis y de esta manera se desconecte del ser-en-el-mundo, es decir, que la conciencia finalice por desvincularse del sistema de significaciones que permite que las correspondencias, relaciones o participaciones puedan ser utilizadas sin ser explicitadas. Con otras palabras, Cassirer cae en el intelectualismo

---

<sup>31</sup> *Idem*, p. 338.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 149.

cuando piensa la función simbólica como una función de síntesis a través de la cual el espíritu da forma a un material sensible que, de lo contrario, se desvanecería. El lenguaje, el arte, el mito y la religión se hallan entrelazados por un vínculo común que es la función simbólica, función básica que Cassirer reduce a un origen común al que define como la capacidad del espíritu humano para subsumir lo particular en lo universal. Si bien el modo de "subsunción" no es el mismo en los conceptos matemáticos, naturales o culturales, se advierte que la síntesis sigue siendo un acto de la espontaneidad. Merleau-Ponty señala una ambigüedad que afecta a la filosofía de las formas simbólicas en sus diversas funciones de expresión, representación y significación. No queda en claro si la función de significación es una ampliación o mera derivación de las funciones inferiores o si las funciones inferiores son momentos del proceso en que ella se vuelve sobre sí misma para alcanzar una visión de sí misma carente de toda opacidad.

Una objeción semejante a la de Merleau-Ponty es formulada por Ricoeur, al señalar que la definición de "función simbólica" de Cassirer resulta "demasiado amplia". Ricoeur reconoce que el gran mérito de Cassirer fue haber roto con el marco demasiado estrecho del método trascendental y haber explorado todas las actividades sintéticas y sus correspondientes ámbitos de objetivación. Sin embargo, Cassirer considera símbolos a todas las funciones de mediación y con ello les confiere un alcance equivalente al de los conceptos de cultura y realidad. Más que constituir una respuesta al problema del simbolismo, esta filosofía delimita la cuestión de la mediación en nuestro conocimiento de lo real<sup>33</sup>. Según Ricoeur, esta amplitud atribuida al símbolo no permite establecer la diferencia fundamental entre las expresiones de sentido único y las de sentido múltiple, es decir, la oposición que da lugar al problema hermenéutico.

Respecto del pasaje del simbolismo corporal al simbolismo cultural, planteado como segunda dificultad, Waldenfels se apoya en investigaciones del paleontólogo André Leroi-Gourhan. Esto le permite referirse a una "estética" en un sentido muy amplio, que tiene su base en una "estética fisiológica" ligada a ritmos y repeticiones que se encuentran en una zona de cruce de naturaleza y cultura, es decir, una naturaleza carente de historia y una cultura arcaica que toma la naturaleza como medida. Merleau-Ponty había anticipado esta clase de

<sup>33</sup> Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, pp. 19-21.



consideraciones al advertir que los estudios realizados por la psicología animal y la etnología descubren en la animalidad esbozos, prefiguraciones parciales y como caricaturas anticipadas, de manera tal que: "El hombre y la sociedad no están exactamente fuera de la naturaleza y de lo biológico: se distinguen más bien reuniendo las 'apuestas' de la naturaleza y arriesgándolas todas en conjunto"<sup>34</sup>.

Del mismo modo que en el aprendizaje del lenguaje se reconocen estructuras sonoras o imágenes escritas anteriores a toda comprensión de un sentido o significado pero que, sin embargo, constituyen el paso previo a la comprensión del significado, es posible también encontrar en el ritmo del movimiento formaciones de sentido. No se podría intencionar o comprender algo como algo si no se repitiera en el ir y venir del movimiento. Se trata de ritmos que articulan el movimiento y que no tienen un significado ni tienden a una meta como lo hace una fase en el desarrollo del organismo, sino que reciben una determinación a partir del modo en que transcurre el movimiento. Lo que importa no es la meta sino el cómo de la movilidad. Para que haya ritmo es imprescindible una duración, una repetición y un ordenamiento o relación numérica según la cual se orienta la repetición. El ritmo tiene que ver con unidades de tiempo y movimiento que son numerables y su reiteración implica un retorno de lo desigual como igual. En un juego de identidad y diferencia, no todo fluye y nada permanece igual. Como articulación del movimiento, el ritmo se encuentra en las esferas de los diversos sentidos e implica una forma, es decir, un modo de fluir en medio de un elemento móvil. En virtud de la articulación rítmica surgen movimientos determinados que se suceden en el flujo indiferenciado del acontecer. Frente al acontecer indiferenciado, se da un acontecer repetitivo de los ritmos, que, por el ordenado retorno de lo desigual como igual, no es un mero acompañamiento exterior sino que instituye una forma. Estas formas tienen el carácter de símbolos rítmicos en que un movimiento remite a los otros movimientos que integran el acontecer rítmico. Los diferentes pasos del movimiento no se suceden como una suma en que un elemento de movimiento se añade a otro sino que configuran una estructura en que los momentos de encuentran en tensión. Por eso no es posible aprehender el ritmo si se parte de un movimiento homogéneo que puede ser arbitrariamente dividido en secciones.

