



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

MAESTRIA EN HUMANIDADES

**“LENGUAJE Y SEXUALIDAD:
DOS VARIACIONES INTERSUBJETIVAS
EN EL PENSAMIENTO DE MERLEAU-PONTY”**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES:

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

GABRIEL JIMÉNEZ TAVIRA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. EN F. ROBERTO ANDRES GONZALES HINOJOSA



Toluca, México, diciembre de 2012

Dedico

A mi esposa

y

A mis hijos

Los amores de mi vida

Agradezco

A Dios

A mis padres

Hermanos

y

Amigos

Índice

Introducción	3
Capítulo I: La Fenomenología y sus variaciones intersubjetivas	9
1.1. <i>Apunte metodológico inicial</i>	9
1.2. <i>De Husserl a Merleau-Ponty</i>	11
a) Husserl y los límites de la subjetividad.....	12
b) Husserl en las fronteras de la intersubjetividad.....	14
c) La necesidad de un nuevo planteamiento.....	16
1.3. <i>Percepción y apropiación de la subjetividad</i>	19
1.3.1. La percepción y sus implicaciones filosóficas.....	22
1.4. <i>Unidad y Dimensionalidad de lo humano</i>	26
1.5. <i>Corporalidad y alteridad</i>	33
1.5.1. Hacia un replanteamiento intersubjetivo a partir de Husserl.....	34
1.5.2. Merleau-Ponty y la vía de la intercorporeidad.....	37
Capítulo II: El cuerpo y las variaciones de la sexualidad	46
2.1. <i>Dificultades metodológicas</i>	47
2.2. <i>De Freud a Merleau-Ponty</i>	57
2.2.1 El psicoanálisis de Freud visto por Merleau-Ponty.....	58
1) El primer Freud.....	59
2) El segundo Freud.....	65
2.2.2. Trascendencia del proyecto freudiano.....	70
a) El instinto.....	71
b) La libido.....	74
c) La memoria.....	78
d) El sueño.....	80
e) El inconsciente.....	85
2.3. <i>Sexualidad, existencia e intersubjetividad</i>	93
2.3.1. La existencia sexuada.....	94

2.3.2. La sexualidad intersubjetiva.....	98
Capítulo III: El cuerpo y las variaciones del lenguaje.....	114
3.1. <i>Apartado metodológico inicial.....</i>	115
3.2. <i>De Ferdinand de Saussure a Merleau-Ponty.....</i>	123
3.2.1. La lingüística de Saussure vista por Merleau-Ponty.....	127
3.2.2. Perspectiva merleau-pontyana del lenguaje y la trascendencia del análisis lingüístico de Saussure.....	130
a) La palabra.....	131
b) El gesto.....	135
c) El signo y el sentido.....	139
3.3. <i>La existencia expresiva.....</i>	151
3.4. <i>Palabra expresiva e intersubjetiva.....</i>	169
a) La verdad intersubjetiva.....	169
1) La verdad en la percepción.....	172
2) La verdad en la palabra.....	173
b) La comunicación intersubjetiva.....	175
1) la percepción comunicativa.....	176
2) la palabra comunicativa.....	177
c) El diálogo.....	179
Conclusión.....	182
a) Discusión.....	185
b) Posicionamiento.....	186
Bibliografía.....	189
Básica.....	189
Complementaria.....	191
Virtual.....	194
Glosario.....	195

Introducción

El presente trabajo tiene el propósito de revisar el pensamiento filosófico y científico de Merleau-Ponty, a propósito de su imagen del hombre (en tanto existencia encarnada) y de sus elucubraciones sobre la unidad del ser del hombre e intersubjetividad de la naturaleza humana que hemos abordado en confabulación con las diferentes contribuciones de las ciencias del comportamiento conductual y expresivo del ser humano. Por tal motivo, nuestra investigación gira en torno al diálogo interdisciplinario que Merleau-Ponty sostuvo con tres de las figuras más emblemáticas del pensamiento filosófico y científico contemporáneo: Husserl, Freud, y Saussure; a partir de los cuales logra gestar un imagen del pensamiento que parece dar unidad a la enorme discrepancia del pensamiento moderno sobre la naturaleza humana. Es un hecho de la más alta relevancia, sostener aquí, que el gran interés por el fenómeno de la intersubjetividad en el pensamiento de Merleau-Ponty, está marcado por las elucubraciones de Husserl sobre el Otro, a pesar incluso, del fracaso que conlleva un pensamiento inminentemente subjetivista y que hoy queremos atenuar a propósito del planteamiento pontyano, como un giro intersubjetivo que sobrepone la sexualidad y el lenguaje a un acto vinculatorio inminente.

Esta doble esfera fenomenológica, que engloba todas las afecciones y expresiones del sujeto, son planteadas en el pensamiento de Merleau-Ponty, como modulaciones de la naturaleza corporal del hombre, y que aquí abordamos, primero, en un ámbito estrictamente filosófico, a propósito del diálogo con Husserl y, luego, a partir del abordaje psicológico y lingüístico, propiamente dichos (a propósito de Freud y Saussure). El objetivo es reunir y establecer un vínculo –constitutivo-ontológico- entre expresividad y alteridad, dando a entender con ello, que no hay ninguna ruptura entre la naturaleza corporal y *relacional* del hombre, ya que éste, *es un infinito nudo de relaciones*. El punto focal, será pues, precisar el momento en que Merleau-Ponty hace del lenguaje y la sexualidad esos momentos cruciales del cuerpo expresivo para concertar nuestra constitución ontológica como abertura y continuidad en los otros. Se trata de

pasar de la idealidad de la conciencia a la carnalidad intersubjetiva del cuerpo, como un momento de su configuración en el horizonte de sentido en que se inscriben los otros en tanto correlatos de mis afectos y expresiones.

Aclaramos que nuestra iniciativa no se limita a recoger las tematizaciones disueltas del pensamiento pontyano a lo largo de su obra, sino que buscamos traer a la luz una línea de reflexión para dar continuidad a su planteamiento científico, al mismo tiempo que buscamos señalar la receptividad de una filosofía que a menudo se coloca a las antípodas del pensamiento científico. De esa manera, nuestro segundo objetivo, consiste en establecer una vinculación entre lenguaje y sexualidad, a propósito de lo que tanto el psicoanálisis como la lingüística han revelado respecto de la naturaleza expresiva del hombre, así como de sus variaciones intersubjetivas que fueron, por cierto, inadvertidas por los representantes de dichas disciplinas.

El énfasis hecho sobre la intersubjetividad a partir de estos dos tópicos, supone en el fondo la imagen de un comportamiento que implica su vinculación a la vida inconsciente y corporal del hombre al mismo tiempo, porque supone la prolongación (por el lenguaje) de la existencia en la vida comunitaria, sin la cual, como se verá, la vida privada resulta incomprensible y hasta injustificable. Frente a este cometido, se descubren tematizaciones que refuerzan la intersubjetividad a través de los análisis genético-fenomenológicos del comportamiento expresivo, en nociones de corte psicoanalítico como los instintos, la libido, la memoria, los sueños y el inconsciente; y en nociones lingüísticas, como la palabra, el gesto, el signo y la significación que revelan ciertas disposiciones, ciertas aberturas y variaciones de la existencia por donde traspasa nuestra relación con los otros.

La relevancia de un trabajo como el presente consiste, por tanto, en presentar de manera conjunta y coloquial dos de los tópicos intersubjetivos (sexualidad y lenguaje) más interesantes y poco discutidos del pensamiento pontyano. Cada tematización, por ejemplo, nos señala los índices de una filosofía que se localiza en el corazón de nuestros actos afectivos y expresivos, mostrando la finitud e incondicionalidad de nuestra existencia. De esta manera, el

trabajo exalta la contingencia y la variación de nuestro comportamiento, recuperando la imagen del hombre encarnado en el mundo.

Por otra parte, advertimos que hay muy pocas investigaciones que reúnan conjuntamente estas dos tematizaciones (del lenguaje y la sexualidad) a propósito del conjunto de la obra del autor, ya que, generalmente se parte de lo establecido por la *Fenomenología de la percepción* que representa únicamente el tránsito hacia una visión más generalizada del comportamiento expresivo y que la obra final recogerá como una iniciativa ontológica. Nuestra postura, se circunscribe en este marco de discusión que trata de rescatar la imagen del pensamiento pontyano (enclaustrada en la tradición), bajo la consigna de que su filosofía conserva la actualidad y seriedad para orientar la concepción ontológica del hombre contemporáneo, ya que promueve una metafísica de lo concreto como lo expresa en *Sentido y sin sentido*, donde los afectos, las palabras y en general, los motivos más simples, nos resultan ampliamente reveladores. La empresa supone, pues, una valoración extendida alrededor de las obras y los cursos en donde fundamentalmente se fueron gestando estos posicionamientos; de manera que buscamos ser consecuentes en nuestro abordaje para ofrecer una perspectiva que englobe la continuidad y evolución del pensamiento merleau-pontyano sobre estos temas. De esta manera, insisto en que se trata de un diálogo con Merleau-Ponty, pero también con sus intérpretes, apostando por una metodología que facilita la discusión y el intercambio de criterios en aras a una mejor tematización, como se apreciará en cada capítulo.

Vale la pena comentar que si la exposición formal del trabajo no traza una línea clara de continuidad entre la tematización sobre la sexualidad y el lenguaje, es porque supone otra clase de relación que no puede ser tematizada de manera continua, sino que está dada de manera discontinua. Nos referimos al arraigo de esta doble tematización que logran juntarse sin excluirse, precisamente porque se encuentran superpuestas, es decir, integradas en el arribo del Ser. Por eso hemos propuesto la tematización, como una variación del pensamiento

intersubjetivo de Merleau-Ponty, porque busca pensar la variación¹, en el seno de esas variaciones temáticas.

Consideramos que la distribución del trabajo debe estar precedida por la siguiente advertencia: la empresa fenomenológica y sus elucubraciones sobre la existencia, bien pueden extrapolarse al pensamiento tanto psicoanalítico como lingüístico, sin rivalizar, precisamente porque están supeditadas a la misma tarea: establecer los puntos de correspondencia y sus variables, entre la existencia encarnada y la expresión propiamente intersubjetiva. De tal manera que se analiza en detalle, el juego vivencial de la palabra y el afecto que se antedata a toda posible convencionalidad epistemológica. Se trata, pues, de ofrecer una vinculación interior que integra estos dos tópicos (lenguaje y sexualidad) y rompe el formalismo escrupuloso.

Los tres capítulos propuestos aquí, buscan, pues, lograr ese dialogo interdisciplinario, tratando de exaltar una imagen del hombre comprometida con el entorno. Cada uno está estructurado con un apartado metodológico que propone justificar en cierta forma el abordaje aparentemente inadecuado del pensamiento merleau-pontyano. Por otra parte, una constante que encontramos alrededor de los tres capítulos, consiste en la exaltación de la contingencia y la variación como formas inexplicables del pensamiento científico y que la fenomenología busca elucidar. De esta manera, el primer apartado, titulado, *La fenomenología y sus variaciones intersubjetivas*, busca ponernos en contacto con el pensamiento generalizado de Merleau-Ponty con el objetivo de ofrecer una especie de introducción a su filosofía, trazando la evolución de la misma a partir del pensamiento fenomenológico de Husserl. La idea es ingresar al pensamiento intersubjetivo por la vía de la percepción que nos vehicula en los otros, como una ontología de interrelación.

En el segundo apartado, titulado: *El cuerpo y las variaciones de la sexualidad*, hacemos hincapié, en el primer punto, a la discusión que permite

¹ El problema de la variación no ha sido tematizado particularmente durante el trabajo, sin embargo, parece caracterizar al abordaje mismo: como una variación del pensamiento y como una variación de la existencia, en el sentido de que no hay nada que sea positividad pura, ni pensamiento absoluto. Por todos lados está trazada la contingencia del hombre. Ver la conclusión.

justificar la intromisión de la fenomenología en el pensamiento de las ciencias del comportamiento, especialmente la psicología, en el segundo punto, nos enfocamos en la trascendencia cultural del modelo psicoanalítico introducido por Freud que comporta, a partir de una lectura pontyana, una reivindicación de la corporeidad en el hombre; en los dos últimos puntos de este apartado, abordamos propiamente la concepción de la sexualidad en el pensamiento de nuestro autor, como una dimensión de la existencia y simultáneamente como dimensión de la intersubjetividad, proponiendo al Otro como horizonte del deseo y como una configuración de mi existencia afectiva.

En el tercer y último capítulo, deliberadamente titulado: *El cuerpo y las variaciones del lenguaje*, busca comprender la naturaleza del lenguaje a la luz principalmente de la revolucionaria contribución de Ferdinand de Saussure entorno a la Lingüística. Advertimos que este capítulo es un diálogo que introduce las variaciones de la lingüística, la gramática, la psicología, la literatura y el arte, tratando de encontrar la tematización propia de la filosofía en medio del misterio que engloba la expresión. Los análisis sobre estas variaciones, nos permiten reunir una serie de conclusiones en torno a la existencia expresiva e intersubjetiva del hombre. Se señala, que así como Saussure introdujo el sentido diacrítico de los signos, Merleau-Ponty amplía esta visión diferenciadora, oponiendo a la linealidad del sentido constituido, la variación del sentido instituyente, que funda así, la relación intersubjetiva del lenguaje por su carácter diferenciador.

Si bien es cierto que el trabajo consta de tres capítulos, y que en cierta forma, cada uno de ellos defiende una tesis, aparentemente aislada del resto, no obstante el principio de su unidad radica en que tanto en uno como en otro, la unidad e intersubjetividad son comunes. De otro lado, se puede apreciar trazada una línea general que acentúa en la sexualidad y en el lenguaje su pertenencia al mundo de la encarnación (principio arqueológico) y al principio de las variaciones (principio de contingencia) que nos muestran que alrededor de la expresión (gesto, palabra, deseo, pasión, etc.) se esconde un halo de *ambigüedad* no tético que la filosofía debe llevar a la comprensión.

Finalmente, la conclusión busca integrar la aparente discontinuidad formal, anunciando una nueva imagen del pensamiento, basada en la correspondencia y la variación de las dimensiones expresivas del sujeto que tanto la sexualidad y el lenguaje están destinadas a realizar en nuestra existencia. Dicho apartado conclusivo culmina con una reflexión acerca de esta imagen del hombre que el deseo y la palabra, recíprocamente, han despertado, en una configuración de la identidad y pluralidad de nuestra vida comunicativa.

Capítulo I

La Fenomenología y sus variaciones intersubjetivas

La percepción funda todo porque ella nos enseña, por así decirlo, una relación obsesiva con el ser: está allí, delante de nosotros, y por lo tanto nos alcanza desde dentro. (Elogio de la Filosofía).

1.1. Apunte metodológico inicial

La fenomenología se ha convertido en tema medular de la filosofía durante la última parte del siglo XIX y todo el siglo XX. Es extraordinaria la gama de matices, problemas y filosofías que se han implementado después de la obra de Husserl. Bien podría decirse que la fenomenología, en su momento, constituía el problema del siglo. Este ambicioso proyecto de una reconstrucción original de las ciencias, implementado por Husserl, ha convertido a la fenomenología en un nuevo paradigma en la comprensión de los problemas medulares del pensamiento. La réplica de Husserl de que “hoy los filósofos se reúnen más no las filosofías”, fue el inicio de una radical aceptación y el detonante de la nueva configuración metodológica, que prometía la unidad inalcanzable de todas las formas del pensamiento.

Fue Husserl, el primer filósofo contemporáneo en llevar la ciencia hacia una nueva *teoría* filosófica y recíprocamente, el primer científico en llevar la filosofía hacia una nueva *praxis* científica. Su programa metodológico disponía, o por lo menos, pretendía disponer, de los medios de una perfecta continuidad, de una genuina continuidad, entre el pensamiento filosófico y el científico.² El diálogo interdisciplinario que promueve, nos alcanza hoy, no sólo por las aseveraciones preclaras de la filosofía, en relación a la ciencia en particular, sino por las mismas aseveraciones que dichas ciencias nos sugieren con relación a la filosofía. Su herencia sobre filósofos como Heidegger, Sartre, Ricoeur, Derrida, el

² Cfr. Husserl, E., *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, Universidad Autónoma de México, México.

mismo Merleau-Ponty, etc., su impacto sobre científicos como Kurt Koffka, Binswanger, M. Minkowski, es absolutamente reconocida. Cada uno de estos herederos ha respondido, a su manera, al principio de complementariedad, que enlazan la vida de los fenómenos a la reflexión.

Una de las consignas husserlianas que caracterizan la continuidad interdisciplinaria de sus seguidores, consiste en “aprender a ver el mundo”. El mismo Husserl inició este proyecto como un programa y hasta como una vocación, a la que todo ser pensante está llamado. La ola de aceptación que contrajo este proyecto, estuvo acompañada por un enorme rechazo por parte de pensadores como G. Frege,³ que suponían en su pensamiento el mismo problema que se quería erradicar. Según Frege, al pretender Husserl, superar el psicologismo de la ciencia, él mismo no orientaba su planteamiento por otro camino. La tarea de una reducción fenomenológica, quedaba confinada en sus primeros trabajos, a un ejercicio lógico, de manera que al tratar de superar el psicologismo, el autor de las *Ideen*, se colocaba en el logicismo.

Es hasta las *Meditaciones cartesianas*, que Husserl ofrece una variación, hasta cierto punto, aceptable. Su idea de una reducción radical de la fenomenología, sublima el logicismo en un subjetivismo, que pretende traspasar las esferas de la pura idealidad racional. A pesar del enorme fracaso que supone la idea de retornar al sujeto, sobre todo para definir al propio sujeto, Husserl ha dejado entreabierta la puerta de la corporalidad como una manifestación de la idealidad intersubjetiva.⁴ Por su parte, Merleau-Ponty afirma en *Signos*, que el enorme papel del pensamiento husserliano, consiste en invocar lo impensado, y con Heidegger exclama, que “la obra llevada a cabo, es tanto más grande cuanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir, lo que a través de ella, nos llega como algo jamás pensado todavía”⁵. Es en las *Meditaciones cartesianas*, que la nueva filosofía fenomenológica atenderá los problemas pendientes del último periodo del autor. La concepción del sujeto, la noción de conciencia, el proceso de reducción eidética, todo ese desenvolvimiento del pensamiento como

³ Cfr. Diccionario de Filosofía en CD-ROM, Herder, Barcelona, 1996.

⁴ Cfr. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 2004.

⁵ Merleau-Ponty, M., *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 196.

praxis filosófica, será establecido como desarrollo del pensamiento posterior. El propio Merleau-Ponty, se coloca en esta línea de continuidad, y si hay que decirlo de una vez, es grande heredero del pensamiento husserliano. Su filosofía se coloca en esa línea del pensamiento tardío del maestro alemán, y busca colmar las omisiones pendientes de su planteamiento, así como asumir lo impensado y lo no tematizado de una filosofía que sólo operaba por indicios.

El enorme éxito, y recíprocamente, el enorme fracaso de la fenomenología, se presenta en el pensamiento de nuestro autor, como una fragilidad por superar. La primera aseveración importante, la primera problematización esencial, sin duda, consiste en ofrecer una justificación y un replanteamiento sobre los temas pendientes en la obra de Husserl, como su programa metodológico, sus aseveraciones sobre el sujeto y por último, su concepción de la intersubjetividad. El planteamiento que hemos elegido para introducirnos en el pensamiento merleau-pontyano, a propósito de Husserl, está circunscrito por la última producción filosófica del maestro alemán, en torno a la intersubjetividad, iniciada en las *Meditaciones cartesianas*. Llamaremos a este periodo –aun que indebidamente- periodo de transición, entre el último Husserl y el primer Merleau-Ponty; finalmente, nos consagraremos a establecer un contacto con las variaciones introducidas por nuestro autor al pensamiento fenomenológico, con el objetivo de señalar el traspaso a lo impensado, a lo sin sentido, de una ontología que se sabe coparticipe de la inmanencia del ser.

1.2. *De Husserl a Merleau-Ponty*

La intersubjetividad, que es el tema por el que hoy nos acercamos a la obra fenomenológica de Husserl, se encuentra situado dentro de los límites del pensamiento subjetivo, y su elucubración se remonta a las *Meditaciones Cartesianas*, en especial la IV y V meditación, donde se concibe la necesidad de justificar la situación fenomenológica del sujeto a partir del otro. Merleau-Ponty, frente a la dura crítica que ha recibido la obra citada, a propósito del subjetivismo, parece comprender tempranamente que esta subjetividad

inminente del sujeto es ya *ipso facto*, una intersubjetividad. Por tal motivo, propone una radicalización del método fenomenológico,⁶ que permita descubrir el papel preponderante de la percepción en la configuración del sujeto.

Cuando, por ejemplo, en el prologo a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty pregunta, ¿Qué es la fenomenología?⁷, su iniciativa, en ese momento, consiste en mostrar un *sentido* inédito de la reducción eidética. La consigna de ir a las cosas mismas, de pensar las esencias a partir de su facticidad, es, en cierta forma, una tarea que puede asumir la percepción, puesto que ella supone, un encuentro original con el mundo. Pero tal empresa parecería irrisoria si no insistimos en que, por otra parte, la fenomenología perceptiva es una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia.⁸ Y a partir de este criterio, se vuelve una empresa justificable.

a) Husserl y los límites de la subjetividad

La responsabilidad que comporta una filosofía, cuando tiene que dar cuenta de sus procedimientos, es enorme y hasta grata, pero se torna trágica cuando se muestra incapaz de escapar a sus propios límites. Este es el caso del pensamiento tardío de Husserl, que propone como empresa épica: el tránsito a la cuestión del idealismo trascendental, y que la meditación número IV⁹ presentará como una tarea inevitable.

En ésta meditación, Husserl, quiere establecer las bases epistémicas de una fenomenología que quiere constituirse a sí misma como una teoría *trascendental* del conocimiento¹⁰, pero su idealismo introduce la *conciencia* del sujeto como un poder de *constitución*, a partir de la cual, los objetos adquieren su significación y hasta su existencia significativa. Esta premisa con la que hemos abierto la crítica

⁶ Dado que no es nuestra intención traer a colación la diversidad temática de la fenomenología, no consideramos necesario demorarnos en una profundización sobre el método fenomenológico; para quien esté interesado en el tema, ver: Merleau-Ponty, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Argentina, s/a.

⁷ Ver, Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 7.

⁸ *Ibíd.* P. 7.

⁹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 2004, p. 127.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 127

a Husserl, tiene algo de desconcertante, pues, supone en la conciencia un poder de anticipación frente al conocimiento de los fenómenos, que Husserl, justificará con la noción de *intencionalidad*, ya que ésta, “en cuanto propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad real, inherente a mí, en cuanto ser humano”.¹¹ Esta intencionalidad existe como inmanencia del sujeto y se presenta como un poder de constitución de los fenómenos, pues ahí nace su sentido y nuestra adición al mundo. Husserl legó de Brentano, esta noción para fundamentar su Fenomenología, pero se excedió al pretender deducir el sentido de todos los fenómenos, incluyendo al Otro, a partir de esta noción.

Una de las razones más fuertes del idealismo trascendental husserliano, lo constituye la idea de que “toda fundamentación, toda prueba de hecho de una verdad o de la existencia de un ser, tiene lugar pura y exclusivamente en mí”¹², ya que la trascendencia se configura dentro de mí como un sentido de realidad del que es imposible dudar. Esta idea cercana a la del hombre interior de San Agustín¹³, nos sugiere el primer obstáculo intersubjetivo, que Merleau-Ponty reprochará a Husserl, argumentando la inexistencia del hombre *interior*¹⁴, pues si lo hay, éste permanece aislado incluso para sí mismo, y el filósofo alemán lo sabía, pues al final de la IV y en el inicio de la V meditación, se percibe la necesidad de escapar a este ensimismamiento del sujeto, y que el autor de las meditaciones cataloga como el problema del *solus ipse*.

¿Cómo salir de la isla de la conciencia? Husserl afirma que el *sentido* no está fuera de la conciencia, el afuera es un contrasentido, la *trascendencia* aparente de los fenómenos, se constituye exclusivamente en el marco de la *inmanencia* (esfera del sujeto). El mundo de la vida (*Lebenswelt*), se realiza plenamente bajo este sentido de trascendencia inmanente, ya que justifica el propósito de una fenomenología universal, en tanto está siempre haciendo posible los fenómenos. Es así como Husserl, pone de relieve la idea de una ciencia egológica, como justificación fenomenología del idealismo trascendental,

¹¹ *Ibíd.* p. 127-128.

¹² *Ibíd.* p. 128.

¹³ “*In te redi; in interiore homine habitat veritas*” San Agustín.

¹⁴ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*...p. 11.

sin solucionar el problema planteado, pues, el mundo de la vida (Lebenswelt), que intercepta por este camino, no es más que una autoexposición del ego en cuanto sujeto de todo conocimiento posible¹⁵. Husserl, está muy cerca de una ciencia egológica sistemática, pero sabe que aún falta superar el problema de la objetividad y subjetividad del conocimiento que cree haber alcanzado. ¿Cómo confirmar esta verdad del idealismo trascendental, más allá de mí mismo? ¿Quién es testigo de la fundamentación de estos alcances epistémicos? Husserl quiere despejar la llana objeción del *solus ipse*, y decide en la V meditación, transferir el contenido significativo de la conciencia a los otros. Pero el problema de los otros no es para Husserl un problema en sí mismo, tiene sentido en cuanto justificación de las tesis precedentes, en cuanto el otro es testigo de mis verdades y yo de las suyas; es decir, en cuanto ambos queremos fiarnos de nuestros propios conocimientos, tomarlos por evidentes y universales.

b) Husserl en las fronteras de la intersubjetividad

El tránsito a la intersubjetividad tiene un doble propósito en el pensamiento de Husserl, por un lado, se trata de fundamentar la universalidad y objetividad del pensamiento fenomenológico, y por otro, de interceptar la existencia real e inevitable del otro, ya que se trata de trasladarse de la esfera de lo propio a lo constitutivamente propio del otro. En lo tocante a este segundo propósito, que es el que nos interesa, Husserl nos introduce de la siguiente manera: “¿(...cómo llego yo desde mi ego absoluto a otros ego que, como otros, no existen realmente en mí, sino que en mí hay sólo conciencia de ellos)?”.¹⁶ Esta vía interrogativa, nos presenta el trayecto incontenible de la subjetividad, que permanecerá constante en el planteamiento intersubjetivo del autor; aunque por otro lado, alude inadvertidamente, a dos concepciones que ocuparan un lugar preponderante en el pensamiento de Merleau-Ponty, tales son, las nociones de experiencia y mundo.

¹⁵ Cfr. Husserl, E. Meditaciones cartesianas...p. 132

¹⁶ *Ibíd.* p. 136

El giro introducido por Husserl, consistirá, pues, en pensar la existencia del otro como experiencia situada en el mundo (*ahí-para-todos*). De manera similar, el arraigo del otro se traduce como el problema del *ahí-para-mi* de los otros¹⁷. Tenemos así un horizonte y un enfrentamiento potencial, que sólo se configurará¹⁸, si se lleva a cabo una reducción (epojé) de un tipo especial, cuya abstracción eidética simula un frente a frente, diferenciando así, lo propio de mi mismo y lo propio de sí mismo de los otros.

Esto nos recuerda a Descartes, al conferir realidad al otro, bajo condición de un supuesto transferible, en el que un cogito poderoso valida las presencias y ausencias de los otros. Esta racionalidad del cogito cartesiano, supone a los otros como no-yo, y pasan a ser una conjetura inferida por la observación. De mis atributos y cualidades deduzco las del otro, pues ellos, son cuerpos a imagen y semejanza del mío, y de ésta semejanza deduzco la del cogito. Husserl de manera muy semejante procede en la V meditación, haciendo experiencia de lo otro por presentación analógica. El reto consiste en descifrar de qué manera se forma en mí el sentido “otro ego”, y cómo nace en la conciencia, la radical constitución de la presencia ajena, aquello de lo que yo digo de mi mismo que no soy yo y que se corresponde con otro como yo.

En primer lugar, esta constitución no deviene accidentalmente, está ya presente intencionalmente en la esfera de lo mío propio, es un sentido que llevo implícito, una referencia que se constituye en presencia.

<<En ésta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi ego monádico en lo propio de él mismo y se constituye en ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi “mónada” [...] Pero, el segundo ego, está constituido como alter ego, en donde el ego aludido (alter ego) soy yo mismo en lo mío propio. El “otro” remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo...es un análogo de mí mismo>>.¹⁹

¹⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 138

¹⁸ Parágrafo 44, de la obra citada.

¹⁹ *Ibíd.* p. 140

Pero, esta anticipación del texto, no ha resuelto las cosas, aun queda intacto el problema de la intersubjetividad. No hay traslado al otro, ni siquiera un indicio factible de que el otro es *otro* efectivo. El mismo Husserl lo sabe, e intenta por otro camino. Según él, hay que situar el cogito en el *mundo*, como si a través de él se abriese una alternativa para *pensar* al otro²⁰. El mundo natural, se despliega, pues, como un horizonte y también como un *entorno* para todos, ahí me descubro a mí mismo y me distancio de lo natural en tanto lo ajeno. Pero tan pronto, inicia este camino, retorna nuevamente al mundo del sujeto constituyente. Lo vemos con mucha claridad en la siguiente nota:

<<Yo, el “yo-hombre” reducido (el “yo psicofísico”) estoy, pues, constituido como miembro del “mundo”, junto con lo múltiple “exterior a mí”; pero yo mismo, en mi “alma”, constituyo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí>>.²¹

Por más cercano que Husserl se encuentre de la verdad del mundo, pensado como trascendencia efectiva, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) únicamente tendrá sentido fenomenológico como *intencionalidad*. Esta noción es cara a Husserl, pero parece ser también su gran límite, aunque nunca se deshará de ella, la necesitará para dar fundamentación a la Fenomenología como ciencia universal.

Emmanuel Levinas, a este respecto ha dicho que, “la reducción trascendental de Husserl arranca el Yo-puro a lo psicológico, lo separa de la Naturaleza, pero le deja la vida”.²² Y ¿no es la vida, acaso un poder de la subjetividad, o mejor aún, la proximidad de lo inmediato en tanto presencia vigente de lo idéntico? El mundo de la vida, será sin restricciones una condensación de mi esfera propia, y todo lo que medie entre lo aparente ajeno y lo propio, será un vínculo del tipo intencional.

²⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 142

²¹ *Ibíd.* p. 145

²² Levinas, E. *El humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI editores, 2009, p. 9.

c) La necesidad de un nuevo planteamiento

Por paradójico que parezca, la vía que Husserl consideraba como la más apropiada para trascender el solipsismo, se convierte ahora en su mayor límite. La verdad del sujeto, su interioridad, es solo una verdad a medias, una interioridad a medio camino, entre la mía y la del otro, pues como dice Merleau-Ponty, “la verdad no habita al hombre interior, mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce.”²³

El problema, ahora, consiste en trasladar al sujeto, fuera de sí mismo²⁴, en mostrar su exterioridad y su manera de asimilar la extrañeza del mundo; es necesario por tanto, que la filosofía asuma la existencia del mundo en cuanto horizonte común a todos, ya que, éste, no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mí poder.²⁵ Con Husserl, el problema se sumerge en el equívoco; su filosofía sólo pretende rescatar el sentido objetivo e indubitable de la fenomenología y su alcance epistémico, sobre el que se constituye la validez de todo procedimiento fenomenológico

La V meditación, no debe tomarse en forma aislada, respecto de las precedentes meditaciones, es parte de un contexto necesario de la obra general, de la que no es, incluso, el resultado, sino el medio formal de una justificación eidética, cuya simetría entrevé la necesaria intervención de la intersubjetividad intermonádica. En el artículo, *la intersubjetividad monadológica*, Manuel Cabrera, incursiona el camino paralelo que tanto Descartes como Husserl se ven obligados a transitar para superar la barrera del solipsismo, haciendo notar que Descartes intenta superar el solipsismo para afirmar la trascendencia, mientras que Husserl afirma la existencia de la subjetividad del otro, desde la inmanencia, y termina diciendo, que, “el resultado es, tal vez, que Descartes traiciona el motivo trascendental pero supera el solipsismo, en tanto que Husserl no traiciona

²³ Óp. *Fenomenología de la percepción...*p. 10-11.

²⁴ Más adelante se dará una explicación sobre las condiciones del afuera y el adentro, y en qué sentido hay que entenderlas.

²⁵ *Ibíd.* p. 10.

este motivo pero no es seguro que supere el solipsismo.²⁶ El razonamiento es obvio, Descartes emplaza la justificación en Dios, mientras que Husserl la sujeta a sí mismo.

Pero el procedimiento crítico, que aquí hemos emprendido, contra las tesis intersubjetivas de Husserl, resulta injusto, si olvidamos el contexto general de su obra, si olvidamos, que si en algún momento, se vio cercado por la soledad del pensamiento puro, esto no fue una casualidad, era en el fondo, una incursión necesaria para sobrepasar los límites del idealismo craso. Por su parte, el idealismo trascendental, que propone, expresa la necesidad del mundo y los otros, no en cuanto creados por el ego trascendental, sino en cuando dados por la experiencia después de la reducción. Si era difícil encontrar un planteamiento intersubjetivo en el inicio de la V meditación, esto se debe, a que nosotros buscábamos un indicio ontológico de este resultado, pero las intenciones de Husserl, parecen no coincidir con este propósito. La intersubjetividad monadológica, es en el fondo un resultado fenomenológico con carácter epistemológico.

Merleau-Ponty, en su quehacer de reivindicar el legado de la Fenomenología, da un giro decisivo al pensamiento de Husserl, recordando la importancia que debe atribuirse al problema de la reducción, y al problema de las esencias, a que nos lleva, pues ahí es donde se oscurece muy a menudo, el problema fenomenológico. El tema de las esencias, no es en Husserl, un problema en sí mismo, en el sentido de que se erigiese a partir de ellas, un pensamiento científico. El paso por las esencias, es el resultado mediático de colocarnos frente a un mundo y frente a los otros; la idealidad de las esencias, es a este respecto, un posicionamiento, o mejor, un empeño efectivo, que nos hace reconocer en el mundo su propia *facticidad*. Por eso, Merleau-Ponty, se atreve a sobrepasar los malentendidos sobre el idealismo trascendental de Husserl, afirmando, que la “Fenomenología, resitúa las esencias dentro de la

²⁶ Cabrera, M. *La intersubjetividad monadológica*, en Actualidad de Husserl, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, p. 61

existencia.”²⁷ El gran poder de la conciencia, consiste aquí, pues, en ser capaz de mirar un mundo, pero sabiéndose entregada a él.

Merleau-Ponty, consciente de los malentendidos a que llevaría la fenomenología, sostiene irremisiblemente la facticidad del mundo y por consiguiente, la de los otros. Afirmó en contadas ocasiones, que en Husserl había efectivamente un problema del otro, no obstante que su planteamiento fuera paradójico: “si el otro es verdaderamente para sí, más allá de su ser para mí, y si somos el uno para el otro, y no el uno y el otro para Dios, es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y yo tenga un exterior”.²⁸ Es preciso, en otras palabras, que nuestro exterior seamos nosotros mismos, y que el límite del mundo, sea nuestro propio límite, de esta manera, la presentación²⁹ analógica de Husserl, parece tener sentido.

1.3. *Percepción y apropiación de la subjetividad*

El tema de la percepción, tiene un valor fundamental en la comprensión de la subjetividad y la intersubjetividad. Bien pudiera ser considerada como la vía privilegiada de la fenomenología, aunque, por otra parte, es lo más natural del comportamiento humano: todos, sin excepción la llevamos a cabo indistintamente. Merleau-Ponty ha dicho que a pesar de ser lo más natural y simple que hay en el ser humano, su descubrimiento, ha sido tardío y hasta equivoco, según él, a menudo se la confunde con la operación de los sentidos y queda confinada a las antípodas del conocimiento científico.

Podría decirse que en Merleau-Ponty se resalta lo urgente que es, para nuestro tiempo, aprender a ver los problemas que son planteados a la filosofía y la manera en que ésta busca darles una respuesta. Según él, la mayoría de éstos, o provienen de afuera, cuando se trata de la incógnita del mundo, o provienen de adentro, cuando el misterio del ser se expresa en nosotros bajo la

²⁷ Cfr. *Fenomenología de la percepción*...p. 7

²⁸ *Ibíd.* p. 12.

²⁹ La *apresentación* en el pensamiento de Husserl, indica hacer presente al Otro, es un representar profundo, casi real.

máscara de la duda. Esta dualidad filosófica, sin duda ha dado origen a diversos conflictos que han surcado gran parte del pensamiento clásico hasta la modernidad. Se ha establecido el idealismo en contraposición al realismo, el cientificismo en contraposición al historicismo, y sus consecuencias se han dejado sentir como una transgresión al humanismo.

El reto que representa para la fenomenología, establecer la unidad de estos problemas históricos, es crucial y representa un esfuerzo épico por parte del fenomenólogo. Merleau-Ponty, ha dicho que la mayor empresa, al respecto, consiste en encarar esta diversidad de criterios, desde el interior del hombre, ya que desde ahí la fenomenología encuentra los más grandes enigmas que la naturaleza nos ha planteado.

En respuesta a este proyecto, el autor francés señala que sólo a partir de un estudio profundo del cuerpo se podría llegar a resolver muchas de nuestras preguntas, puesto que se trata –dice- de abordar el problema humano sin salirse de él. En esto consiste la mirada profunda del quehacer filosófico. Por este motivo, el punto de partida épico, consiste en llevar a cabo una reducción eidética de nuestra capacidad perceptiva, a la que nuestro cuerpo asiste desde sus entrañas, pues se trata de un problema que engloba la totalidad del sujeto. La percepción ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento de Merleau-Ponty, pues constituye el punto eje de nuestra conectividad con el mundo y con nuestro más íntimo ser. A partir de esta noción, que es fenomenológica y ontológica simultáneamente, nuestro autor va a establecer algunas importantes consecuencias:

a) En primer lugar, la percepción adquiere una connotación epistemológica, en torno a la cual gira el problema de la verdad del subjetivismo y el objetivismo, que en el pensamiento del autor francés, aparecen como categorías que se auto eliminan, debido a las implicaciones corporales que las sostienen. Subjetivismo y objetivismo, son categorizaciones del pensamiento y no realidades *per se*. Kant, por ejemplo, había cerrado el acceso al mundo, tal y como es en-sí, nos había confinado a un psicologismo donde los fenómenos categorizados a priori, se fundamentaban en el sujeto. Por otro lado, las consideraciones del realismo

excesivo, nos han hecho creer con Demócrito, la existencia de un mundo positivo e inamovible.

Emmanuel Alloa, califica el problema como el problema del adentro y el afuera, según él, Merleau-Ponty, concibió esta dicotomía desde que escucho a Husserl parafrasear a San Agustín y anticipar sus futuras Meditaciones, en la Sorbona de París. La expresión latina reza: “que no hay un afuera (*Nuli foras ire*), que no sea un puro fenómeno para una pura conciencia”. Pero Husserl, como expresa Alloa, se ve llevado con esta expresión a un movimiento inverso, dado que la reducción no puede ser, en consecuencia, sino el reverso negativo de una intencionalidad irreductiblemente orientada hacia fuera de sí.³⁰ Husserl, parece entenderse con dos movimientos que se traicionan mutuamente, tan pronto fuera, tan pronto dentro de sí mismo, solo Hegel ha realizado este salto en el vacío.

Pero el problema de la *percepción* en el pensamiento de Merleau-Ponty, viene a insertarse en esta discusión -que pone al sujeto a las antípodas del mundo-, como una alternativa de solución, frente a los excesos a que nos ha llevado el idealismo y el realismo ingenuos. Según él, la percepción enseña una nueva imagen del comportamiento que supera cualquier dualismo categórico. En este claro, la fenomenología encuentra su verdadero significado dentro de nosotros, y las denominaciones sujeto-objeto evidencian no ser más que referencias explícitas de un único fenómeno que puede ser situado en el mundo. Con la percepción fundimos estos términos en una experiencia que encarna nuestra vinculación con el mundo, a la que nuestro cuerpo pertenece, naturalmente.

b) La segunda connotación, busca insertar el problema de la percepción en el marco de una concepción ontológica. El problema epistemológico de la percepción deja de ser un problema de conocimiento, cuando nos ponemos a vivir o cuando atendemos todo lo que pasa cuando vivimos. Este salto es irrisorio si no se ha encarnado personalmente. De esta manera, la primera proclama de la

³⁰ Alloa, E. *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, p. 16.

percepción, consiste en que se trata de un acto propiamente humano y personal. Percibir además de una experiencia, es una revelación del ser. Por ella, el ser se descubre frente a nosotros y no deja de presentarse mientras no deje de percibirse, es pues, un acto de involucramiento.

1.3.1. La percepción y sus implicaciones filosóficas

Merleau-Ponty, coloca en los orígenes de su filosofía, la familiaridad que existe entre la reducción husserliana y la noción de percepción, ya que según él, el mayor descubrimiento de la fenomenología no es la intencionalidad, sino paradójicamente el de la *reducción*. En ella es posible circunscribir los márgenes de la percepción, y superar las dificultades de una filosofía que opta por perderse en los límites del idealismo. La reducción a decir verdad, sería una suerte de experiencia a través de la cual nos dejaríamos inundar por el ser.

En los orígenes de la obra de nuestro autor, están los indicios de una fenomenología del cuerpo, que busca a presar esa experiencia; por ejemplo, *La estructura del comportamiento*, escrita en 1942, viene a integrar la noción de comportamiento, en el marco de una experiencia perceptiva o gestalt. Este proceso le permite sostener una discusión con las diferentes escuelas del pensamiento, ya que según él, a las filosofías subjetivistas, “les faltaba pensar la Gestalt como unidad de lo interior y de lo exterior, de la naturaleza y de la idea”.³¹ Lo esencial, entonces, consiste en reunir al sujeto y al objeto a través del cuerpo en una *experiencia* de percepción, pues todo comportamiento humano está, de algún modo, comprometido desde dentro. El racionalismo cartesiano y su legado contemporáneo consideraban imposible este paso, pues todo acto humano siempre estará mediado por el espíritu, ya que todo se encuentra vinculado a él. Para este criterio, la actualidad del pensar será la actualidad del ser; esto lo llamamos un radical subjetivismo, que, desde inicios de la modernidad ha dejado marcada su huella. Por su parte, Maine de Biran intentó sobrepasar este límite incrustando en la existencia del Yo la emergencia del cuerpo, pero fue un intento

³¹ Merleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento*, Editorial Hachette, Buenos Aires, 1976. p. 292.

que colocó al cuerpo en calidad de subalterno. Este autor, no reconoce en él, ninguna condición significativa, pues para él, el cuerpo es la base sobre la que el yo asegura sus potencias.

Paralelamente, un cierto materialismo mecanicista invadía el terreno de las ciencias naturales haciendo del cuerpo un conglomerado de órganos, dividiendo al hombre, entre lo que es y lo que tiene. Este dualismo, que habita en gran medida los espacios del pensamiento contemporáneo, no es sino el mismo que Descartes había comenzado a tratar y que hoy se lee a través de los conceptos que circulan en la cultura occidental. Hay que advertir, a propósito, que esta cosmovisión no deja de ser inofensiva para la comprensión del humanismo; quizá sea el terreno sobre el que se sembraron la crisis y los grandes equívocos de nuestro tiempo. Desde esta circunstancia espiritual de nuestro tiempo, se justifica el intento de Merleau-Ponty de volver a plantear los problemas en su estado naciente y original. Sartre mismo quiso marcar este camino: vemos que en *El ser y la nada*³² proponía una superación del dualismo; no obstante, en breve sería víctima de su propio comienzo, ya que el nihilismo fue resultado de un desdoblamiento mal planteado, pues la dialéctica del *en-sí* y del *para-sí* estaba dañada desde Hegel.

La percepción es, pues, desde el punto de vista de Merleau-Ponty, el ámbito que ambiciona reconciliar este dualismo e integrar por fin los postulados que dividían al hombre. Por eso, nuestro autor opta por hacer una lectura del mundo (retorno a las cosas mismas), al que considera necesario volver a mirar, pues de esta percepción depende nuestra propia comprensión. Sin embargo, hay que advertir, que pensar la unión del mundo y del hombre de una manera sustancial consiste en cosificar causalmente esta relación, lo que desemboca en una relación incomprensible o, en el mejor de los casos, en una yuxtaposición del ser del hombre.

Pero Merleau-Ponty, apartándose de este procedimiento tradicional, se sitúa en el horizonte de un lenguaje comprometido con la ontología, capaz de expresar lo más fundamental del sujeto encarnado. El paso fue dado cuando el

³² Cfr. Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Alianza, México, 1986. Ver *Introducción*.

camino epistemológico que la percepción abría nos llevó al corazón de una ontología de la *experiencia*. Sin duda, esta sería la clave que induciría al autor de la *Fenomenología de la percepción* a involucrar con todas sus consecuencias un *cuerpo* que mediará todas nuestras relaciones perceptuales. El problema ahora consistiría en saber cómo es posible esto y qué consecuencias suscita, para la comprensión del sujeto.

Hay que tomar en cuenta, primero que nada, que la percepción, en cuanto tal, no puede ser tomada ella misma como un método, pero tampoco como una ciencia, pues como dice Mario Teodoro Ramírez, no puede haber una ciencia de la percepción, porque sería equívoca y parcial.³³ Lo percibido no sería explicado sino por lo percibido mismo, una modalidad personal de la que la ciencia tomaría sus luces. Por eso hay que dejar en claro, que la percepción es ante todo una *experiencia*, que tiene por sede la totalidad de nuestro cuerpo, pero una experiencia, que no está aislada del resto del mundo, sino que en él, encuentra su punto de apoyo. En el pensamiento de nuestro autor, ser cuerpo, es ser-del-mundo (*etre-au-monde*).

Esta importante aseveración ontológica, encuentra un respaldo científico en las investigaciones sobre el comportamiento psicofisiológico, que a partir de estudio profundo del esquema corporal y la motricidad, han revelado importantes indicios de intencionalidad psicomotora del cuerpo estesiológico. A partir de aquí, Merleau-Ponty descubre los índices temáticos de una profunda reflexión filosófica, pues la psicomotricidad del cuerpo supondrá una concepción del tiempo y el espacio vividos por el sujeto, como una *intencionalidad operante*. El cuerpo humano, a partir de esta intencionalidad operante, es concebido por nuestro autor, como un “donador de sentido”, dado que “todo lo que comunica con él conforma un espacio significativo tan real, que todo se actualiza en su presencia, pues adquiere cierto sentido, relieve, valor y expresividad”.³⁴

La percepción revela, es decir, permite que el ser se ilumine y dote con ello de sentido todo nuestro entorno. Se dirá que el mundo se llena de sentido en

³³ Ramírez, M. T. *Escarzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, Jitanjáfora, México, 2008, p. 29.

³⁴ Ramírez, M. T., *El Quiasmo*, Editorial Universitaria (UMSNH), México, 1994, p. 93.

virtud de una actividad perceptiva orquestada por nuestro cuerpo. Esta revelación de sentido sería imposible si la percepción no estuviera ligada al mundo como una totalidad, ya que somos como una continuación del mundo. En ese sentido, la percepción está encarnada en el corazón mismo del mundo, y cuando el hombre se prolonga a la realidad, realiza un quiasmo (cuerpo –X- mundo), pues lo que percibe es también percibido. Por todos lados estamos atados al mundo, incluso en la mirada, pues ver es también ser visto, así, por medio del quiasmo perceptivo, estamos expuestos a la realidad.

Esta visión de co-implicación perceptiva, que la filosofía merleau-pontyana quiere tematizar, ha sido precedida con antelación por las diferentes artes al tratar de expresar el lazo que une al pintor, el músico y al literato, con el mundo, desde Vinci hasta Cézanne, en la pintura, desde Estendhal hasta Proust en la poesía y la novela, desde Boulez hasta Alban Berg en la música, cada uno a su manera han querido expresar, como dice Merleau-Ponty, de estos últimos, la relación con “el ser envueltos en la “noche” de la música, y sin embargo indicados, expresados, puestos en comunicación con nosotros por ella, es lo que ellos tienen de maravilloso, de no molesto, de accesible más allá de la contradicción, sin resistencia y sin “tomas de posición”.³⁵ Por su parte, el problema de la percepción, incluso, como tematización filosófica, compromete profundamente al filósofo que quiere comprenderla, de manera que su actitud, como la del pintor, el músico o el novelista, es dejarse llevar por ella hacia los hemisferios del ser.

Hay que decir por último que esta tematización del problema, no es más que un bosquejo, y por lo tanto, un planteamiento insuficiente. El verdadero problema de la percepción se descubre cuando el filósofo trata de comprenderse a sí mismo a partir de una filosofía que revela este conocimiento como una *praxis* fenomenológica. De esta manera, cuando la percepción haya resuelto el enigma de nuestra subjetividad y la del otro, es cuando se convierte en un planteamiento consumado.

³⁵ Merleau-Ponty, M., en: *Variaciones sobre arte estética y cultura*, (Ramírez, M. T. Coord.), UMSNH, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Morelia Mich., México, 2002, p. 141

1.4. *Unidad y Dimensionalidad de lo humano*

Existe una extraña arquitectura en los sistemas filosóficos que nos permite descubrir en la plataforma una línea de pensamiento que prolifera en la superficie. El punto de partida parece condicionar el punto de llegada y de esa manera operan por consecuencia. Remitimos a esto, por la sencilla razón de que el tema de la intersubjetividad, en estos sistemas, parece estar determinado por la problematización que se ha hecho sobre la naturaleza del sujeto. Por ejemplo, Descartes, ha definido la existencia del otro por la deducción hipotética del pensamiento, que se diferencia, primero del cuerpo y luego de los demás. Hegel, por su parte, a partir de su dialéctica histórico-idealista, concibe el problema de la intersubjetividad como un movimiento de tensiones antitéticas, en el que cada individualidad busca restar su diferencia con la otra (dialéctica del amo y del esclavo); Marx con su dialéctica histórico-materialista, concibe las relaciones de oposición entre los individuos, como relaciones de oposición económica (Lucha de clases); y finalmente Sartre, que a partir de las tensiones entre el Ser y la Nada, concibe las relaciones intersubjetivas como un sistema de oposición nihilista (la dialéctica del para sí y del para otro) que no llevan a una relación saludable.

Esta serie de réplicas del pensamiento moderno, que consideramos antitéticas y opositivas, nos conducen, a recuperar la interpretación ontológica del sujeto, que nos ofrece Merleau-Ponty alrededor de sus obras, con el objeto de establecer un planteamiento intersubjetivo que nos permita valorar desde el inicio la existencia del sujeto como co-implicada por la existencia del otro. De esta manera, trataremos de comprender la existencia perceptiva como manifestación de la unidad del sujeto en absoluta correspondencia tanto con el mundo como con los demás.

Hay que partir del hecho de que el pensamiento de Merleau-Ponty se abre paso en la filosofía a través de un contexto de yuxtaposición. El hombre se encuentra fragmentado; cada filosofía propone una tesis para explicar la esencia de la existencia. De lo que se trata, sin embargo, es de integrarlo en sus partes,

de reunirlos en un pensamiento que sea capaz de renunciar al dualismo. Precisamente, a este anhelo nuestro autor le hace frente a través del concurso del concepto de percepción.

Con las tesis anteriormente expuestas sobre la percepción del cuerpo en el mundo, cuyos resultados muestran un mundo totalmente inaccesible al pensamiento racionalista y lo bastante alejado del mecanicismo científicista, podemos reconstruir ya un nuevo escenario para englobar al hombre. Hemos mencionado, aunque de una forma escueta, que de una fenomenología podemos acceder naturalmente a una ontología en la medida en que la percepción es verdaderamente una experiencia corporal; pero, indudablemente, queda un hueco que es necesario llenar, dado que la condición del sujeto consciente ha quedado suplantada por la del cuerpo. ¿Cómo es posible esto?

La posibilidad de superar el dualismo cuerpo-alma, ser-en-sí y ser-para-sí, representado por el subjetivismo, Merleau-Ponty se ve forzado a confrontar nuevamente los fallos que han heredado tanto la psicología conductista como la fisiología, al referirse continuamente al hombre según alguna de las denominaciones que dichas disciplinas representan. Al parecer, el mismo Husserl fue víctima de este fallo, pues en las *Meditaciones cartesianas* divide el estudio del cuerpo en dos modalidades de ser: como cuerpo-objeto (*Körper*) y como cuerpo para-mí (*Leib*).³⁶ Husserl ha exigido una clara distinción de ambos, y nos ha recordado que, en el caso del segundo término, éste siempre será posible en tanto se refiera al sujeto, en tanto sea un referente inmediato de la conciencia. Husserl queda confinado por esta división al subjetivismo que tanto rechazó.

Por su parte Merleau-Ponty, a través de la percepción, se propone ingresar al problema del cuerpo como problema verdaderamente humano, sin el cual es imposible pensar al hombre en su integridad. Esta línea de reflexión propone pensar la percepción del cuerpo como una estructura ontológica, profundamente metafísica, que establece la dimensionalidad del cuerpo en su realización como ser-del-mundo. Merleau-Ponty, a través de las nociones de

³⁶ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1973, p. 150.

quiasmo y reversibilidad, va a tratar de ofrecer una explicación de cómo el cuerpo restituye el sujeto en un acto de experiencia vivencial, según él, podríamos decir que después del quiasmo cuerpo-mundo, está el quiasmo cuerpo-conciencia; hacemos una X de contacto al percibirnos y al percibirnos en una misma región: la carne. Toda conciencia es siempre una experiencia, pues, “ser una conciencia o más bien ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros.”³⁷

La conciencia identificada por Husserl con el mundo de la vida (*Lebenswelt*) es planteada en términos de una conciencia corporal, lo que indica de algún modo que estamos pisando un nuevo terreno filosófico: el de la unidad ontológica del hombre por la percepción carnal. A este respecto, Emmanuel Lévinas, contemporáneo de nuestro autor, afirma, siguiendo a éste, que finalmente el *cogito* ha sido integrado a las potencias del cuerpo:

<<Esta pertenencia a la carne del yo pienso no sería una metáfora: la percepción de las cosas en su objetividad implica noemáticamente [...] un movimiento de los órganos de los sentidos, incluso de las manos y de las piernas y de todo el cuerpo: todo lo que llamaré vida del cuerpo en cuanto cuerpo propio, en calidad de carne encarnando el pensamiento >>.³⁸

Levinas reconoce que en Merleau-Ponty se despeja la vía para volver a plantear de nuevo el problema clásico de las relaciones del alma y el cuerpo, tan trillado en el Medievo y olvidado después, cuando el pensamiento estuvo ocupado en los asuntos de la praxis. Nuestro autor reconoce, que si en la modernidad clásica se ha fragmentado la unidad del sujeto, sólo ha sido por una suerte de conceptualizaciones teóricas, puesto que la unidad del hombre es algo que existe de suyo; el cuerpo no es una máquina y el concepto de alma no se piensa de manera meta-corpórea. Esta unidad que precisa el autor podría pensarse como una ontología de la carnalidad, en el sentido de que por ésta el hombre queda instalado en el mundo desde la integración ontológica de su ser.

³⁷ *Fenomenología de la Percepción...* p. 113.

³⁸ Lévinas, E., *Fuera del sujeto*. Caparrós Editores, Madrid, 1997, p. 111.

A diferencia de los conceptos y nociones empleadas por la filosofía clásica para referirse al ser, Merleau-Ponty exige un nuevo lenguaje que permita comunicar los misterios de la percepción, ya que, para él, no es suficiente aquel lenguaje que se anticipa a la percepción, es necesario un lenguaje *primordial*, que asista de manera especial el acontecimiento del ser. Este lenguaje *ambiguo*, como lo llama, nos permite expresar el ser a la luz de una reflexividad inmanente; no es un discurso, como tendremos ocasión de explicar en el tercer capítulo, sino una comunicación en las entrañas del ser.

Lejos de desviar los problemas que hemos venido refiriendo, con la consideración de este lenguaje nos acercamos todavía más a la solución de nuestro problema, ya que ante la posibilidad del quiasmo, nuestro lenguaje será como la expresión de una X de contacto, como forma de sensibilidad reflexiva, que siente y que es sentida. Es una especie de saber autorrealizable de la percepción, donde lo que toca es también tocado. Ante este posible lenguaje de ambigüedad, la experiencia de la percepción se consagra a toda la experiencia del hombre. El cuerpo y el alma, tal y como se han estudiado aisladamente, no son más que puros conceptos exteriores, aislados por el entendimiento discursivo.

En su intento de poder establecer un contacto con la filosofía clásica, Merleau-Ponty plantea el problema decimonónico de la unidad ontológica del hombre, estudiando las relaciones del alma y el cuerpo a la luz de los hasta entonces más recientes estudios realizados en psicología y fisiología. Supuso que el equívoco más importante de esas disciplinas era haber dado por hecho un mecanismo en el que cuerpo y alma conformaban una disposición de relaciones condicionadas causalmente, con lo que caían en un asociacionismo y un mecanicismo radicales. A este dualismo científico que naciera a finales del siglo XIX y principios del XX, Merleau-Ponty le opuso un nuevo contexto que borraría los conflictos ahí suscitados. En efecto, a partir de los iniciadores y simpatizantes de la psicología de la Gestalt, como Köhler y Koffka, así como Gelb y Goldstein, quienes exploraron el terreno de la percepción, dieron a esta un nuevo sentido y crearon un nuevo sistema de pensamiento científico, encaminado a reivindicar la

conciliación ontológica del hombre. Este panorama motivó, por otra parte, algunas correcciones a cargo de nuestro autor, quien puntualizó que la noción de estructura que la percepción indicaba no sólo se refería a una integración de contenidos percibidos, sino que ella misma debía ser incluida. Por otra parte, advierte que la noción de *forma* o *gestalt*, que estos autores sostenían, parecía encaminada al sustancialismo, según él, la forma no es una totalidad sustancial que se pueda corroborar en la percepción, sino una experiencia que integra la totalidad de las estructuras.

Este nuevo planteamiento introducido por nuestro autor, sin duda, propiciaba los elementos para una nueva interpretación de las relaciones inmanentes del alma y el cuerpo, donde la percepción nos revelaba, con cierto misterio, que el cuerpo representaba su pasado y su presente vital. La vida no es simple objeto para una conciencia; ella se explica a sí misma desde la corporeidad.³⁹ En cierta forma, Merleau-Ponty, subordina el papel de la conciencia al del cuerpo, pues es en él y no en ella, que se realiza la percepción del mundo. Muy cerca de llevar el mundo de la vida (*Lebenswelt*) husserliano hacia los poderes del cuerpo, Merleau-Ponty va a dar un paso más al considerar la percepción quiasmática como vínculo y entrelazo del alma y el cuerpo: lo llama al final de su vida, el vínculo quiasmático entre lo visible y lo invisible. Dos lados que forman una amalgama con la existencia.

Según lo que Merleau-Ponty nos ha hecho notar, el hombre está estructurado a partir de una mezcla sutil y ambigua, que media entre lo objetivo y lo subjetivo, como un entrelazo entre lo interior y lo exterior, que no tiene nombre, pero que se manifiesta y que para saber su nombre, habrá que nombrarlo uno mismo desde el centro de nuestras vivencias, donde nuestra vida fluye y donde se expone al mundo y a los otros. Nuestro cuerpo, es carne y espíritu que percibe y al mismo tiempo que sufre y se duele, no hay distanciamiento entre uno y otro, tampoco puede hablarse de paralelismo, entre ellos, si es posible separarlos, esto es posible como pura conceptualización, pues en el hombre, sólo existe la más estricta unidad. El cuerpo humano es como la *síntesis* del hombre. Al respecto,

³⁹ *Fenomenología de la Percepción...* p. 138.

una nota de trabajo de junio de 1960, que aparece en lo *Visible y lo invisible*, revela lo que hemos tratado de decir hasta el momento, acerca de la unidad del hombre, a partir de las nociones de carne y espíritu en sus interacciones quiasmáticas:

<<Definir al espíritu como el otro lado del cuerpo...<el otro lado> quiere decir que el cuerpo, en tanto que tiene ese otro lado, no es descriptible en términos objetivos, en términos de en sí- que ese otro lado es realmente el otro lado del cuerpo, se desborda en él (Ueberschreiten), se le superpone, está escondido en él- y al mismo tiempo lo necesita, concluye en él, está anclado a él. Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos>>. ⁴⁰

La complicación que sugiere esta lectura, por su aparente y cándida oscuridad, demuestra que el terreno en el que fue planteada la unicidad del ser del hombre sobrepasa el uso convencional de los términos haciendo del lenguaje un vehículo de expresión existencial. Definir la unidad del hombre como quiasmo, es implicar recíprocamente la materialidad del espíritu y la espiritualidad de la materia en una inter-relación, en un movimiento de reciprocidad ontológica, lo que equivale a decir, que en el hombre no hay un sujeto pensante in-extenso, ni un cuerpo inerte in-pensante; la unidad del hombre, pues, radica en el movimiento quiasmático y se manifiesta como la apropiación de un medio, de un horizonte carnal. El quiasmo en el terreno de la *carne*⁴¹ puede en buen grado justificar una ontología de la inmanencia, donde el espíritu no sea más que la coronación de una experiencia sensible, y el cuerpo su más alto grado de expresividad. De esta manera, el otro lado del cuerpo, será descubierto como experiencia vivencial en estado naciente.

Pero este quiasmo, por el que hemos referido la unidad del hombre, no indica que se trate de una identificación entre el alma y el cuerpo, o entre lo visible y lo

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo Invisible*, Editorial Taurus, Madrid 1973, págs. 311-12

⁴¹ Noción de rango fundamental en la filosofía de Merleau-Ponty, y que según él, aun no tiene una acepción apropiada para emplearla en el lenguaje corriente; según él, lo más cercano a su definición es la noción de elemento, como los antiguos se referían a la tierra o al aire, para de ahí explicarlo todo. En Merleau-Ponty, por el contrario, parece consistir en una universalidad y multiplicidad de la experiencia sensible, que nos hace comunes a todo.

invisible. Aquí la unidad no depende de la identidad, sino de la *diferencia*. La unidad del hombre es, en el pensamiento de Merleau-Ponty, una unidad diferenciadora. Cada una de las partes toma algo de la otra, el vidente de lo visible y viceversa. Pues todo el que ve está expuesto a ser visto. Merleau-Ponty, se pregunta, en qué sentido es el *mismo* quien es vidente y visible. Su respuesta busca ir más allá de la idealidad y de la identidad real, afirmando la unidad en sentido *estructural*, ya que ahí se adscribe “la misma contextura, la misma Gestalt, el mismo en el sentido de otra abertura del <mismo>ser”.⁴²

A través de esta reversibilidad, se comprende que la percepción es un desdoblamiento silencioso –pues su lenguaje es el silencio- del cuerpo en su dentro y su fuera, “cual dedo del guante que se vuelve del revés”.⁴³ Es ésta la dialéctica de la unidad en su constante devenir, lejos de la armonía preestablecida de Leibniz, pues es sobre todo un confluir y gravitar los lados de un mismo ser, debido sobre todo a que nunca estuvieron separados. “Las dos hojas -dice Merleau-Ponty- nunca estuvieron separadas”.⁴⁴

Este planteamiento parece ser una constante en la obra de nuestro autor, desde *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*, aparece pero sin un respaldo ontológico, por otra parte, los titubeos son ya menores a partir del *Ojo y el espíritu* y *Lo visible y lo invisible*, pues dan muestras convincentes de que dicho lenguaje, aún en su ambigüedad, busca la mayor fidelidad al fenómeno de la percepción. Merleau-Ponty, invoca la validez de esta doctrina como la instauración de una *fe perceptiva* sobre la cual se pueda sostener todo planteamiento fenomenológico. En este punto, consideramos que podría por fin apostarse por una superación del dualismo y, con él, del ultraje milenar de la corporeidad humana que los medievales solo mostraban el elemento monstruoso. Con Merleau-Ponty, la reasunción de la corporalidad es decisiva, y bien puede decirse, con la antropología cristiana, que el hombre es por su cuerpo un espíritu encarnado.

⁴² *Ibíd.* p. 314.

⁴³ *Ibíd.* p. 316.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 318.

Vista así la unicidad del hombre, abordaremos ahora una de sus consecuencias más importantes: la capacidad espontánea y natural de conectar las relaciones interpersonales con el problema de la existencia del otro, para luego, mostrar en qué sentido, este mismo análisis puede ser empleado desde los planos existenciales de la sexualidad y del lenguaje.

1.5. Corporalidad y alteridad

Pese a que hemos llegado a un punto suficiente para iniciar ya la propuesta intersubjetiva de Merleau-Ponty, deseamos empezar este último apartado, con lo que al inicio de la investigación dejamos suspendido. La razón es que intentamos tender un puente entre lo que originalmente antepuso a la intersubjetividad el último Husserl, como proyección de un dictamen casi sociológico e ideal, y lo que consideramos un procedimiento legítimo y existencial, fundamentado sobre la base fenomenológica de la percepción. Hasta aquí se ha intentado vislumbrar una serie de análisis a partir de los cuales, puede instituirse la legitimidad de la percepción, pero también se han sacado consecuencias que comprometen fundamentalmente nuestra manera particular de relacionarnos con el mundo, al grado de revelar de forma sorpresiva el fenómeno de nuestra constitución corporal.

Dos cosas consideramos fundamentales ahora. Primero, reinterpretar nuevamente el intento husserliano de escapar al solipsismo, a través de la lectura de su discípulo Wilhelm Szilasi, que hace un esfuerzo valioso por esclarecer las condiciones que posibilitan la fenomenología, dentro de la cual enmienda la posibilidad de considerar la validez de la intersubjetividad. En segundo lugar, consideraremos el modelo propuesto en el apartado anterior, para de ahí, circunscribir los límites de la intersubjetividad corporal, haciendo corresponder la optimización de un modelo fenomenológico con otro que trasciende al plano ontológico y existencial, del que creemos, no está separado.

1.5.1. Hacia un replanteamiento intersubjetivo a partir de Husserl

Hemos partido al inicio de esta investigación con una crítica hacia el modelo de intersubjetividad del último Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, y hemos descubierto, sobre todo al final de la IV y principios de la V meditación, un procedimiento intransitable en lo que respecta a la inserción intersubjetiva del otro. Sin embargo, la segunda mitad de la V meditación, parece llevar más lejos dicho planteamiento, en un intento desesperado por concretar la posibilidad real de la existencia del otro. En este planteamiento, Husserl se ve obligado a plantear una cierta materialidad *hyletica*, a partir de la cual pueda constituirse la especificidad de mi esfera propia y la del otro

Las consideraciones psicofisiológicas a las que alude, constituyen la plataforma trascendental de una verdadera constitución, es decir, despliegan de forma coherente la facticidad de que está preñada la naturaleza humana. Es aquí donde Wilhelm Szilasi, parece haber situado la extrapolación de la esfera propia del yo trascendental y la corporalidad subrepticia que lo envuelve. La *constitución* de la conciencia, a este respecto, se vuelve en una configuración unitaria del yo y una experiencia constitutiva del mundo. Pero dicha constitución solo es completa en Husserl, según Szilasi, si el cogito atiende en el mismo nivel el *sum*, es decir, la existencia.⁴⁵

Cabe destacar, aquí, que si bien es cierto que esta constitución del mundo de la conciencia parte de una apropiación de lo mío propio como la pureza del pensamiento, está sin embargo, mediada por la experiencia de la vida del *Lebenswelt*. El mundo de la vida, según Szilasi, no resume la actividad intencional de una conciencia en estado puro, sino que resuelve la interacción de la inmanencia intencional de la conciencia y la trascendencia efectiva de la psicomaticidad de la experiencia corporal.⁴⁶

Hay pues una trascendencia inmanente donde el yo puro de la conciencia se constituye desde la experiencia del cuerpo, es decir, completa su acto de

⁴⁵ Cfr. Szilasi, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 122

⁴⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 128.

constitución en la medida en que involucra la institución del mundo objetivo de la carne, solo que de modo secundario, como de modo secundario es la constitución intersubjetiva del otro. Cabe destacar aquí, que para Szilasi, el movimiento intersubjetivo de la conciencia, es una exigencia para interceptar la objetividad de lo trascendente de mí mismo, es decir, de mi constitución psicofisiológica.

El mundo de la vida (*Lebenswelt*), sólo adquiere cierta objetividad, cuando es experimentable de forma intersubjetiva. De ese modo, el mundo de la vida objetivo, se vuelve mundo común a todos. Lo dice bellamente en esta frase: “Lo misterioso del mundo consiste en que él es nuestro ambiente de experiencia”.⁴⁷ Hay como se ve, un punto de partida coherente: la objetividad del mundo consiste aquí, en una plataforma común de experiencia. Falta ahora, intentar sobreañadir al sujeto puro, la naturaleza fisiológica de la que en un principio parecía restarle, Szilasi, conviene en afirmar, que en el proyecto fenomenológico de Husserl, “el yo nunca es incorpóreo. En los actos constitutivos debe hacerse evidente que el yo se encuentra, en todos los grados, de auto observación, <aparcado> (ge part) a elementos psicofísicos.”⁴⁸

En otra parte de esta *Introducción a la fenomenología de Husserl*, se hace notar, al referirse a la percepción, que el objeto de la percepción siempre es el objeto real. Como puede apreciarse, tenemos aquí, una serie de elementos que completan, de alguna manera el cuadro fenomenológico necesario para consolidar una verdadera teoría de la intersubjetividad. Pero, ¿acaso, este procedimiento no fuerza las cosas?, Szilasi, en el intento de explicar el proyecto fenomenológico de Husserl, ¿no ha hecho, también, una interpretación que rebasa las intenciones originales del maestro? Este *peccata minuta* szilasiano, ha salvado, en cierta forma las limitaciones del sistema fenomenológico de Husserl, de quedar atrapado en la pureza del idealismo.

Ahora, lo importante es saber cómo puede resolverse el proyecto intersubjetivo, con éstos nuevos elementos. Según Szilasi, la asociación a

⁴⁷ Ibíd. p. 132. Ésta idea del mundo común, parece contextualizar bastante bien la noción de *Carne*, que en Merleau-Ponty, se entiende como un elemento universal que posibilita la experiencia.

⁴⁸ Ibíd. p. 133.

elementos psicofísicos del yo (*ego*), permiten tener del otro un conocimiento en segundo plano, por asociación, es decir, por co-presentación, ya que el yo es *presente* así mismo desde su mundo propio,⁴⁹ y el otro deviene luego, como cosa-cuerpo (*Körperding*), desde su exterioridad. Llama la atención, que la exterioridad del otro, así como su carácter *yoico*, devenga asociada a la co-determinación psicofísica de mi constitución. La a-presentación analógica en Husserl, tiene este mismo sentido, sólo que parece concertar la realización de un procedimiento racional, o mejor aún, un razonamiento subjetivo.

Queda por último, la vía de la *endopatía*⁵⁰, que en nuestra opinión parece coincidir mejor con el esquema propuesto por Szilasi, donde Husserl realiza una especie de *síntesis intuitiva*⁵¹, que se realiza como traslado a distancia, la *endopatía*, sería pues, una manera efectiva de coincidir con el otro, incluso de presentarle mi exterioridad, en un acto reversible:

<<...dado que yo capto al otro como un yo-mismo, me he constituido para él como el alter-ego. Esta inversión hace que el otro esté para mí allá, y que yo esté para él acá. Lo que yo soy allá para mí (en una mismidad) lo es él para mí acá>>.⁵²

Del ser (otro) *para* la conciencia, se pasa al ser *con* el otro. Esta *paridad* endopática, parece resolver el problema de la intersubjetividad, y superar por fin el solipsismo. Sin embargo, no hay que olvidar, que tanto Husserl como su discípulo Szilasi, apuestan por una intersubjetividad fundada dentro de los márgenes del idealismo trascendental, donde el *ego* es presentado en primera instancia como *yo puro*, y mi corporalidad de modo secundario, esta distinción ontológica del sujeto fenomenológico, demuestran que un traspaso a distancia no es un traspaso real, sino ideal, y esta virtualidad idealista del pensamiento fenomenológico, no supera realmente las dificultades intersubjetivas, le hace falta a un pensamiento de este tipo, la identificación del sujeto con su propio cuerpo.

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 134.

⁵⁰ *Endopatía*: teoría de la experiencia del otro.

⁵¹ Cfr. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas...*págs. 148

⁵² Óp. Szilasi, W. p. 135.

1.5.2. Merleau-Ponty y la vía de la intercorporeidad

Si la vía de la subjetividad, se anteponía entre mí mismo y los otros, queda pues, por considerar el problema intersubjetivo como un problema de intercorporeidad, donde como hemos visto, es la corporalidad del hombre, la que lo define como *mismidad* y no la idealidad del sujeto⁵³. En el cuerpo pues, se resumen las posibilidades del hombre, incluso las más profundas relaciones intersubjetivas. Pues como lo expresa L. Ravagnan: *el hombre tiene un cuerpo para ser, para conocer y para ser conocido*⁵⁴. A la luz de las potencias del cuerpo, y de las afirmaciones hasta ahora hechas acerca de la encarnación del sujeto, podemos superar el problema del solipsismo planteado por las filosofías del *cogito*.

Primero, tendríamos que decir aquí que la intersubjetividad carnal, no es una operación del tipo racional, donde por un acto de intencionalidad nos dirigimos de forma intencionada, calculada hacia el otro. Es el otro, quién primero invade mis posibilidades, como una irrupción ante mí, pues no deduzco a una persona a partir de un cuerpo, ésta se impone con su corporalidad. Antes de cualquier razonamiento previo, el sujeto al que denomino otro, se manifiesta en un acto simultáneo y directo, debido a su cuerpo, pero a su cuerpo presencial. Según la percepción espontánea o directa, el otro se me presenta en su comportamiento⁵⁵. Y se da primariamente en forma anónima, como un *alguien* anónimo⁵⁶; esta forma sin embargo, viene siendo referida de acuerdo con lo que anteriormente hemos dicho respecto de las relaciones que mantiene el cuerpo con el mundo, el entrelazo y la constitución de la carnalidad, son ahora la forma predilecta de encontrar al sujeto corpóreo, en relaciones permanentes con otros

⁵³ Que quede claro aquí, que se le ha recriminado al idealismo trascendental de Husserl, lo mismo que al subjetivismo en general, la inconsistencia de un sujeto puro, de un yo puro, pero no la del sujeto como posibilidad real. Merleau-Ponty, habla al respecto, de un sujeto encarnado, es decir de un cuerpo-sujeto. Ver apartado anterior.

⁵⁴ Luis María Ravagnan, *La psicología fenomenológica*, Mauricio Merleau-Ponty, Buenos Aires, Paidós, s/a, p. 178.

⁵⁵ Cf. *Fenomenología de la percepción...* p. 360.

⁵⁶ Cfr. Boburg, Felipe. *Encarnación y fenómeno*. México, UIA, 1996, p. 108

sujetos corpóreos, debido a que ambos participan de un mismo ser anónimo, o de una misma carnalidad.

El ser anónimo del otro, no es su exclusión, sino la condición de toda presencia suya en el mundo y ante mí. Nuestro ser anónimo, envolvente, nos ata por todos lados al mundo, ya que como dice Merleau-Ponty, *mi cuerpo es movimiento hacia el mundo...el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo*⁵⁷, es también, condición natural del otro, no en cuanto sitio, sino en cuanto constitución. En ese sentido, estamos en condiciones de promover la otredad desde la mismidad, en el sentido originario que el mundo imprime a nuestros cuerpos, como prolongaciones de un mismo ser, de tal modo se puede concluir que yo habito al otro y él me habita a mí.⁵⁸ Si nos percatamos de lo dicho hasta ahora, nos damos cuenta que estas razones imprimen toda su fuerza contra las tesis sartreanas, porque hemos tomado como punto de partida la unidad del sujeto encarnado y ha servido para rastrear la presencia del otro, en conceptos que hemos utilizado para proclamar sus dimensiones, tales como la intencionalidad y sobre todo la reversibilidad.

De ese modo Merleau-Ponty, concibe las relaciones interpersonales e intersubjetivas, superando el modelo hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo, donde Hegel veía confrontación y cierto rechazo, Merleau-Ponty ve integración y espontaneidad, para él, la confrontación y el rechazo, solo son fruto del razonamiento y de los prejuicios sociales; en el autor francés, toda socialización tiene una base corporal, toda cultura un origen carnal. De este modo, parece coincidir con las nuevas psicologías que sitúan a la base de toda socialización un origen simbiótico entre madre e hijo, en el estado intrauterino, y como relación *ad extra*, cuando el niño se mira en los demás como en un espejo, tales son las contribuciones de H. Wallon y muy recientemente las de Igor Caruso en su obra: *Narcicismo y socialización*. Pero Merleau-Ponty, sitúa la intersubjetividad a un nivel anterior a la sociología y la psicología, para él es

⁵⁷ *Fenomenología de la percepción...* p. 362.

⁵⁸ Esta idea de habitar el uno al otro, proviene desde Wallon, y Merleau-Ponty la asume como una forma fenomenológica del estar-presente: como traslado a distancia y hasta como una cuasi-corporalidad del otro. Esta idea será desarrollada en los dos capítulos siguientes.

fundamental enmarcar en una ontología, la intromisión del mundo en nuestras relaciones intercorporales, ya que tiene un sentido mucho más rico y profundo, como lo expresa en la siguiente cita:

<<Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo -y prosigue-, en adelante como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante éstos dos cuerpos a la vez >>. ⁵⁹

En ese sentido, es pensado el otro como un centro de acción humana, y en su comportamiento y sus gestos, nos pone al tanto con el mundo y su sentido, ya nada es indiferente, pues ejerce sobre nosotros toda su potencia significativa. Hay pues un *sentido* que se anuncia en el comportamiento del otro y que me es accesible, de manera que hay en nosotros la ejecución de potencias operatorias dispuestas a ser percibidas y compartidas. Estamos pisando el terreno de la intencionalidad, pues la acción motriz de nuestro cuerpo no sólo pone al cuerpo en condiciones de apuntar un mundo, de dirigirse a él en forma indiferente, hay en el cuerpo esa intencionalidad de apuntar siempre al otro, de mostrar el bagaje de estructuras dispuestas a ser compartidas por él.

Las modalidades de la acción motriz y la situación postual –gestual-, son revitalizadas en el acto significativo del otro. No hay duda pues, de que en el cuerpo se establece el punto de comunicación con el prójimo, y aquí la Palabra Sagrada, adquiere su viveza más real: el *prójimo*, es realmente el más próximo. Y esta proximidad del otro la establece nuestra situación carnal en el mundo. Nuestro paso por el mundo, destella nuevas presencias significativas, de las

⁵⁹ *Ibíd.* p. 365.

cuales adquiero el compromiso de estar situado intencional y significativamente ante ellas.

El caso conflictivo de las relaciones con el prójimo, en la perspectiva de Sartre es reducido a un puro abstractismo ontológico, Merleau-Ponty sabe que, incluso, cuando hay el límite impuesto por una conciencia, de acceder a una relación natural con el otro, ésta misma conciencia, confirma su presencia al negarla, el conflicto se consolida en una afirmación de lo negado. Pero desde aquí, el sujeto que niega, niega desde una misma perspectiva vivencial, pues al que se empeña en negar, lo pone ante sí, como otro igual, con la misma intención negadora, esta dialéctica, aparte de confirmar la disyunción, asegura la otra cara del juego, no sólo confirma que hay otro, sino que además concibe a otro como yo, es una negación de iguales, y lo confirma Merleau-Ponty en *Sentido y sinsentido*, cuando dice, “de la misma manera también mi conciencia del otro como enemigo encierra la afirmación del otro como igual”.⁶⁰ Estoy poniendo al otro en la misma condición que yo; pero esta afirmación no es bastante, hace falta romper el paralelismo, y establecer el punto eje de la alteridad, desde la *percepción*.