Así, un simbolismo integra movimientos en el plano de la economía corporal y sirve como un fundamento sobre el cual es posible avanzar hacia el plano técnico y

---

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 157.

social y alcanzar finalmente el plano figurativo en el que las formas se independizan en las configuraciones del arte y la literatura. Esto significa que ritmos previamente dados en el plano corporal son utilizados de un nuevo modo.

En el plano corporal se encuentran los ritmos de la inspiración y la expiración, de las pulsaciones y los latidos del corazón, del sueño y la vigilia, de la alimentación y el hambre. Estos ritmos se enlazan con los ritmos cósmicos del día y la noche, de las mareas, de los cambios del tiempo y de las estaciones. Los ritmos normales o cotidianos son perturbados por padecimientos y defectos físicos y, además, son interrumpidos a propósito por prácticas extraordinarias que recurren al ayuno y al insomnio provocado. Se transgreden los límites de la armonía natural y esta ruptura puede ser consolidada por prácticas contrarrítmicas que buscan liberarse de los ciclos normales por medio, por ejemplo, del control de la alimentación, el proceso de la respiración o el latido del corazón. Estas prácticas pueden encontrarse en el ámbito de la religión. Con ellas no se deja de buscar una armonía con la naturaleza como ideal de vida aunque se trate de una naturaleza que se encuentra más allá de la cultura y no más acá de ella. Otros ejemplos se encuentran en modos de la interrupción de la manera habitual de organización del movimiento y orientación espacial por medio de la danza, la acrobacia o los ejercicios de equilibrio. Son prácticas artificiales basadas en la ampliación, dislocación o paralización de los ritmos naturales. En este plano se pueden mencionar también las procesiones, el paso militar, las inclinaciones y las genuflexiones. Un ritmo muscular como el martillar remite por un lado al mundo animal en la actividad del pájaro carpintero, que, a diferencia del hombre, está unido a su herramienta por su propio crecimiento, y por el otro remite al mundo cultural porque se exterioriza e independiza en el ritmo de máquinas como el martillo de aire comprimido que puede incrementarse indefinidamente<sup>35</sup>.

En relación con la posibilidad de distinguir formas de simbolismo, planteada como tercera dificultad, me he interesado por la propuesta de la filósofa S. Langer debido a la repercusión que su pensamiento tiene en el plano de la estética. S. Langer elaboró la filosofía de las formas simbólicas desde puntos de vista propios. Sostiene que la necesidad de crear símbolos es para el hombre una actividad tan primaria como la de comer, mirar o moverse: "De hecho, la simbolización no es el

---

<sup>35</sup> Cf. Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, pp. 53-85.

acto esencial del pensamiento, sino un acto *esencial para el pensamiento* y previo a él<sup>36</sup>. La mente se caracteriza por la capacidad fundamental de transformación simbólica de los datos de la experiencia en nuestras ideas más elementales. El ritual, el arte, la risa, el llanto, el habla, la superstición y el genio científico son expresiones de esta actividad o “función formulativa”<sup>37</sup>. Según Langer, debido a que las palabras son las herramientas más características y universales para el manejo de la vida, hay una propensión a considerarlas como el único proceso expresivo suponiendo que el resto de la actividad mental es de índole práctica, cuando no animal o irracional. Sin embargo, la vida humana es, afirma la autora, “una compleja trama de razón y rito, de conocimiento y religión, de prosa y poesía, de hechos y ensueños”<sup>38</sup>. Por eso se encuentran en el mundo de la experiencia cuestiones que no se acomodan al esquema lingüístico de expresión y, por lo tanto, deben ser concebidas por medio de un esquema simbólico diferente al del lenguaje discursivo. De ahí la distinción entre “dos modos simbólicos”<sup>39</sup>: el simbolismo no-discursivo o presentativo y el simbolismo discursivo o lingüístico.

El simbolismo no-discursivo tiene una capacidad de articulación que no necesita de la sucesión como el simbolismo discursivo, sino que presenta sus ingredientes de una manera simultánea. Por eso no está sujeta a lo que la mente puede retener desde el comienzo hasta el fin. En un solo acto se captan, por ejemplo, las relaciones que determinan una estructura visual. Además, el simbolismo presentativo no está compuesto, como el simbolismo discursivo, de unidades dotadas de significados independientes que pueden ser definidas por otros símbolos, sino que comprende tantos elementos y relaciones -por ejemplo, trazos, gradaciones de luz y de sombra y superficies en la obra de arte- que no es posible desmembrarlos en unidades elementales.

Un primer ejemplo de simbolismo presentativo se encuentra, según Langer, en los materiales simbólicos dados a nuestros sentidos en el modo de formas perceptivas fundamentales que organizan un mundo de cosas y circunstancias. La experiencia sensorial es un proceso de “formulación” de la experiencia porque los

<sup>36</sup> Susanne K. Langer, *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Buenos Aires, Sur, 1958, p. 55.

<sup>37</sup> “Esta función formulativa es común a todos los símbolos, aunque en algunos sea muy elemental. [...] Me gustaría proponer una definición de ‘símbolo’ basada en esta función formulativa, merced a la cual alguna forma de concepción se abstrae siempre de alguna experiencia simbolizada” (Susanne K. Langer, *Esquemas filosóficos*, Buenos Aires, Nova, 1971, p. 73).

<sup>38</sup> *Idem*, p. 59-60.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 168.

sentidos extraen ciertos rasgos dominantes y organizan el ámbito sensorial en grupos o esquemas de datos. El esquema surge cuando un término es considerado en su relación con otros referidos a él, pero de tal modo que cualquier término puede ser considerado como la clave a la cual se encuentran referidos los otros. Experiencias ulteriores concuerdan con la forma de una experiencia previa y esta forma abstraída permite concebir la experiencia como un todo y tener una experiencia de cosas. Esto significa que la vida mental comienza ya en el nivel de nuestra constitución fisiológica porque la captación inconsciente de formas, que depende de ella, es la raíz de toda abstracción y un instrumento para la mente que opera con significados más abstractos. Que las formas perceptivas sean materiales simbólicos significa que son “medios empleados para la comprensión, con cuyo auxilio aprehendemos un mundo de cosas y de acontecimientos que son las historias de cosas”<sup>40</sup>. El gran aporte de la psicología de la forma es, según Langer, el análisis de la original organización y segregación de conjuntos circunscriptos. Ello explica que el mundo sensorial aparezca ante el adulto plenamente imbuido de significado siguiendo lineamientos predelineados en la organización natural. Este aporte posee consecuencias filosóficas de gran alcance porque “introduce la racionalidad en procesos considerados habitualmente pre-rationales [...]”<sup>41</sup>.

Otro ejemplo de simbolismo no-discursivo se encuentra en el ritual. Langer pone de relieve que se trata de una transformación simbólica de experiencias que no puede ser expresadas adecuadamente de otra manera. Implica una actividad que se origina en una necesidad humana primordial y es involuntaria, es decir, ajena a objetivos conscientes y puramente natural. Los seres humanos han obrado así del mismo modo que los pájaros construyen nidos. El ritual lleva a cabo una articulación de sentimientos en una actitud compleja y permanente. Esta actitud tiene el carácter de un esquema emotivo que gobierna todas las vidas individuales. Es una disciplinada expresión de emociones que produce una sensación de unidad congregatoria y registra las reacciones frente a los hechos básicos de la existencia humana como la generación, la maduración y la muerte<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Idem*, 111.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 108. “El hecho de reconocer el simbolismo presentativo como normal y corriente vehículo de significado extiende nuestra concepción de la racionalidad mucho más allá de sus límites tradicionales, [...]” (p. 117). Langer considera que su teoría “tiene la gran ventaja de asimilar toda la actividad mental a la razón, en lugar de injertar ese extraño producto en un organismo fundamentalmente no intelectual” (p. 168).