Merleau-Ponty busca un vínculo intersubjetivo desde dos perspectivas opuestas literalmente en el ámbito de la percepción, pues representan los lados de una misma realidad. Primeramente, está la percepción natural y secundariamente la percepción social o cultural

a) En el primer caso, nuestra percepción es representativa de un fondo de existencia del cual, y por el cual, somos parte de un mundo. No hay límite entre mi conciencia y mi cuerpo, ambos se funden en una experiencia perceptiva; resulta que siendo en-el-mundo, encontramos al igual que nosotros otros como nosotros, con un cúmulo de experiencias significativas y con una referencia original del mundo. Nuestras experiencias se cruzan, y adquieren sentido humano cuando se cruzan originalmente, sin anotaciones previas de racionalidad. Es verdad, que aquí se busca el contacto *pre-reflexivo* con el otro,

⁶⁰ Merleau-Ponty, M., *Sentido y sinsentido*, Ediciones Península, Barcelona, 2000, p. 116.

donde mi cuerpo pone a disposición un cúmulo de experiencias significativas ante aquel a quien resulto familiar. La *intencionalidad* de nuestro cuerpo – operante- adquiere un nuevo sentido, o quizá el único al que está destinado, cuando apunta hacia el corazón de la otredad. Según eso, todas las disposiciones de nuestro cuerpo y sus comportamientos, adquieren el carácter de verdadera humanidad, a condición de estar apuntando y efectuando la acción para el otro. Consecuentemente, el *Alter Ego*, se da en la reciprocidad, y no sólo en el ámbito natural o corporal, sino también en el cultural.

b) Hay un lugar común al cuerpo humano que es relativo a la naturaleza, y se establece también como punto de partida y centro de gravedad de la comunicación intersubjetiva. Nos referimos al ámbito cultural, donde podemos encontrar la forma típicamente humana de interactuar con los demás. Quede claro que aun que nuestro objeto no es indagar sobre las relaciones sociales, pues sólo nos hemos propuesto especular sobre la condición corporal del hombre, sin embargo, el ámbito cultural y social se impone a sí mismo cuando se trata de especular todas las relaciones de que nuestro cuerpo es capaz. Nos referimos a la presencia social a la que nuestro cuerpo apunta constantemente, es ella la confirmación definitiva de nuestro contacto *intercorporal* con los otros, pues nuestros comportamientos adquieren relevancia y efectividad duraderas.

Merleau-Ponty ha expresado en *Fenomenología de la percepción* que “el primer objeto cultural, aquél por el que todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento”.⁶¹ Lo social no adquiere primordialmente su ciudadanía desde la presencia del *cogito*, pues la situación cultural del hombre no queda definida por puros razonamientos, antes bien, toda situación socio-cultural es una situación vital.

El hombre tiene su propia manera de ser a partir de las experiencias vividas, que son el desplante ontológico del modo de ser-del-mundo. De esta manera el cuerpo sitúa al hombre en el centro de gravedad de las experiencias de la vida social, lo que quiere decir, es que, no hay límite impuesto por una razón que le preceda, el primer contacto es un medio contextual de la vida,

⁶¹ *Fenomenología de la percepción...*360

donde mi cuerpo y el del otro se apuntan constantemente en las estructuras de la expresión comunicativa.

Es el Otro como un centro de acción humana al que debo dirigir mi expresión y mi sentido; pero éste comportamiento, no es dado naturalmente más que por la mediación de la lengua, y lo dice Merleau-Ponty, de la siguiente forma: “hay en particular, un objeto cultural que jugará un papel esencial en la percepción del otro, la lengua”.⁶² Bien pero, la mediación de la palabra exige el compromiso de la reciprocidad, “somos el uno para el otro -dirá más adelante-, colaboradores en una reciprocidad perfecta”.⁶³ La colaboración intersubjetiva por la palabra mediadora, funda todo compromiso recíproco en el acto de la *libertad*.⁶⁴ Por un momento, Merleau-Ponty, se vio tentado a poner la libertad como la única condición de intersubjetividad posible, fue llevado en sus razonamientos a este punto; sin embargo, una vez que sus argumentaciones precedentes acerca de la percepción corporal, le indican el camino original, confirma que el primer encuentro natural con el *Alter Ego*, tiene su más próximo y radical encuentro desde la corporeidad del hombre, de donde nace la acción operativa de la libertad y la colaboración.

Pero la comunicación con los otros, no es deducida por razonamientos verbales, Merleau-Ponty, no profiere argumentaciones absolutas, lo que hace es mostrar cómo en el cuerpo y desde el cuerpo se encuentran presentes ciertas disposiciones intercorporales, que se realizan en la más pura ambigüedad y que por tanto son intraducibles en el lenguaje convencional. El problema de la posibilidad o no de las relaciones interpersonales, sólo constituye un problema para los adultos, asegura, puesto que en el niño la alteridad se sucede en la más absoluta espontaneidad, no hay espacios para la duda y para la reflexión, el niño se deja vivir en la más pura libertad.

Para finalizar nuestra reflexión acerca de la comunicación con el otro, ponemos el problema en términos de un análisis perceptivo. Ya indicamos el

⁶² *Ibíd.* p. 366.

⁶³ *Ibíd.* p. 366.

⁶⁴ *Ibíd.* Cfr. P. 368. “...que mi libertad exija para los demás la misma libertad”. Ver también, *Sentido y sinsentido*...p. 116. Donde Merleau-Ponty, especula el ámbito de la libertad como condición absoluta del otro: “yo no puedo ser libre sólo, conciencia sola, hombre sólo”

alcance de la *intencionalidad* operante, para traducir un hecho de inédita trascendencia, como lo es el de la intercorporeidad a partir del comportamiento. Ahora queremos enfatizar las consecuencias que sobre este tema se pueden sacar a partir de la *reversibilidad* quiasmática. De lo que se trata es de llegar a los límites de la carnalidad, y ver en ella como el despliegue de las inclinaciones hacia los demás, corroborando que si es posible a la naturaleza del cuerpo, en sus estructuras internas y manifiestas, realizar su ser-del-mundo (*etre-au-monde*), es posible también garantizar su ser-con-los-demás.

El camino está ya trazado, lo que hemos dicho en los apartados anteriores bien puede ser el punto de partida, de lo que ahora nos hemos propuesto confirmar. Lejos de hacer deducciones, queremos confirmar un hecho natural, tan natural como que somos cuerpo. Pero no se quiera pensar que buscamos oportunamente en unas investigaciones dadas, la solución a todos los problemas que se le asemejen, por el contrario, queremos radicalizar todas nuestras posibilidades, es decir, buscamos en el fondo los ingredientes a una correcta interpretación de la alteridad, y la noción de *Quiasmo*, será para nosotros una noción redentora, por que llevará nuestras afirmaciones más allá del campo del dualismo, del que se ha tratado de huir.

La percepción quiasmática, en primer lugar, en la perspectiva de nuestro autor, tiene el mérito de contraponerse a las dos afirmaciones expuestas por el racionalismo tanto cartesiano, como sartreano,⁶⁵ en torno al *cogito* y al llamado *alter ego* nihilista: pues el punto de partida es racional y los términos constituyentes son puramente inteligibles a una razón. Lo que buscamos nosotros, es una confirmación del *otro* como ser de disposiciones quiasmáticas, como ser de dos caras, al igual que yo, desplegado hacia el mundo y hacia los demás, ininterrumpidamente. Las dos perspectivas rechazadas del racionalismo dejan de tener sentido ante ésta nueva visión. Incluso la fórmula *yo-otro*, es rechazada por Merleau-Ponty, dado que siguen siendo los términos impuestos al lenguaje por el racionalismo. En realidad es un problema occidental y lo dice

⁶⁵ Recordemos, que Sartre a procedido a partir de un racionalismo ontológico, y Merleau-Ponty se lo recrimina, en la estimación de sus propuestas: entre el *en-sí* y el *para-sí*, y entre éste y el *para-otro*. Solo el parecer racional establece dichas diferencias.

Merleau-Ponty en una nota de trabajo de noviembre de 1959. De lo que se trata es de percibir el fenómeno en su situación vital, ahí donde se desenvuelve en toda su riqueza.

La agudeza de sus afirmaciones, radican precisamente en considerar al cuerpo como ser de dos caras, cual órgano para ver y para ser visto. Como lo dice Merleau-Ponty, *percibir una parte de mi cuerpo es también percibirla como <visible>, o sea para otro*⁶⁶. Tiene que haber un halo de visibilidad en mi cuerpo, tanto para mí como para los demás; a esto Merleau-Ponty denomina telepatía. *Sentir el cuerpo propio, dice, es también sentir un aspecto para los demás*⁶⁷. Quiere decir esto, que hay en nuestra percepción la disposición para ser invadidos por la percepción de alguien más, y la misma suerte acontece al otro. Si recordamos, todo quiasmo es en sí mismo reciprocidad, pues esta reciprocidad posibilita la gravitación de presencias en el ámbito de la alteridad. Hay un *Ineinander*; es decir, un caso general de acoplamiento entre un ser visible y tangible para mí, como este mismo ser visible y tangible para otro.

En una nota de trabajo de 1960, Merleau-Ponty, asegura que no es un atajo resolver la cuestión del otro en los términos de la reversibilidad, antes bien es una transformación del problema. Ya no se parte de la razón, ni se profieren elementos distinguidos racionalmente, se trata de poner en escena la *percepción*, entorno a lo visible y a lo sensible, para obtener una nueva idea de la *subjetividad*, desde la carnalidad de nuestro cuerpo. Aquí ya no hay síntesis ni deducciones, lo que hay es un contacto con el ser a través de sus estructuras, modulaciones o relieves –dirá nuestro autor-, del ser del otro por cuanto “está preso en un circuito que lo une al mundo, como nosotros, y por ello mismo, está incluido en otro circuito que lo une con nosotros –y este mundo nos es común, es intermundo”.⁶⁸ Somos anverso y reverso de un mismo ser universal, la alteridad no es un hecho entre los hechos, es completamente un *acontecimiento*. Yo-Otro, no es en verdad un problema racional, sino existencial, una situación de vida. El *otro* es para *mí* como *yo* para él, estamos dados, acoplados el uno al otro en las

⁶⁶ *Lo visible y lo invisible...*p. 295.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 296.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 323

regiones de la carne, bajo la más estricta y radical *ambigüedad*. La objeción del ensimismamiento del sujeto es impensable en esta perspectiva, pues no hay un encierro de la conciencia, el otro es dado en su conducta, como yo en la mía. Nuestras percepciones, nuestros cuerpos en el mundo, nuestra carnalidad compartida, son en verdad los bocetos de una interpretación filosófica que institucionaliza nuestra existencia compartida.

La continuidad de nuestro trabajo, se inserta, a partir de esta óptica generalizada, hacia un diálogo comprometido, con las manifestaciones del ser expresivo del cuerpo, en tanto está destinado por el deseo y la palabra hacia la continuidad con los Otros. De esta manera, tratamos de ampliar esta visión del hombre, hacia una perspectiva interdisciplinaria, que muestra sin ninguna contradicción, la manera en que el cuerpo se realiza en continuidad con los otros, a través de sus variables intersubjetivas como la sexualidad y el lenguaje.

Capítulo II

El cuerpo y las variaciones de la sexualidad

Filósofos.- Estamos llenos de cosas que nos lanzan fuera de nosotros. Nuestro instinto nos hace sentir que es preciso buscar nuestra felicidad fuera de nosotros. Nuestras pasiones nos impulsan hacia el exterior, aun cuando no se les ofrezcan los objetos que las excitan. Pascal: Pensamientos (f. 390)

La serie de reflexiones se han prolongado en nuestro análisis de un procedimiento epistémico a uno ontológico. El mundo de la percepción, del que Merleau-Ponty hizo cierta obsesión, permite orientar, como hemos visto, un análisis que enviste de valor nuestra relación ingenua con el mundo. Por otro lado, parece comprometer una interpretación de nosotros mismos en la que subyace la integridad de nuestro ser; pero también, en la que se reviste de especial valor nuestra relación con el prójimo. La pregunta, ¿Qué es percibir? plantea la manera en que es posible para el filósofo resumir el problema fundamental de su existencia. Percibir es la única vía por la que el hombre se percata de que es ser-del-mundo. Pero esta categoría ontológica, además de tener un sentido estrictamente filosófico, parece reposar de manera implícita en algunas ciencias del hombre, como la Psicología, la Sociología, incluso, la Lingüística. Un caso particular que nos ayudará a integrar de manera explícita el análisis fenomenológico a las ciencias del hombre, en especial la psicología, nos lo dará las profundas investigaciones merleau-pontyanas en torno a la sexualidad que lleva a cabo a través de su particular interpretación del psicoanálisis freudiano. Sin lugar a dudas, éste fue el propósito que orientó sus cursos tanto en la Sorbonne (1949-1952), como en el Collège de France (1953-1961) Hoy sus cursos se siguen publicando, prueba de la importancia que en ellos reviste la relación entre filosofía y ciencia.

Dentro de este esquema general de la fenomenología merleau-pontyana y de su posición frente al problema filosófico de la subjetividad e intersubjetividad humanas, revisadas en el apartado anterior, queremos ahora, dar continuidad a

una serie de reflexiones que nos ayudaran a establecer un contacto profundo con el problema de la intersubjetividad humana dentro del marco de una psicología fenomenológica. El tema elegido para entablar un diálogo entre ciencia y filosofía, al mismo tiempo que para constatar los principios arquetípicos de la fenomenología existencial merleau-pontyana, ha sido el de la sexualidad; que si bien, no está completamente justificado por el caso particular que representa, si puede decirse de él, que contribuye como ningún otro tema, al esclarecimiento de nuestra capacidad intersubjetiva. La sexualidad humana, lo mismo que la afectividad en general, son problemas realmente cruciales en la comprensión de nuestra naturaleza social y comunitaria. Habría que ver en qué casos nos vemos condicionados por nuestros actos afectivos, y en qué medida hay una identificación con el otro por mediación de nuestra sexualidad. Quede claro aquí que no intentamos abordar estos temas con fines terapéuticos. Pretendemos, en la medida de lo posible, llevar a cabo un análisis fenomenológico, con el objetivo de rastrear el sentido y la esencia de la sexualidad, a demás de la manera en que manifiesta su carácter eminentemente intersubjetivo.

Frente a este propósito hemos decidido enfocar nuestra investigación de manera especial en los comentarios y críticas que Merleau-Ponty estableció en sus cursos y en sus principales obras doctorales, sobre el psicoanálisis freudiano. Quede claro que siendo éste el asunto de mayor importancia, no evitaremos discutir la posibilidad que hace válido este procedimiento. Nos referimos a la serie de discusiones que obstaculizan la interrelación de una psicología filosófica con una psicología empírica, apostando por una integración más que por una radical exclusión como quieren algunos, en especial el psicólogo Suizo Jean Piaget, para quien es imposible una psicología fenomenológica.

2.1. Dificultades metodológicas

En su obra *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Jean Piaget, sostiene que a lo largo de la historia se han intentado establecer dentro de la filosofía un

pensamiento que busca erigirse en psicología. Su crítica se extiende desde la *psicología racional* propuesta por el tomismo hasta la psicología fenomenológica o eidética propuesta por Husserl y sus seguidores. Bien podría calificarse su obra, como un entremés de “imposturas intelectuales”, al modo como Alan Sokal y Jean Bricmont⁶⁹, titulaban su obra en defensa de las ciencias físico-matemáticas, frente al mal uso que de ellas hacían algunos filósofos llamados posmodernos. Las acusaciones pueden comprenderse dentro de un género de discusiones afines, entre las que destacan la pretensión de la filosofía por erigirse en ciencia y por si fuera poco, el ambicioso intento de suplantarla.

Jean Piaget, antes que la famosa parodia de Sokal, ha intentado en el plano de la psicología poner a discusión los procedimientos con los que algunos filósofos discuten los resultados experimentales de la psicología. Cuestiona la atención a los hechos y al objeto, que la psicología filosófica parece confundir muy a menudo. Discute a demás la falta de consistencia de una teoría y la ausencia absoluta de una comunidad aprobatoria que la respalde, pues según él, “el psicólogo filosófico, bajo el pretexto de que se ocupa de esencias, de intuiciones, de intenciones y de significaciones, olvida toda objetividad, toda comprobación como si fueran intrínsecas”.⁷⁰ A demás, califica las aportaciones de Sartre a la psicología, como descripciones literarias, pues define la -causalidad psíquica- como pura racionalidad mágica, incurriendo en un radical antiintelectualismo.⁷¹ Y en consecuencia, sobre Merleau-Ponty dice lo siguiente: “Merleau-Ponty no tiene nada de un constructor de sistema, y toda su psicología se esfuerza en subrayar las “ambigüedades” de la conciencia, incluso en su movimiento de “trascendencia”, transformando una situación de hecho en una existencia provista de significación”.⁷²

Sin duda ésta breve alusión a la psicología filosófica por parte de Piaget parece justificada, sobre todo por quienes pretenden ver en la psicología científica una panacea de teorías convertidas en leyes. Sin embargo, esta obra

⁶⁹ Sokal, A. y Bricmont, J. *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁷⁰ Piaget, J. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1973. p. 160.

⁷¹ Cfr. *Ibíd.* p. 158.

⁷² *Ibíd.* 174.

tardía, por su carácter no científico, es una obra autobiográfica y anecdótica, sobre sus páginas es raro encontrar un aparato crítico que circunscriba la objetividad de sus críticas. El autor a menudo se cita a sí mismo y a sus colaboradores. Su desencanto con la filosofía parece más bien arraigado a un prejuicio que a un verdadero deseo de objetividad. Su relación con el pensamiento de Merleau-Ponty tuvo un fuerte blindaje a raíz de las críticas que ambos sostuvieron, aunque en tiempos distintos, en los cursos de la Sorbonne. Por último, cabe destacar, que la obra citada aquí, publicada por primera vez en 1965, no tuvo por interlocutor a Merleau-Ponty, éste había muerto cuatro años antes, de modo que no tuvo justicia.

Si la fenomenología en sus aspiraciones a la psicología, incurre en contrasentidos y en confusiones metodológicas, no es a causa de faltar a la regla de objetividad de la psicología empírica, sino a causa de traicionar el ideal de una pura psicología fenomenológica. No existe en la filosofía el ideal de suplantar a la ciencia o de hacerse pasar ella misma por tal. Ninguna filosofía, creo, podría estar circunscrita dentro de los límites de una ciencia; aunque por otro lado, tampoco podría estar excluida de sus *problemas*.

Nos vemos, pues, por las razones arriba expuestas, obligados a justificar una filosofía fenomenológica, que tenga la capacidad de involucrarse en problemas propios de la psicología científica. Vale la pena mencionar aquí que las contribuciones de Merleau-Ponty sobre la sexualidad –que es nuestro tema-, tienen un trasfondo fenomenológico fuertemente arraigado, por lo que comenzaremos con una breve justificación de la así llamada psicología fenomenológica propuesta por Husserl en *Investigaciones lógicas* (1900-1) y luego madurada en *Ideen* (1913), y que Merleau-Ponty expone en su curso de 1950 en la Sorbonne, a propósito de la relación de la Fenomenología y las ciencias del hombre.

Si Merleau-Ponty es un filósofo y no un científico, ¿podríamos calificar sus intervenciones en psicología como ilegítimas y hasta sospechosas?, ¿qué criterio habría que seguir para que pueda ser tomado en serio? Hay razones fundamentales que justifican que la filosofía y que un filósofo puedan ser

tomados hoy en serio: La primera la da la misma ciencia, cuando al elaborar una teoría científica, generaliza una concepción de lo humano, llegando inevitablemente a la filosofía; la otra, radica en la filosofía cuando al compartir el mismo objeto con las ciencias, *orienta* el sentido que este pueda comportar dentro del análisis experimental de la ciencia. Estas razones desde Francis Bacon, han orientado y condicionado, el curso de las relaciones entre filosofía y ciencia. Él mismo, por ejemplo, fue un filósofo y habló como científico, fue el verdadero precursor del método inductivo y experimental de la ciencia (que sería sacralizado después por el positivismo), aunque él mismo no lo haya empleado.

Por otra parte, atendiendo a las acusaciones de Piaget, la filosofía no puede quedar reducida a la práctica de la sabiduría; ya que, si sus verdades no son verdades de hecho, no se podría saber cómo son justificables unas verdades de derecho. Aquí, la problematización kantiana del conocimiento metafísico no puede suspenderse en favor de la ética, precisamente porque la metafísica después de Husserl no aspira al sistema y a las verdades de hecho. La nueva metafísica, explica Merleau-Ponty en *Sentido y sinsentido*, es una metafísica de lo cotidiano, de lo concreto, de lo verdaderamente problemático en el hombre, de modo que teniendo por objeto a éste, no vemos cómo se le impediría comprenderlo

Por su parte, Merleau-Ponty, toma a su cargo la necesidad de dar una justificación a los intentos de una psicología fenomenológica. Lo hace tomando como referencia el estado de crisis que Husserl atribuye tanto a la ciencia como a la filosofía. El curso de 1950-1951, extraído del centro de Documentación Universitaria de Paris, publicado luego en español a cargo de Raúl A. Piérola, muestra que Merleau-Ponty ha madurado importantes nociones de la fenomenología, que en su momento parecían comprometer de forma sospechosa la intervención de una psicología eidética. Puede verse que rastrea el histórico desarrollo de la fenomenología que Husserl había recorrido antes de establecer una psicología eidética, tal y como la concebía después de *Ideen*.

El asunto, en principio, parecía consistir en responder a las exigencias de una psicología tendenciosamente inclinada al psicologismo, después de todo

Husserl sabía las consecuencias que dicho planteamiento comportaba, pues, se corría el riesgo de optar por un psicologismo causalista o bien por un logicismo indiferente y extremadamente despersonalizado. La mediación que la fenomenología pretendía, estaba estrechamente vinculada a una doble intención: por un lado se buscaba fundamentar la racionalidad universal y por otro, permanecer en ella desde el interior de la experiencia. Merleau-Ponty señala que Husserl trata de descubrir un método que permita pensar la exterioridad y la interioridad, abarcar la contingencia y la racionalidad, para poder acceder tanto a la situación como al conocimiento de la misma.⁷³

Este procedimiento no excede las posibilidades de la filosofía, pero tampoco disminuye el campo de acción de la psicología. De modo que entre el psicologismo y el logicismo, Husserl establece una fenomenología eidética, capaz de instalarse en el centro de la experiencia tanto de lo exterior como de lo interior. Así la inducción, que es el método de la psicología, bien podría combinarse con un conocimiento reflexivo que podemos obtener de nosotros mismos como sujetos conscientes, es a esto que Husserl, según Ponty, denomina una *Psicología Eidética*.⁷⁴ De manera que frente al esclarecimiento de los resultados de la psicología empírica o experimental, deba existir una psicología eidética previa, que establezca el sentido adecuado que habrá de darse a dichos resultados. No existe la tentación de llevar a cabo una exclusión, en el proyecto husserliano, por el contrario, se establece la necesidad de un complemento y de una exigencia que reclama la misma psicología empírica para establecer la verdad de la conducta del hombre. Husserl insiste, en que cada cual conserve su autonomía.

En otra parte del mismo texto, Merleau-Ponty, señala, que “Husserl simplemente piensa, que la existencia y el desarrollo de una psicología tal, plantea problemas filosóficos, cuya solución interesa a la misma psicología si debe salir de sus encantamientos”.⁷⁵ Solo permitiendo dicha correspondencia, es posible una superación de la crisis, que Husserl, había previsto para las ciencias

⁷³ Cfr. Merleau-Ponty, M. *La Fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova, Argentina, s/a, p. 28.

⁷⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 41.

⁷⁵ *Ibíd.* p. 31.

del hombre. De manera que si se quiere mostrar que la ciencia es posible y que la misma filosofía es posible, habrá de entablarse un diálogo interdisciplinar, en el que la filosofía eidética permita el acceso al *sentido*, que la ciencia a menudo olvida, para orientar los resultados experimentales de la ciencia a la comprensión coherente del comportamiento humano.

Hasta ahora, hemos dado respuesta a la tesis de la exclusión, que Piaget parecía achacar a las psicologías del tipo filosófico; con lo expuesto arriba, mostramos que lo que se intenta por parte de la fenomenología, es rescatar a la psicología del inevitable psicologismo, al que la conducía la necedad de pensar la causalidad del mundo sobre el comportamiento humano al modo estímulo-respuesta y de pensar la conducta humana, en los términos en que es pensable una cosa. Colaboración y no exclusión, es el propósito de una psicología eidética.

Pero aún parece haber otro problema, que bien podría quedar resuelto en el anterior. Y es que Piaget, insiste en la corroboración de los hechos psicológicos, argumentando que a menudo, una psicología filosófica puede quedar circunscrita dentro de los límites de una psicología introspeccionista, cuyo objeto de estudio es verificable exclusivamente por quien realiza el procedimiento de introspección. Lo que lleva a otro problema, cuyo alcance afecta de manera directa a la llamada psicología fenomenológica, y se refiere precisamente a la validez del objeto intencional y su colaboración con los hechos psicológicos, totalmente sospechosos.

En lo que atañe al problema de la objeción introspeccionista, Merleau-Ponty, señala que es un contrasentido pensar que en Husserl, la intuición de la esencia (la *wesenschau*), se reduzca a una experiencia puramente individual y limitada a elementos preexistentes, cuya presencia sería identificable por el solo hecho de que están ahí y porque es posible la coincidencia. Más bien señala que la intuición de la esencia es a la vez una experiencia interior y una reflexión sobre el sentido que la vuelve inteligible, desbordando por eso mismo, el sentido puramente individual.

Así, lo que permite que una psicología eidética supere la objeción del introspeccionismo, es precisamente el carácter *intersubjetivo* que comporta desde el interior. Pues una psicología interior es al mismo tiempo una psicología intersubjetiva.⁷⁶ Por extraño que parezca, el carácter reflexivo que se adhiere a la experiencia interior, manifiesta a través de la *wesenschau* un elemento universal que traspasa los límites de la individualidad. Hay como una necesidad epistémica de la intersubjetividad, ya que, como lo expresa Merleau-Ponty, “para que un saber sea posible es necesario que yo no esté separado de mí mismo y del otro”.⁷⁷ A demás, hay que decir que es inevitable este carácter presencial del otro, pues, se me da como evidencia a través de su *comportamiento*. En ese sentido, la psicología introspeccionista es imposible, y la fenomenología eidética, se sobrepone a esta injustificada acusación.

El psicoanálisis, que a menudo es criticado por presentar esta iniciativa, se justifica cuando presenta este carácter necesariamente intersubjetivo. Merleau-Ponty dice al respecto: “nada impide que la explicitación de las intenciones o del sentido de las conductas se dirija no solamente sobre mi conducta: sino sobre las conductas del alter ego del que soy testigo”.⁷⁸ Mi conducta como la del otro, son reconocibles en la medida en que tienen un sentido. Por eso, mientras pueda observarse que una conducta es compartible en lo que tiene de significativo, podrá la psicología fenomenológica ir constituyendo el sentido fundamental de las nociones que la psicología experimental ha dejado intactas.

Pero ¿cuál es aquí la esencia?, o mejor, ¿qué significado tiene aquí que una conducta tenga un sentido? La intuición de una esencia, la captación del sentido de una conducta, ¿acaso no nos remiten a la vieja metafísica? La objeción de Piaget, sobre la verificabilidad de las esencias, parece remitirnos a esta pregunta. Por otra parte, insiste en que si la noción de esencia, incluso la noción de experiencia originaria, buscan ser tomadas en serio, han de ser sometidas a cierta verificación.⁷⁹ El sentido inductivista que exigen estas

⁷⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 52.

⁷⁷ *Ibíd.* p. 51.

⁷⁸ *Ibíd.* p. 52.

⁷⁹ Cfr. *Óp.* Piaget...p. 160.

interrogantes, es obvio que aspiran a una revelación del hecho en un sentido exclusivamente científico. Lo que no resulta coherente, es que se busque el significado de estas nociones en un campo en el que resultan totalmente incomprensibles. La intuición de las esencias y la experiencia originaria, sólo son comprendidas dentro de un marco exclusivamente filosófico, si a tañen a la psicología, es porque dan coherencia a la gama de datos dispersos arrojados por el análisis experimental de las diferentes escuelas psicológicas.

El problema de las esencias, después de Husserl, puede situarse más allá del realismo y más acá del idealismo. Merleau-Ponty en el prologo a *Fenomenología de la percepción*, resuelve algunos malentendidos con respecto a la esencia. Sus aclaraciones abarcan tanto la crítica Kantiana de la esencia, como la propuesta del *Circulo de Viena*, acerca del atomismo lógico. Una de las primeras y más interesantes aclaraciones, consiste en que, no es posible tomar por *objeto* las esencias, cual si estas fuesen cosas. Afirma que nuestra *existencia* está presa con demasiada intimidad en el mundo como para darse ese privilegio.⁸⁰ Sólo una mirada descentrada, podría tomarla por objeto y agotarla en una definición absoluta. Y ésta es la crítica que alguna vez hiciera Merleau-Ponty a Piaget, cuando afirma que una teoría de la descentración es equivalente al punto de vista de Dios.⁸¹

Merleau-Ponty, también se opone a la concepción del positivismo lógico, que asegura que no podemos entrar en relación más que con las puras significaciones. Si a menudo se niega la facticidad de la conciencia, debido a que, según ellos, la conciencia es el resultado de ciertas mutaciones de sentido, existe una prueba irrefutable en la experiencia de la conciencia encarnada en nosotros mismos, que permite superar el problema que se ha puesto a la esencia, reducida a puras significaciones de lenguaje; esta prueba está dada por la contingencia, es decir, por el arraigo de nuestra existencia en el mundo. Nos queda, como lo expresa Merleau-Ponty en el prólogo, la experiencia de nosotros mismos, la presencia de mí ante mí, en estado prereflexivo.⁸²

⁸⁰ Cfr. *Fenomenología de la percepción*...p. 14.

⁸¹ Ver Óp., Piaget. p. 161.

⁸² Cfr. *fenomenología de la percepción*... p. 15.

Volviendo al curso de Merleau-Ponty, citado arriba, se señala que Husserl manifestó la importancia de ingresar a la visión de la esencia a través de la *percepción*, ya que según él, la percepción sirve de base a la *Wesenschau*, para que pueda existir una relación fundante, a partir de la cual la visión de la esencia pueda ser posible. Lo que significa un contacto interior con las cosas, pues todas las relaciones vivientes de la experiencia emergen del silencio, a través de la percepción. Aquí, la visión de las esencias, mantienen una situación de contingencia fuertemente arraigada, por lo que es imposible que la *Wesenschau* pueda estar separada de los *hechos*. Merleau-Ponty señala, que “los hechos deben ser considerados como una prueba para la esencia”.⁸³ Por lo que esta mediación de la percepción, permite que la intuición de la esencia deje de ser un proceso abstracto, para convertirse en algo efectivo y constatable. No se trata, como a veces quiere hacer notar Piaget, de un imaginario subjetivo. La posibilidad de que un hecho pueda ser identificado en lo que tiene de significativo, hace que la intuición de la esencia sea posible, y viceversa, la esencia permite la significatividad del hecho. De este modo, parece legítimo el desarrollo de una psicología eidética por la que Husserl aboga.

Por su parte, Merleau-Ponty, ha radicalizado el paralelismo husserliano, entre las dos psicologías, mostrando la fuerte interdependencia que existe entre ambas. Por lo que parece estar de acuerdo en que el método de inducción que la psicología ha adoptado, coincide en cierta forma con el método fenomenológico de la reducción eidética, ya que la intuición de la esencia implica cierta exclusión de elementos no necesarios y accidentales, como el método inductivo, excluye todo aquello que no se ordena a la ley y a la comprobación.⁸⁴

Hasta aquí hemos intentado establecer las condiciones por las que es posible una justificación de la psicología fenomenológica a cargo de Merleau-Ponty. Hemos aprendido a la luz del curso de 1950, que la fenomenología al llevar a cabo un análisis descriptivo de los fenómenos psíquicos, de su génesis y estructuras, no desplaza en modo alguno a la psicología empírica. Por el

⁸³ *La fenomenología y las ciencias del hombre...* p. 71.

⁸⁴ Para un análisis más detenido sobre dicha relación, ver. *Ibíd.* p. 61.

contrario, presta sus servicios de una forma original, cuando se trata de formar una concepción general del comportamiento humano, a sabiendas de que en el fondo se desarrolla una visión acerca de la naturaleza del hombre. La psicología fenomenológica, no es una impostura y por lo mismo no es un exceso filosófico; si bien es cierto que, como hemos mencionado antes, representa un esfuerzo radical de reflexión, esto no quiere decir, que pueda reducirse a un subjetivismo gnoseológico o a un idealismo conceptual. Nuestra condición de sujetos *encarnados*, nuestra exterioridad mostrada a un mundo intersubjetivo, incluso, nuestra experiencia de ser-del-mundo, nos aparta de esta ilusión.

Merleau-Ponty ha legitimado la intervención de una psicología filosófica, sin embargo, evita darle un lugar a parte entre las ciencias del comportamiento humano, debido a que como él lo indica, la psicología fenomenológica, no aspira a usurpar el lugar de la ciencia. Por lo que evita en todas sus obras publicadas, la denominación “psicología fenomenológica”, y sólo la emplea en el curso dedicado a la relación que mantiene la Fenomenología con las diferentes ciencias del hombre, consagrado en su mayor parte a las discusiones llevadas a cabo por Husserl durante el periodo que va de *Filosofía de la aritmética* escrita en 1891, a las *Ideen* publicada en 1913. En Merleau-Ponty, a diferencia de Husserl, es imposible una ciencia del comportamiento a cargo de la fenomenología, sería como admitir que hay una ciencia de la percepción. Sin embargo, está de acuerdo en que la misma psicología empirista, para afirmarse a sí misma, requiere una revisión fenomenológica.

Por otro lado, está de acuerdo también con el análisis fenomenológico que explicita el sentido inmanente de una doctrina con respecto a una concepción de lo humano. Merleau-Ponty, a su vez, acentúa la importancia de una experiencia interior, a través de la cual se justifican o degradan las diferentes concepciones del comportamiento humano. Merleau-Ponty, creía en una psicología necesitada de unidad y orientación, del mismo modo que desconfiaba de una fenomenología pretenciosa como la desarrollada por Sartre, que subordinaba a la condición de sierva, a la psicología experimental con respecto a la psicología fenomenológica. A menudo decía que en una experiencia interior hay más de lo que podemos

decir, pues “vivimos más de lo que podemos representar”.⁸⁵ Merleau-Ponty, lejos de volver al viejo debate de la supremacía, insiste en la mutua colaboración; incluso, ve la necesidad de una interrelación en un sentido más profundo, pues la psicología tiene en sus manos una gran tarea, que necesita a la filosofía, para no perder el norte de la comprensión del comportamiento humano.

Por otra parte, el estado de cosas, nos obligan a llevar a cabo nuestro primer acercamiento a la idea de una interacción interdisciplinar. Una vez justificado este procedimiento nos preparamos para introducirnos a uno de los temas que hicieron fuerte eco durante todo el siglo XX. En efecto, el tema de la *Sexualidad*, a finales del siglo XIX, fue reivindicado por Freud dentro de los esquemas sobre los que podemos considerar al hombre. El tema de la Sexualidad, pese a que al principio, era considerado únicamente con fines terapéuticos, poco a poco, cobró múltiples sentidos, según el número de escuelas psicoanalíticas desarrolladas desde entonces, al mismo tiempo que fue configurando toda una cosmovisión de la naturaleza humana. Freud fue pionero del análisis psicológico de la sexualidad, y es en quien podemos encontrar ya definido esta doble posición, de manera que de él nos ocuparemos enseguida.

2.2. *De Freud a Merleau-Ponty*

Podemos ordenar este apartado, considerando la manera en que Merleau-Ponty asumió la crítica del psicoanálisis, primero, bajo la dirección de una crítica doctrinal en general, asumiendo la distinción merleau-pontyana del primero y segundo Freud; y simultáneamente, la proyección del psicoanálisis hacia una concepción antropológica determinada, recapitulando, la serie de intuiciones fenomenológicas que Freud anticipó sin percatarse de ello y que forman parte del cambio de visión acerca de la naturaleza humana, poco a poco orientada en detrimento de la vieja concepción del dualismo psicológico.

⁸⁵ Ver. Pintos, M^a L. *La interpretación de Freud recuperada desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty*. en *EN-CLAVES del pensamiento*, ITESM, Cd. México, año III, núm. 6, diciembre 2009, p. 49.

2.2.1. El psicoanálisis de Freud visto por Merleau-Ponty

La relación que mantuvo Merleau-Ponty con el psicoanálisis freudiano, a lo largo de su vida, aparece mediada por la relación más antigua que mantuvo con la psicología de la Gestalt. En efecto, por el año de 1938, Merleau-Ponty, ya había leído casi todo lo que se había producido hasta entonces sobre la teoría de la Gestalt. Su iniciativa, de establecer una síntesis entre la Gestalt y la Fenomenología, había sido legada por influencia de Aron Gurwitsch, a quien había conocido en Francia después del exilio alemán. Podría decirse, que antes que Merleau-Ponty, ya Gurwitsch había llevado a cabo este primer acercamiento de integración, durante el desarrollo de su tesis doctoral, titulada: *Phänomenologie der Thematik und des peinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, publicada en 1928.⁸⁶ Es claro, que el enfoque es mucho menos profundo que el llevado a cabo por Merleau-Ponty, sin embargo, contiene en germen, la posición más destacada del pensamiento merleau-pontyano. Su noción del comportamiento como totalidad, su idea de una co-implicación del sujeto y el objeto, permitían tener una plataforma sobre la que era comprensible cualquier proyecto psicológico. La herencia de Gurwitsch, es sin duda, clave para el desarrollo inicial del proyecto de síntesis de Merleau-Ponty. Podría decirse que el primer acercamiento tanto a la Gestalt como a la fenomenología, así como su co-implicación, proviene de esta temprana relación con el filósofo exiliado. M^a. Luz Pintos Peñaranda, hace notar en un artículo titulado: “*Gurwitsch, Goldstein y Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación*”,⁸⁷ que Merleau-Ponty debe más a Gurwitsch de lo que está dispuesto a aceptar. Este antecedente es sin duda valioso, debido a que, Merleau-Ponty, hizo lectura de Freud a la luz de una mirada combinada de fenomenología y Gestalt, y por si fuera poco, a través del ambicioso proyecto de síntesis, a través del cual fue posible pensar la evolución del psicoanálisis.

⁸⁶ Una mayor referencia a esta relación, ver. Pintos, M^a L. *La interpretación de Freud recuperada desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty*. En *EN-CLAVES del pensamiento*, ITESM, Cd. México, año III, núm. 6, diciembre 2009, p.43.

⁸⁷ Pintos, M. L. *Gurwitsch, Goldstein y Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación*, CONTRASTES Revista Internacional de Filosofía. Universidad de Málaga, España, Vol. XII (2007).

Es reconocido el interés puesto por Merleau-Ponty al psicoanálisis. Casi todas sus obras testifican la importancia que esta escuela psicológica representa para la comprobación de su teoría fenomenológica. Sin embargo, esto no significa que asuma los principios del psicoanálisis sin reparos, hayan sido éstos desarrollados por Freud o sus seguidores. Merleau-Ponty, mantuvo un fuerte rechazo hacia una concepción del psicoanálisis gestada en el pensamiento causal del siglo XIX, a partir de la cual se habían desarrollado también la Psiquiatría, la Psicopatología y el Conductismo. Es un hecho que Merleau-Ponty hizo una valoración del psicoanálisis en dos momentos, según lo expone en sus cursos en la Sorbonne, y que gozan del privilegio de haber revelado la doble relación que mantenían confundido al psicoanálisis, de manera que puede pensarse al psicoanálisis en un sentido estricto (*étroit*) y en un sentido amplio (*large*), al mismo tiempo que se puede caracterizar esta distinción en el cambio de paradigma que representó en Freud el haber abandonado el psicologismo de sus primeros trabajos, esto, nos permite hablar, bajo el criterio de Merleau-Ponty, de dos modalidades del psicoanálisis, caracterizadas por el primero y el segundo Freud.