<sup>42</sup> Cf. *Idem*, pp. 64, 178-180.

De modo análogo a Merleau-Ponty Paul Ricoeur, contrapone un simbolismo inmanente, implícito y constitutivo en el nivel prelingüístico y un simbolismo autónomo, explícito y representativo en el nivel lingüístico. La primera manifestación del simbolismo inmanente se encuentra en el gesto, al que describe, en términos muy análogos a Merleau-Ponty, como una totalidad significativa que, por un lado, es irreductible a sus componentes motrices, y, por el otro, no admite la separación de un lado mental respecto del lado físico. Una segunda manifestación del simbolismo inmanente se encuentra en la acción que adquiere sentido porque contiene una serie de aspectos parciales que remiten unos a otros. Motivos, proyecto, agente, circunstancias e interacción con otros agentes configuran una red de intersignificación en la que se simbolizan unos a otros y de ese modo instauran un sentido que es irreductible a ellos, pero que solo puede manifestarse a través de ellos. Ahora bien, del mismo modo que el gesto asigna un papel a cada uno de los momentos motrices que interactúan en él o que la acción atribuye un papel a los distintos factores humanos que en ella interactúan, un simbolismo comunitario confiere diversos papeles a los múltiples agentes en interacción. Sobre el rasgo anterior de la interacción se apoya una mediación simbólica que permite una integración social de tipo institucional en una totalidad o articulación significativa que también es irreductible a sus partes y solo puede manifestarse por medio de ellas. Ejemplos de esta totalidad se encuentran en grupos sociales y en el ritual. Apoyándose en investigaciones de Clifford Geertz, Ricoeur sostiene que la regulación simbólica de la acción exhibe semejanzas con los códigos genéticos porque confieren orden y dirección a la vida mediante reglas o normas de carácter público que orientan los intercambios de bienes, personas y significados. El surgimiento de los códigos culturales se produce como reverso de un hundimiento de los códigos hereditarios y en ambos casos nos encontramos con códigos que regulan la acción. Los símbolos culturales “subyacen a la acción hasta el punto de constituir la significancia pura de ella, antes de que se separen del plano práctico conjuntos simbólicos autónomos que dependen de la palabra o de la escritura”<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tomo I, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 91. Es interesante que Clifford Geertz señale que la línea divisoria entre control innato y regulación cultural es fluctuante y que todo comportamiento resulta de la interacción entre las dos esferas. Observa que el hecho de sonreír ante estímulos agradables y fruncir el ceño ante estímulos desagradables está de algún modo determinado genéticamente porque los monos reaccionan de esta manera ante estímulos desagradables. No obstante, la sonrisa sardónica y el ceño burlesco son preponderantemente culturales. Cf. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 29-30, 52, 55, 91, 215.

Con el lenguaje, el simbolismo se separa de otras estructuras sociales y se convierte en un estrato autónomo dentro de la esfera cultural. Aparecen entonces símbolos explícitos y representativos en que un sentido directo, primario o literal remite a un sentido indirecto, secundario y figurado. A la vez que había ampliado la noción de símbolo inherente a la filosofía de las formas simbólicas para aplicarla a momentos mediadores en la esfera de la acción, Ricoeur introduce ahora una restricción respecto del simbolismo representativo y explícito por la cual lo limita a las expresiones de doble sentido. El sentido primario se caracteriza por una sobreabundancia de sentido que le permite ejercer la función representativa y el sentido secundario no puede ser alcanzado directamente sino tan solo a través de esa representación. Así, el símbolo de la mancha en los mitos intenciona a través del sentido literal de la suciedad una situación análoga del hombre en relación con lo sagrado, es decir, algo que es como una mancha en tanto contagio del hombre por un foco exterior de contaminación. El simbolismo explícito tiene una estructura analógica, es decir, contiene una semejanza que conecta el sentido primario manifiesto con el sentido secundario latente<sup>44</sup>. Mientras que la ampliación de la dimensión simbólica a los símbolos mediadores de la acción encuentra en Merleau-Ponty su paralelo, y posible fuente de inspiración, en la caracterización de la historia como “intercambio de todos los órdenes de actividad”<sup>45</sup> no hay una correspondiente limitación ya que el ámbito del simbolismo artificial o convencional abarca también para Merleau-Ponty expresiones de sentido unívoco.