1) El primer Freud.⁸⁸

Es innegable el rechazo mantenido por Merleau-Ponty, sobre el Psicoanálisis, en sus dos obras doctorales, en especial, *La estructura del comportamiento*, debido a que sustenta una interpretación del sujeto basada en la causalidad. Según Merleau-Ponty, Freud fundamenta inicialmente el psicoanálisis sobre una plataforma operacional, influenciada por el modelo positivista del siglo XIX. Y es claro, debido a que ante todo, Freud era un hombre de su tiempo. Su iniciación en la medicina, especialmente la Neurología, sus colaboraciones con Breuer a demás de la influencia del doctor Charcot, marcaron la pauta inicial del psicoanálisis clínico. Es de suma importancia recordar que Freud inventó el

⁸⁸ La serie de abordajes acerca del pensamiento de Freud que aquí ofrecemos, parte estrictamente del trato que Merleau-Ponty ha dado a las investigaciones de Freud, de manera que las afirmaciones o negaciones sobre éste, están a cargo de la interpretación que nuestro autor hizo de él.

psicoanálisis, lo que justifica de alguna manera, su dependencia con un modelo psicológico arcaico.

Pero Merleau-Ponty, parece concentrar su crítica, más allá de la pura ingeniería psicoanalítica, justificada por sus orígenes clínicos; pues ve en el psicoanálisis freudiano, una generalización de la vida mórbida que se extiende hacia una generalización de la existencia. Es importante hacer notar que la obra temprana de Freud, según Merleau-Ponty, desarrolla una terminología mecanicista, que el análisis psicológico parece ajustar al comportamiento humano.

En su artículo titulado, *La interpretación de Freud recuperada desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty*, María Luz Pintos, desarrolla de una manera clara esta doble relación con el freudismo. Asegura, como ya lo hemos referido, que la relación mantenida con el primer Freud, es una relación de distención, de censura, incluso, de rechazo.⁸⁹ Habría que situar el orden en que se inicia esta distención con respecto al modelo temprano del psicoanálisis.

En primer lugar, Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, busca comprender cierta naturaleza del comportamiento humano, liberando las barreras impuestas por las diferentes escuelas psicológicas de su tiempo, en especial el Conductismo y la Reflexología, que conciben la conducta como el resultado de unos estímulos exteriores; estas escuelas, a menudo conciben el comportamiento como una relación de causa y efecto, situando los fenómenos psicofisiológicos en la pura exterioridad y superponiendo unos a otros. De otro lado, en el apartado *Contra el pensamiento causal en Psicología*, Merleau-Ponty, asegura que Freud invierte las cosas cuando “establece como causas del comportamiento una serie de “mecanismos psicológicos” que subsisten, en el fondo del sujeto y producen de cuando en cuando sus efectos en la superficie”.⁹⁰ Merleau-Ponty, en forma provocativa, describe un cuadro referencial del psicoanálisis en su forma sistemática y estricta, apuntando, que el sistema

⁸⁹ Para estas dos interpretaciones del freudismo merleau-pontyano, seguiré en gran medida las investigaciones de Luz Pintos. Ver, Pintos, M. L. *La interpretación de Freud recuperada desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty*, EN-CLAVES del pensamiento, ITESM, Cd. México, año III, núm. 6, 2009.

⁹⁰ Merleau-Ponty, citado por Luz Pintos, *Ibíd.* p. 47.

freudiano, explica las conductas más complejas del hombre adulto por el instinto sexual, es decir, por las condiciones fisiológicas, y energéticas que escapan a la conciencia y que se han establecido fijamente desde la infancia, antes de toda racionalidad, cultural y social. Pero, Merleau-Ponty no está de acuerdo en admitir causa alguna del comportamiento. La revelación de hechos traumáticos en la infancia, puestos de manifiesto a través de la reminiscencia analítica, no son la causa de los sueños, ni del comportamiento en general, como pretende *La interpretación de los sueños*. En Freud la noción de “causa”, es innecesaria.

Siguiendo a Politzer, Merleau-Ponty, muestra cómo, la labor del analista a menudo distorsiona el origen del relato. Muestra que ante el primer relato del sujeto, ocurre un segundo relato (contenido latente) que el analista revela y ajusta a la maquinaria del psicoanálisis, Tales son, los complejos, la represión, la regresión, la transferencia, la compensación, la sublimación, etc., que habría que saber si constituyen un contenido latente, y si por lo mismo, son justificados desde el principio de causalidad.⁹¹ Para Merleau-Ponty, como para Politzer, el sentido “propio” de un sueño o de una conducta, nunca lo da su sentido manifiesto, ya que éste, se construye como una “explicación” en tercera persona.⁹² Aquí el principio de causalidad es innecesario, bien podría hablarse otro lenguaje. La reminiscencia infantil, el hecho traumático, que da la clave del sueño y de las actitudes del sujeto, no son la causa, tanto del sueño como del comportamiento actual, sino el “medio de comprender” un montaje o una actitud presentes.⁹³ Es decir, el medio de comprender, que la conciencia deviene conciencia infantil.

El psicoanálisis en su explicación, concibe el flujo de la conciencia, como resultado de la superposición de dialécticas separadas y de fuerzas, a la manera de ciertos autómatas espirituales implicados en una lógica interior. Una asociación de éste tipo, solo puede presentar una conciencia fragmentada, de manera que no puede asignarse a los complejos una realidad y eficacia propias, debido a que éste es ante todo un segmento de conducta. Siguiendo a Politzer,

⁹¹ Cfr. *La estructura del comportamiento...*p. 248.

⁹² Cfr. *Ibíd.* p. 249. Se puede ver la misma discusión en: Merleau-Ponty *a la Sorbonne...*p. 95.

⁹³ Cfr. *Ibíd.* p. 250.

Merleau-Ponty, afirma que la inconsciencia del complejo, se reduce, a la ambivalencia de la conciencia inmediata;⁹⁴ es decir, a la coincidencia del segundo relato con los diferentes sistemas de explicación psicoanalítica. Lo que explica que el supuesto inconsciente freudiano, no sea más que una disociación de la conciencia, y una manera ejemplar de establecer de manera aproximada, el carácter patológico del sujeto.

Lo que el psicoanálisis ha revelado del inconsciente, de los complejos, de la represión, etc., es el retorno a una manera *primitiva* de organizar la conducta, que ha pasado de sus formas más complejas a las más fáciles. En ese sentido, el psicoanálisis, parece consagrado, a estas formas simples de conducta, que son las patologías. Por eso Merleau-Ponty, afirma que la obra de Freud, no es un cuadro de la existencia humana, sino un cuadro de anomalías.⁹⁵ Esta crítica, es integrada recientemente por Judith Butler, en una de sus obras más importantes: *Cuerpos que importan*, publicada por primera vez en 1993. En ella Butler afirma, que a pesar de que Freud afirma la corporalidad del yo, debido a que es la proyección de una superficie (inconsciente), sin embargo, no deja de pensar la construcción de este yo a base de anomalías, en la obra de Freud, según Butler, en especial *El yo y el ello (1923)*, se logra una aprehensión del yo mediante el dolor corporal. Pero esta aprensión dolorosa, se extiende a una generalización de la vida pulsional, en la que Freud se propone imaginar la sexualidad como enfermedad. Para Butler, en este sistema, el individuo está condenado a amar para no caer enfermo.⁹⁶ Por último, Butler, siguiendo a Lacan, se propone una disociación de las metáforas de la enfermedad que inundan por todos lados, la descripción de la sexualidad en Freud.⁹⁷ Lo que nos motiva a pensar con Merleau-Ponty, que el psicoanálisis contribuye más como sintomatología (de

⁹⁴ Politzer, citado por Merleau-Ponty. *Ibíd.* p. 250.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 251

⁹⁶ Butler, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 104.

⁹⁷ Según Butler, parece haber en el extremo, una patologización de las zonas erógenas y una cierta analogía entre erogenidad y enfermedad, que habría que disociar a partir de la obra misma de Freud. *Ibíd.* p. 105.

enfermedades) que como descripción fenomenal de la conciencia integrada y normal.

La observación de Politzer, citada anteriormente, ha dado a Merleau-Ponty el medio de otra interpretación, que encontrará en el neuropsiquiatra Kurt Goldstein, un contexto de expresión más adecuado. Para Goldstein, “habría que considerar el desarrollo, no como una fijación de una fuerza dada sobre objetos dados también fuera de ella, sino como una estructura (*Gestaltung, Neugestaltung*) progresiva y discontinua del comportamiento”.⁹⁸ Así el comportamiento normal sería una integración de momentos interiormente ligados al conjunto. Mientras, que de manera opuesta, una anomalía de la conducta, sería una suerte de desorden o disociación de la conciencia con respecto a su desarrollo estructural. Aquí lo injustificado del psicoanálisis, se establece en la necesidad de ver esta disociación de forma separada y autónoma, al modo de una segunda conciencia condicionando a la primera.

Si hacemos un balance, notamos que la ambivalencia del carácter analítico, consiste en presentar no una distinción entre la conciencia y lo inconsciente, sino en contextualizarlos en un carácter de ambigüedad, es decir, de ambivalencia entre lo psíquico y lo somático, un especie de pliegue, que Freud, parecía no concebir. Aquí lo característico de la vida inconsciente, no es el mantenimiento de una unidad separada, que proviene intacta del pasado infantil, sino la pregnancia de un pasado primordial, que restituye la actualidad del presente en un devenir incontestable de la conciencia. Aquí, las energías vitales, las metáforas energéticas, no son ya las fuerzas motoras del comportamiento, éstas, han sido integradas a un conjunto nuevo y suprimidas como fuerzas biológicas.

El sentido original de una conducta no preexiste sobre la base de un impulso vital, sino bajo la apariencia virtual de una experiencia vivida y articulada en el presente. Lo que nos motiva a pensar con Michel Bernard, que son

⁹⁸ *La estructura del comportamiento...* p. 248.

imágenes o fantasmas del cuerpo los que preexisten a través del comportamiento, y es a lo que se puede llamar inconsciente.⁹⁹

Dos cosas, pues, parecen caracterizar este primer momento del psicoanálisis freudiano desde el punto de vista de nuestro autor, por un lado, la concepción de mecanismos y fuerzas, que han sido reprimidos o desviados, y que parecen moverse de manera independiente en el comportamiento, como cosas, es decir como individualidades psíquicas o biológicas, categorizadas bajo una terminología médica. Y por otro lado, que esos mecanismos y fuerzas, tienen una manera peculiar de relacionarse durante el comportamiento inconsciente, es decir, sobrevienen como causas de la conducta.

Así mismo, dos cosas, parece oponer Merleau-Ponty, a este sistema. Por un lado, opone al discurso causal, un discurso de equivalencias, que termina por aceptar a la conciencia como un flujo de vivencias implicadas en el tiempo, a través de un relato de actualización de vivencias en solidaridad con otras vivencias. Por otro lado, opone al dualismo dinamicista, de una conciencia frente una inconsciencia energética, un modelo de explicación gestaltista, que no ve en el comportamiento humano esta distinción de momentos, entre el psiquismo inconsciente (contenido latente) y la conciencia (contenido manifiesto), sólo un pensamiento anecdótico puede llevarnos a esta distinción. El comportamiento humano, o por lo menos, el comportamiento normal, parece escapar a ésta distinción. Pero aún el comportamiento patológico no revela esta separación radical, más bien refleja como se ha visto, esta distinción, esta ambivalencia de momentos en la vida fragmentaria del enfermo, esa no coincidencia consigo mismo, que el analista pretende llevar a la integración.

2) El segundo Freud

De otro lado, se aprecia una evolución en el mismo pensamiento freudiano, que parece rebasar el dualismo implicado en su temprana noción del inconsciente. Merleau-Ponty, llega a ver en el psicoanálisis de este tiempo, una

⁹⁹ Cfr. Bernard, M., *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, Paidós, Barcelona, 1994, págs. 106-107.

especie de colaboración a la fenomenología que no se opone al esquema de la forma o Gestalt del comportamiento. Pero el reconocimiento de este segundo momento del psicoanálisis, atraviesa en Merleau-Ponty, un proceso de rechazo que se convierte luego, en un proceso de deducción y manifestación, de la intersubjetividad latente en el pensamiento psicoanalítico.

Podemos ver estos dos momentos en *Fenomenología de la percepción*, donde, Merleau-Ponty, rechaza rotundamente, las concepciones reductoras del pensamiento causalista de Freud, pues según él, Freud “hincha” la noción de sexualidad, y agrega, que no se puede explicar al sujeto humano por su infraestructura sexual exclusivamente, sino que, hace falta, para asegurar una mayor coherencia, pensar una función que asegure su despliegue, es decir, una conciencia como protagonista y organizadora del conjunto. Lo que equivale al mismo tiempo, revalorizar la existencia desde el fondo del problema.

Después de presentadas sus obras doctorales, Merleau-Ponty, comienza una etapa a partir de 1949 en sus cursos de la Sorbonne, de revaloración del psicoanálisis, que se extenderán a sus cursos en el College de France. Donde manifiesta una clara justificación del primer periodo freudiano. Ya en 1951, en una conferencia en las *Recontres Internationales de Ginebra*, afirma que esas primeras nociones dogmáticas de Freud eran producto de la psicología de su tiempo y, por tanto, de una concepción decimonónica que establecía una gruesa línea divisoria entre el “cuerpo” y el “espíritu”. Merleau afirma, que “se puede seguir en el psicoanálisis el paso de una concepción del cuerpo que era inicialmente, en Freud, la de los médicos del XIX, a la noción moderna del cuerpo vivido”¹⁰⁰. Merleau-Ponty, coloca a Freud, dentro de un plano de revaloración del cuerpo, característico de las tendencias científicas de su tiempo. A sus ojos, el psicoanálisis es paradigmático en la medida que integra el cuerpo vivido, dentro del esquema explicativo del comportamiento humano, anteriormente centralizado en el psiquismo puro, o bien, extrapolado a la pura organización fisiológica.

La nueva revalorización del psicoanálisis, se mueve también en varios planos, que parecían negados en la primera crítica merleau-pontyana de Freud. Por

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, M. *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 286.

ejemplo, sus cursos en la Sorbonne, muestran el alcance del psicoanálisis en el plano pedagógico, ético y social, como una iniciativa que orienta la enseñanza, la acción y las relaciones sociales, en el marco de una historia de la existencia humana. En base a este supuesto de integración interdisciplinar, sobre el que Merleau-Ponty extrae consecuencias originales, habría pues, que retomar las sugerencias de Eduardo Bello Reguera y de Alain Beaulieu, de volver a plantear el tratamiento merleau-pontyano de Freud, diferente por completo a otros tratamientos, y mostrar el alcance de la teoría sexual, que desborda por completo las fronteras de la psicopatología y se circunscribe en un plano más abierto de la existencia.

Podemos comenzar mostrando cómo se da en Merleau-Ponty este cambio de postura respecto al psicoanálisis. Si bien es cierto que en *Fenomenología de la percepción*, se percibe una interpretación de la sexualidad desde los esquemas de la Gestaltpsicologie, no obstante, se concibe una confrontación al freudismo que lo lleva a las antípodas de la existencia. Es más una acomodación del sistema freudiano de la sexualidad, en el ámbito de una fenomenología de la existencia que un verdadero análisis del psicoanálisis por el psicoanálisis mismo.

Es a partir de sus cursos de 1950 en la Sorbonne, que Merleau-Ponty lleva a cabo un análisis comparativo del psicoanálisis a la luz no solo del mismo psicoanálisis, sino a la luz de la pedagogía, de la sociología y de la historia. Dado que se trata de mostrar a sus alumnos, cómo la pedagogía se implica con la psicología y con la sociología, para dar una explicación de las relaciones del niño con el adulto, y cómo puede, un adulto entenderse a sí mismo desde la conducta del niño. Como sabemos, el psicoanálisis hace del “drama sexual”, el drama de la existencia. Incluso asume el drama histórico y social como el desarrollo de una neurosis, contextualizada en un plano puramente sexual.¹⁰¹

La primera vía de internalización al problema del psicoanálisis, es para Merleau-Ponty, establecer los límites del psicoanálisis, sin los cuales sería absurdo tratar de formar una imagen del hombre desde la pura estesiología analítica. Por otro lado, se vuelve una exigencia fundamental, tratar de esclarecer

¹⁰¹ Cfr. *Merleau-Ponty a la Sorbonne*, Cynara, France, 1988, p. 94.

y delimitar la situación del psicoanálisis, tanto dentro como fuera del mismo, esto, permitiría dar validez a ciertas doctrinas inclinadas a dar una explicación general de la vida comportamental del individuo, en el plano pedagógico y social.

Dos preguntas, pues, parecen circunscribir la primera parte de esta discusión: ¿Es posible, extender el psicoanálisis al estudio de la vida social?, por otro lado, ¿el drama sexual –que Freud pone a la base de su teoría-, tiene un valor explicativo universal? Resolver estas dos cuestiones, sin duda, sólo es posible a base de introducirnos a la otra parte del problema, que versa sobre la situación en el interior del psicoanálisis. Merleau-Ponty, habla de *equivocos* en la concepción del psicoanálisis, a partir de una mala combinación, entre lo que él clasifica como el sentido estricto y sentido amplio del psicoanálisis. El equívoco, consiste, pues, en que estas dos nociones del psicoanálisis aparecen entrecruzadas entre Freud y sus discípulos.

El psicoanálisis en sentido “estricto”¹⁰², se comprende desde las primeras obras de Freud, donde construye un sistema psicoanalítico, que reduce la conducta a su componente sexual en tres momentos: i. la conducta del adulto reposa sobre la prehistoria infantil; ii. la prehistoria infantil se encuentra en estado inconsciente; iii. el estado inconsciente es de naturaleza sexual.

En el psicoanálisis en sentido “amplio”, predomina el segundo periodo de los trabajos de Freud, de quien se inspiran los trabajos, de Politzer, Bachelard, Sartre y Lacan. Se pueden tener tres momentos. i. la prehistoria infantil no deja al adulto en estado inerte, pues ella es perpetuamente recreada por sus actitudes actuales. Por ejemplo, un complejo, es un traumatismo que el niño no vuelve a adquirir, sino que éste es recreado continuamente, sólo hay regresión en la conducta, cuando este no es aceptado. Hay como decíamos, una distensión o fragmentación de la conciencia. ii. el inconsciente da lugar a la noción de ambivalencia. Merleau-Ponty, cita a Politzer, para quien el inconsciente es una creación del analista, introduciendo la ambivalencia del relato psicoanalítico. (remitir al apartado anterior); iii. Finalmente, este segundo momento se aprecia en una perspectiva más amplia, cuando Freud, en lugar de distinguir lo “genital”

¹⁰² En estos dos puntos, sigo estrictamente al autor, a través del empleo de paráfrasis.

(órganos y funciones sexuales), de lo “sexual”, muestra una inversión efectiva donde lo genital es desbordado ampliamente.¹⁰³

Haciendo un balance, Ma. Luz Pintos, hace notar que antes de Merleau-Ponty, a nadie se le había ocurrido pensar la existencia de estas dos concepciones, para sacarlas de su confusa distinción. Merleau-Ponty, lo hace, y estipula que en la primera etapa del psicoanálisis, Freud reduce la conducta del ser humano a la sexualidad, donde, el antecedente infantil, pre-existe inerte en el estado inconsciente del adulto. Imposibilitando una imagen adecuada de la propia identidad. Por otro lado, dado que se trata de saber lo que comunica entre sí al niño-con-el-adulto, es decir, al adulto-con-su-propia-infancia, Merleau-Ponty, asegura que es posible, a través de una psicología profunda, llegar a comprender al niño que uno ha sido, logrando una especie de intuición de la primera infancia.

El segundo Freud, parece acercarse a esta imagen, proyectando un desbordamiento energético, donde lo genital es rebasado por lo sexual y donde lo inconsciente es rebasado por lo pre-consciente¹⁰⁴. De ese modo, el psicoanálisis en un sentido amplio, nos hace ver las cosas, en un perpetuo e incontenible fluir de la conciencia o pre-conciencia. En *Fenomenología de la percepción*, se establece un principio para comprender en qué sentido, la prehistoria infantil (pre-reflexiva) es constantemente recreada por el adulto. Según éste principio, en nuestra vida se da un imparable movimiento circular en donde todo está referido a todo lo demás y en donde todo lo simboliza todo¹⁰⁵; según esto, el pasado y el porvenir se implican mutuamente en el presente, lo que implica, que entre el adulto y su infancia, no hay barrera, sino una “creadora reanudación de nosotros mismos”¹⁰⁶

Volviendo otra vez al curso *L`enfant, vu par l`adulte* (1950), Merleau-Ponty, advierte, que la ambigüedad de los términos empleados por este segundo

¹⁰³ Cfr. Ibíd. p. 96. La paráfrasis del texto que aquí cito, está basada en la traducción que aquí se ha hecho del mismo.

¹⁰⁴ Advertimos una vez más que no es el interés de nuestra investigación profundizar sobre los conceptos de Freud, sino, exclusivamente, lo que Ponty dice al respecto. Para cualquier interés sobre estas temáticas, ver: Freud, S., *Introducción al psicoanálisis*, Altaya, España, 1999.

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, citado por Ma. Luz Pintos, p. 52.

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, M. *Sentido y Sinsentido*. Península, Barcelona, 1977, p. 55.

momento del psicoanálisis, constituye el origen del reproche de “pansexualismo” que se ha dado a Freud. Sin embargo, señala que no se trata de una explicación pansexualista, sino de una generalización de la noción de *corporalidad*, o mejor, de una conciencia del cuerpo. Por lo tanto, cuando Freud emplea el término “sexual-agresivo”, está indicando que la sexualidad es ligada a una relación general de sujeto a sujeto.¹⁰⁷ Entendida de este modo, la sexualidad es importante en tanto que ella es el espejo de nuestra relación con el cuerpo y con el cuerpo de los demás, ya que es un cierto radio de existencia. Asistimos así, a un traslado fenomenológico del psicoanálisis a la intersubjetividad, lo que en cierta medida, justifica el carácter universal de la sexualidad. Sin embargo, más adelante se advierte, que “la sexualidad interviene a título de composición con relación a la corporalidad, ya que la conducta no puede ser explicada por ella sola”,¹⁰⁸ mostrando así su carácter limitativo, aunque en su más alto sentido.

Este segundo momento del psicoanálisis, Merleau-Ponty lo hace ver como una intuición discreta, más que como una abierta declaración de la existencia, pues Freud intuye lo que no está dispuesto a desarrollar, debido a su sistema psicoanalítico enclaustrado en la medicina. Y la misma suerte parece correr el psicoanálisis después de la muerte del creador, pues todos parecen ver por todas partes, mecanismos, complejos, pulsaciones y un radical desplazamiento del inconsciente en favor de una creciente edipización de la sociedad.

Si bien es cierto que el estudio del psicoanálisis ha sido objeto de innumerables tratados, tanto dentro como fuera de la psicología, el abordaje merleau-pontyano, goza de un lugar especial, debido a que intuye el pensamiento de la “*diferencia*”, aún en el mismo psicoanálisis. Su influencia sobre Lacan, nacida de una profunda amistad, ha marcado el giro de su pensamiento después de la muerte de Merleau-Ponty, en 1961, según Alain Beaulieu. Por otro lado, se pueden apreciar vestigios y terminologías merleau-pontyanas en la obra de Deleuze, quien ha valorado, especialmente, el traslado

¹⁰⁷ Cfr. Merleau-Ponty *a la Sorbonne...*p. 96

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 97.

de la filosofía hacia una ontología de la diferencia y que forman parte de la trascendencia del pensamiento freudiano. Como veremos en seguida.

2.2.2. Trascendencia del proyecto freudiano

Merleau-Ponty es un conocedor del pensamiento de Freud, lo mismo que lo era de la psicología de Piaget y de la Gestalt. Su atención al psicoanálisis no era ocasional, y por lo mismo, sus interpretaciones no son puramente temáticas. Existe en la filosofía merleau-pontyana, un lugar fundamental para el psicoanálisis. Sus obras y cursos, son un testimonio fehaciente de la importancia que reviste el pensamiento de Freud para la consolidación del proyecto fenomenológico. Existen a demás pruebas de ello. Fue contratado en la Sorbonne de 1949 a 1952, para impartir cursos sobre psicología infantil, donde el recurso al psicoanálisis es frecuente. Fue invitado por Angelo Hesnard –pionero del psicoanálisis freudiano en Francia- a redactar el “preface” de su libro *L’oeuvre de Freud et son importante pour le monde moderne*, publicada en 1960. Además, cita a Freud, en por lo menos doce de sus escritos, incluidos los Resúmenes de los Cursos del Collège de France y las Notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*. No hay duda, pues, de que Merleau-Ponty con cierta autoridad, pueda hacer un replanteamiento interesante del psicoanálisis, trascendiendo las fronteras de la psicología clínica e ideológica. Aclaremos aquí, que no se trata de una superación, en el sentido negativo, sino de un traslado del psicoanálisis a un nivel de reflexión más profundo, donde creemos, es más provechoso.

Para tal cometido, hemos seleccionado una serie de temáticas propias del psicoanálisis, que a través del análisis fenomenológico han tomado un sentido más abierto en la interpretación del comportamiento humano, cuyo abordaje proviene, incluso, de otras fuentes, tales son: el instinto, la libido, la memoria, el sueño y por supuesto, el inconsciente.

a) El instinto

El problema del instinto, aparece ligado en el pensamiento de Merleau-Ponty, a las investigaciones de Konrad Lorenz, sobre el comportamiento animal. El cuadro de discusión en el que se circunscribe el problema del instinto en la obra de Merleau-Ponty, tiene por finalidad, mostrar la inconsistencia de las teorías mecanicistas y deterministas de Speemann y Driesch. Según Ponty, citando a Eddington, el determinismo ya no es el tejido del mundo, después de J. von Uexküll, los organismos parecen presentar el carácter de homeostasis vitales, presignificaciones casi simbólicas. En el marco de este escenario revolucionario, Merleau-Ponty, sitúa las aportaciones de Lorenz, como la continuidad de los estudios de Uexküll y como el traspaso de la Etología a la Psicología.

La importancia de Lorenz, a nuestro modo de ver, radica en haber descubierto en animales superiores, una pauta de conducta instintiva (imprinting) que se caracteriza como un tipo peculiar de aprendizaje supraindividual capaz de influenciar otras formas de conducta posterior;¹⁰⁹ donde, lo innato (filogénesis) y lo constituido (ontogénesis) forman unidad en la acción y el aprendizaje. Merleau-Ponty, apropia los resultados del etólogo, en una explicación más amplia del comportamiento, señalando, que “si el ser animal es ya un *hacer*, hay una acción del animal que es una prolongación de su ser”.¹¹⁰ Donde la conducta instintiva, más allá del esquema finalista, se presenta como una capa fundamental del comportamiento y como una indivisión vital, especie de magia natural. Se trata de estilos de comportamiento espontáneos que anticipan un aspecto del mundo, o un compañero -en el caso de las aves de Lorenz-, y que tienen el carácter de romper la especificidad y determinación del medio. El animal, es en parte, un ser de ruptura, es decir, un ser que es capaz de habitar el mundo a su manera, el siguiente texto, expresa bellamente esta impronta animal del instinto:

¹⁰⁹ La notación general es mía. Ver. Lorenz K. *El comportamiento animal y humano*, Plaza y Janes, Barcelona, 1972. Y, *Evolución y modificación de la conducta*, Siglo XXI, México, 1972.

¹¹⁰ Merleau-Ponty, *La posibilidad de la Filosofía, Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Narcea, España, 1979, p. 200.

<<no nos asombramos de que el instinto sea capaz de sustituciones, de desplazamientos, de “acciones en vacío”, de “ritualizaciones”, que no sólo se superponen a los actos biológicos fundamentales, como la copulación, sino que los desplazan, los transfiguran, los someten a condiciones de *display*, y revelan la aparición de un ser *que ve y se muestra*, y de un simbolismo cuya “filología comparada” (Lorenz) tiene que hacerse>>. ¹¹¹

Este texto, casi poético, nos muestra que el instinto, como introducción al simbolismo animal, plantea problemas que sobrepasan las descripciones clásicas de la etología. A partir de Lorenz, se desprenden prototipos de socialización eficaces entre los animales, indicios de simbolismo, que plantea una vez más nuestro origen animal (filogénesis). Merleau-Ponty habla de “una *Einfühlung* (empatía) metódica del comportamiento animal, con participación del animal en nuestra vida perceptiva y con participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad”. ¹¹²

Para Merleau-Ponty, constituye un reto fenomenológico, empatar a través de los resultados etológicos, con ese mundo primordial y salvaje, del que deviene nuestra vida humana, y a la que se encuentra muy fuertemente vinculada. Si la conducta animal, en los estudios de Lorenz, ha mostrado la virtualidad filogenética del instinto, como medio de un mundo, como forma espontánea de imponerse a un mundo, ha mostrado también, la incondicionalidad del instinto humano, como apropiación de un mundo y a demás, como la virtualidad de un pasado no euclideo. El instinto, para Merleau-Ponty, ya no es esa impulsión energética con la que cada órgano se especializa en sus menesteres, por el contrario, muestra su lado abierto e incondicionado, oscuro e indeterminado, por el que potencializa la organización de-un-mundo. Por eso no está de acuerdo con Freud, cuando en sus primeros trabajos, reduce la sexualidad al instinto sexual

¹¹¹ *Ibíd.* P. 201.

¹¹² *Ídem.*

(genitalidad) y condena al hombre a una obligada y prolongada satisfacción de sus necesidades sexuales, sin la cual no habría equilibrio en la vida humana.¹¹³

Solo a partir de una rectificación de esas nociones tempranas, como hicimos ver anteriormente, pudo Freud, acceder a una transformación de la sexualidad en algo más abierto. Por lo menos, Merleau-Ponty, lo ha visto así, y está dispuesto a falsear cualquier criterio que afirme que Freud apoyó todo el desarrollo humano en el desarrollo instintivo. Para nuestro autor, Freud, revoluciona la noción de instinto. En la conferencia del 10 de septiembre de 1951, en Ginebra, Merleau-Ponty, a través de una defensa del pensamiento freudiano, afirma que “si la palabra instinto quiere decir algo, es un dispositivo interior del organismo, que asegura con un mínimo de ejercicio, determinadas respuestas que se adaptan a determinadas situaciones características de la especie”.¹¹⁴ Con cierta ironía, concluye diciendo, que lo más significativo del freudismo es demostrar que no hay instinto sexual en el hombre, sino una cada vez mayor disolución del llamado instinto. Por su parte, Merleau-Ponty, señala, que el psicoanálisis ha mostrado que el instinto sexual y sus perversiones dependen del desarrollo y de la historia misma del individuo, de manera que se puede remplazar la noción de “instinto sexual” por la noción de “historia sexual”.

Cuando pensamos el cuadro amoroso de un individuo, por ejemplo, notamos cómo la relación amorosa dada en cualquier circunstancia es un haz de tensiones. En el amor, se adelanta y retrocede, se repite y se supera, sin que logremos rebasar la relación filial que une el hijo a los padres, una relación no instintiva sino espiritual o simbólica,¹¹⁵ que se generaliza como una manera de habérselas con el Otro. Así, la espontaneidad del acto amoroso o del acto sexual, ya no en Freud sino en Merleau-Ponty, no se origina en el hinchamiento de la genitalidad, sino en una cierta articulación del Otro como correlato significativo, como totalidad sexuada, punto de anclaje de mi propia sexualidad. Lo que caracteriza, pues, la concepción del instinto en Ponty, a diferencia de Freud, es

¹¹³ Si bien es cierto que para Freud, existen dos instintos o pulsiones básicas: eros y tanatos (pulsión de vida y de muerte), no obstante, la concepción del instinto a la que nos referimos queda circunscrita en un plano puramente libidinal.

¹¹⁴ *Signos...p. 286.*

¹¹⁵ Cfr. *Ibíd. P. 287.*

que integra nuestras inclinaciones, apetitos, deseos e incluso perversiones, en una cierta disposición ontológica de nuestro ser carnal, como abertura y como donación de nuestra existencia corporal intersubjetiva. Por último, y habiendo llegado al problema del instinto en Freud, se nos plantea el tema de la *libido* no como una pulsión instintiva (Freud) sino como una modalidad del ser-del-mundo (Merleau-Ponty).

b) La libido

La palabra libido, ha sido introducida al psicoanálisis por Freud, en sustitución de la palabra instinto. Según él, el lenguaje popular carece de una palabra como “hambre” en lo relativo a lo sexual.¹¹⁶ La permanencia del instinto, bajo otro nombre, permite a Freud, formar un cuadro completo de las actitudes mórbidas del enfermo. En su afán de ampliar el horizonte de comprensión de la libido, Freud establece ciertas nociones que le dan rostro y movilidad al instinto. Tales son, el “objeto sexual”, es decir, la persona de la cual parte la atracción sexual y el “fin sexual” como el acto hacia el cual impulsa el instinto.¹¹⁷ Sin duda, la correspondencia entre objetos y fines, dará lugar al estatus del comportamiento humano.

Para Merleau-Ponty, esta visión de la libido, en Freud, se coloca en su fase más limitada, debido a que sostiene de un extremo a otro, las condiciones de una patología, como él mismo lo expresa en la siguiente cita: “Debo anticipar y repetir -dice Freud-, que estas psiconeurosis reposan, por lo que a mi experiencia clínica he podido concluir, sobre fuerzas instintivas de carácter sexual” y más adelante agrega, que “los síntomas representan un sustituto de tendencias que toman su fuerza de las fuentes del instinto sexual”.¹¹⁸ Aquí Freud, usa la categoría del instinto para salvar un sistema, o mejor aún, para hacerlo cuadrar dentro de un esquema psicoanalítico, exigido por el medio clínico. Pero, tan pronto se propone una divulgación, un recuento de resultados en vías de generalización, parecía

¹¹⁶ Freud, S. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza Editorial, España, 2002, p. 9.

¹¹⁷ Cfr. *Ibíd.* Págs. 9-10

¹¹⁸ *Ibíd.* págs. 34-35.

abandonar las restricciones categóricas que daba al instinto y enseñaba a sus oyentes, “que todo síntoma posee un sentido y se halla estrechamente enlazado a la vida psíquica del enfermo”.¹¹⁹ Ahora bien, si los hechos psíquicos tienen un sentido, con ello, Freud parecía indicar, que la conducta no encuentra su origen en algún mecanismo corporal¹²⁰ semejante al instinto, sino que, parece indicar a través de sus cursos sobre el psicoanálisis, que había en el hombre una manera de relacionarse con los demás y una lógica en esa relación, que actuaba como apertura y cierre, como tensión y distensión.¹²¹

Ante esta nueva actitud de Freud con respecto al comportamiento humano, visto como relación, Merleau-Ponty, busca llevar a cabo un retorno a la conducta *normal* del individuo. Lo que implica al mismo tiempo, llevar a cabo una prolongación del psicoanálisis a su nivel más alto: como una concepción de la existencia encarnada. Sin duda, debemos a sus cursos en el Colegio de Francia, este giro, y se enlaza directamente a las contribuciones de Wallon y Goldstein, sobre los casos concretos de la cenestesia y la estesiología, encuadrados en un plano fenomenológico con el fin de hacer una interpretación de la existencia encarnada, a partir de los niveles más elementales de la vida.

Si para Freud, el instinto sexual o libido, constituía una impulsión psíquica con objetos y fines, para Merleau-Ponty, no será esto, sino la superficie de un nivel más profundo y primitivo, ya que el cuerpo estesiológico, como esquema corporal, como estructura, nos muestra que la carne nos es dada como *Einfühlung*, como *empatía* del cuerpo con el ser percibido y con otros cuerpos.¹²² Sin duda, este poder de empatía del cuerpo, para Merleau-Ponty, es ya deseo, libido, proyección, introyección, primero con relación a las cosas y luego con relación a los otros.

La introducción a éste nivel de reflexión, durante sus cursos de 1959-1960, proviene de la Etología, a través de las investigaciones de Uexküll, Lorenz y

¹¹⁹ Freud, S. *Introducción al psicoanálisis*, Altaya, España, 1999, p. 269.

¹²⁰ Sin embargo, parece optar por un mecanismo más bien psíquico.

¹²¹ Con frecuencia Merleau-Ponty, pone de manifiesto intuiciones freudianas que nunca fueron descifradas por el mismo Freud. Esta actitud de Merleau-Ponty, parece típica. Lo hace con Husserl, lo hace con Marx. Parece ver en sus trabajos, un carácter de continuidad.

¹²² Cfr. Merleau-Ponty, M. *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1995, p. 272.

Portman, que han introducido los conceptos de *filogénesis* y *ontogénesis*, como modalidades de la relación animal en su medio común y del *mimetismo*, como una <<identificación a dos>>. Merleau-Ponty, recuerda por ejemplo, que se debe a Portman la idea del “cuerpo animal como órgano para otro”. De ahí que adopte el criterio de la *génesis*, para circunscribir el problema de la libido en Freud, que parecía sustentado sobre la superficie de un esquema representativo, ontológicamente accidental.

El contexto del nuevo discurso empleado por Merleau-Ponty, apunta a señalar la génesis del deseo dentro del marco de una ontología del cuerpo, que tiene a la base una fuerte convicción fenomenológica. Hemos visto, que si en Freud es sustituible el uso del vocablo instinto por el de libido, la distinción apunta menos a una jerarquización de las necesidades fisiológicas, que a un desplazamiento antropológico más elemental, que nos señala la necesidad del origen, y que en Merleau-Ponty, es confrontado con una concepción general de los sentidos. La estesiología vista a los ojos de la Etología y la Psicología, nos muestra que el cuerpo anatómico (cuerpo-cosa) es *primordialmente cuerpo-para-un-medio*, del mismo modo que *cuerpo-para-otro-cuerpo*. Mi cuerpo, no es positividad absoluta, lo es en la medida que también es pasividad, mi ojo no sólo ve, sino que también es visto. Jean Le Du, ha expresado bellamente algo semejante, en un trabajo de técnicas del cuerpo, donde denuncia la insuficiencia de la anatomía, su idea “consiste en “agregar” al cuerpo anatómico lo que él hizo, lo que lo hizo a él, lo que experimentó y aquellos que lo experimentaron, al “ojo hay que agregar lo que vio y quienes lo vieron”.¹²³ Una descripción del cuerpo anatómico no basta para comprender los pasajes del cuerpo y sus relaciones, lo mismo que una descripción orgánica de la libido no es suficiente para orientar el sentido de la sexualidad.

Ahora bien, para tener un acercamiento ecuánime a la noción merleau-pontiana de Libido, haremos un recorrido en torno a lo que no es y a lo que puede ser la libido en cuanto a su génesis. El primer esquema de comprensión del problema de la libido, puede ser comprendido en términos de carencia o de

¹²³ Le Du, J., *El cuerpo hablado: Psicoanálisis de la expresión corporal*. Paidós. Barcelona, 1992. p. 43.

incompletitud del cuerpo estesiológico (sentido equívoco), por lo que faltan a mi cuerpo los otros cuerpos, incluso las cosas. Pero es falso este procedimiento, y Merleau-Ponty, no concibe como el instinto sexual en Freud pueda ser pulsación a partir de una ausencia. No hay una carencia de las cosas y de los otros, en mí, sino una protención, una abertura. El segundo esquema, también erróneo, enuncia que la libido es pulsación pura (sentido unívoco), es decir, erotismo genital puro, pues hay un órgano que circunscribe totalmente la pulsación sexual y monopoliza la sexualidad. El tercer esquema (sentido analógico), por último, enuncia que el problema de la libido, puede ser comprendido en términos de *relación*, en tanto el cuerpo: órgano para otro (Portman), es fundamentalmente apertura, es decir, presencia, gesto, postura, es decir, *expresión*.