Respecto de la interpretación de Ricoeur quisiera señalar que si bien este autor comienza por poner de manifiesto las zonas de emergencia de los símbolos - cósmica, onírica y poética-, hay una clara opción por el lenguaje que parece desdibujar las instancias prelingüísticas: “No hay simbólica antes del hombre que habla, aunque la potencia del símbolo se halle enraizada más abajo [...] Es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario vienen a la palabra”<sup>46</sup>.

La relación entre percepción y lenguaje constituye uno de los problemas centrales de la fenomenología y no creemos haberlo agotado en las instancias de este trabajo. La aspiración de Merleau-Ponty de llevar “la experiencia [...] aún muda, a la expresión pura de su propio sentido” es, como el mismo autor lo reconoce, “una

<sup>44</sup> Cf. Paul Ricoeur, “Poétique et symbolique”, en B. Lauret y F. Refoulé (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome 1: Introduction*, Paris, Les Éditions de Cerf, 1982, pp. 37-61.

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 44.

<sup>46</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 25.

tarea difícil". Su filosofía presenta una tensión provocada, precisamente, por dos maneras distintas de considerar las relaciones entre percepción y lenguaje. La primera pone el acento en la intención significativa muda y señala que el lenguaje no reproduce las cosas mismas sino que "transmite nuestras perspectivas sobre las cosas y proporciona de ellas un relieve"<sup>47</sup>. La segunda corresponde a la idea de un tránsito directo del mundo percibido al mundo del lenguaje sin la mediación de una intención significativa porque el Ser habla en nosotros y no somos nosotros quienes hablamos del Ser"<sup>48</sup>. Por un lado, el lenguaje es la ejemplificación de un poder de significar; por el otro, es la "voz de las cosas". Merleau-Ponty subraya que ambos son aspectos de la reversibilidad que sostiene la percepción muda y la palabra. Como desafío para resolver el paso del mundo mudo al mundo hablante el autor propone que, al explicitar acabadamente la "la arquitectónica del cuerpo, su armazón ontológica y cómo se ve y se oye", se podría comprender que en la estructura del mundo mudo que envuelve al cuerpo se encuentran ya implícitas y predelineadas las posibilidades del lenguaje. En parte, esta tarea ha sido emprendida en esta investigación; pero también se han esbozado en esta conclusión posibles líneas de investigación ulterior.

Percepción, lenguaje y también acción, que fue tratada en su aspecto histórico, articulan un mundo que no nos impone un espectáculo, una referencia o un medio de comportamiento en forma absoluta. Sobre el trasfondo del mundo previamente dado, instituyen significados por medio de una "deformación coherente" en la que los sentidos antes implícitos se concentran. He procurado mostrar que esta reunión de sentidos latentes en significados explícitos mediante un ejercicio expresivo del cuerpo se realiza en las tres dimensiones de la visión, el hablar y el comportamiento como servicio a una nueva configuración del mundo. Queda como tarea para el trabajo futuro describir cómo esta rearticulación se realiza como respuesta a un ser salvaje que, en su condición de excedencia y reserva de posibilidades, nos interpela y nos impulsa más allá de lo dado hacia la apertura de nuevos órdenes o figuras del mundo.

---

<sup>47</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 96.

<sup>48</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 247.

## BIBLIOGRAFIA

## 1. Obras de Maurice Merleau-Ponty

- La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.  
*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.  
*Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.  
*Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.  
*Titres et travaux - Projet d'enseignement*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951.  
*Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953.  
*Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.  
*Signes*, Paris, Gallimard, 1960.  
*L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.  
*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.  
*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968.  
*Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.  
*La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.  
*Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Grenoble, Cynara, 1988.  
*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989.  
*La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.  
*Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996.  
*Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.  
*Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (sous la direction de R. Barbaras), Paris, PUF, 1998.  
*Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000.