En una nota de trabajo sobre su curso *Naturaleza y Logos: el cuerpo humano*, Merleau-Ponty, anuncia que cada órgano de los sentidos posee el mismo enigma que el instinto, de manera que la génesis del deseo está fundamentada sobre una plataforma estesiológica. En un trabajo de Josafat Cuevas, sobre "*El sujeto y las trampas de lo visible*"¹²⁴, se puede ver, que Lacan influenciado por Merleau-Ponty, va a concebir el origen del deseo, en el ojo, a través de cierto corte en la imagen especular, opacidad de la mirada, que permite el efecto del espejo, totalmente cargado de sensibilidad, de ahí la importancia de la fantasía, que recupera lo esencialmente afectivo de la mirada y la prolonga, aún, en el sueño y en la vigilia. El deseo, a través de Lacan, si puede decirse, encuentra sus orígenes en una estructura general de la existencia, en la medida en que es expresión del arraigo del cuerpo en el mundo.

En resumen, libido en Merleau-Ponty, a diferencia de Freud, es pulsación de la existencia, es decir, manera de relacionarse a un medio y a los demás. El cuerpo libidinal, tiene la condición de abierto ya que puede convertirse en lugar de pasaje de toda apelación intersubjetiva; pero también, hay en él, como un extraño poder de traslado a distancia, que hace reconocible y deseables, las conductas del otro, expuestas en sus gestos, tonos y posturas. De esa manera,

¹²⁴ Cuevas, S. J., *El sujeto y las trampas de lo visible*, Revista Carta Psicoanalítica N.4, México, 2004. En: <http://www.cartapsi.org/spip.php?article196>

el cuerpo tiene el maravilloso poder de poseer una apariencia fisiognómica¹²⁵ legible a los ojos de los demás y susceptible de suscitar una conducta en el otro (el deseo), hasta formar un *quiasmo*. La pulsación genital no es la causa del deseo del otro, sino el efecto de una relación que antecede, que está en la génesis del deseo sexual, como carnalidad común, es decir, como sensibilidad de rostros y presencias que han dejado de ser indiferentes.¹²⁶

c) La memoria

El problema de la memoria va unido al problema del tiempo. Por lo mismo, el primer análisis que Merleau-Ponty, realiza con respecto a la memoria, se liga directamente a los realizados por Bergson en *Materia y memoria (1896)*. Cabe destacar que la influencia bergsoniana en los trabajos de Merleau-Ponty, es decisiva. El curso a la *École Normale Supérieure* de 1947 a 1948, publicado como *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson*, consagra una buena parte al estudio de la obra de Bergson, antes mencionada. Aquí, el interés puesto en el problema de la memoria, es mediático, se recurre a ella para entender las relaciones del espíritu y el cuerpo, por lo que la memoria se tematiza en su relación al cerebro. Merleau-Ponty, enseña a sus alumnos, cómo en Bergson hay una teoría de las dos memorias: la memoria pura o cognitiva (idealidad pura) y la memoria-habito (pasado que el cuerpo repite)¹²⁷; además señala, que opone la memoria pura al cuerpo. Según él, se trata de artificialismos innecesarios, no puede haber dos memorias, una para el espíritu (memoria-construcción) y otra para el cuerpo (memoria-conservación).

Merleau-Ponty, concibe este modelo de la memoria, como un modelo de representación. Sólo en sus cursos de 1954-1955, se propone una verdadera solución a la dicotomía bergsoniana de la memoria. En dicho curso, asegura, que

¹²⁵ Que se refiere a las facciones y apariencias que toma el rostro frente a determinadas circunstancias y disposiciones de carácter.

¹²⁶ Más adelante volveremos sobre el tema de la sexualidad y la libido; ya que aquí solo interesa una observación del viraje de estos temas en el pensamiento de nuestro autor.

¹²⁷ Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps, chez Malebranche, Biran et Bergson*. Librairie Philosophique, France, 2002, p. 92

“el problema de la memoria seguirá en su punto muerto, mientras se vacile entre la memoria como conservación y memoria como construcción”.¹²⁸ Argumenta que la conciencia en sus representaciones, siempre encontrará lo que ella misma se ha dado, y que el pasado será una reconstrucción, por lo que haría falta a esta memoria construcción, una memoria detrás que module las producciones (sedimentación) de la primera. Dualismo sin más.

Para lograr una reconciliación, entre la inmanencia y trascendencia del pasado, entre la actividad y la pasividad de la memoria, Merleau-Ponty, propone una renuncia de la *representación*. En primer lugar, porque para él, el presente no puede ser una representación (*Vorstellung*), mucho menos el pasado. El presente parece caracterizado, como “una posición única del índice del ser en el mundo”.¹²⁹ Como un lugar de pasaje de los tiempos posibles (Husserl), en el que un esquema situacional de posición y movilidad temporales, permite el agenciamiento del mundo (Deleuze). Merleau-Ponty resume lo anterior en una hipérbole: “si el cuerpo fuera lo que una y otra vez responde a la pregunta: ¿En dónde estoy y qué hora es?, entonces no habría alternativa entre conservación y construcción”.¹³⁰ El rompimiento lineal de la representación, a través del cuerpo vivido, nos permite también, siguiendo a Merleau-Ponty, descubrir que la memoria no sería lo contrario del olvido, y que la verdad de la memoria, no es sino su punto de intersección con el olvido. Merleau-Ponty agrega: “recuerdo explícito y olvido son dos modos de nuestra relación oblicua con un pasado que sólo nos es presente por el vacío que deja en nosotros”.¹³¹

Ya al final de este curso, Merleau-Ponty termina hablando de lo decepcionante de una fenomenología de este tipo, que se limita a descubrir lo negativo en lo positivo y viceversa. Decepción, sin duda, para un pensamiento clásico, lineal y positivo, pero no para un pensamiento dialéctico, que marca la transversalidad de la “diferencia”. Finalmente, en consonancia con este modelo de la memoria-olvido, bien podríamos establecer una distancia aún mayor entre

¹²⁸ Merleau-Ponty, *La posibilidad de la Filosofía, Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Narcea, España, 1979, p. 155

¹²⁹ *Ibíd.* p. 156.

¹³⁰ *Ibíd.* págs.156-157.

¹³¹ *Ibíd.* p. 157.

el primero y el segundo Freud, ya que al modelo de representación del psicoanálisis, nos lleva a un modelo de percepción que hace del acto analítico un verdadero acto fenomenológico, lo que por otra parte, nos lleva a tocar el problema de los sueños.

d) El sueño

El problema del sueño, es remitido en Merleau-Ponty, de Bergson a Freud, por un camino que va del análisis de la memoria al inconsciente. El contexto de la discusión, parte de una superación del modelo representativo del bergsonismo, que colma de positividad a la conciencia y le confiere capacidad de acción; esto, debido a que en Bergson el estado de vigilia es actualidad de la conciencia y la total coordinación de los sentidos en un medio presente, lo que equivale a una generalización de nuestra atención a la vida. Pero éste modelo de representación de la conciencia, resulta ineficaz para categorizar de manera definitiva el problema de la *pasividad*, a menos que ésta o se aniquile o se reduzca al modelo de producción (actividad) de la conciencia. De esta manera, quedan suspendidos tanto los recuerdos como los sueños dentro de una dicotomía del alma y el cuerpo. A este respecto, Merleau-Ponty afirma que “Bergson opone el sueño a la acción en una dicotomía criticable”¹³². Este modelo de *pasividad* en la doctrina de Bergson, reposa sobre una falsa concepción de la conciencia como el “sí” de la acción frente al “no” de los actos inconscientes. Pero la psicología moderna ha superado esa dicotomía restituyendo el sujeto al mundo natural.

Para Merleau-Ponty, la pasividad es posible, siempre y cuando la conciencia no sea el poder de un sujeto para dar sentido absoluto a una realidad inasible, sino esa contingencia de la distinción, de la diferencia, que se erige como variante de un campo de existencia ya instituido, dado con relación a mi conciencia.¹³³ A este respecto, vivir no sólo es dotar de significado al mundo, sino dar continuidad a un torbellino de experiencias que encuentran su origen en

¹³² ...*La unión del alma y el cuerpo...* (edición en español), pág. 102.

¹³³ Cfr. *La posibilidad de la filosofía...* p. 153.

nuestro contacto con el afuera. Mirar la cara de un cubo, es ya mirar el cubo, éste se me da todo entero en uno de sus lados, por eso, la percepción es una especie de anticipación del objeto, pero, el hecho de mirar un solo lado, mi conciencia no elimina los lados restantes, pero tampoco los agrega como por arte de magia, éstos subsisten detrás del cubo, como sosteniendo mi mirada. La pasividad en este caso, es captar este desnivel, percibirlo sin hacerlo totalmente presente.

Cuando Merleau-Ponty aborda el dormir y el sueño, advierte que no pueden ser reducidos a actos u operaciones de la conciencia, para él, son modalidades del camino perceptivo. El autor en acto, define el dormir como “la involución provisional de éste (camino perceptivo), la desdiferenciación, el regreso a lo inarticulado, el repliegue sobre una relación global o prepersonal con el mundo”.¹³⁴ No es un estado del “no” de la conciencia, una desconexión, sino una relación de lejanía en que el cuerpo nos sitúa y mantiene en relación con el mundo. En Merleau-Ponty, la negación del mundo, a través del sueño, también es su afirmación. En el fondo, dormir no es acceder a la nada, sino reanudar una relación de latencia con el mundo y con los demás, donde las huellas del pasado y del presente se cruzan y forman una relación de continuidad.

La crítica a Bergson, al final de sus cursos en la École Normale Supérieure, introduce la participación del cuerpo en la producción de los sueños, fundamentando la complementariedad que éstos suponen incluso en el estado de vigilia.

De otro lado, tenemos la perspectiva freudiana de los sueños, celebrada en la primera obra científica consagrada al estudio de la vida onírica: *La interpretación de los sueños*, donde Freud, desarrolla un detallado y casi exhaustivo análisis de los sueños. Su investigación versa por un lado sobre la formación de los sueños, hasta la posibilidad de una interpretación, que sugiere como es de saberse, el uso de un método propio: el análisis; así como la consecución de un cuadro preciso de la representación del objeto como lo es el contenido de los sueños.

Es de especial relevancia, en Freud, el rechazo a una concepción de los sueños a partir de elementos puramente fisiológicos y dados al azar a partir de la

¹³⁴ Ibíd. p. 153.

diferente distribución y ebullición del organismo.¹³⁵ Para él, los sueños tienen un carácter eminentemente psíquico y son clasificados según el grado de complejidad con que aparecen al sujeto que sueña. Para Freud, los sueños, como los síntomas de la mayoría de las patologías, poseen un *sentido*, unas veces manifiesto y otras en estado de latencia. El ejercicio del análisis, consiste aquí, en ser capaz de extraer a partir del primer relato (sentido manifiesto) un segundo relato, que presenta el sentido en estado de latencia.

La gran cantidad de relevancias que pueden encontrarse en los estudios de Freud, acerca de los sueños, hace que éste sea visto a su vez con gran desconfianza. El tratar de llegar a la esencia de los sueños, su materialidad, su espiritualidad, su relación con la realidad, su lógica, su capacidad de alucinación, entre otras características, vuelven casi sospechoso el que Freud les haya dado un sentido tan lineal en su concepción del inconsciente, de la sexualidad y en especial, sobre el proceso terapéutico. Pese a la gran cantidad de resistencias que se han puesto a la obra de Freud, no existen trabajos que puedan suplantarla por completo. Siempre será un recurso de primera mano para la investigación onírica, incluso dentro del plano filosófico.

Frente a este panorama de autoridad de la obra, Merleau-Ponty, a través de inminentes psicoanalistas, lleva a cabo una crítica que se instala en el plano filosófico. El interés que éste ha puesto sobre el conjunto de la obra freudiana, radica, sobre todo, en que el psicoanálisis contribuye en la formación de un criterio ontológico acerca del comportamiento humano, en especial a través de *La interpretación de los sueños*, pues en esta obra aparece ya, un planteamiento sobre la relación del alma y el cuerpo. Al respecto, y pese a ello, Merleau-Ponty, desarrolla una concepción de los sueños, que difiere en forma gradual, de la presentada por el freudismo. Su crítica además de tener un fundamento psicológico, a través de Politzer, Melenine Klein; tiene un criterio ontológico fuertemente arraigado, a partir del cual, se mostrará la riqueza de una interpretación que sitúa el problema de los sueños en un ámbito más abierto de la percepción.

¹³⁵ Ver, Freud, S., *La interpretación de los sueños*, I. Alianza Editorial, España, 2003, p. 18.

En efecto, para Merleau-Ponty, Freud al igual que Bergson, presenta al sujeto soñador, en un cuadro de representación basamentado en el inconsciente, sobre el que el sueño se convierte en una proyección-pantalla que acontece en forma involuntaria y poco inteligible. Para Freud, el sueño puede ser claro o confuso y según estos niveles de comprensión, la interpretación es posible en la medida en que pueda sustraerse del sentido manifiesto, un sentido latente y viceversa, en el caso de que la representación sea totalmente confusa. Pero en Freud, existe además, el problema del origen de las representaciones oníricas, según él, o provienen del mundo material, o de los sentidos, o del mundo psíquico. Pese a que acepta la influencia del mundo exterior, concluye que el sueño es un fenómeno esencialmente psíquico.

Pero, la concepción merleau-pontyana de los sueños, restituye el valor del cuerpo fenoménico en la formación de los actos oníricos. Pues por un lado, dormir, no es dejar en el olvido el mundo real, es como decíamos, una inversión del acto perceptivo, es llegar al <<grado cero>> de la percepción que sostiene nuestro contacto con el mundo. Si fuera posible una total desconexión, jamás despertaríamos. Por otro lado, el sueño no es el capricho de una conciencia, capaz de restituir en el sueño la simulación de un mundo real, representado por imágenes entonadas al azar. Soñar, para Merleau-Ponty, consiste en ser atravesados por cierto espesor que sedimenta nuestra historia personal y social. Marcel Proust, en *De la imaginación y el deseo*, invoca esta idea cuando dice: “Pues la ley que gobernó los sueños de cada año mantenía reunidos en derredor suyo los recuerdos de una mujer que yo había conocido”.¹³⁶ Soñar, aludiendo al escritor francés, es continuar abriendo esos vínculos que nos permiten interceptar al otro, incluso en forma virtual. Sus gestos, sus miradas y muecas, incluso su manera de andar, continúan tocando nuestra vida perceptiva, sugieren nuestras miradas y gestos.

En una nota de trabajo de 1960, Merleau-Ponty reflexiona sobre el sueño en unos términos que sobrepasan las dificultades planteadas por el dualismo, tanto de la espiritualidad del psiquismo puro, como de la materialidad orgánica del

¹³⁶ Proust, M., *De la imaginación y Del Deseo*. Tomado de <http://www.LibrosTauro.com.ar>

cuerpo. Para él, los sueños se comprenden dentro del marco de una realidad irreal o fantaseadora del cuerpo, especie de imaginario del cuerpo sin su espesor (orgánico), punto o grado cero de la espacialidad y la temporalidad. Dicha nota dice lo siguiente:

<<Entender el sueño a partir del cuerpo: como el ser en el mundo sin cuerpo, sin “observación”, o más bien, con un cuerpo imaginario sin peso. Entender lo imaginario por lo imaginario del cuerpo- Y, por tanto, no como *nadificación* que tiene *valor* de observación, sino como la verdadera *Stiftung* (fundación) del Ser, del que son variantes especiales la observación y el cuerpo articulado>>. ¹³⁷

Esta descripción ontología encuentra en el sueño una modalidad virtual del cuerpo, por la que éste, en el acto de dormir, transfigura y sedimenta sus potencialidades en cuanto cuerpo-sujeto, pero en un nivel de inversión, es decir, en un nivel donde no es ni pasividad ni positividad absolutas, sino la una y la otra, o mejor, la una en la otra, en plena *superposición*, en pleno quiasmo, tal y como lo expresa la continuidad de la cita.

<< ¿Qué queda del quiasmo en el sueño? El sueño está *dentro* en el sentido en que lo está el doble interno de lo sensible externo, está por el lado de lo sensible en todas las partes donde no está el mundo -este es el escenario, el teatro de que habla Freud, el lugar de nuestras creencias oníricas- y no de la conciencia y su locura fantaseadora>>. ¹³⁸

Finalmente Merleau-Ponty concluye de una forma tajante que el “sujeto” del sueño es el indefinido uno, es decir el cuerpo como *recinto*, ¹³⁹ bajo la consigna de que este vidente-visible, sea a su vez, un esquema de exterioridad cuasi-reflexiva, punto de reunión de los tiempos posibles ¹⁴⁰ y de los espacios

¹³⁷ *Lo visible y lo invisible...p. 315.*

¹³⁸ *Ibíd. p. 315.*

¹³⁹ *Cfr. Ibíd. p. 315.*

¹⁴⁰ Merleau-Ponty ha escrito en *Fenomenología de la percepción*, que “La eternidad es el tiempo del sueño”, ver. *Óp. p. 431*

topológicos¹⁴¹. Con todo, hay una continuidad del-ser-del-mundo fundamental a través del sueño, pues, a partir del cuerpo virtual, emerge una realidad espacio-temporal igualmente virtual, que desborda los límites impuestos al cuerpo por la exterioridad. Sueño y vigilia son reversibles, superponibles el uno al otro, por eso, en Merleau-Ponty, hay una ontología del sueño, que muestra una pasividad creativa en nosotros que está a la base de toda percepción, que muestra su *génesis*.

Frente a ésta concepción merleau-pontyana de los sueños, ¿resulta viable el problema de la interpretación de los sueños? Merleau-Ponty, aprueba el reproche que Politzer dirige a los freudianos, acerca del sentido. Según él, los conceptos de sentido manifiesto y de sentido latente no existen ni en el niño ni en el soñador, son claros artificialismos del lenguaje psicoanalítico. La razón de esto, radica en lo que decíamos más atrás, de que para Politzer existe una ambivalencia analítica entre los relatos del soñador, que narra el sueño y el analista que intercepta el sentido. En realidad, el psicoanalista tendrá siempre una plataforma filológica precisa sobre la que ajustará el sentido de los sueños. Una especie de sintomatología del sentido, que irá tejiendo conforme avanza el relato del sueño. Por último, el tema de los sueños, plantea el tema del inconsciente, pues sólo a través de su análisis, pueden encontrar los actos oníricos una mejor comprensión.

e) El inconsciente

Se trata de un concepto asociado de manera espontánea al pensamiento psicoanalítico de Sigmund Freud, pero su origen precede al mismo Freud. Antes que él, los poetas y los filósofos lo descubrieron bajo múltiples manifestaciones del espíritu. El reconocimiento de Freud de este antecedente, nos lo muestra

¹⁴¹ La cuestión de los espacios topológicos son abordados por nuestro autor sobre todo en *Lo visible y lo invisible*. La idea consiste más o menos, en señalar la articulación postural de nuestro cuerpo en un constante desbordamiento del espacio lineal y aparente. La idea se aproxima al "Espacio vivido", planteado desde la *Fenomenología de la percepción*. Ver. Óp. p. 295.

Alasdair C. MacIntyre en su famosa obra *El concepto de inconsciente*¹⁴², escrita en 1958, según éste autor, Freud, presenta por lo menos dos influencias características en su elaboración del término “inconsciente”: por un lado está Franz Brentano, quien fue su maestro de filosofía y, de otro, Herbart con quien mantiene claras coincidencias, sin embargo, señala MacIntyre, fue Freud -como el mismo hace ver- quien inventó el primer método científico para descubrir el inconsciente. Y lo hizo en el momento en que la sola neurología parecía insuficiente para explicar ciertas anomalías de la conducta.

Muy pronto, en colaboración con Breuer, Freud, emprenderá una serie de asociaciones conceptuales, que en palabras de MacIntyre, darán origen al psicoanálisis. En efecto, para ambos, “Los histéricos padecen por la mayor parte de reminiscencias”.¹⁴³ Lo que supone que su conducta mórbida deviene a la superficie en forma de síntomas, que resultan inexplicables por una pura interpretación fisiológica causal. MacIntyre, subraya, que es necesario asociar al descubrimiento del inconsciente otras nociones que son fundamentales, tales son, el acontecimiento traumático, la represión y la abreacción, debido a que “lo inconsciente es el reino de los recuerdos y las emociones reprimidas”,¹⁴⁴ es decir, aquello de que no tenemos noticia.

Hay quienes han llegado a creer que Freud vio en la noción de inconsciente la ocasión de reunir en una relación dialéctica los diferentes desordenes del comportamiento, así, esta noción podía reunir y dar coherencia a la gran diversidad de actos psíquicos, posibilitando el psicoanálisis como método clínico. Para dar cabida a esta razón, definimos en las propias palabras de Freud el concepto de inconsciente: “Lo inconsciente es el nombre de un sistema de actos psíquicos...”.¹⁴⁵ Su existencia puede ser justificada debido a que hay conductas que el lenguaje consciente no puede hacer transparentes y porque a través del análisis pueden traerse a la conciencia unos contenidos que el paciente ignora (porque han quedado en el olvido). En el inconsciente radican los instintos, las

¹⁴² MacIntyre, A., *El concepto de inconsciente*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

¹⁴³ Freud, citado por MacIntyre. *Ibíd.* p. 43.

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 44.

¹⁴⁵ Freud, citado por MacIntyre. *Ibíd.* p. 65.

ideas y las emociones reprimidas, que el medio o la relación infantil han vuelto traumáticas y que sólo pueden observarse bajo las condiciones del sueño y las neurosis. Un rasgo distintivo que vale la pena mencionar, es que el inconsciente, y en él todas las patologías de la conducta, presentan un marcado carácter sexual.

Como puede apreciarse, el inconsciente es integrado dentro de un cuadro etiológico preciso, hace encajar toda clase de síntomas con determinada clase de patologías, y supone, a través del análisis, una clara restitución de los niveles normales de la vida. Sólo al comenzar la segunda etapa del freudismo, puede verse ya una nueva concepción del inconsciente que se relaciona de manera análoga a un lugar de representaciones inconscientes, a un teatro donde se suceden de manera arbitraria toda clase de ideas, emociones e instintos, que de cuando en cuando llegan a producir sus efectos en la superficie. Finalmente, estos modelos del inconsciente se verán obnubilados por los así llamados complejos: de Edipo, Electra, etc., y que al final de su carrera, servirán para extender lo esencial del inconsciente hacia la explicación de la génesis social.

La primera etapa del freudismo, ha sido fuertemente criticada, por sus discípulos, especialmente por Lacan, para quien la noción de inconsciente puede sustituirse por la noción de “imaginario”, debido a que se sustituye la concepción retrospectiva del inconsciente por una concepción prospectiva, ya que nuestras imágenes inconscientes se forman en función de un futuro deseable. Por otro lado, en el Instituto francés de Nápoles, en una conferencia fechada el 14 de diciembre de 1967, Lacan, ya separado del psicoanálisis freudiano, enuncia que “Todo lo tocante al inconsciente sólo juega sobre efectos de lenguaje”¹⁴⁶ y denuncia que el psicoanálisis sólo se presenta bajo disfraces que lo degradan y desvían.

En continuidad con esta separación, el filósofo francés Gilles Deleuze y el ex psiquiatra Félix Guattari, han reprochado al Freud del último periodo y a los freudianos el haber abandonado la noción de inconsciente en su fase instintiva y pulsacional, para convertirla en un teatro de representaciones estereotipadas

¹⁴⁶ Lacan, J., *¿Qué es el inconsciente?* En: www.philosophia.cl / *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*

socialmente. Según ellos, Freud renuncia a la parte productora del inconsciente para extenderla a un nivel de explicación más vasto y generalizado, edipizando la totalidad de las funciones psíquicas, y sustituyendo el inconsciente por el complejo de Edipo, haciendo de la vida inconsciente un teatro de representaciones sociales. El retorno planteado por estos autores, tiene por objetivo reintegrar al inconsciente su “función productora”, ya que éste, no es sino una maquina o “fabrica deseante”.¹⁴⁷ Además, apuntan, que el inconsciente no es imaginario o simbólico, como en el caso de Lacan, sino únicamente “maquínico”, es decir, funcional, deseante. Por último, para Deleuze y Guattari, el inconsciente es “huérfano”, no presenta necesariamente los vestigios del padre o la madre, sino que es por sí mismo delirante. Puede verse en ellos, una inversión del psicoanálisis en lo que han llamado: esquizoanálisis.¹⁴⁸

Esta última postura, tan aparentemente opuesta, parece precedida de una manera poco abierta por el pensamiento merleau-pontyano de lo inconsciente. Aquí no pretendemos mostrar el punto exacto en que estas ideas se anticipan en el discurso de nuestro autor, sino que queremos simplemente contextualizar la complementariedad que en este discurso encuentra la palabra de aquellos. Es sabida la profunda amistad de Merleau-Ponty con Lacan hacia el final de su vida, y la relación académica con Deleuze en el Liceo Carnot. Bien que mal, puede hablarse de alguna huella impresa por el maestro y amigo que lo fue Merleau-Ponty.¹⁴⁹

Las especulaciones sobre el psicoanálisis, tienen en Merleau-Ponty, la característica fundamental de formar un cuadro fenomenológico coincidente. En el caso particular del inconsciente, prevalece una reflexión que integra a Bergson con Husserl, y a Freud con la Gestalt, y a esta relación a cuatro bandas, se agrega una quinta, que proviene de las investigaciones sobre etología, a través de los autores que anteriormente mencionábamos.

¹⁴⁷ Para un mayor acercamiento a ésta perspectiva, ver, Felix Guattari y Gilles Deleuze: *El Anti-Edipo*, Barral Editores, Barcelona, 1973.

¹⁴⁸ Cfr. Ídem.

¹⁴⁹ Esta misma opinión parecen compartir, Ted Toadvine, Leonard Lawlor, Nicolò Seggiaro, entre otros.

Merleau-Ponty, desarrolla el problema del inconsciente, a partir de una reflexión prolongada del cuerpo. Aunque lo parezca, este tipo de intersección, no representa un sistema forzado y superficial, pues sus reflexiones a menudo se fundamentan dentro de un plano científico. Se puede decir, que, de los instintos a los sueños, y de éstos al inconsciente, se establecen relaciones que sólo el cuerpo es capaz de dar cuenta. Lo sabían los poetas y los pintores al introducir en sus medios de expresión la imagen de un sujeto sensible.

El primer aporte fundamental del pensamiento merleau-pontyano, consiste aquí, en concebir lo inconsciente no ya como un cuadro de representación, sino ante todo, como una modalidad de la experiencia en su punto inobjetable, remitida siempre al ser de promiscuidad, cuya arqueología puede ser alcanzada por la percepción.

Antes de valorar la concepción freudiana del inconsciente, Merleau-Ponty, valora la posición del inconsciente en Bergson; para quien la inconsciencia sería la ausencia del objeto en una conciencia que es siempre presencia. En este sistema, inconsciente y ausente, serán sinónimos el uno del otro. Para Merleau-Ponty, Bergson no logra ver el valor positivo de nuestra *finitud*, el hecho de que nuestro cuerpo esté unido al mundo por una referencia universal, que hace de él, sujeto tanto de lo presente como de lo ausente, pues toda percepción se realiza a través de un *horizonte*. Aquí la ausencia-presencia de los objetos actualmente no captados por la conciencia, no es puramente virtual, en el sentido de idealidades de la conciencia, sino que su existencia sigue gravitando entorno al horizonte de la percepción. La memoria, en ese sentido, es esa soldadura en filigrana que el cuerpo perceptivo sigue dándose en una continuidad perceptiva. De lo contrario tendríamos que comenzar a cada instante la exploración del mundo, cada objeto aparecería de manera aislada y desproporcionada, en una permanente desarticulación del resto de los objetos. El olvido, gravita entorno al recuerdo, olvidar es la posibilidad de recordar.

El riesgo de una concepción del inconsciente en los términos bergsonianos, puede llevarnos al dilema de Main de Biran, para quien afirmar al Yo es necesario negar al no-yo. ¿En qué nos embarcamos, dice Merleau-Ponty,

cuando afirmamos que no hay inconsciente? A través de Politzer, Merleau-Ponty, advierte que no es preciso que la negación del inconsciente sea la afirmación de la conciencia. “La negación del inconsciente es insostenible si de lo que se trata es de negar lo desconocido y de afirmar que la conciencia no aprende nada sobre sí misma, sino que ya conocía todo lo que pasaba en ella”.¹⁵⁰ Es preciso, que salgamos de la alternativa de la conciencia, sólo en Descartes es posible una perspectiva tan soberbia.

Merleau-Ponty, por su parte, invita a introducir una inadecuación del pensamiento para consigo mismo, de lo contrario sería imposible entender el error y la apariencia. Lo enseña la psicología de la forma, cuando dice, que todo conocimiento es la percepción de la figura sobre un fondo; pues, a todo conocimiento, dice Merleau-Ponty, “debe rodearlo un halo de lo desconocido o, al menos, de lo conocido con cierto margen de inatención”.¹⁵¹

Esta revisión crítica sobre el problema del inconsciente desde la perspectiva filosófica, revela, de alguna manera, el trasfondo de la idea que permea su concepción del inconsciente a través de un diálogo profundo con Freud. Merleau-Ponty, reconoce, que sólo bajo una mirada en profundidad, se puede acceder a lo más valioso del freudismo no convencional.

Es cierto que en Merleau-Ponty el tema se solidariza a la serie de investigaciones sobre la existencia humana y el intento de solucionar el dualismo, no obstante, el problema del inconsciente va a abrir nuevos caminos de reflexión en torno al ser pre-reflexivo y originario, sobre el que se levanta el mundo de la subjetividad con todas sus relaciones.

El primer paso es esclarecer el punto en que el psicoanálisis oscurece la noción del inconsciente, haciendo de éste, un caso particular de la conciencia. En efecto, cuando en el interior del psicoanálisis, se establece la distinción del sentido “latente” y el sentido “manifiesto”, se acentúa la ambivalencia del análisis, que supone la operación de un segundo sujeto que recibe las impresiones de la conciencia. Frente a esto, Merleau-Ponty se alza contra la opinión ortodoxa del

¹⁵⁰ *La unión del alma y el cuerpo...* pp. 134-135-

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 135.

psicoanálisis, en especial contra el primer Freud, aunque también, y con cierta reserva, contra Lacan, que lleva la discusión a un plano puramente convencional. Para él, no hay un segundo sujeto, ni un primero, en el sentido cartesiano, la discusión, al parecer, se ha movido en un terreno que ignora la parte comprometida de la conciencia. Aquí, Merleau-Ponty se alza contra el “monopolio de la conciencia” que atraviesa buena parte del psicoanálisis, y afirma que éste, ha perdido de vista el aporte más interesante de Freud, que consiste en apuntar a un simbolismo primordial y originario.¹⁵² Por lo que la problematización del inconsciente en los seguidores del psicoanálisis, según nuestro autor, puede concebirse como un caso particular de la “mala fe”. Hay que afirmar, pues, con él, que en el psicoanálisis, por sí mismo, se constituye una arqueología del ser inconsciente que debe ser explicitada.

La idea sobre lo inconsciente es inentendible, en el sistema pontyano, sin una clara referencia a la psicología de la forma: el esquema: figura-fondo, muestra la generalidad del campo fenomenal y la manera en que puede articularse la subjetividad. Lo que suponía en Freud un segundo sujeto pensante, en Merleau-Ponty, no será sino “el fondo inagotable, indestructible sobre el que nuestros sueños se levantan”.¹⁵³ Freud tenía razón cuando hacía del inconsciente el responsable de los sueños y de la elaboración de nuestra vida, pero se desviaba, cuando decía que el sueño reproducía un sentido latente en un sentido manifiesto. En Merleau-Ponty, por el contrario, soñar es “vivir” el contenido latente a través de un contenido manifiesto. La conciencia onírica no ha eliminado las huellas de la realidad, en ella el “sí” es tácito, por esta razón, Merleau-Ponty afirma que “el inconsciente es conciencia perceptiva”, pues procede por una lógica de implicación y de promiscuidad.¹⁵⁴ ¿Qué es lo inconsciente?: lo que funciona como gozne existencial.

Complementariamente, Eduardo Bello Reguera, en su análisis y comentario de texto, en la obra de Merleau-Ponty *La posibilidad de la filosofía*, que citamos aquí, nos muestra algunas interrogaciones que esclarecen estos puntos: ¿Quién

¹⁵² Cfr. *La posibilidad de la filosofía...*p. 155.

¹⁵³ *Ibíd.* 154.

¹⁵⁴ *Ibíd.* p. 155.

sueña en nosotros?, ¿Quién habla en nosotros el lenguaje de los sueños, el inconsciente o el deseo? Su respuesta es tajante: el deseo inconsciente, y agrega, “El deseo es, sin duda, el fondo inagotable del sueño, el “sujeto deseante” es el que sueña en nosotros.”¹⁵⁵ Soñar es vivir, es desear, por eso, con Ricoeur, decimos que el sueño es la semántica del deseo. A esto, quizá, es a lo que llama Deleuze “maquina deseante”.

Un punto más nos acerca a la perspectiva conjunta de Lacan y Deleuze, y que nos permite ver disuelta la aparente paradoja por ellos introducida con respecto al inconsciente, ya que para Merleau-Ponty, lo más importante del freudismo no es haber encontrado que bajo las apariencias se esconde una realidad muy distinta, sino el haber mostrado que “el análisis de una conducta siempre encuentra en ella varias capas de significación”.¹⁵⁶ La fenomenología de nuestro autor, apuesta por una descripción de las raíces de la existencia consciente, mostrando nuevas estructuras de la subjetividad.

Sin embargo, hay quien ha querido reducir el inconsciente Freudiano al pre-consciente merleau-pontyano –caso de J. C. Pariente-, sin embargo Bello, apunta que la concepción merleau-pontyana, es una concepción del inconsciente más generalizada y abierta, sin oposición al inconsciente freudiano. En efecto, en Merleau-Ponty, el inconsciente es la base de toda percepción sensible, es decir, refleja una ontología de lo sensible, pues es deseo: el grado cero del deseo (lo que hace comprensible la sexualidad en Freud). Por último, la semántica del deseo nos remite a la semántica del símbolo que ha introducido Freud, en la *Interpretación de los sueños*, que consiste en superar la dicotomía del deseo como pulsión y la expresión disfrazada en el símbolo. Merleau-Ponty, da una solución a ésta dificultad, a través de una dialéctica –expuesta en sus cursos en el Collège de France- donde el estudio del cuerpo estesiológico y libidinal, nos remite al estudio del símbolo en el hombre. En efecto, Merleau, llega a comprender el cuerpo humano como “simbolismo natural” y “logos del mundo sensible”. Donde los niveles de subjetividad, revelados por el estudio del

¹⁵⁵ Ibíd. Bello, E., en comentarios de texto. p. 253.

¹⁵⁶ Ibíd. p. 156.

inconsciente, nos muestran aun cuerpo simbólico polimorfo y mixto, pero también, aun cuerpo fantaseador y delirante, que sólo un lenguaje parlante, tejido en su génesis por gesticulaciones y voces inarticuladas, es capaz de ofrecernos.¹⁵⁷ Aquí el deseo, es el fondo en que se articulan los otros, es esa llamada inconsciente a la intersubjetividad sobre la que encuentra sus raíces el lenguaje convencional.

2.3. *Sexualidad, existencia e intersubjetividad*

El análisis de aquellos puntos en que el psicoanálisis es trasladado al terreno de la filosofía nos ha puesto en condiciones de pensar anticipadamente una concepción de la existencia en donde el otro se nos da envuelto en un horizonte de deseos. Toca ahora concretar esta relación, a través de un panorama que concibe a la existencia y a la sexualidad, en su génesis, es decir, en el punto en que la percepción del Otro no deja intacta la imagen que tengo de mí mismo. Y donde el problema del yo (je), no es sino un caso particular del problema del nosotros. Ya en el primer capítulo, como hemos podido ver, se han desarrollado de forma vasta estos puntos, sin embargo, debido a que son integrados a una visión panorámica y general de la filosofía de Merleau-Ponty, hemos querido aterrizar sus consecuencias en los puntos que ahora tratamos; pues es en la vida concreta, en la relación con los otros y en sus conflictos, que una filosofía prueba su eficacia. En este sentido, damos continuidad a través del análisis de la sexualidad, a esa larga reflexión que busca erigirse en metafísica de lo cotidiano.

El primer punto que demanda nuestra investigación, estriba en establecer la relación dialéctica posible entre la sexualidad y la existencia encarnada, es decir, la condición, naturaleza, y fundamentación de la sexualidad. El otro, estriba en saber, en qué condiciones el problema de la sexualidad resuelve el problema del Otro, pendiente en la reflexión de Husserl y frustrante en el pensamiento

¹⁵⁷ Esta idea del sujeto parlante será desarrollada a lo largo del tercer capítulo.

sartreano. Dos temáticas de un mismo problema: el cuerpo como relación. Es así como iniciaremos la última parte de éste capítulo.

2.3.1. La existencia sexuada.

La importancia atribuida a la sexualidad, en el pensamiento de Merleau-Ponty, es asociada a una serie de reflexiones sobre el cuerpo y la capacidad de éste para motivar la coexistencia. No es un tema al azar. Proviene de un esquema inevitable que tarde o temprano habría de toparse con el drama del deseo. Las fuentes a trasluz sobre el pensamiento merleau-pontyano de la sexualidad son Freud y Sartre, en cuyos textos encuentra complicadas reflexiones sobre la sexualidad en general y en particular. Con ambos mantiene relaciones de acuerdo y disidencia, sobre todo cuando la temática del deseo se transforma en una concepción de la existencia.

El punto medular de la reflexión se inicia en la *Fenomenología de la percepción*, a través de un depurado análisis de la percepción, y cómo ésta nos pone en situación de habitar un medio contextual a través de la intencionalidad motriz. Cómo nuestras interacciones se acompañan de movimientos y gestos significativos para alguien, y cómo estos mismos actos corporales, son medios de abrir un mundo. El tema axial es aquí, pues, la posibilidad de la sexualidad y del deseo, en su fase de apertura al otro, no en cuanto pura funcionalidad sexuada y deseante, sino en cuanto *institucionalidad* del otro en el deseo.

¿Qué es la sexualidad?, ¿cómo es posible?, ¿qué relación mantiene con la existencia general? Estas preguntas someten a prueba una concepción de la sexualidad en su fase de aislamiento. La concepción clásica, por ejemplo, concibe la afectividad como un mosaico de estados psíquicos afectivos, que pueden plantearse de forma aislada e individualizada. El primer Freud, como hemos visto, llegó a concebir la trama sexual como un mecanismo funcional especializado. Frente a esta dualidad, el pensamiento de Merleau-Ponty se posiciona en clara disidencia, como un pensamiento de inclusión y de entrelazo.

El caso típico que introduce sus especulaciones en torno al problema sexual, está basado en el ya clásico caso de Schneider, quien fue herido en la zona occipital del cerebro y para quien es imposible sostener alguna relación sexual. Este paciente es analizado por Steinfeld, en lo relativo a su comportamiento afectivo y sexual. Los resultados de Steinfeld plantean una dicotomía insoluble a primera vista, pues según él, la deficiencia de la sexualidad o es ocasionada por la pérdida de ciertas representaciones (erotismo figurado) o se debe al debilitamiento del placer. El problema es que el enfermo ya no busca por sí mismo el acto sexual.¹⁵⁸ En él, el tacto y la visión están desprovistos de toda significación afectiva, un cuerpo desnudo, por ejemplo, no despierta en él ningún deseo sexual.

Al parecer, no se trata de un problema de representación, ni de reflejos sexuales, sino de una alteración de la estructura erótica. Según Merleau-Ponty, en este paciente, “la percepción ha perdido su estructura erótica”.¹⁵⁹ El enfermo, está ausente en lo que hace, sus estímulos eróticos, han dejado de hablar a su cuerpo. Su presencia es casi una ausencia.

Pero la percepción sexual no es algo que verse sobre actos de conciencia. “Un espectáculo –dice Merleau-Ponty- tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento su relación con los órganos sexuales, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados en una situación erótica y ajustar una conducta sexual a la misma”.¹⁶⁰ La sexualidad es medio general de vincular un cuerpo a un cuerpo.