## 2. Otras obras

- Barbaras, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.  
 -----, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* Paris, Vrin, 1998.  
 -----, *Le désir et la distance*, Paris, Vrin, 1999.  
 -----, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.  
 Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.  
 Bermes, C., *Maurice Merleau-Ponty. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1998.  
 Boer, K., *Maurice Merleau-Ponty. Die Entwicklung seines Strukturdenkens*, Bonn, Herbert Grundmann, 1978.  
 Bonan, R., *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune. Volume 1*, Paris, L'Harmattan, 2001.  
 -----, *L'institution intersubjective comme poétique general. La dimension commune. Volume 2*, Paris, L'Harmattan, 2001.



- Cahiers de Royaumont. Philosophie III. Husserl*, Paris, Minuit, 1959.
- Carbone, M., *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, Olms, 2001.
- Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen. III. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Chiasmi International 1. Merleau-Ponty. I. 'Héritage contemporain*, Paris, Vrin, 1999.
- Chiasmi International 2. Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie*, Paris, Vrin, 2000.
- Chiasmi International 3. Non-philosophie et philosophie*, Paris, Vrin, 2001.
- Chiasmi International 4. Figures et fonds de la chair*, Paris, Vrin, 2002.
- Dastur, F., *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Fougères, Encre marine, 2001.
- Derrida, J., *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- Edie, J., *Speaking and Meaning. The Phenomenology of Language*, London, Indiana University Press, 1976.
- Études phénoménologiques*, N° 31-32: *Maurice Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2000.
- Fontaine-DeVischer, L., *Phénomène ou structure. Essai sur langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaire de Saint Louis, 1974.
- Fritz, T., *Eine Philosophie inkarnierter Vernunft. Studie zur Entfaltung von Merleau-Pontys Denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- Giuliani-Tagmann, R., *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*, Bern, Peter Lang, 1983.
- Giuliani, R., (ed.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München, Wilhelm Fink, 2000.
- Haar, M., *L'œuvre d'art. Essai sur l'ontologie des œuvres*, Paris, Hatier, 1994.
- Heidsieck, F., (ed.), *Merleau-Ponty. Le philosophie et son langage*, Grenoble, Groupe de recherches sur la philosophie et le langage, 1993.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana IV*, Haag, Martinus Nijhoff, 1962.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, *Husserliana XXIX*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1993.
- Johnson, G. y M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1990.
- , Johnson, G. (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Philosophy and Painting*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1993.
- Landgrebe, L., *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968.
- Lanigan, R., *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*, The Hague, Mouton, 1972.
- , *Merleau-Ponty's Philosophy of Language: Structuralism and Dialectics*, Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1987.
- Lefort, C., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.

- Madison, G., *La phénoménologie de Merleau Ponty une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973.
- Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Müller, M., *Merleau-Ponty. Acerca da expressão*, Porto Alegre, Edipucrs, 2001.
- Pos, H., "Phénoménologie et linguistique", *Revue internationale de philosophie*, N° 2, 1939.
- Revault d'Allonnes, M., *La chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.
- Ricoeur, P., *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- , *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos / UNESCO, 1982.
- , *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987.
- , *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- , "Par-delà Husserl y Heidegger", *Les cahiers de philosophie*, N° 7, 1989.
- Richir, M., "Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*", en *Esprit*, N° 6, 1982.
- , *Phénomènes, Temps et Êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987.
- , *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.
- Richir, M. y E. Tassin, (eds.) *Merleau-Ponty Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Lonrai, Payot, 2000.
- Seewald, J., *Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung*, Wilhelm Fink, München, 1992.
- Sichère, B., *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris, Grasset, 1982.
- Slatman, J., *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven/Paris, Peeters/Vrin, 2003.
- Taminiaux, J., "L'expérience, l'expression et la forme dans l'itinéraire de Merleau-Ponty", en J. T., *Le regard et l'excédent*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- , "Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hiperdialectique", en J. T., *Recoupe-ments*, Bruxelles, Ousia, 1982.
- Thierry, Y., *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987.
- Tréguier, J. M., *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Kimé, 1996.
- von Humboldt, W., *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Waelhens, A. de, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, Nauwelaerts, 1978.
- Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.
- , *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- , *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- , *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.
- , "Vérité à faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty", *Les cahiers de philosophie*, N° 7, 1989.
- , *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- , *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- , *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- , *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

- , *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- Waldenfels, B. y A. Métraux (eds.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München, Wilhelm Fink, 1986.
- Waldenfels, B. y I. Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, Wilhelm Fink, 1998.
- Zaner, R., *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
- Dirección de Bibliotecas