Merleau-Ponty descubre la vida sexual como una intencionalidad original, que solidariza sus actos con la percepción, la motricidad y la representación misma, formando un “arco intencional”, que en el sujeto normal, se abre a la vitalidad y a la fecundidad y que en el caso de Schneider, se contrae, se cierra.¹⁶¹ Pero Merleau-Ponty atribuye al psicoanálisis, de manera indirecta, este descubrimiento. Fue Freud, quien más allá de plantear la infraestructura sexual,

¹⁵⁸ Cfr. *Fenomenología de la percepción*. p. 172.

¹⁵⁹ *Ibíd.* p. 173.

¹⁶⁰ *Ibíd.* p. 173.

¹⁶¹ Cfr. *Ibíd.* p. 174.

encontró en la sexualidad las relaciones y actitudes que eran atribuidas a la conciencia. Freud, descubrió el movimiento dialéctico por el que se reintegra la sexualidad al ser humano. Ya en el segundo Freud, lo sexual no es lo genital, tampoco el efecto de un mecanismo; la libido no es un instinto, sino el poder de un sujeto de sustraerse a ciertas situaciones, de entregarse a otras. Freud, transforma la mecánica de la sexualidad en una “historia de la sexualidad”.

Sin duda, la ampliación de este modelo de la sexualidad, plantea un dilema: Frente a esta generalización, ¿se quiere decir que, toda la existencia tiene una significación sexual, o bien, que todo fenómeno sexual tiene una significación existencial? Para Merleau-Ponty, la vida sexual no es un reflejo de la existencia, pero tampoco un epifenómeno, en ese caso, la concepción de la existencia y su relación con la sexualidad sería una abstracción. Es una limitación considerar el drama sexual como la manifestación o el síntoma de un drama existencial, lo que impide reducir la existencia a la sexualidad, impide reducir la sexualidad a la existencia.¹⁶² El dilema es un falso dilema. La razón está en que todo en el hombre forma parte de una misma trama. Todas sus funciones son solidarias. La sexualidad humana (el pudor, el deseo, el amor en general) tiene “una significación metafísica”, esto es, es incomprendible “si se trata al hombre como a un «haz de instintos»”, y concierne al hombre “como conciencia y como libertad”.¹⁶³ “La sexualidad ni está trascendida en la vida humana ni figurada en su centro por unas representaciones inconscientes. Está constantemente presente en ella como una atmósfera”.¹⁶⁴

La sexualidad es la atmósfera del deseo, que la existencia hace vibrar en cada rasgo, en cada gesto, en cada movimiento en cada contacto con el otro, sea éste visible o tangible. La sexualidad es coextensiva a la vida como la visión es coextensiva al tacto.

Algunas veces, Merleau-Ponty, utiliza la figura de la ósmosis para mostrar de qué manera se relacionan la sexualidad y la existencia. La ósmosis, según él, es el medio de difundirse la una en la otra, por lo que resulta confuso determinar

¹⁶² Cfr. *Ibíd.* p. 183.

¹⁶³ *Ídem.*

¹⁶⁴ *Ibíd.* p. 185.

cuando un acto es sexual y cuando no lo es. La ambigüedad existencial de la sexualidad es un acto total de *indeterminación*, a causa de su estructura fundamental, a causa de que no hay una entelequia incrustada en el acto deseante que fije el objeto del deseo. Merleau-Ponty, ha introducido el principio de *indeterminación* en el psicoanálisis, ya que la sexualidad es concebida como un movimiento histórico. Los sueños, los recuerdos, los deseos inconscientes, no son involuntarios de manera estricta, en el sentido de que su origen sea fijado por un mecanismo específico. Soñar, recordar y desear, no se fundamentan en la absoluta pasividad.

Merleau-Ponty, a diferencia de Sartre y de Bergson, concibe la pasividad como positividad. Ser pasivo, en este sistema, es al mismo tiempo ser potencialmente activo, soñar es también la posibilidad de despertar, recordar la posibilidad de olvidar, desear por su parte, no tiene otro significado que el ser deseado. La indeterminación surge como un movimiento, como una trama de la que no se sabe el resultado. Vivir es entrar en situación y trazar una elección en el vacío. La sexualidad no anula la libertad, la modula, la realiza. Por eso Merleau-Ponty ha dicho que en el hombre todo es necesidad y todo es contingencia, debido a que es un ser histórico. Para él, “nadie está por completo salvado ni por completo perdido”.¹⁶⁵

La sexualidad se presenta, así, como un enigma, pues se da en todos nuestros actos, pero no se concentra en ninguno en particular, no le basta el cuerpo orgánico para contenerla, sino que trasciende al propio cuerpo, ella es permanente rebasamiento, es carnalidad. Al decir, esto, estamos advirtiendo simultáneamente, que en la sexualidad se fusiona alma y cuerpo de una manera intersubjetiva, pues hay un deseo que me unifica y me traslada al otro. Por eso, la manifestación de la sexualidad no se limita, al placer inmediato e igualmente, el erotismo no se concentra únicamente en la excitación de unos miembros especializados, pues “la relación con los otros supone un abandono del placer inmediato”.¹⁶⁶ Merleau-Ponty, ve introducida de forma indirecta la concepción de

¹⁶⁵ *Ibíd.* p. 188.

¹⁶⁶ *Merleau-Ponty a la Sorbonne...* p. 329.

“carnalidad”, dentro de las tesis más generalizadas del psicoanálisis, como corporalidad común, sobre la que se levantan nuestros actos afectivos. La carne en lo relacionado a la sexualidad, es la geografía del deseo, es decir, el medio común de relacionar un cuerpo a un cuerpo. Pensar la *carne* desde el psicoanálisis es dar un paso necesario sobre la concepción del hombre en relación, pues, “una filosofía de la carne es condición sin la cual el psicoanálisis se queda en antropología”.¹⁶⁷ La sexualidad, pues, nos muestra que el destino del deseo siempre es el Otro: carnalidad común. Que el deseo no es la concentración del cuerpo sino su desbordamiento, su rebasamiento hacia el *nosotros*.

2.3.2. La sexualidad intersubjetiva.

Toda la filosofía de Merleau-Ponty, en sus diferentes temas, está penetrada por una preocupación fundamental por el tema del Otro. Si bien es cierto que los puntos clave de su pensamiento se tejen a través de nociones como: cuerpo, percepción, carne, quiasmo, etc., es un error suponer que estos conceptos absorban por completo el sistema merleau-pontyano. Cada filósofo tiene sus propios conceptos, los hace suyos, dice Deleuze, y los integra a un sistema, a una filosofía, y ellos la representan. Estos conceptos con que Merleau-Ponty ha construido su pensamiento, tienen la característica, además de representar su filosofía, de convivir con otros conceptos, de asumirlos en un punto en que se exceden a sí mismos. El problema del Otro, por ejemplo, es asumido por Merleau-Ponty bajo la consigna husserliana de la *intersubjetividad*. Sin embargo, a través de una larga reflexión, este concepto, en consonancia con los conceptos eje del pensamiento merleau-pontyano, adquiere una connotación ontológica, transformándose en el concepto de *intercorporeidad*.

Así tematizado el problema del Otro puede ser considerado un problema transversal en el pensamiento del filósofo francés, sin el cual, seguramente, sería insostenible su filosofía. En todos sus textos, por ejemplo, en casi todos los

¹⁶⁷ *Lo visible y lo invisible...* p. 321.

temas que en ellos se discuten, aparece una y otra vez el Otro, tema ocasional o necesario, gravita por todos lados. Esta constante nos da la pauta para caracterizar la forma de su filosofía, como una filosofía concéntrica y eminentemente intersubjetiva, cuya circularidad es constantemente reversible.

Emmanuel de Saint Aubert, a cargo de los Archivos Husserl de Francia, a través de un importante estudio sobre los inéditos de Merleau-Ponty, ha notado, que durante los periodos de 1945 a 1949, la filosofía del filósofo francés se ha transformado notablemente, entre el primero y el segundo Merleau-Ponty, Saint Aubert, cree haber encontrado el eslabón perdido de esos dos periodos, pues, según él, la noción de *Chair*, es precedida durante esos periodos por la de *superposición*, que adquiere plena relevancia en 1949 en sus conferencias de México sobre “El Otro”. La superposición del Otro, será el primer esbozo de la Carne (del mundo, de los otros: carne común), que en adelante orientará todo su pensamiento filosófico.

Con estas anotaciones previas, volvemos sobre el único perfil que hemos tratado de dilucidar aquí, el de la sexualidad y el de las relaciones nacidas a partir de ella. Sin duda, el problema del instinto, el de los sueños, el del inconsciente, presentan un esbozo aproximativo a la intersubjetividad; toca ahora, que nos enfoquemos en ese punto en que el hombre rompe su soledad y la de los otros a través de su cuerpo y a través de sus deseos, en una sociedad de afectos cuyo destino es el nosotros.

Son localizables los momentos y las etapas en que Merleau-Ponty abordó el problema de la intersubjetividad, librando las barreras interpuestas por el discurso clásico, que niega categóricamente la relación efectiva con los otros; en ese sentido y con el pretexto de enfocar la atención hacia esos momentos medulares, haremos un recorrido a través de sus obras y cursos, tratando de extraer lo más relevante en torno a la intersubjetividad.

El primer esbozo aparece en forma indirecta en *La estructura del comportamiento*, donde se busca solucionar la génesis estructural del comportamiento anterior a la subjetivación de los objetos. La idea versa en mostrar cómo son posibles relaciones antecedentes que muestran un estado del

comportamiento primordial, sobre el cual se han erigido el uso del discurso y la distribución de los objetos. Para Merleau-Ponty, la *constitución* de la subjetividad está en sus orígenes, vinculada a la acción y al comportamiento de los otros (objeto primitivo) en tanto conductas. Lo esencial de nosotros es una construcción que pasa primero por la percepción de los otros. De modo que antes de cuajar la propia subjetividad el niño es ya capaz de captar una “significación” humana a través del rostro de los demás. Dice Merleau-Ponty que “un rostro es un centro de expresión humana, la envoltura transparente de las actitudes y de los deseos de otro, el lugar de aparición, el punto de apoyo apenas material de una multitud de intenciones”.¹⁶⁸ La apariencia de un rostro, es pues, la envoltura de una intención venida del otro, que el niño hace suyas y las identifica consigo mismo. Sin duda, este bosquejo poco a poco adquirirá plena importancia en el resto de sus obras y cursos, en especial en la Sorbonne, a través de *Les relations avec autrui chez l'enfant. (1950-1951)* y que más adelante desarrollaremos.

En un segundo momento, a través de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty abre el tema de la sexualidad interrogando inmediatamente sobre lo otro. Sobre cómo se pone a existir un objeto o un ser para nosotros por medio del deseo. Según él, el primer paso es romper el perspectivismo clásico, que individualiza los estados afectivos, haciendo de éstos meras representaciones psíquicas, o limitándolos a algo menos que eso. Las explicaciones dadas sobre el caso Schneider por la psicología convencional, no aclaran el punto en que ha sido afectado, unos acentúan el medio orgánico y otros el medio psíquico. Sin embargo, para Merleau-Ponty, Schneider, padece un problema de estructura espacio-temporal, que ha perdido su significación sexual. Por ejemplo, para un sujeto normal, la percepción de un cuerpo, implica que dicho cuerpo, esté dado como esquema sexual, es decir, acentuado de un extremo a otro, por sus zonas erógenas y su fisonomía sexual, y que reclama unos gestos que el cuerpo es capaz de reconocer como una totalidad afectiva.¹⁶⁹ En Schneider, la percepción

¹⁶⁸ *La estructura del comportamiento...* p. 345.

¹⁶⁹ *Cfr. Fenomenología de la percepción...* p. 173.

ha perdido su estructura erótica: ya no se proyecta un mundo sexual delante de sí mismo, la interrogación sexual ha cesado. Para Merleau-Ponty, Schneider y la mayoría de los impotentes, “no están en lo que hacen”,¹⁷⁰ pues todo contacto con el otro, no está guiado por la intencionalidad que los hace comunes.

Deteniéndonos un poco en este punto, vemos cómo Merleau-Ponty, va a dar un paso decisivo en la comprensión de las relaciones con los demás fundada no ya sobre el encuentro casual de la primera infancia, sino sobre una estructura que le es inherente al hombre; debido a que, como decíamos, la vida sexual posee una intencionalidad original (“arco intencional”) donde la percepción erótica, a través de un cuerpo, apunta a otro cuerpo. El deseo en su fase más profunda establece una relación a dos.

Merleau-Ponty, en ésta obra, hace de la sexualidad una manera de ser-del-mundo (mundo común), que permite explicar los casos más sobresalientes de las psicopatologías, como el caso de Schneider y el caso de la chica que ha perdido el habla, que según Binswanger, luego de prohibírsele ver al joven que ella quiere, pierde el sueño, el apetito y luego el uso de la palabra. Para el psicoanálisis, éste último caso, por ejemplo, significa una fijación en la “fase oral”, la pérdida del habla es simbólica del destete. Sin embargo, Merleau-Ponty, agrega que además de la existencia sexual, fijada en los labios, se trata de manera general de las relaciones con el otro de la que la palabra es el vehículo.¹⁷¹ La afonía es el rechazo de la coexistencia a que lleva una prohibición, y que en casos más acentuados, llevan al enfermo al rompimiento general con la vida.¹⁷²

Para estos casos de patología ocasionada por el rompimiento de las relaciones, la solución, no proviene de la pura toma de conciencia (reminiscencia) sobre el origen de las perturbaciones, que el analista ayuda a recordar; requiere un movimiento de relaciones que restaure la capacidad de vinculación, o por lo menos, que le devuelva su sentido. Por eso, la terapia debe sustentarse sobre la coexistencia médico-paciente en una relación de amistad,

¹⁷⁰ *Ibíd.* p. 173.

¹⁷¹ *Ibíd.* p. 177.

¹⁷² *Cfr. Ídem.*

ya que, según él, “el enfermo no asumiría el sentido de sus perturbaciones, sin la relación personal que ha entablado con el médico, sin la confianza y la amistad que le comporta el cambio de existencia resultante de ésta amistad”.¹⁷³ La razón está en que la afonía no representa solamente “un rechazo de hablar, la anorexia un rechazo de vivir, son el rechazo del otro y del futuro desgajados”.¹⁷⁴

La complejidad de éstos hechos, permiten observar la gravedad que comporta esta separación, ya que la perturbación implica un cierre total de la vida pasada y futura. La ruptura del “arco intencional” y el horizonte espacio-temporal queda bloqueado ante la privación del ser amado: se da una completa transmutación de la existencia afectiva. Sin embargo, el rechazo del otro, no es sino una confirmación del otro, una apuesta por él, lo que permite recuperar “el movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo; puede reanudarse igual como un río se deshuela”.¹⁷⁵ A veces basta una palmada en el hombro o una fecha en el calendario, dice Merleau-Ponty, para que se vuelva a la normalidad, el futuro se abre para él en la posibilidad del otro, cuando el enfermo se deja atravesar una vez más por la coexistencia.

Hacia el final del apartado *El cuerpo como ser sexuado*, que desarrolla Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, se presenta una concepción sobre la intersubjetividad, que pone seriamente en cuestión el supuesto rebasamiento del subjetivismo que parecía combatir el autor, a propósito de Husserl. El problema se presenta cuando son consideradas las relaciones frontales a través de la mirada ajena. Según él, “la mirada que recorre su cuerpo lo hurta así mismo, o que, al contrario, la exposición de su cuerpo le entregará el otro sin defensa, y que luego será el otro reducido a la esclavitud”.¹⁷⁶ Para Merleau-Ponty, el pudor y el impudor forman la dialéctica del amo y el esclavo, que en Sartre adquiere su máxima expresión en lo relativo a lo sexual. Yo y el Otro, bajo esta óptica, conforman las complejas relaciones acentuadas

¹⁷³ *Ibíd.* p. 180. Este sentido de coexistencia médico-paciente, ha sido ampliada por el doctor J. de Ajuriaguerra en Ginebra, a través de un importante estudio sobre el “cuerpo como relación”, -influido según él- por Merleau-Ponty y Freud.

¹⁷⁴ *Ibíd.* p. 181.

¹⁷⁵ *Ídem.*

¹⁷⁶ *Ibíd.* p. 183.

por Freud, como el sadismo y el masoquismo, relaciones intersubjetivas *frontales*, caracterizadas por la confrontación: el yo frente al otro es también contra él.

Pero Merleau-Ponty, parece superar la dificultad de un solo trazo, pues para él, “el pudor y el impudor, expresan la dialéctica de la *pluralidad* de las consciencias”,¹⁷⁷ ya que la sexualidad supera las tensiones porque se oculta bajo el disfraz de la generalidad. Merleau-Ponty, coloca las relaciones frontales sobre un nivel de relaciones generalizado, que absorbe toda relación de confrontación. Esta dificultad que hemos acentuado, respecto a las relaciones del amo y el esclavo (Hegel), son también puestas a discusión por la filósofa norteamericana Judith Butler, ya que para ella, se trata de un nivel de oposición insuperable, incluso tratándose de las relaciones de género, pues para Butler, Merleau-Ponty, hace de las relaciones intersubjetivas sexuales, un caso general de las relaciones del género masculino.

En atención a este problema, veremos cómo, hasta cierto punto, Merleau-Ponty, intuyó la dificultad que implicaban las relaciones frontales y de oposición, por lo que después de presentadas sus obras doctorales, inició un replanteamiento sobre el otro, que marcará profundamente su nueva concepción de la intersubjetividad. El periodo está marcado por Emmanuel de Saint Aubert, como periodo intermedio, que va de 1945 a 1949, alcanzando su más alta expresión en la conferencia de México sobre *El otro*,¹⁷⁸ que comenzó a redactar mientras viajaba a nuestro País, y cuyos fragmentos replanteados una y otra vez fueron completados en su mayor parte en el Hotel Cortés de la ciudad de México, donde se hospedó en 1949.

¹⁷⁷ *Ibíd.* p. 184. El subrayado es mío.

¹⁷⁸ El texto de Emmanuel de Saint Aubert, que cita y analiza la importancia de la conferencia, ha sido obtenido en un seminario sobre Merleau-Ponty y Deleuze, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, a cargo del Dr. Mario Teo Ramírez Cobián. El texto se presentó ya traducido, y recientemente fue publicado en una antología, titulada “*Merleau-Ponty viviente*”, coordinada por el Dr. Mario Teo. En relación a los fragmentos de la conferencia que allí aparecen, se citarán como lo hace Saint Auber, como México I y México II. Los fragmentos conservados, no han sido aun entregados a la Biblioteca Nacional de Francia, como otros inéditos, debido a ciertas reservas de la Sra. Merleau-Ponty. Para más detalles el artículo se ha subido a la red. Ver: <http://es.scribd.com/doc/83958355/La-Conferencia-Sobre-El-Otro-St-Aubert>

Saint Aubert, hace notar, que a partir de 1945, Merleau-Ponty comienza una etapa de revaloración de su filosofía, teniendo por interlocutor secreto a Sartre, de quien empieza a distanciarse. Ya para 1949, los inéditos, incluyendo la conferencia de México, muestran la familiaridad de esta ambivalencia del discurso merleau-pontyano, ensayado muchas veces sobre la discusión con Sartre.

La dinámica de la conferencia, para manifestar la discontinuidad de su pensamiento con el de Sartre, presenta dos fases: una negativa y otra positiva. En la primera se valora la incompatibilidad entre yo y el otro, en el plano de la reflexión y en el de la moral, donde se habla del conflicto de las libertades entre el amo y el esclavo. Aquí la superposición del otro, o cede o concede, a través de una lucha frontal, que muestra cómo la pluralidad de conciencias es imposible.¹⁷⁹ Sin duda aquí la noción de “superposición” es empleada en un sentido negativo, como lo hemos dicho de la relación frontal, pues desde el momento en que existo, usurpo. La superposición aquí, tiene el carácter de usurpación.

La fase positiva, y es sin duda la que nos interesa, establece la eficacia de la comunicación intersubjetiva a través del deseo. Aquí muestra que la dialéctica de las libertades se complementa en la dialéctica del amor, ya que la libertad y el amor se superponen. La “superposición” a diferencia de la fase anterior, adquiere un sentido positivo, y se convierte en el operador de una situación común. Dice Merleau-Ponty en la conferencia que: “Igualmente en el amor hay pasaje de mí en el otro y del otro en mí y constitución de una situación común”.¹⁸⁰ Hay un tránsito del uno en el otro, que nos permite franquear la barrera de las libertades, debido a que a diferencia de Sartre, la libertad tiene que hacerse en-la-relación

Colocados en este punto, las tematizaciones del deseo y la sexualidad, darán a las pruebas de la coexistencia una eficacia transversal. En efecto, en contraposición al “deseo” en Sartre, que es un deseo reflexionado, Merleau-

¹⁷⁹ Saint Aubert, E. *Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el Otro*. En: *Merleau-Ponty viviente*, Teodoro, R. M., (coord.), Anthropos, Barcelona, 2012, p. 22.

¹⁸⁰ México I (143) (115), citado por Aubert., p. 24.

Ponty opone una descripción del “deseo” vivido, que Sartre terminará asumiendo después de algún tiempo.

La controversia nacida a solas contra un interlocutor ausente, permiten esbozar con claridad los puntos en que ambos divergen. Por ejemplo Merleau-Ponty, reprocha a Sartre el no haber entendido el sentido profundo del pansexualismo freudiano, que requería ser asumido dentro de una concepción metafísica más general, y pensar así, la sexualidad como integración de la existencia, pues, según él, “No hay ni un solo amor que sea un simple mecanismo corporal, que no pruebe, incluso, nuestro poder de ponernos en cuestión”.¹⁸¹

En ese mismo sentido, por ejemplo, están las relaciones con el otro, a partir del sadismo y el masoquismo, como una indisociable actitud pasiva-activa, y que el autor del *Ser y la Nada*, convertirá en relaciones de dominación nihilista. Por su parte, Merleau-Ponty, invita a ver una en la otra, es decir, el deseo de tomar es el deseo de tomar a alguien, logrando cierta complementariedad, pues al interior del sadismo está el masoquismo. Merleau-Ponty se refiere a esto en el siguiente fragmento de la conferencia: “Sadismo, masoquismo tienen sentido únicamente si el otro es tan sagrado como yo”.¹⁸²

El error de Sartre, para nuestro autor, consiste en concebir el *deseo* como una patología, pues se trata de un deseo perverso, disfuncional, que impide una verdadera relación con los otros. Por ejemplo, en su análisis de la caricia, despoja al deseo de todo contacto efectivo con el otro, pues implica un proceso de purificación enfocado en conseguir la pureza del deseo a través de ciertas regiones privilegiadas del cuerpo como las zonas erógenas. Esta fenomenología de la caricia, busca desnudar al cuerpo no solo de las ropas, sino de los movimientos y de toda función activa del mismo, hasta llegar a la presencia pura del deseo que es pura *pasividad*.¹⁸³ Es así como llega Sartre, a dar una

¹⁸¹ *Sentido y sin sentido*. P. 123.

¹⁸² México I (142), citado por Aubert., p.31.

¹⁸³ Cfr. Saint Aubert, en *Óp.*, p. 36.

perspectiva negativa de la carne¹⁸⁴, totalmente nihilizada y objetivada y a concebir la intersubjetividad como la relación de dos carnes, como dice Saint Auber, “dos carnes que se saborean la una a la otra sin jamás asimilarse, que se ponen una contra la otra sin jamás superponerse una sobre otra; dos carnes para siempre separadas –porque ni se tocan”.¹⁸⁵

Para Merleau-Ponty, el deseo sexual no es tan conflictivo y frustrante, como en su amigo, sino, que es ante todo, una “acción total”, un cierto régimen de penetración, que busca realizarse de un extremo al otro indistintamente. La noción de superposición, parece asumir aquí la condición de carne, pero de “carne común”, como el medio común de relación que traspasa los límites del otro, conformando el nosotros. En este medio carnal que es la sexualidad, tienen sentido las expresiones más fuertes de la conferencia sobre *El Otro*, que exclaman que: “en el amor, hay pasaje de mí en el otro y (del) otro en mí”, “yo paso en el otro y el otro pasa en mí”.¹⁸⁶ Cuando se desea, siguiendo estas líneas, se quiere alcanzar el “ser” de la otra persona, y no partes estereotipadas de la misma. A través del deseo se busca a la persona toda entera y a través de ella, el nosotros, ya que el deseo es penetrante y *performativo*, usando la expresión de Saint Aubert, pues traspasa de un lado al otro la relación y realiza de manera efectiva la coexistencia.

Hacemos, por último, un recorrido, entorno a lo que ofrecen sus cursos sobre el tema del otro. Podemos decir, que en sus cursos se observa una perspectiva más evolucionada y madura, pues ha alcanzado cierto grado de comprobación a través de las diferentes investigaciones de las ciencias del comportamiento.

En la Sorbonne dio un curso completo sobre *Las relaciones con el prójimo en el niño* (1950). La relevancia de este curso, sin duda, es la prueba que ofrece sobre la efectividad de toda relación con el otro. Lo hace en contraposición al pensamiento clásico que supone inaccesible el *psiquismo* de la otra persona,

¹⁸⁴ La noción de carne parase trazada en *La náusea*, en forma muy negativa, como; sosa, abotargada, sudorosa, roída, hormigueante, torturada, inerte y muerta.

¹⁸⁵ Óp. Ibíd. p. 39..

¹⁸⁶ México I y II, citado por Saint Aubert., p. 23.

anulando toda relación esencial con el prójimo. Merleau-Ponty, resume en cuatro términos, las relaciones establecidas a partir de este criterio: primero estoy yo (mi psiquismo), luego, la imagen que me hago de mi cuerpo (imagen interoceptiva), en tercer lugar, está el cuerpo del prójimo tal como yo lo veo (cuerpo visual) y por último, la reconstrucción e imaginación del psiquismo del prójimo (psiquismo hipotético) a partir del mío.¹⁸⁷

El primer paso dado por Merleau-Ponty, es demostrar la inexistencia de un psiquismo innato, radicalmente inaccesible, por lo que apoyándose en Wallon y Gillaume, demuestra que el psiquismo es algo tardío y que la percepción del otro, es relativamente precoz y anterior a toda formación del sujeto consciente. Según Wallon, por ejemplo, el niño es muy sensible al rostro de los demás, desde muy temprana edad, ya que percibe una expresión que es capaz de mover todo un sistema motor en su propio rostro, emitiendo una respuesta gestual de la misma índole. Tanto Wallon como Guillaume, han demostrado que anterior a los seis meses de edad, el niño se confunde con su medio, es “uno” con el mundo y con los demás.

La nueva psicología ha eliminado la inaccesibilidad del psiquismo, debido a que este sólo existe como conciencia en relación al mundo, pues es a través del mundo que se conoce, es decir, a través del cuerpo gestual como ella logra formar una experiencia y ésta experiencia conforma una “conducta” reconocible a distancia por los otros. Por ejemplo, una emoción, no es como se cree, un hecho psíquico, sino una variación de nuestras relaciones con los demás, y que nuestro cuerpo traduce en conducta. El niño antes de individualizarse recoge la conducta de los otros y las hace suyas. Es hasta después de la imagen especular¹⁸⁸ que comienza a reconocerse como individualidad, gracias a la gran cantidad de perspectivas que le son dadas sobre sí mismo por los padres.

La primera socialización para Wallon, es sincrética, es decir, anónima, indiferenciada, basada en la imitación (Guillaume) y en el reconocimiento de los otros. Para Merleau-Ponty, esta idea, prueba que el niño se ve a sí mismo en los

¹⁸⁷ Cfr. *Merleau-Ponty à la Sorbonne...*, p. 310.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 315.

otros, pues hay como una “impregnación postural” de los otros en su propio cuerpo. Este fenómeno de transferencia comienza en un momento en que el niño se ignora así mismo y al otro en tanto que diferentes: existe *en* los otros indistintamente.

Pero no es por analogía o acoplamiento, como pensaba Husserl, que el niño se relaciona con los demás. Esto supone la existencia individualizada del sujeto (yo) tal y como sería posible para el adulto. En el niño, en cambio las conductas del otro son percibidas como temas posibles de acción, en la medida en que las reconoce como expresiones por hacer. Hay como decíamos hace un momento, un traspaso de uno en el otro indistintamente y esto conforma una fase de “pre-comunicación” o de simpatía primordial, donde resulta todavía imposible la relación frontal, debido a que el niño no existe como individualidad sino como colectividad (vida para muchos). Sólo hasta una etapa posterior se superará el egocentrismo anónimo, de estos primeros meses de vida.

Pero para Merleau-Ponty, como para Wallon, el niño no abandonará por completo esta primera socialización sincrética, a menudo se le verá reflejada en la vida posterior, a través de ciertos comportamientos, que aun que individualizados, permitirán observar los estilos de la conducta humana que nos serán dados a través del otro como el reflejo de uno mismo; por ejemplo es inevitable ver a un ser querido sufrir un accidente y no sentir al mismo tiempo que nos ha ocurrido a nosotros mismos. Nuestro cuerpo se sobresalta al percibir la caída de alguien y nuestro rostro se solidariza en el rostro de aquel que ha padecido el sufrimiento: se da una especie de identidad a distancia. Otro caso por ejemplo, son los celos, que muestran la necesidad de indistinción con el otro: un celoso, dice Merleau-Ponty, es alguien que querría ser como aquel al que contempla.¹⁸⁹ Estar celoso es estar privado de las miradas y caricias dadas a otro.

La crueldad, igual que los celos, es otra manera de reconocerse en continuidad con los otros y por tener esta premisa en el fondo, la crueldad es una “simpatía sufriente” (Wallon), pues el mal que hago al otro me lo hago a mí

¹⁸⁹ *Ibíd.* p. 322.

mismo”.¹⁹⁰ Esto nos muestra el ingreso de relaciones más amplias, pues los celos y la crueldad, representan una invasión de segundos a terceros, ya que yo me identifico no sólo con la persona que celo, sino con aquel de quien provienen los celos: se polariza así la relación por el deseo de un tercero, que aun sin saberlo, forma parte de un circuito amoroso, aparentemente indeseable. El efecto de los celos, se amplía todavía más a través de las relaciones que el tercero mantiene con otras personas, al punto de incomodar a la pareja a través de ciertos encuentros ocasionales. En Marcel Proust, por ejemplo, los celos del narrador por Albertine, se extienden a todas las personas con quien Albertine mantiene alguna relación. Pero esta aparente negación, no es sino su afirmación. La discordia en la vida común, es ya una modalidad de la vida en común, no su negación.

Dos cursos en el Collège de France, culminan con esta serie de innovaciones acerca de la intersubjetividad. El primero de 1954, titulado “*La “institución” en la historia personal y pública*” y el otro, de 1957, titulado “*El concepto de naturaleza (II). La animalidad, el cuerpo humano, paso a la cultura*”. En un intento de fusionarlos uno en otro, recordamos que a la base de toda socialización se encuentran concentradas fuertes relaciones afectivas, como hemos venido diciendo. Es así que primero mostramos la necesidad del segundo curso en relación al primero, debido a que el paso de la naturaleza a la cultura está dado primordialmente por una estructura fundamentalmente sensible y carnal, de la que el cuerpo es expresión.

En relación a esto, lo que hemos dicho sobre el instinto y la libido, tienen plena validez, y constituyen la base ontológica de toda posible relación con los demás. El hecho de que el cuerpo es fundamentalmente abertura y apertura a los otros, no solo por su base estesiológica y libidinal, sino por su manera original de estar arraigados en un medio común y carnal, muestra de qué manera la superposición con el otro, instaura un nuevo sistema simbólico sensible, capaz de sostener la coexistencia. Merleau-Ponty, va a mostrar que en el mundo

¹⁹⁰ Cfr. ídem.

afectivo y sensible,¹⁹¹ se encuentra en germen la socialización y la culturación, ya que este proceso de “in-corporación” nos hace comunes, aún en los niveles más avanzados de la vida cultural. La taximetría del rostro, por ejemplo, está gobernada por una semántica del rostro, cuyo sentido no está en mi poder, sino en cuanto me ha sido dado en la mirada. Ver es también ser visto, lo que permite ver cómo el sentido de un gesto es reversible, de uno al otro, en tanto que provoca una reacción. El cuerpo es pues, esa matriz simbólica, capaz de asumir de manera permanente la conducta de los otros.

El significado de estos cursos, sólo se hace efectivo, cuando hemos considerado la relación en un plano de coexistencia “instituido” y no “constituido”, como se ha pretendió en el pensamiento de Husserl y Sartre. El curso de la “*Institución*”, por ejemplo, pretende remediar las dificultades de la filosofía de la conciencia, que hace del otro el residuo de lo que ha quedado de mí mismo.¹⁹² En Merleau-Ponty, la relación a dos, pensada en la *Fenomenología de la percepción*, se “instituye”. Lo que quiere decir, que no es anticipada por una conciencia, en cuanto creadora de éste preciso momento en que polarizo al otro. Leonar Lawlor, en un artículo titulado “*Variación sexual benigna*”,¹⁹³ retoma esta idea de institución en un interesante análisis de la etapa tardía del pensamiento merleau-pontyano. La idea del artículo consiste en ofrecer una respuesta a la objeción hecha por Butler entorno a la relación sexual benigna, que según la autora, es insostenible en *Fenomenología de la percepción*.

En cierta forma, Lawlor, da la razón a Butler, considerando que en Merleau-Ponty todavía se patentiza la intersubjetividad como dualidad del yo-tu, en la obra citada, sin embargo, este procedimiento perceptual, donde la conciencia se individualiza como modélica del sujeto percipiente, va a tener un giro importante, cuando Merleau-Ponty asume la variación del sujeto en el horizonte cultural sobre el que se encuentran sedimentados los vestigios, y las huellas que ha dejado la vida (sensible) común.

¹⁹¹ Según Merleau-Ponty, “Todo se basa en la riqueza insuperable, en la milagrosa multiplicación de lo sensible”. Ver *Signos*. P. 24.

¹⁹² Cfr. *La posibilidad de la filosofía...* P. 147.

¹⁹³ Lawlor, L. *Variación sexual benigna: Un ensayo sobre el pensamiento tardío de Merleau-Ponty*.

Después de sus primeros cursos, Merleau-Ponty va repitiendo constantemente el sentido de finitud que alberga la vida del hombre, que no le permite fundirse en el puro afecto, en el puro deseo, en la pura constitución, pero tampoco en la pureza de la libertad y la moral fehacientes, el hombre es un tejido, un haz de relaciones, unas veces abierto indistintamente a la generalidad del mundo (los otros) y otras replegado, cerrado a las posibilidades de la vida común. El hombre no es algo dado de una vez por todas, no es ni positividad ni negatividad puras, es una creación del mismo hombre, pero no como en Foucault, como invención intencionada de una cierta cultura, en Merleau-Ponty el hombre no ha podido ser creado sin el hombre, sino en mutua y actual coexistencia.

Lawlor, establece una línea de evolución en el pensamiento del filósofo francés, de un camino que va del análisis personal de la afección sensible y sexuada, a la afirmación de una vida polimorfa y abierta, en la que este elemento de contingencia juega un papel decisivo en la modalidad de la relación interpersonal. En este sentido, no hay un sujeto puro, cuya libertad sea constituida de derecho, pues, el hombre no está dado a sí mismo, sino llamado a instituir una vida común, donde la libertad no antecede sino que procede.

En la lectura de Lawlor, se puede observar, una doble concepción del amor, donde siguiendo a Merleau-Ponty, se aprecia esa variación del sujeto como coexistencia, y no como existencia aislada, por ejemplo, el “amor constituyente” está basado en la libertad, ya que es creado por la decisión y se convierte en un amor observado,¹⁹⁴ a menudo se trata de un amor unilateral, contemplado por un solo sujeto. Mientras que el amor basado en la *institución* está fundado en la contingencia y supone una relación a dos, ya que es una relación bilateral y hasta colateral. Para Lawlor, Merleau-Ponty, recupera la imagen del amor en la obra de Proust, donde el amor de Swann por Odette, es constituyente, mientras que el amor de Proust por Albertine, representa el amor instituyente, pues implica el sufrimiento, la duda y el amor. Entre ellos amar es querer existir y contar para el otro.

¹⁹⁴ Cfr. p. 195.

En el amor instituido, hay presencia en la distancia, un compromiso que no borrará ni el pasado ni el futuro, pues cada cuerpo es el límite de la distancia y del tiempo, su grado cero.¹⁹⁵ De ésta manera, las relaciones frontales, incluso, las relaciones a dos, de las que hemos estado hablando, son ampliamente desbordadas, ya que en Merleau-Ponty la relación bilateral, es superada por una polisexualidad, donde el amor, a una mujer (Albertine), para Marcel, implica el amor a todas las mujeres y a todos los amantes, aún por venir, esta polisexualidad muestra de que manera Marcel es homosexual indirectamente, como lo es, según Freud, quien cela a su pareja, no por odio del otro, sino por cierto deseo del otro, ya que se quiere el lugar de la pareja respecto del otro. El deseo, el amor, no es algo definido y lineal. La libertad del deseo y del amor sólo es posible como movimiento, nunca como algo dado definitivamente, por eso, la *institución* es un devenir constante del amor, hasta el infinito. El otro deviene en mí y yo en él, somos carne común.

En este nivel de reflexión, la superposición del otro, es decir, la carne común, supera todas las limitaciones de la filosofía constituyente, quedando reducida la formula Yo-Otro, a un nivel de relación promedio, mientras que la institución del cuerpo en el otro, trasciende la relación hacia el nosotros: todos los posibles nosotros por venir. Merleau-Ponty, en una nota de noviembre de 1959, en *Lo visible y lo invisible*, afirma que la fórmula Yo-Otro es insuficiente y accidental, y que se tiene que acentuar la complementariedad de los términos, incluso en las relaciones de género, de manera que se puedan pensar en una perspectiva más amplia y generalizada. La nota dice lo siguiente:

<<Concebir las relaciones yo-otro como la relación intersexual, con sus sustituciones indefinidas [...] como papeles complementarios: no puede representarse uno sin que se represente el otro: masculinidad implica feminidad, etc. Polimorfismo fundamental que hace que no tenga que constituir al otro ante el ego: el otro ya está ahí, y el ego se conquista a expensas de él [...] el problema yo otro, problema accidental>>.¹⁹⁶

¹⁹⁵ *Collège de France*. P. 287. Ver también, *Signos*, p. 23.

¹⁹⁶ *Lo visible y lo invisible*. P. 267.

Concluimos, por fin, para cerrar este apartado, que las relaciones sexuales, afectivas y el amor en general, son en Merleau-Ponty maneras peculiares de establecer la coexistencia con el prójimo sin constituirlo como objeto delante de la conciencia. Lo que sigue ahora, es demostrar en qué medida, el lenguaje, arraigado también en el mundo sensible, instituye al otro como una prueba de la coexistencia totalmente insustituible.

Capítulo III

El cuerpo y las variaciones del lenguaje

El lenguaje es pues este aparato singular que nos da, como el cuerpo, más de lo que hemos puesto en él, sea que nos enteramos de nuestro pensamiento hablando, o que escuchemos a los demás. Merleau-Ponty (Signos).

Las formas de expresión nacidas del deseo y la sexualidad en general, nos han puesto en un terreno que exige una mayor explicación sobre cómo es posible que un cuerpo articulado en el deseo, sea a su vez el vehículo de una expresión, que trasciende la inmediatez del afecto y se coloque en un plano opuesto, en apariencia, a aquellas funciones intersubjetivas que fundamentalmente hemos colocado a la base de toda comunicación. Se trata de comprender la emergencia de la articulación expresiva del lenguaje y su paralelismo con otras funciones solidarias, en las que la palabra encuentra su punto de apoyo.

3.1. Apartado metodológico inicial

Para poder asistir a esta génesis del sentido expresivo y comunicativo, habría que justificar una filosofía del lenguaje que ose plantear la génesis del acto expresivo en continuidad con el afecto y las emociones comunicativas. El grado de complejidad al que buscamos someter una filosofía de este tipo, parece recuperar, de un lado, los aportes más significativos de la teoría lingüística, que después de Saussure ha establecido una clara distinción entre el lenguaje como lengua y como habla; y de otro, el valor asignado al significado y al sentido, en una filosofía que parece encontrar en la jerga del lenguaje, su único objeto de estudio. Frente a este perfil dado tanto por la lingüística como por la filosofía del lenguaje, las contribuciones de la psicología (genética), son clave en las reflexiones merleau-pontyanas sobre el lenguaje y su relación con la existencia. Pero esta triple relación, sería sólo aproximativa, si no se recurriese como lo

hace nuestro autor, a una fenomenología del lenguaje, que dialoga y proporciona un ámbito de reflexión que sobrepasa la pura especificidad con que las ciencias del lenguaje abordan sus objetos de estudio.

Habría que justificar, pues, frente al problema de las ciencias del lenguaje, una fenomenología que toma ella misma la tarea de llevar a cabo una eidética de la expresión a partir de los elementos más representativos del lenguaje. Para tal cometido, Merleau-Ponty, parece interesado en mostrar, cómo, en la última etapa del pensamiento de Husserl, el problema del lenguaje reclama un retorno al estadio primitivo sobre el que se alza toda categorización y estructuración de una lengua. En efecto, Husserl, con la idea de una *eidética del lenguaje*, apunta a constituir las bases de una gramática universal, sobre la que una vez establecida cierta intuición de la esencia, proporcione un modelo universal de categorización de toda lengua particular. Este proyecto, tan ambicioso como lo es el de una psicología eidética, requiere una justificación, frente a otras posturas que han decidido instalarse en el centro del problema del lenguaje.

Cabe destacar que el cometido husserliano, no es descabellado, pues, los gramáticos de los siglos XVII y XVIII, han pretendido encontrar la alquimia del lenguaje, a través de la idea de una gramática universal, a la que han llamado "Ars magna". Lo cierto es que se sigue en el intento de encontrar la estructura esencial del lenguaje, extensible a la totalidad de la lengua. Por ejemplo, los jóvenes gramáticos, los hermanos Grimm, los neogramáticos, entre otros, pese a las limitaciones con que sus sistemas asumían la empresa de una comprensión estructural del sistema lingüístico, han pretendido agotar en unas cuantas fórmulas la naturaleza esencial de los idiomas. Sólo hasta Saussure, la empresa de una gramática universal parece tener sentido. La herencia del maestro ginebrino, ha marcado un nuevo rumbo, tanto para la lingüística, como para la semiótica, debido a que introduce una serie de conceptualizaciones, que permiten reunir una gran diversidad de problemas lingüísticos, con el objetivo de agotarlos.

La historia de la lingüística, muestra la permanente evolución de los estudios sobre el lenguaje, desde la primera reconstrucción de la gramática a

partir de 1816, hasta la hoy revolucionaria gramática generativa de Chomsky. Se puede decir que la lingüística ha pasado por una etapa de dependencia con las ciencias de la naturaleza, hasta una clara demarcación de las mismas. Si tuvo que pasar un largo periodo hasta alcanzar su autonomía, ¿cómo podemos justificar que una fenomenología como la del maestro alemán, pueda colocarse en el interior de una ciencia general del lenguaje, sin trasgredir los límites impuestos por ella, al sistema de una lengua? Esta misma problemática, parece guiar la dinámica de uno de los cursos de Merleau-Ponty en la Sorbonne, tratando de enseñar a sus alumnos la co-implicación de la fenomenología frente a las ciencias del hombre.

El problema planteado, sin duda, nos remite a la discusión que anteriormente citábamos entre la psicología científica y la pretendida psicología fenomenológica. Los términos parecen los mismos, sin embargo, la extensión del problema se agrava todavía más, cuando de lo que se trata es de incorporar la reflexión fenomenológica en un sistema de investigación tan generalizado como lo es el de la lingüística. Colocaremos, pues, una vez más a Merleau-Ponty en el centro de la discusión, tratando de encontrar en él una solución que Husserl intuyó de manera incipiente.

Son contadas las ocasiones que se ve a Merleau-Ponty como a un filósofo del lenguaje. Es casi extraño situarlo dentro de las reflexiones contemporáneas acerca del sentido y del significado, términos monopolizados por corrientes posestructuralistas y pragmatistas, herederas del círculo de Viena y de la escuela anglosajona. Es irreconocible su influencia ejercida sobre Foucault y Derrida e incluso sobre el mismo Barthes. Sin embargo sus reflexiones sobre el lenguaje, sobre el sentido y el significado, no dejan de ofrecer esa extraña sensación de apuntar a algo esencial e incondicionado. Sólo Habermas se atrevió a colocarlo en una fase del desarrollo y superación de la etapa referencialista de la conciencia y lo cita un par de veces en su libro titulado *Pensamiento postmetafísico*, publicado por primera vez en 1988. Frente a este panorama de inadvertencia, nos proponemos rescatar, en primer término, la recuperación de la

iniciativa husserliana del lenguaje y en segundo, la contribución original, que eleva a nuestro autor, a la condición de filósofo del lenguaje.

La consigna de Husserl, de llevar a cabo una eidética del lenguaje, presenta dos momentos según Merleau-Ponty: el primero situado en su *Logische Untersuchungen, II*, donde se propone una eidética del lenguaje como fase previa a la lingüística, resumiendo los hechos del lenguaje a formas del pensamiento consciente; esta forma exagerada, aparece superada en la última etapa de su vida, sobre todo después de las *Meditaciones cartesianas* y principalmente en los Inéditos a cargo de los “*Archives Husserl*”, a través del R. P. H. van Breda, en Lovaina, en esta segunda etapa se puede apreciar una significación mucho más profunda del problema del lenguaje, que entiende a éste, no ya como una constitución del pensamiento, sino como una reivindicación del “sujeto parlante”.¹⁹⁷ Podemos dejar establecida en los siguientes términos, la gran contribución del pensamiento de Husserl respecto del problema del lenguaje: como la recuperación del sujeto parlante por medio del ejercicio de la lengua y como la realización de una *situación* lingüística privilegiada.

Si Husserl introduce el Sujeto hablante en la investigación sobre el lenguaje y el sistema de una lengua, es porque la gramática, y en general, la lingüística clásica, comprendían el lenguaje y su sentido como objetos naturales dados y como formas aisladas de la expresión humana, que hacían del sistema de una lengua, elementos exteriores e indiferentes a la acción variable y arbitraria del sujeto. Si bien es cierto que el nacimiento de la gramática y la lingüística está marcado por el procedimiento metodológico de las ciencias de la naturaleza, esto no impide que aún después, habiéndose independizado, siguiera demarcándose radicalmente de la acción concreta del sujeto parlante. Incluso Saussure, quien mayormente ha insistido en la variación de una lengua por la variación del sentido de los vocablos (sincronía), no ha podido deslindarse por completo de esta limitación, ya que se ha ocupado en subordinar la acción individual del *habla* a la forma general de la *lengua*. El creciente interés por la

¹⁹⁷ Cfr. Merleau-Ponty, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Argentina, s/a. págs. 79-85.

sistematización del lenguaje a través del lenguaje mismo, ha contribuido en el interior de las ciencias, a un claro distanciamiento respecto del sujeto parlante.

Merleau-Ponty asume esta consigna husserliana, como un llamado a recuperar el movimiento de la existencia por el que un sujeto se apodera de los actos de expresión. La idea de constituir una Gramática universal, donde la totalidad de las lenguas encuentran su punto de apoyo, no vendrá a ser, en los inéditos una vuelta a la conciencia del lenguaje, en la que éste adviene secundariamente, sino como un movimiento y una operación del sujeto parlante, pues según Merleau-Ponty, “para saber lo que es el lenguaje es necesario, ante todo, hablar”.¹⁹⁸ La búsqueda de una esencia del lenguaje en el último Husserl, parece no consistir ya, en una operación intencional de la conciencia constituyente, sino en una acción en movimiento del sujeto sensible capaz de una expresión articulada. M. Pos, según Merleau-Ponty, ha puesto la atención en este viraje del Husserl del último periodo, al reconocer la importancia del ejercicio de hablar anterior a la objetivación del pensamiento, y se suma a su distinción entre el filósofo que reflexiona y el lingüista que conoce el lenguaje objetivamente, frente al “fenomenólogo que trata de volver a tomar conciencia de lo que es un sujeto parlante”.¹⁹⁹

Para nuestro autor, la eidética del lenguaje, a partir de este último periodo, parece posible, sobre todo si dejamos de pensar una lengua como una realidad fija y la concebimos como hace notar Vendryes, “como un ideal que no logra jamás realizarse”²⁰⁰ Si la lengua es continua movilidad, lo es por el ejercicio variable de la expresión que en ella nace, por la acción sensible del sujeto parlante que permite la variación y la mutación del sentido de las expresiones. Estas zonas lacunarias han sido ignoradas tanto por el naturalismo como por el intelectualismo y se extienden en forma casi axiomática a las ciencias del lenguaje, en especial la psicología del lenguaje y la Lingüística, aunque una buena parte de las filosofías del lenguaje, en especial el círculo de Viena y el positivismo lógico, han ignorado estas zonas indefinidas del lenguaje.

¹⁹⁸ *Ibíd.* p. 86.

¹⁹⁹ *Ibíd.* p. 82.

²⁰⁰ Vendryes, citado por Merleau-Ponty. *Óp.* p. 83.

La eidética del lenguaje, consiste aquí, pues, en una operación que el sujeto parlante realiza, como intuición accionada del cuerpo frente al mundo como porvenir y no a la inversa, como comúnmente se presenta el sabio frente a un mundo por comprender, por reflexionar. El sabio está frente al lenguaje, como un observador intemporal, reconstruye cada lapsus de la expresión y presenta un esquema inamovible, la lengua le es presentada como algo exterior, con frecuencia se lanza hacia su pasado para establecer las condiciones de su actualidad. Por su parte el sujeto parlante, a menudo ignora el pasado y la estructura de su lengua, habla desde el presente y tiende hacia el futuro de la expresión, como el “puedo” de la acción significativa. De esta manera, la contribución de la fenomenología radica en recuperar la acción expresiva que el fenomenólogo mismo realiza con respecto a la problematicidad del lenguaje. Esta mirada tendida sobre su medio particular de expresión, hace que el fenomenólogo lleve a cabo la reducción eidética como la *Wesenschau* del lenguaje; es decir, como la experiencia de su propio ser expresivo.

Sin embargo, esta iniciativa fenomenológica bien puede llevarnos a la dificultad que planteábamos al comienzo del capítulo anterior, respecto del problema de la introspección, que nos sitúa en el dilema del sujeto y el objeto de la expresión. Pues ¿cómo saber que la *Wesenschau*, es decir, la *intuición* de la esencia, no sería más bien un acto de observación y no la génesis realizativa del acto expresivo? La acción de la conciencia parece mostrarse por todos lados, pues, ¿de qué otra manera sabría uno cuando un vocablo nace en nosotros y se torna en la superficie como acto significativo? La *auto-gnosis*, implica estar en perpetua demarcación, de otra manera la palabra sería irreconocible ante nosotros. Así, el sujeto (el observador) tendría también una parte objetiva (la ejecución del vocablo), cuya exterioridad le sería impuesta por la naturaleza de la expresión. Estamos aquí, frente a un dilema que oscila entre el naturalismo y el subjetivismo, que para Merleau-Ponty, oscurece la verdadera génesis del lenguaje.

Pero Husserl, intuyo estas dificultades, y emigró de una concepción puramente genética de la conciencia a una concepción estructural de los

problemas planteados al sujeto parlante, en la que cada detalle, cada movimiento, cada error en el uso de los vocablos aporta algo nuevo al movimiento de la expresión. Pues una lengua es al mismo tiempo una acción expresiva de la que el sujeto no dispone como de un instrumento y de la que a menudo deja de ser testigo. Con frecuencia existen zonas de oscuridad y de silencio, que una conciencia es incapaz de penetrar por el puro psiquismo del sujeto, es decir, zonas que involucran la acción subjetiva del cuerpo y que son capaces de organizar una conducta significativa.

El último Husserl que Merleau-Ponty defiende, representa el punto de partida de su análisis sobre la estructura del comportamiento expresivo y comunicativo, donde el sujeto hablante aparece comprometido en la totalidad de la lengua que habla, no como producción pero tampoco como producto: ni agente ni paciente, el sujeto produce y padece la palabra, está íntimamente comprometido y su acción trasciende la intimidad del lenguaje, apuntando al nosotros como región interlingüística. De esa manera, Merleau-Ponty, siguiendo al maestro alemán, promueve una reforma total de la filosofía y de la lingüística, tal como Saussure la concibe, pues, “no basta tratar objetivamente las lenguas dadas, es necesario tener conciencia del sujeto parlante, es necesario agregar a la lingüística de la lengua, la lingüística de la palabra”.²⁰¹

Cabe destacar por último, que la posibilidad metodológica de la Fenomenología del lenguaje, supone el abandono del intelectualismo que propone la auto-gnosis y la acción constitutiva de la conciencia como la base de nuestra experiencia lingüística, y que en el peor de los casos, también, reduce la palabra a una producción del pensamiento; pero también supone el abandono del naturalismo, que define la palabra como algo dado e inamovible y que el sujeto se limita a recoger.

La fenomenología del lenguaje de Husserl apunta constantemente a restablecer la reducción trascendental como perpetuo devenir de la acción significativa del sujeto, sin la cual, el acto de constitución de la conciencia quedaría reducido a la pura intelección. Es de suma importancia reconocer este

²⁰¹ Ibíd. p. 88.

viraje poco tematizado del pensamiento de Husserl, del que Merleau-Ponty es heredero, pues de lo contrario se estaría expuesto a las constantes discriminaciones por parte del pensamiento científico y filosófico contemporáneo, que relaciona el abordaje fenomenológico del lenguaje con la pura actividad constitutiva de la conciencia trascendental y es a lo que llaman ellos el *mundo de la vida* (Lebenswelt).

Un caso de esta problematización, lo ofrece el mismo Habermas en *Pensamiento postmetafísico*, que concibe la certeza fenomenológica del mundo de la vida como una intuición directa y una certeza inmediata, limitándose en cierta forma a negar este procedimiento.²⁰² Otro caso, que aun que busca superar esta limitación, lo ofrece Paul Ricoeur en su obra *El discurso de la acción*,²⁰³ editada por primera vez en 1977, donde se propone establecer una aproximación a partir de cierta demarcación entre la fenomenología y la lingüística, por un lado y entre la fenomenología y la filosofía analítica, por otro; el primer caso, apunta Ricoeur, consiste en una superación de la introspección por parte de la lingüística, al mismo tiempo que muestra la necesidad de clarificar el lenguaje ordinario, y que sólo la fenomenología es capaz de proporcionar; el segundo caso, consiste en mostrar cómo tanto en la Filosofía analítica como en la fenomenología hay una marcada oposición al método dialéctico, y cómo en ambas hay también una actitud metodológica similar, pues también, según Ricoeur, la fenomenología esclarece y distingue esencias de lo vivido, como la analítica esclarece sus enunciados. Pero el caso más sobresaliente, consiste en lo que dice acerca de la teoría de la *significación*, que para la segunda, consiste en una definición del *uso* y en la otra, se define por la *aprehensión intuitiva* del sentido.²⁰⁴

Tanto en Habermas como en Ricoeur, aparece la iniciativa fenomenológica como una actitud constituyente de la conciencia. El primero enfocado en mostrar la distancia que la separa de la *Teoría de la acción comunicativa* y el segundo, tratando de reivindicarla frente a las nuevas teorías

²⁰² Cfr. Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990, págs. 91-98.

²⁰³ Ricoeur, P. *El discurso de la acción*, Cátedra, España, 1988.

²⁰⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 136.

del lenguaje. Si, por ejemplo, pensamos en el rescate que Merleau-Ponty establece, con relación a la segunda concepción estructural del pensamiento de Husserl, vemos cómo las distancias se hacen más estrechas entre unos y otros, debido a que puede reconocerse en la fenomenología una marcada tendencia hacia la pragmática del lenguaje, operada desde una actitud especial de la conciencia encarnada.

La nueva iniciativa fenomenológica de Merleau-Ponty, sostiene la consigna de que la intuición de la esencia es ya su propia realización. Esta facticidad de la reducción fenomenológica no deja intactos ni al objeto ni al sujeto y se caracteriza por una fecundidad insoslayable, que en el caso del lenguaje, puede sacarse el mayor provecho. En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty, ha planteado con bastante coherencia, cómo, a partir de la experiencia perceptiva, la reducción husserliana alcanza ese halo de facticidad que parecía negarle su propio sistema y que Husserl sólo bosquejó al final de su vida. Percibir, es al mismo tiempo, recordar que no se puede ser posesionario de la esencia de las cosas, que toda esencia es un proceso o mejor aún, un punto de vista de nuestro cuerpo sobre el mundo. Percibir, pues, es una experiencia fundacional y expresiva, por la que nuestro cuerpo se instala en el mundo y es capaz de mostrar un carácter esencial e incondicionado del mismo.

Merleau-Ponty, continúa esta iniciativa del maestro Husserl, sin embargo su propio criterio le permite ampliar y llevar a cabo, a partir de la *Wesenschau*, una superación de los límites impuestos al procedimiento metodológico de Husserl. Bien podría hablarse de un “giro fenomenológico” que permite caracterizar esta transformación, y que encuentra sus raíces a partir del desplazamiento de la conciencia pura hacia la conciencia encarnada, cuya movilidad, está dada por la intencionalidad operante del cuerpo, de esta manera, ya no se puede hablar de una mirada frontal y constituyente del sujeto consciente sobre la esencia del mundo, sino de una relación oblicua e instituyente del ser-del-mundo. También, la consigna husserliana de ir a las cosas mismas, adquiere en Merleau-Ponty, un nuevo llamado, que consiste en ir a los orígenes no tematizados que señalan el lazo que une al hombre con el mundo y de asistir a

la génesis del sentido que vuelve como expresión incondicionada de ésta relación. De esta manera, insta una nueva fenomenología de interrelación que establece un criterio metodológico radical, ya que la percepción no es un criterio epistémico elegible, sino que por su propia naturaleza, la percepción me está dada como destino.

En forma general, este va a ser también el criterio que va a tomar cuando se ve enfrentado a la problemática del lenguaje, pues el enigma de éste, no le permite tomar la actitud del observador, es decir, la actitud de exterioridad, que le es propia al lingüista y al analista. Aquí la fenomenología del lenguaje, supone una vivencia, pero no una vivencia pasiva, expectante, sino actuante y comprometida, a partir de la cual, el lenguaje se va configurando a sí mismo a partir del movimiento general de la existencia, de la que nuestro cuerpo es el agente principal y la causa de toda expresión significativa. Sólo a partir de este criterio comprometido con la génesis de la expresión, es pensable una verdadera relación con las ciencias del lenguaje; sólo a partir de esta postura de interrelación es posible iniciar también una aproximación a la lingüística, ciencia que Saussure convirtió en uno de los paradigmas más sobresalientes de la cultura contemporánea. Por lo que proponemos un diálogo con este lingüista inminente, a partir de ciertos presupuestos que emparentan a la lingüística y a la fenomenología, en relación a la acción concreta y comprometida del sujeto parlante, del que Merleau-Ponty hiciera una obsesión.

3.2. De Ferdinand de Saussure a Merleau-Ponty

Para poder establecer alguna relación entre Merleau-Ponty y Saussure sin caer en el equívoco, tenemos que emplear la nota de Barthes, que afirma que Merleau-Ponty es el primer filósofo en llevar las reflexiones lingüísticas de Saussure al plano filosófico. No existe ninguna otra relación antecedente, ni por influencia inmediata ni por sucesión. En atención a esto, suponemos ante todo, una relación que versa sobre el “uso” de uno por el otro. En efecto, el autor francés, emplea las aseveraciones más trascendentes de la lingüística del

maestro suizo, de manera tal que consigue una interesante combinación entre lingüística y filosofía del lenguaje.

El prestigio alcanzado por Ferdinand de Saussure, después de su *Curso de Lingüística general*, reunido y publicado por sus alumnos en 1916, es innegable. Es un hecho convencional establecer una línea que divida la historia de la lingüística en anterior y posterior al maestro suizo. Sólo hasta Noam Chomski, puede hablarse de una clara demarcación con relación a la lingüística sausseriana, pero este cambio de paradigma no sólo absorbe, sino que continúa, la enmienda de Saussure, de establecer una lingüística independiente con relación a su estudio y alcance. Es frente a este enorme éxito que Merleau-Ponty emplea los servicios irrecusables de la Lingüística, no para contrastar alguna otra doctrina del lenguaje, sino para ofrecer las bases de una filosofía que busca ser consecuente con relación al valor conferido al lenguaje y a los signos.

Lo que de irrecusable tienen las afirmaciones de la lingüística saussureana, sin duda, nos llevan a un plano del análisis en que lo que propone la fenomenología del lenguaje, sólo tiene sentido de manera conjunta y en perpetua colaboración. Por eso, tanto la objetividad de la lingüística como la subjetividad de la fenomenología se requieren para establecer un criterio fundamental sobre los sistemas de expresión. En atención a ésto trataremos de establecer los puntos en que se opera en Saussure una verdadera reasunción de la lingüística, dejando abierto un campo de reflexión en torno a la naturaleza esencial del lenguaje que la fenomenología merleau-pontyana tomará como plataforma de reflexión.

Ferdinand de Saussure, en sus cursos de 1906 a 1911, marcó un hito en la historia de la lingüística, desde sus primeros trabajos, sobre todo en *Memorie sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* en 1879, había reunido lo más trascendente de las teorías gramaticales, hasta entonces. Dicha obra, no sólo reunía las exigencias de una gramática en evolución, sino que mostraba un nuevo método, a partir del cual, la lingüística lograba cierta independencia de la gramática, al punto de envolverla a ella también. Sin

embargo, no es, sino hasta el curso de que hacemos alusión, que Saussure establece las condiciones de la nueva ciencia del lenguaje.

Lo primero según él, al revisar la historia, consiste en procurar la autonomía que hasta entonces se le había negado a la lingüística, pues ni la gramática, limitada a dar reglas de corrección, ni la filología, limitada a la lengua escrita; podían establecer un criterio autosuficiente sin recurrir a los modelos de las ciencias de la naturaleza; pero tampoco, según él, la gramática comparada, al lado de Franz Bopp, W. Jones, que pese al mérito de haber logrado relacionar genéticamente las lenguas indoeuropeas y su parentesco común con el sanscrito, nunca se han preocupado por aislar la naturaleza de su objeto de estudio.²⁰⁵

Para Saussure, la lingüística, ha de definirse con relación a la totalidad de las lenguas, incluso, a la totalidad de las formas de expresión que puedan en potencia, formar una lengua en el futuro. La lingüística saussureana, opera desde entonces como una ciencia, no sólo autónoma, sino abierta a las transformaciones que opera el lenguaje a través de la historia. De ahí la importancia que todavía reviste para nosotros, pues, una ciencia del lenguaje que no rinda cuentas de los cambios, de las trasmutaciones que el uso opera sobre las lenguas, no sería considerada una ciencia. De ese modo, la lingüística, a través de Saussure, no sólo da cuenta del estado alcanzado por un idioma, sino que muestra sus variantes, sus torsiones, a partir de las cuales la asciende a formas más ricas y diferenciadas.

Lo que hay de esencial, pues, en la obra del maestro Suizo, puede alcanzarse desde los primeros capítulos, pues el curso de lingüística comienza demarcándose históricamente de los estudios precedentes, al mismo tiempo, que tematiza los principales elementos que deben caracterizar a toda ciencia del lenguaje. Lo podríamos resumir en unas cuantas líneas: por ejemplo, la materia que circunscribe a la lingüística está determinada por todas las manifestaciones del lenguaje humano y en general, por todas las formas de expresión, por lo que se deduce su carácter homogéneo.

²⁰⁵ Saussure, F. *Curso de Lingüística general*. Artemisa, México, 1985, p. 15.

Por otra parte, se opera en Saussure una serie de dualidades y oposiciones, que buscan establecer las condiciones por las que es posible pensar sistemáticamente la movilidad y ambigüedad del lenguaje en todas sus formas posibles. Tenemos así, la distinción entre *lengua* y *habla*, estableciendo una lingüística sincrónica del habla y una lingüística diacrónica de la lengua; mostrando su carácter actual e histórico. De otro lado, la dualidad esencialmente arbitraria del *signo* entre el *significante* y el *significado*, y sin la cual, resulta imposible la formación del habla en la constitución de la lengua. Por último, cabe destacar que para Saussure, debido a que el lenguaje tiene un lado individual y uno social, resulta conflictivo establecer un objeto de estudio preciso para la lingüística, de modo que toma a la *lengua* como norma de todas las manifestaciones del lenguaje, sobre todo por el carácter sistemático con el que se le puede abordar, de ahí que conciba a ésta, como un producto social y convencional, pero nunca como un hecho artificial. En atención a esto, ha insistido en la lengua como un sistema de signos basado en oposiciones, de manera que de ella sólo se puede comprender por diferencias en todo el sistema de la lengua.²⁰⁶

Lo que hay de sorprendente en esta teoría saussureana, es que, no sólo permite a través de este sistema de oposiciones, mostrar la variación y evolución de una lengua, sino que permite una cierta concepción de la naturaleza del lenguaje, cuya utilidad para la filosofía es incomparable. Ningún lingüista antes de Saussure había establecido este criterio de operación del lenguaje en el seno de la comunidad hablante. Criterio que permite definir al lenguaje como perpetua movilidad y como un hecho histórico fundamental. Esta doctrina llena de interés a la filosofía, debido a que suscita la pregunta por el sujeto del lenguaje, ese sujeto inmerso en el hecho social de la lengua, que procura en su estilo, en sus modulaciones, una cierta transformación del sistema convencional de la palabra en el seno de la lengua. Para determinar la importancia que esto reviste, habremos de revisar la recuperación merleau-pontyana del proyecto lingüístico de Saussure, a partir del cual se torna posible una fenomenología del lenguaje.

²⁰⁶ Cfr. *Ibíd.* págs. 19-34

3.2.1. La lingüística de Saussure vista por Merleau-Ponty

El abordaje que nos procuramos aquí respecto de la lingüística saussureana, está en función del escudriñamiento de la variación intersubjetiva a propósito del lenguaje y para tales fines hemos seguido exclusivamente la interpretación que Merleau-Ponty hace sobre Saussure.

Las innumerables veces que Saussure es citado en los trabajos de Merleau-Ponty, nos mueve a pensar que lo conocía a fondo, o por lo menos, que sus insinuaciones apuntaban a lo esencial de aquel. Advertimos también, que el valor atribuido a la lingüística saussureana, por parte de Merleau-Ponty, radica en considerar a ésta, dentro del marco de una interrogación fenomenológica, como la plataforma estructural sobre la que una *eidética* del lenguaje es posible. Pues los servicios que aquella ofrece, permiten rescatar a la fenomenología de la pura acción descriptiva de los fenómenos de expresión, que a veces se coloca en un plano de conciencia bastante individualizado. Merleau-Ponty apunta a los hechos del lenguaje y valora la objetividad de la ciencia, debido a que ofrecen una base firme para la reflexión filosófica, no obstante, promueve una elevación de estos hechos a la condición ontológica, sólo así es posible orientar una mejor comprensión de los fenómenos de expresión y su relación con la existencia encarnada del sujeto.

Son identificables los recursos lingüísticos para lograr este cometido y, pese a que, el panorama general de la ciencia del lenguaje se extienda de Saussure a Jakobson, no obstante Merleau-Ponty parece definir su enmienda reuniendo lo más trascendente del maestro. De esta manera, lo primero en la empresa es operar una superación de la aparente oposición entre la lengua y el habla. Y aunque Saussure ha sido el primero en recuperar la acción concreta del sujeto a través del habla, no obstante, con frecuencia se ve forzado a subordinar los elementos particulares del habla, en el sistema general de la lengua. Esto nos remite a plantear las dos perspectivas históricas: la diacronía y la sincronía, que muestran los valores con que una y otra se relacionan. Se trata en conjunto de evitar la subordinación, pero también de evitar el pancronismo, al que advertía

Saussure. De tal suerte que una *dialéctica* de la experiencia expresiva, nos muestre la co-implicación entre ellas. Esta suerte de pensamiento dialéctico, que es la fenomenología, aboga por una recuperación de la palabra como experiencia original de todo lenguaje habido y por haber. Por eso Merleau-Ponty nos recuerda, que ha sido Saussure quien ha rescatado a la historia del historicismo, debido a que una lengua no es sólo su pasado, ni sólo su presente, sino que en ella todo es movilidad y cambio. Para Merleau-Ponty, el pasado del lenguaje ha empezado siendo presente y la sincronía no es sino un corte transversal sobre la diacronía,²⁰⁷ lo que muestra que la lengua no es constitutivamente algo dado de manera definitiva, sino que ha experimentado sus cambios, por ejemplo, la mutación del latín en el francés, jamás ha sido identificada en la línea del tiempo, y sin embargo ha tenido que ocurrir. La unidad de la lengua, lo que la saca de su aislamiento con respecto a la historia, es la acción subordinada del sujeto, que da continuidad al sistema y concurre en un esfuerzo de expresión que se extiende del presente al porvenir.

Pero esta duplicidad del lenguaje, a través de la lengua y el habla, por si sola, se muestra incapaz de explicar el cambio realizado en el seno del idioma, ya que la lingüística opera a través de esos dos niveles de análisis, el diacrónico y el sincrónico, y se muestra incapaz, en términos generales, de superar esa oposición. Sólo a partir del análisis de una segunda duplicidad, puede Saussure, explicar la primera, pues “la unidad lingüística es una cosa doble”,²⁰⁸ nos referimos a la dualidad signo-significado, que en Merleau-Ponty, constituye la clave para comprender la naturaleza filosófica del lenguaje, que desde Platón parece estar oscilando en los extremos del naturalismo y el convencionalismo puros. Cratilo y Hermógenes, aún resuenan en las figuras modernas del análisis del lenguaje, que tanto el positivismo lógico del círculo de Viena y la filosofía analítica anglosajona, continúan en formas cada vez más integradas.

Cuando Saussure introduce por primera vez, las nociones: *significante* y *significado*, más allá de sus implicaciones psicológicas y sociales, recuerda que

²⁰⁷ Cfr. *Signos*. P. 104.

²⁰⁸ Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Artemisa, México, 1985, p. 85.

la relación que mantiene el signo y el significado, no es obra de una elección, pero tampoco obra de la naturaleza. Sino que, el signo, es fundamentalmente arbitrario²⁰⁹ y que su valor esta en relación a los demás signos. Ahora bien, este nivel de relación arbitrario de los signos, sería inconsistente e impracticable dentro de la lengua, sin su carácter *diferencial*, que hace oscilar al signo entre la acción y la omisión. Estos dos elementos esenciales al lenguaje permiten comprender la naturaleza del signo con relación al significado, y que Merleau-Ponty tomará como guía incondicionada de su filosofía del lenguaje. Pues, tanto uno como otro, comprenden que sólo a partir de la discontinuidad operada en el fondo de la lengua, es posible el cambio, y la evolución en la misma. Decir que el signo es arbitrario, es decir, que no existe entre él y el objeto designado ninguna relación de causalidad. Decir que es *diferencial*, indica, que la significación no le es necesaria esencialmente, sino que proviene de la dinámica opositiva de la lengua, donde el sentido o significado viene a insertarse en marcada oposición a otros significados con quienes establece su propia consistencia enunciativa.²¹⁰ Con lo que se muestra que la variación de una lengua y la evolución a otra, no proviene de un acto de elección, ni de consenso, la mutación del lenguaje, es operada por el mismo lenguaje a partir de una ley que el mismo es capaz de darse. Los signos pues, son *diacríticos*, uno por uno no significan nada, su sentido proviene de la distancia que los separa de los demás. Su significado está en los bordes y en la relación, pero no en la imagen que los acompaña, ni en el referente hacia el que apuntan. Se vuelve insostenible aquí, el naturalismo y el artificialismo del lenguaje. Pues, si bien es cierto que la lengua es un sistema social, ninguno de los entes sociales, por su propia cuenta es capaz de manejar el sentido de manera deliberada y consecuente. Pero, tampoco la lengua, por su propio carácter sistemático, es capaz de modular y circunscribir la pureza del sentido. Porque si bien es cierto que la lengua es un legado histórico, el sentido que de ella emana, no está reglamentado en sus partes constitutivas, sino en el

²⁰⁹ Cfr. Ibíd. p. 87.

²¹⁰ Cfr. Alloa, E. *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Nueva visión, Buenos Aires, 2009, Págs. 62-63.

presente mismo de la expresión, es decir, en su realización; tomando en cuenta la actitud y el estilo propio del sujeto que la saca de su aislamiento.

De esta manera, Merleau-Ponty, parece estar de acuerdo en que la lingüística, por su propia naturaleza, asuma las características fundamentales de la lengua sobre el habla, y establezca las condiciones del signo en el seno de la misma, pues una ciencia del lenguaje así lo requiere; sin embargo, descubre que, a partir de la discontinuidad lingüística, el habla siempre estará en condiciones de apuntar a una fenomenología del lenguaje, ya que el sentido arbitrario y diferencial de los signos, no parece agotarse en el sistema cerrado de un idioma, ni siquiera en el carácter constituido de los signos convencionales, pues en todo caso, éstos, serían secundarios. Ahora bien, en atención a esto, indagaremos la posibilidad de llegar a ese giro semántico de la fenomenología, a través del cual se opera una transformación del proyecto saussureano del lenguaje.

3.2.2. Perspectiva merleau-pontyana del lenguaje y la trascendencia del análisis lingüístico de Saussure

Se trata aquí de establecer una continuidad o, mejor aún, de llevar a cabo una recuperación del sujeto en el seno de la ciencia del lenguaje, ya que por su propia naturaleza, y según lo ha dicho Saussure, la lingüística no se limita al estudio de las lenguas, sino que al abarcar todas las formas de expresión humanas, se ocupa también del sujeto que las produce. De esta manera, emplearemos nociones que en el pensamiento de Merleau-Ponty adquieren un sentido original, no solo por su origen lingüístico, sino por su relación a otras ciencias, apuntando constantemente a una cierta *arqueología* del mundo percibido, en el que la palabra, el gesto, el signo, el símbolo y la expresión encuentran su fundamento. Nos introducimos, pues, en ellas, aludiendo al carácter de contingencia del sujeto que nos muestra el lado indeterminado del lenguaje con relación al medio en el que se encuentra comprometido. El desglose por incisos, nos permitirá tematizarlos de manera independiente, suponiendo en cada tematización, la fuerte implicación que los une.

a) La palabra

El primer acercamiento de Merleau-Ponty al problema del lenguaje, anterior al análisis lingüístico, se encuentra desarrollado en la *Fenomenología de la percepción*. En esta obra, se propone hacer una elucidación del comportamiento expresivo del hombre a partir de su cuerpo. Como bien advierte Merleau-Ponty, después de haber descubierto en la sexualidad una intencionalidad y una significación en el cuerpo, la palabra viene a consagrar ese poder de irrupción del cuerpo sobre el mundo, coronando así, el simbolismo humano con la articulación del lenguaje.

El apartado titulado, *El cuerpo como expresión y la palabra*, busca elucidar el tipo de relación que sostiene el lenguaje y el pensamiento con relación al sujeto fenoménico. En este apartado concibe la necesidad de hacer frente a dos concepciones del lenguaje, a través del análisis psicológico que ofrece de suyo, una importante solución. Se trata de los argumentos de la psicología empirista y de la psicología intelectualista, que han apostado por una completa exteriorización del lenguaje con respecto al pensamiento, reduciendo el sentido, o bien, a un encadenamiento asociativo de imágenes verbales, caso del empirismo; o bien, a una producción del pensamiento subjetivo, caso del intelectualismo. En ambas tendencias parece estar en juego la dependencia o independencia del lenguaje con relación al pensamiento.

Para Merleau-Ponty, los trastornos de la percepción del lenguaje, los trastornos de ataxia, parafasia y afasia²¹¹, muestran, que ni el empirismo ni el intelectualismo, asisten al verdadero problema del lenguaje. El principio de causalidad que invocan estas dos tendencias, impide teóricamente que pueda darse un trastorno del lenguaje. De esta manera, es evidente su incapacidad para dar una solución aceptable ante el hecho de la verdadera afasia. Siguiendo a Goldstein y a la Escuela de la Forma, Merleau-Ponty, en clara oposición, muestra que todo trastorno del lenguaje, está relacionado con un lenguaje

²¹¹ *Ataxia*: imposibilidad de leer. *Parafasia*: perturbaciones de la intención verbal. *Afasia*: alteración de la capacidad perceptiva del lenguaje.

intencional, correspondiente a la manera en que el sujeto toma posesión del mundo de los significados. Por lo que respecta al problema de las afasias, Ponty señala que el sólo hecho de saber que el vocablo tiene un *sentido* es suficiente para superar esas dos posturas antitéticas, pues la psicología de la forma, apunta a describir la afasia como un trastorno existencial del lenguaje, ya que el enfermo es incapaz de subsumir unos datos sensibles bajo una categoría.²¹²

El pronunciamiento de Merleau-Ponty, en consonancia con los resultados de Goldstein, apunta a establecer un contacto con la palabra en su fase más originaria, ya que para él, la palabra y el pensamiento, no son la causa y el efecto el uno del otro, sino por el contrario, ambos apuntan a establecer las condiciones por las que el hombre está dirigido significativamente al mundo. Ni primero ni segundo, el hecho de la palabra y el pensamiento se corresponden mutuamente. “Hay un pensamiento dentro de la palabra que el intelectualismo no sospecha”.²¹³ De esta manera se confiere a la palabra una significación existencial.

Aquí, el verdadero valor de la palabra no descansa ni en el concepto ni en la proposición, esto es secundario con relación al efecto que primero produce en la existencia expresiva del sujeto. Pero tampoco consiste sólo en una imagen verbal, de la que podría disponerse de manera indistinta para señalar arbitrariamente unos objetos. “La palabra posee un poder de significación que le es propio”.²¹⁴ De esta manera, vemos que para Merleau-Ponty, la palabra tiene un *sentido* que le es *inmanente*, independientemente de la imagen verbal, pero también independiente del pensamiento puro, del que se hacía depender. Para Merleau-Ponty, sólo el pensamiento mítico ha logrado interceptar la unidad del ser estableciendo la unidad de la palabra, pues nombrar el objeto es hacerlo existir, como en el Génesis Dios crea de la nada los seres nombrándolos.²¹⁵

Pero, ¿qué quiere decir, aquí, que el sentido sea inmanente a la palabra? Sin duda, la pregunta parece remitirnos también, como lo hace Frege hacia la búsqueda de un referente sobre el que el sentido pueda realizarse. Pero, si el

²¹² Cfr. *Fenomenología de la percepción*.... p. 193.

²¹³ *Ibíd.* p. 196.

²¹⁴ *Ibíd.* p. 199.

²¹⁵ En Piaget, el niño conoce el objeto a partir de la nominación, y reconoce la palabra sol en el sol.

sentido no proviene de la adecuación con la realidad, es decir, sino proviene del objeto, tampoco proviene de la *conciencia* del objeto, como quería Husserl. ¿Sentido de qué, sentido para quién?, estas preguntas parecen remitirnos a las filosofías del “giro lingüístico”, que han problematizado como nunca las relaciones entre sujeto, mundo y lenguaje, mostrando la digresión que opera en el seno de estas aparentes relaciones. Jaques Derrida, por ejemplo, en su ensayo *La voz y el fenómeno*, muestra el carácter insostenible de la conciencia dentro del sistema fenomenológico de Husserl, pues, como “presencia” la conciencia es una ilusión. Aquí, se opera una trasmutación del sentido, sustituyendo la noción de presencia por la noción de *diferencia*, que parece coincidir objetivamente con los hechos del lenguaje. En esta obra temprana, según observa Dardo Scavino, Derrida llega a semejantes conclusiones a partir de una peculiar interpretación de los cursos de Ferdinand de Saussure, de quien proviene la idea de que en la lengua sólo hay elementos diferidos: los binomios, significante-significado, paradigmático-sintagmático, constituyen para Derrida, los elementos con que una teoría del lenguaje debe asomarse al problema del sentido. De esta manera, “la identidad aparente del signo, en definitiva es una diferencia real”,²¹⁶ con lo que el sentido queda siempre suspendido o desplazado. Así, “el significado de un significante ya no es un referente (“la cosa misma”) sino otro significante”.²¹⁷ Y Derrida se pronuncia en favor de la preeminencia de la escritura sobre el habla.

Pero, este aparente logro derrideano, parece ponernos cuesta abajo con lo que ya hemos inferido al respecto de la palabra en el pensamiento merleau-pontyano. Pero por extraño que parezca, antes que él, Merleau-Ponty, ya se había pronunciado en contra de una concepción de la conciencia, como actualidad del pensamiento (para sí), y como campo de presencias. Antes que en Derrida, en el pensamiento merleau-pontyano, ya se operaba una desconstrucción de la conciencia; sin embargo, sus primeras obras, parecen aferrarse a la idea del sujeto. Si la conciencia no es posible como entidad, el

²¹⁶ Scavino, D., *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Paidós, Argentina, 1999, p. 32.

²¹⁷ *Ibíd.* p. 33.

sujeto es posible en cuanto relación, en cuanto estructura, incluso, en cuanto construcción, y aquí el lenguaje adquiere una importancia que no puede ser desplazada hacia el exterior, con el supuesto de que el lenguaje es una *entidad* independiente. Esto es lo que nos hace volver al pensamiento de Merleau-Ponty, que ha visto en el lenguaje, una manera de introducirnos al mundo.

Ahora bien, para desprendernos del interdicto introducido por Derrida en la fenomenología, tendremos que reconocer que, a diferencia de Merleau-Ponty, él, decide exaltar el lado convencional del lenguaje a través de la lengua, y se pronuncia a favor de la escritura. Mientras que para Merleau-Ponty, resulta incomprendible el sistema de la lengua sin la acción concreta del habla, y el sistema general del lenguaje sin la encarnación original de la palabra y se pronuncia a favor tanto de la escritura como del habla, pues le resulta imposible comprender la una sin la otra.

En las filosofías del giro lingüístico se opera, pues, un emplazamiento del sujeto y del mundo, en pro del lenguaje como nueva entidad filosófica. Pero Merleau-Ponty advierte que ni el mundo es una proposición, ni el sujeto una construcción convencional. En el sistema merleau-pontyano todo tiene que ver con todo. Pues el hombre es naturaleza y cultura, todo en él es fabricado y todo es natural.²¹⁸ Lo mismo pasa con la palabra, no es ni más ni menos convencional, ni más ni menos natural. Por eso, la palabra se funda, según nuestro autor, en una *actitud* y en una manera de hacer frente al mundo, por lo que no puede ser esencialmente un hecho arbitrario, como tampoco, un acto elegible y deliberado del sujeto. La palabra es esa manera de dirigirse consecuentemente hacia el mundo del lenguaje, como el cuerpo es esa manera de dirigirse al mundo natural. El lenguaje, pues, no es el tejido del mundo, tal como éste es antes de nosotros, sino que supone la existencia encarnada del sujeto capaz de apropiarse un mundo que deviene constantemente hacia el sentido y la expresión. El sentido, pues, a través de la palabra, es la emergencia de la existencia sensible que transforma una experiencia en una articulación, es decir, en una convención.

²¹⁸ *Fenomenología de la percepción*. p. 206.

Si hemos dicho que el sentido de la palabra es *inmanente*, no quiere decir, que éste sea *algo*; es decir, que sea una entidad espiritual inmersa en el signo; sino que la palabra es su sentido, o mejor aún, que el sentido es la existencia exterior de la palabra, su encarnación. Una segunda interpretación, nos coloca en una posición en la que el cuerpo ocupa un lugar destacado en la institución de la palabra, debido a que la palabra es la manifestación del ser expresivo del cuerpo y no tiene otro sentido que colmar su naturaleza expresiva. De ahí que la palabra y el pensamiento no sean exteriores sino perpetuamente implicados por el poder de expresión que posee nuestra existencia encarnada. De esta manera, empleando la metáfora de S. de Beauvoir, podríamos decir, que la palabra es el cuerpo del pensamiento, es decir, su manifestación y actualización, como el cuerpo es la expresión y manifestación del alma. La palabra se muestra así como el exceso de nuestra existencia corpórea,²¹⁹ y nos remite al gesto como a su fundamento.

b) El gesto

El problema de la palabra, en el límite de la expresión, proporciona el medio de asistir a una especie de *Arqueología del sentido*, que ha llevado a Merleau-Ponty a un decidido encuentro con el mundo de la percepción. Si nos atenemos a lo que hemos dicho sobre la psicomotricidad del cuerpo como esquema corporal y como intencionalidad operante, sin duda, asistimos al hecho de que nuestro cuerpo es en todos sus movimientos y posturas, un poder de expresión natural, o como lo expresa bellamente nuestro autor, una “extraña máquina de significar”.²²⁰ El hombre, pues, es simbólico de extremo a extremo, su naturaleza se mueve en torno a la expresión y por esta razón, la palabra no puede ser un elemento aislado de la naturaleza, ni representar la independencia del lenguaje respecto del mundo y del sujeto. Esto no quiere decir, que la apuesta por el retorno al mundo de la expresión, sea a todas luces, un retorno al naturalismo.

²¹⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 213.

²²⁰ *Ibíd.* p. 128.

En Merleau-Ponty, ni siquiera el cuerpo es completamente natural, hay movimientos que son aprehendidos culturalmente, como por ejemplo, levantar el brazo, distender la mano en señal de saludo, es diferente aquí que en Asia Oriental. El cuerpo, es un objeto cultural y por lo mismo, un ser histórico, su existencia media entre la naturaleza y la cultura, es el quiasmo de quiasmos.

En atención a todo esto, hay que decir, que el gesto es la concentración inmediata de la expresión corporal, y que su relación con la palabra, no es sólo fruto de una analogía, sino que ambas son fruto de un mismo poder de expresión, de manera que es imposible separarlas al punto de reducir la primera al mundo natural y la segunda al mundo convencional. Esto sería posible si la palabra no evocara en el fondo un gesto, sino fuera lo sedimentación de una emoción concentrada en el rostro del otro. La expresión “estoy triste” evoca la tristeza, es la tristeza misma en el fondo, y no una mera relación lógico-conceptual. Una y otra vez, la palabra evoca el gesto y lo encarna, estableciendo un lazo que no permite la automatización del lenguaje ni la objetivación de la expresión gestual. Este lazo, es sin duda, el *sentido*, pues, atraviesa la significación desde sus orígenes corporales hasta su articulación lingüística.

Lo que se establece en el origen del lenguaje, en los esbozos del primer hombre que llegó a hablar, es una esencia gestual y emocional que sigue gravitando por todos lados en las expresiones del hombre contemporáneo. A pesar de las grafías modernas, a pesar del intento de una lengua universal, incluso a pesar del empleo de algoritmos en la formulación del discurso lógico, la palabra sigue apuntando a un mundo, sigue mostrando los estilos con que somos capaces de asignar al discurso un sentido y una orientación, que es también el vestigio de nuestra orientación en el mundo.

Detengámonos un poco en esta peculiar manera de relacionar la expresión a través del gesto. Seguiremos aquí, la síntesis que ha realizado Xavier Escribano, en un interesante artículo titulado: *Gesto y Palabra: La esencia emocional del lenguaje según Merleau-Ponty*; hay que anticipar que en dicho artículo, se ponen a colación los enfoques de Richard Zaner, que ha clasificado tres maneras de concebir el cuerpo en la perspectiva merleau-pontyana: el cuerpo como

instrumento de conocimiento, el cuerpo como *ser-del-mundo* y el cuerpo como expresión. Escribano, da continuidad a este tercer enfoque, haciendo un escrutinio a través de la obra del filósofo francés, señalando que el problema de la palabra en Merleau-Ponty, pone de manifiesto su adherencia al comportamiento expresivo del cuerpo. En su discurso, Escribano, acentúa el carácter personal del gesto, que lo individualiza, pues no se puede percibir un gesto como se percibe una cosa,²²¹ sólo hay comprensión sobre gestos humanos, sobre personas en particular, cuya historia, cuyo drama de la vida viene a colocarse en la cúspide de la existencia expresiva.

Pero el gesto, sólo es un movimiento corpóreo: agitación del cuerpo, contracción del rostro, cierta contención de la respiración, etc., ¿qué es lo que hace que sea tan especial? Habría que colocarse una vez más en el hecho de que el cuerpo es un sistema de relación, es decir, una manera de articular el sentido del mundo, a través de la emergencia espacio-temporal que constituye la emergencia de la historia. Por eso, cada gesto es la sedimentación de un pasado que se reanuda en cada momento, y que se continúa, en la formación de nuevas expresiones. De manera que no es algo dado ya de por sí, sino que su sentido asiste al momento de la expresión y acontece como algo que tiene que comprenderse; es preciso que vivan en mí los gestos del otro y sus intenciones para que yo las comprenda, es preciso que vivan también en mí todos los posibles gestos por haber de todos los posibles otros por venir. Es preciso, pues, que los gestos devengan la expresión, que la encarnen, que la multipliquen.

Pero, ¿en qué momento, el gesto deviene palabra, o mejor, en qué momento la palabra logra su autonomía respecto de los gestos? No hay dato cronológico que se corresponda con este traspaso, sin embargo, la palabra invoca un origen corporal. La psicología de la Gestalt lo demostró a través de los trastornos de afasia y Merleau-Ponty lo explica de una forma poco convencional y hasta irónica, cuando dice: “el lenguaje no plantea más problema que este: una contracción de la garganta, una emisión de aire sibilante entre la lengua y los

²²¹ Escribano, X., *Gesto y palabra: La esencia emocional del lenguaje según Maurice Merleau-Ponty*, Thémata, Universidad internacional de Catalunya, Núm. 25, 2000, p. 178.

dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo, se deja investir de pronto de un *sentido figurado*, sentido que esos gestos significan fuera de nosotros”.²²² Para Merleau-Ponty, el misterio de la primera palabra no es mayor que cualquier otra expresión lograda, ya que “la palabra en un sentido recupera y sobrepasa, pero en otro conserva y continua la certidumbre sensible”.²²³ No hay manera de establecer una clara separación. Incluso, atendiendo la distinción que establece que el gesto es un signo natural y la palabra un signo convencional, es a todas luces, reconocible que las convenciones son relaciones tardías, pues, vivimos en un mundo en que la palabra está *instituida*.²²⁴ Es necesario, pues, apelando al estado de contingencia que envuelve la expresión, que la palabra sea un gesto, un verdadero gesto, que revele bajo el ruido de las palabras el *silencio primordial*, y descubra el gesto que rompe este silencio.²²⁵

Hay una comunicación gestual que la palabra prolonga más allá del cuerpo, pero que encuentra su origen en él. Es necesario, pues, remitirnos a ese estado anterior a la palabra y descubrir que ella no se origina en el juego del azar ni en el artificio convencional de la comunidad hablante, sino en el desarrollo histórico y contingente del ser humano, desde sus fases pre-reflexivas. Tenemos así el fenómeno de *imitación* en la formación del lenguaje a través de las reflexiones de Guillaume, que muestra dos clases de movimientos de imitación, el primero inmediato, y puramente kinestésico, el otro, de *diferenciación*, que sobresale con relación a la cadena general del movimiento, pues pone a dos sujetos en condiciones de apuntar a un mismo fin y a una misma situación afectiva. De esta manera, el gesto se coloca en este segundo movimiento diferenciador, pues es en su esencia *distintivo* con relación al movimiento general del cuerpo humano. Diferente, también, porque permite el traslado del *sentido* en la imitación y constituye la fase inicial de la imitación vocal. Sin embargo, para Merleau-Ponty la imitación de la palabra, a diferencia de Guillaume, implica el doble movimiento kinestésico; es decir, el del movimiento inmediato del cuerpo y el movimiento

²²² *Fenomenología de la percepción...* págs. 210-211.

²²³ *La prosa del mundo...* p. 77.

²²⁴ Cfr. *Fenomenología de la percepción...* p. 201.

²²⁵ Cfr. *Idem*.

diferenciador del gesto que viene a colocar la imitación en el origen de la adquisición del lenguaje, mostrando que el cuerpo no es una masa de sensaciones sino un medio sistemático de apuntar a unos objetos y a unos fines concretos.²²⁶ El fenómeno de imitación, lo mismo que el fenómeno del balbuceo, constituyen una especie de incubación del lenguaje, pero su verdadera razón de ser, nos enseña, que se trata de una suerte de contagio de la conducta del otro, y que la corriente significativa del gesto y la palabra, se circunscriben en ese marco de in-corporación común, que es la intercorporeidad. Así, la palabra emerge del “lenguaje total” y está constituida por gestos y mímicas, que se forjaron a partir de nuestro contacto con los demás.²²⁷ Ese lenguaje total que se coloca como una superestructura y deviene en la conjugación de los signos, es el mismo que expresa la sedimentación de nuestra existencia encarnada en el horizonte del sentido.

c) El signo y el sentido

El problema de los signos, en el primer Merleau-Ponty, es subordinado al problema de la palabra, por lo que no desarrolla una teoría de los signos como fuera de esperarse. Sólo a partir de sus cursos en la *Sorbonne*, sobre todo en el primero, titulado: *La conscience et l'acquisition du langage 1949*, Merleau-Ponty, emplea el más rico bagaje de la lingüística saussureana, sobre todo para definir la naturaleza de la relación entre el signo y la significación. Hay que decir de inicio, que el desarrollo de su pensamiento semiológico parece apuntar a la confirmación del sentido como prolongación del ser expresivo del cuerpo. De esta forma, el análisis de los signos, a través de esta intención, busca encontrar una justificación del lenguaje a partir de una semiótica de la existencia que pone a la lingüística en vías de esclarecer una ontología del sentido. No es, pues, el elemento formal y objetivo de la lingüística lo que interesa a Merleau-Ponty, sino

²²⁶ Cfr. Merleau-Ponty *a la Sorbonne...* Págs. 33-34.

²²⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 15. El filósofo norteamericano Georg Herbert Mead, es quien mejor ha mostrado el carácter social de los gestos, en particular, el gesto vocal, eminentemente comunicativo e intersubjetivo.

el planteamiento semántico que despierta con relación a la teoría del lenguaje que está implicada.

Merleau-Ponty aborda el ámbito de los signos, desde una perspectiva holística. Comprende, bien pronto, que a una teoría objetiva del lenguaje se debe una teoría de la subjetividad, capaz de ofrecer una explicación complementaria en lo tocante al fenómeno de la expresión. Sin esta soldura, difícil sería abarcar lo esencial que constituye al problema del lenguaje. Siempre se estará expuesto a pensar el lenguaje, o bien, como una cosa definible objetivamente, o bien, como una producción psíquica. Aquí la lingüística como la psicología fijan sus fronteras y habría que estar dispuesto a traspasar esa barrera si de lo que se trata es de comprender la totalidad del fenómeno expresivo. Hay que comenzar mostrando los casos en que la expresión lingüística instaurada por los signos, muestra esa doble vertiente de lo objetivo y lo subjetivo en mutua colaboración y hasta confundiéndose, sólo así será posible comprender la manera propia de relacionar el signo al significado.

La gramática después de las colaboraciones hechas por Saussure, ha transformado notablemente el tratamiento del lenguaje. Ya en Jakobson y Troybetzoy, se desarrolla una gramática que da fe de la inconmensurabilidad del sistema a partir de la colaboración y dependencia de los elementos mudables de la lengua. Algunos ejemplos que dan fe de esta perpetua movilidad al interior de la lengua, son, por ejemplo, el carácter diacrítico de los signos, atribuido a la realización del fonema dentro de la cadena verbal. Son los fonemas los que diferencian las palabras y los que hacen que éstas se relacionen a las cosas; ellos muestran los movimientos del mundo del significado.²²⁸ Por tanto, un fonema puede ser considerado un signo, aunque sin un significado, y muestra la participación del sujeto hablante en la modulación del fenómeno de expresión. Merleau-Ponty, al igual que estos autores, ve que el fenómeno sonoro, dentro del lenguaje, es de un orden *transnatural*, es decir, de un orden cultural e histórico.²²⁹ Otro caso relevante, del *indeterminismo* lingüístico, puede ser el uso de la

²²⁸ Óp. p. 28.

²²⁹ *Ibíd.* p. 72.

etimología dentro de la gramática, ya que puede falsear nuestra idea de una palabra, pues, según nuestro autor, el sentido de una palabra no está detrás, sino delante, por tanto, el sentido es prospectivo y no retrospectivo, se puede decir, que es elegible. También la *morfología*, que es el estudio del ensamble de las formas que reúnen las palabras, ha mostrado, cómo, la *ausencia* de signo es un signo (<<morfema cero>>), y cómo, también, detrás del inventario de morfemas manifiestos se anuncian otros tantos en estado de latencia, que coronan las formas sintácticas del nuevo significado.²³⁰

Es reconocible a estas alturas, el grado de problematicidad al que ha llegado la gramática, ya que a menudo se la ve confrontada con el hecho del lenguaje en estado naciente, ella es, pues, por estas circunstancias, movimiento y no fijación. Anuncia una comunicación viviente instaurada por la historia y la cultura, que sólo la lengua *hablada* es capaz de mostrar. Por eso, detrás de la gramática, se anuncia una *pre-gramática*, introducida por la lógica de la experiencia expresiva,²³¹ que corona todo proceso lingüístico.

La gramática derivada del estructuralismo lingüístico de Saussure, muestra las variables de la lengua, pero renuncia a dar una justificación genética de la misma, ya que niega la posibilidad de una reconstrucción histórica. Pero nuestro autor, a través de otras fuentes, propone que dichas variables son instituciones históricas que datan desde los primeros empleos del lenguaje, iniciados por la imitación y el canto. Hay que decir pues, que la forma actual de una lengua, la lengua dada, comenzó siendo algo diferente, poco a poco, amasada por la historia, fue desprendiéndose de las formas rudimentarias del lenguaje y adquiridas formas que alcanzan el sistema.

Sin embargo, desde sus comienzos toda expresión lingüística parece llevar sobre sus combinaciones, sobre sus cruces, aquellas primeras formas de comunicación. Jespersen ha dicho que el lenguaje debió ser primero una suerte de canto, los hombres habrían cantado los sentimientos antes de comunicar los

²³⁰ Cfr. Ídem.

²³¹ Noam Chomsky, revolucionó la lingüística con una idea muy parecida, sin embargo, la gramática generativa que sostiene, presenta la variante de un innatismo gramatical casi biológico.

pensamientos, sólo después se instituyó el signo.²³² Hay por así decirlo, un especie de origen fonético del lenguaje, y aunque no hay prueba empírica que lo demuestre, es claro que la historia de las lenguas nos recuerdan que las lenguas antiguas tenían un carácter más emocional que las contemporáneas. Es aquí donde radica la importancia de la fonación lingüística, pues nos muestra el carácter relativo y mutante de los signos, dando vida al sistema, en manos de aquel que una y otra vez introduce la expresión.

Si la ciencia objetiva del lenguaje, la gramática, muestra y reclama la introducción del sujeto parlante dentro del sistema de una lengua, también, las ciencias del comportamiento señalan la dependencia del sujeto con relación al lenguaje, ya que hay en nosotros una actitud categorial, que versa sobre capacidades que tienen que ver con el lenguaje, entre las que destacan las tareas mentales, las iniciativas lingüísticas (creatividad) y el pensamiento de lo posible con relación a lo real. Esta serie de posibilidades, sin duda, pueden ser alteradas a partir de la perturbación de los instrumentos lingüísticos, provocados por determinadas afasias (confusión de letras o palabras, la utilización de una misma fisonomía para letras o silabas, etc.)²³³ El afásico, se muestra incapaz de comprender los signos porque es incapaz de encadenarlos al sentido, ya que el comportamiento lingüístico ha sido alterado y fragmentado por la afasia. La psicología, sobre todo la Gestalt, proporcionó, a través de sus investigaciones sobre estos casos patológicos, la idea que los signos son traspasados por la significación. Goldstein habla por ejemplo, de un *valor situacional* de la palabra, y esto es suficiente para comprender que el lenguaje es una institución y que sólo puede ser comprendido en una perpetua colaboración interdisciplinar. Ni es obra del azar que pueda ser objeto de la sola especulación, ni tampoco obra de razón que deba sujetarse al análisis riguroso, ni el azar ni el finalismo son la causa del lenguaje, porque este no es ni materia ni espíritu, sino la encarnación de lo uno por lo otro, mezcla y así es como se muestra.

²³² Jespersen, citado por Merleau-Ponty. *ibíd.* p. 69.

²³³ Cfr. *ibíd.* p. 64.

Toda teoría de los signos, pues, debe propiciar una aseveración especial sobre esa perpetua movilidad que gobierna la naturaleza del lenguaje, oscilando entre la materia y el espíritu, entre el azar y la razón, y oscilando también entre las ciencias objetivas del lenguaje y aquellas que se postulan en relación al sujeto. Merleau-Ponty propone una semiótica basada en la fenomenología del lenguaje, que reúne todos aquellos perfiles. Su teoría de los signos, aunque subordinada a la teoría de la palabra, muestra una riqueza incomparable. Se destaca frente a cualquier otra teoría semiótica, en que además de mostrar las relaciones sintácticas a partir de significados, muestra también, cómo, estas relaciones significativas son una réplica de la manera en que el hombre se relaciona con sus propios medios de expresión, estableciendo una dialéctica que integra esta continuidad y da forma a todas las relaciones institucionalizadas por el lenguaje.

Frente a ese estado de cosas, habría que encontrar una brecha por la que nuestro autor vehicula el problema de los signos, desde la lingüística hasta la filosofía del lenguaje propiamente implicada, de esta forma daremos unidad a nuestro propósito. Hay que decir, pues, que lo primero que Merleau-Ponty realiza en forma casi sinóptica, es establecer un vínculo entre la diacronía de la lengua y la sincronía de la palabra, de tal modo que pueda apreciarse la manera en que la historia de la lengua se actualiza en nosotros y adquiere continuidad. Es un hecho que Saussure estableció un dualismo lingüístico, que yuxtapone la acción del habla con relación a la lengua. Sin embargo, a través de los lingüistas sucesores, Merleau-Ponty encuentra un vínculo que parece dar mayor homogeneidad al sistema saussureano. A través de Gustave Guillaume, propone la idea de un *esquema sublingüístico*, como principio de mediación, que muestra cómo la diacronía engloba a la sincronía. En el mismo sentido y para ampliar esta necesidad lingüística, Merleau-Ponty, recurre a una vieja expresión que circula desde Humboldt y que actualiza Goldstein, con la intención de mostrar cómo la vida oscura del lenguaje, traspasa el sistema de la lengua: la noción de <<*innere Sprachform*>>, significa que hay una especie de lenguaje o lógica interior que organiza la diversidad de las expresiones, y que se antedata a la

producción del sistema en nosotros. Es por así decir, el reflejo en el lenguaje de la perspectiva sobre el mundo propio y sobre la cultura.²³⁴ Esta noción tan especial, confiere valor *situacional* a la palabra y justifica que la gramática sea perpetua movilidad, pues, “la manera de repartir los acentos, las flexiones, el uso del artículo, son expresiones de una visión del mundo”.²³⁵

Esta huella interior, que modula la dirección del sentido, es la acción del habla que establece un corte sobre la lengua y que permite el establecimiento del *estilo*. Esto muestra que el habla no sólo es pasividad (se limita a recoger el sistema de la lengua), sino que introduce un espaciamento, una fisura, por donde habrá de orientarse la producción del estilo y la reivindicación de expresiones que habían quedado disueltas en la historia de la lengua. El sentido, introducido por el habla en el devenir del lenguaje, puede ser concebido como un *equilibrio en movimiento*.²³⁶ Sin embargo, el sistema que se realiza en el habla, nunca está hecho de manera definitiva, siempre admite cambios latentes o en incubación, por lo que es inadmisibile la existencia de significados unívocos. No hay, pues, pasividad absoluta en el habla,²³⁷ porque tampoco hay positividad absoluta en la lengua. Si queremos ser consecuentes, hay que agregar al lenguaje *hablado*, el lenguaje que recoge la expresión dada, un lenguaje *parlante* que se hace en nosotros:

<<Digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, de que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido –y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido->>.²³⁸

Frente al lenguaje, se puede decir, se recibe lo que no se tiene y se da lo que se tiene, es un intercambio que incluye una referencia circular de la expresión, es

²³⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 65.

²³⁵ *Ídem.*

²³⁶ *Signos...* p. 104.

²³⁷ En su obra *De la gramatología*, Derrida, obstinadamente sostiene la idea de pasividad absoluta en el habla, debido a que ésta se limita a recoger la significación ofrecida por la lengua.

²³⁸ Merleau-Ponty, M., *La prosa del mundo*, Taurus, España, 1971. p. 35.

decir, un *quiasmo*, para referirse a la manera de interactuar el lenguaje, entre el habla y la lengua, pues tanto una como otra son *reversibles*.²³⁹ Hay una dialéctica de lo positivo y lo negativo, de la movilidad y la pasividad que es un cruzamiento perpetuo, por eso es posible la creatividad lingüística, de lo contrario nada nuevo sería dicho.

Esta perpetua colaboración de la lengua y el habla en la conformación de la historia del lenguaje, nos enseña la manera en que se relacionan los signos con la significación. Saussure, ha dicho que en la lengua sólo hay diferencias sin términos, y por lo mismo, el valor expresivo de la cadena verbal no está localizado en ningún punto en concreto, sino en la manera de jugar los signos unos con relación a los otros. Los signos son esencialmente “*diacríticos*”, cada uno por su cuenta no vehicula la significación sino en la *diferencia* que establece con relación a los otros, hay por así decir, solidaridad en la diferencia, colaboración, valor de empleo, una cierta praxis al interior de las relaciones lingüísticas.²⁴⁰ Merleau-Ponty, dice que los signos son un formulario en blanco que no se ha llenado aún y que se encuentran a disposición de ciertos utensilios culturales y mentales.²⁴¹ Una vez que estos, ya organizados, poseen la significación, la llevan consigo, la representan, la usurpan, e intercambian sus papeles, pero nunca, nunca la agotan por completo. Hay un sentido inmanente de los signos que los traspasa siempre que hay un acto de expresión, ya que los signos han encarnado la significación, la han superpuesto. Por eso la palabra Dios es Dios mismo y el mito tiene razón al respecto. Se trata, según Merleau-Ponty, de una cuasi-corporalidad de lo significante, que preña la palabra y la sobrepone a la cosa, la usurpa.

¿Cómo ocurre esto? ¿No es acaso invertir el planteamiento clásico de la referencia y la representación? Una vez más se tiene que hacer frente a la paradoja de la inmanencia y la trascendencia del sentido, pues la concepción

²³⁹ Mario Teo Ramírez Cobián, habla de un quiasmo semiótico, que permite dar cuenta de la reciprocidad de las relaciones entre la lengua y el habla y entre el signo y la significación, sin contraponerlos.

²⁴⁰ Wittgenstein, ha dicho que el signo tiene vida sólo en el sistema.

²⁴¹ Óp. p. 106.

clásica del lenguaje se apoya en la correspondencia unívoca entre el signo y la significación, el siguiente texto nos introduce en el problema:

<<Se cree que el sentido trasciende a los signos como el pensamiento trascendería a indicios sonoros o visuales, y se le cree inmanente en los signos debido a que cada uno de ellos, al tener de una vez por todas su sentido, sería incapaz de interponer entre él y nosotros opacidad alguna, e incluso de darnos que pensar>>.²⁴²

Pero esto no es así, el lenguaje no alcanza la transparencia pura, por eso, ni representa ni constituye de manera unívoca el sentido. El lenguaje no representa la cosa, porque no hay una correspondencia natural con la misma, habría que tener un signo para cada cosa; pero tampoco es la señal de una significación (la entidad esencial de la cosa). Ni inmanencia ni trascendencia, sino lo uno y lo otro simultáneamente. Los signos no buscan lograr una imitación del mundo, sino que en ellos se quiere constituir la realidad de un mundo: mundo cultural.

Es el carácter diacrítico (carácter relacional) de los signos que nos enseña que el sentido no es una representación, pero tampoco una entidad. El sentido no se comprende, pues, más que por la interacción de los signos: es una operación nacida en el juego de los signos. Por eso, hay que decir que hay sentido, no un sentido, ya que aparece como incompleto e inacabado, y a través de una mezcla perpetua con el *sin-sentido*. Para el autor francés, el *significado* es algo histórico y no una propiedad de los signos. Por eso, la significación, es ante todo, su configuración en el *uso*, el estilo de las relaciones interhumanas que emanan de éste.²⁴³

Merleau-Ponty celebra la equivalencia de la expresión en inglés *the man I love*, y la del francés: *l'homme que j'aime*, ya que ambas llevan a un mismo sentido, o mejor, que el sentido está ya sobreentendido ahí, en esa relación de signo a signo que ciertas zonas en blanco establecen como una intención por decir y que los signos recogen y prolongan en cada lengua respectivamente.²⁴⁴ Pero este sentido solo puede conjugar la significación si se habla el idioma en

²⁴² Óp. p. 52.

²⁴³ Ídem.

²⁴⁴ Cfr. *Signes...* p. 54.

que fue proferida la expresión, y si se tiene en cuenta el horizonte histórico que atraviesa la lengua y que la dialéctica de los signos se encarga de dar, de manera diferida, aún en esos espacios en blanco, sobre esas zonas de silencio que los signos están obligados a dar, aunque sea de manera indirecta y sobreentendida. ¿Cómo es posible esto? ¿Por qué se anuncian espaciamentos en el lenguaje, zonas en blanco, fisuras, que imposibilitan la plenitud de la expresión? La misma razón que impide que el sentido sea definitivo, impide la constitución de una lengua universal. Hay un lenguaje que se antedata, que se interpone, que funciona como alusión, que sobre-entiende y que no deja de interponerse entre yo que profiero la expresión y mi interlocutor. Este lenguaje *sedimentado*, es la continuación de un lenguaje primordial, indirecto, silencioso, que nuestro cuerpo convierte en signos y los sobrepone a la historia. Es el *logos* ambiguo sobre el que se descubre la raíz última del sentido y la capacidad intersubjetiva de la comunicación. Por eso la expresión es interminable y el lenguaje pura voluntad de comunicar. ¿Cuáles son las consecuencias de esta extraña concepción?

En primer lugar, hay que decir, que se ha introducido una problematicidad al interior del lenguaje que rompe con la concepción clásica del mismo, pues el lenguaje ya no es un objeto constituido por un sujeto pensante. Para Merleau-Ponty, a través de uno de sus cursos en el College de France,²⁴⁵ la literatura y el arte preceden a la filosofía en este descubrimiento. Según él, la poesía a partir de Mallarmé y Rimbaud, ha vuelto problemático el uso del lenguaje en el seno de la poesía (cuestionamiento del “suelo” del lenguaje), ya que están constantemente apuntando a la fuente misma de la expresión poética. Mallarmé, asegura que el lenguaje remite una y otra vez a la percepción y que el signo es ya un *indicio*, apunta que detrás del código se encuentra una expresión que significa por sí misma y que los signos arrastran hacia nuevos contornos y hacia nuevos enigmas. Por eso, cuando la tentativa de la poesía obra por exceso, busca remplazar las cosas, los sentimientos, por moldes vacíos, por lagunas, por

²⁴⁵ Esta parte del curso a la que nos referimos, fue publicado recientemente como inédito en una antología titulada, *Variaciones sobre arte, estética y cultura*. A cargo del Dr. Mario Teodoro Ramírez (coord.) en la UMSNH, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Morelia Michoacán en el año 2002.

contornos, por ausencias; cuando obra por carencia, busca una significación lateral, inmanente, cuyo lenguaje sólo vive de esos cruzamientos entre la falta y el exceso (La literatura vive de imposturas). Rimbaud, por su parte, rompe la linealidad *signo-significación*, y sumerge la poesía en el mundo pre-categorizado: mundo salvaje. Es así como el poeta deja vivir el lenguaje como cosa del mundo.²⁴⁶

Esta búsqueda de las fuentes ha puesto en crisis a la literatura misma, pues, esta ruptura con el paralelismo significante-significado, es al mismo tiempo una destrucción de la palabra y de la literatura oficial. Sin embargo, por otro lado implica la reasunción y la sacralización de la literatura misma. Mallarmé propone una antítesis que parece converger con éste propósito: <el mundo existe para llegar al “libro”>.²⁴⁷ Pero, en el extremo, estos autores piensan que el lenguaje es *todo* lo que dice: “coagulo de significaciones”, fractura, “holocausto de palabras”, y en el extremo del mundo sensible: “las palabras hacen el amor”. Por estas formas extraordinarias de la literatura contemporánea, Breton comprende la crisis como una reconquista de la palabra profunda, introduciendo la *síntesis*: “las palabras sin arrugas”.²⁴⁸

Otro tanto pasa en la novela, que había mostrado cierto perfil objetivo: <<personaje visto desde fuera>>. A partir de la relación del significante y del significado, la novela clásica quiere ser tética o temática: *enunciado*. Sólo a partir de Proust, Joyce y los americanos, según Merleau-Ponty, el modo de significación es indirecto: yo-otro-el mundo, donde cada término se mezcla con los otros, cada uno es en cierta medida la continuación de los otros (relación lateral). Proust, ha despertado en la novela esa notación del mundo a ser dicho en palabras y muestra las intermitencias del ser entre el mundo y los otros, incluso entre él y él mismo: el sujeto es una perpetua discontinuidad.

²⁴⁶ Cfr. Merleau-Ponty, M., et al. En: *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Mario Teodoro Ramírez (coord.) UMSNH, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Morelia Michoacán, 2002, p. 132.

²⁴⁷ *Ibíd.* p. 133.

²⁴⁸ Cfr. *Ídem.*

<<Entonces ni subjetivo ni objetivo, sino la implicación y relación lateral de los personajes uno en el otro y en el mundo, y de todos en el autor, y de este modo significación indirecta. Aquí como allá, hay destrucción en la superficie, disociación –y búsqueda de un lazo, de una solidez más fundamental>>.²⁴⁹

La poesía como la novela, muchas veces traza líneas, giros, círculos concéntricos, rupturas; otras tantas, se detiene, se exalta, se sobrecoge, se lamenta y gime, se presenta al borde del abismo y de pronto estalla al sentido, lo que en ella se llama literalidad, sentido literal, se mueve hacia la lateralidad, transmuta y se metamorfosea una y otra vez. La poesía, apego al mundo primordial, busca ella misma sobreponerse al mundo, busca ser su otro lado: coexistencia. La novela, por su parte, ya es coexistencia, mundo común, lugar de pasajes, caos, destino: relación con los otros.

Merleau-Ponty ha dicho en *La prosa del mundo*, que el libro es una máquina infernal de producir significaciones. Bien podría añadirse, máquina de producir pasiones, afectos, amores, etc. Llama la atención el hecho de que nuestro autor advierte que el libro no produce significados, sino significaciones. La poesía como la novela, no *dan* significados ya hechos. Producen significaciones, es decir, co-implican y triangulan la relación autor-libro-lector, y el libro se convierte en concurrencia, lugar de encuentro, cruzamiento, quiasmo. De esta manera, la significación en literatura no expresa, pues, por un a priori lingüístico cuya transparencia es dada de hecho, sino que más bien, la suscita por arrastre y de manera indirecta, por eso el escritor, como dice nuestro autor, “es él mismo como un nuevo idioma que se construye, se inventa los medios de expresión y se diversifica según su propio sentido”.²⁵⁰

Estos análisis literarios, nos permiten descubrir, que la literatura en general, es una acumulación de gestos, y la sedimentación de una historia antecedente del lenguaje vuelto indicio, espaciamento, textura de un mundo común: carnalidad. Los signos organizados, comportan un sentido (sentido inmanente), porque son capaces de traspasar una conducta o porque son capaz de ser

²⁴⁹ Ibíd. p. 134.

²⁵⁰ Merleau-Ponty, M., *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris, 2001, p. 44.

atravesados por ella. Los signos son espaciamientos, aberturas por donde pasa nuestra relación con los otros, comportan en su interior la parte sensible que hace que comprendamos y seamos comprendidos. Son como el bastón que prolonga la existencia del ciego hacia las formas del mundo y se corporaliza él mismo, se hace órgano de lo posible. De manera análoga, los signos lingüísticos son la prolongación de nuestro ser expresivo y comunicativo, sobre ellos y entre ellos circula la historia de la palabra y se instituye una y otra vez: se hace cultura (o mejor: inter-cultura).

Finalmente, hay que decir, que la semiótica²⁵¹ merleau-pontyana, ha introducido una serie de variaciones fundamentales características de los signos, que vienen a cerrar nuestro análisis, todas ellas desprendidas del carácter diacrítico de los signos, tales son:

- que los signos son *relacionales* aunque disidentes (el valor relacional es discriminador: sólo un número indeterminado de signos forman un determinado número de significados);
- que los signos son inmediatos aunque indirectos (la simultaneidad significativa y transparente de los signos, es en realidad encabalgamiento, lateralidad y discontinuidad: la transparencia es una impresión del espíritu);
- que los signos dados o sedimentados por la historia, dan la impresión de ser unívocos, aunque a través de sus relaciones graviten infinidad de otras posibles relaciones (hay un polimorfismo virtual en los signos que hace que otras referencias, otras designaciones, pasadas o futuras, tengan un sitio en el presente de la expresión), Merleau-Ponty llama a esto *innere Sprachform* o forma interior del lenguaje que recoge y organiza nuestra vida perceptiva y cultural;
- que los signos son categóricos aunque jamás pierdan su raíz sensible, (la palabra despierta comportamientos porque proviene de comportamientos: hay una empatía (Einfühlung) de la palabra), Elen Keller, por ejemplo, muestra qué

²⁵¹ Uno de los análisis más interesantes sobre la semiótica merleau-pontyana, ha sido propuesto por el Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián, en su obra el *Quiasmo*, donde sin duda, ofrece importantes líneas interpretativas entorno al problema del lenguaje. Ver, Ramírez, C. M. T., *El Quiasmo, ensayo sobre la filosofía de Mauricio Merleau-Ponty*, Editorial Universitaria (UMSH), México, 1994.

escape y qué mediación proporciona la palabra a la cólera y a la angustia del niño;²⁵²

- que los signos son actuales aunque constantemente apunten a un pasado pre-tético (logos salvaje). Hay formas lingüísticas instituidas que dan la impresión de remontarnos a la experiencia perceptiva, por ejemplo, en Proust, la experiencia de Combray devenida de su taza de té y recogida por la palabra;

- que los signos, a pesar de la aparente objetivación del lenguaje dado (la lengua), aun siguen mostrando su interdependencia con el sujeto parlante. Hay un espíritu (inmanente) que recorre los signos y que intercepta el lenguaje siempre que hay una expresión por cumplir, este es el habla.

- que los signos aunque instituidos por un sujeto parlante, nunca alcanzan la verdad de la expresión más que apuntando a otro sujeto parlante: son intersubjetivos. Merleau-Ponty comprende la relación del lector y el autor en una expresión de Paulhan que reza: “En tal instante al menos, yo he sido tú”.²⁵³

3.3. *La existencia expresiva*

Hemos presentado ciertas variaciones temáticas entorno al problema de la expresión, y nos encontramos sin duda con una regla, una cierta lógica de concordancia, que estipula el discurso del autor en el planteamiento de su filosofía, que consiste en mostrar un orden en el que la expresión es polimorfa y trastoca gran parte del orden expresivo del ser, desde el movimiento corporal y los gestos, hasta, el movimiento de la palabra y la literatura. El hecho de saber que el lenguaje no es como a menudo se cree, un instrumento de comunicación, es decir, un artificio, e incluso, yendo al otro extremo, una facultad u órgano de la comunicación, nos coloca en una etapa en que es necesario justificarlo a la luz de una nueva filosofía del lenguaje que busca situarse en el plano de la experiencia expresiva. Si los análisis contemporáneos del lenguaje, surgidos desde la poesía, la novela, e incluso de manera indirecta, desde la pintura y la

²⁵² Merleau-Ponty, M., *Filosofía y lenguaje*, Proteo, 1969, p. 31.

²⁵³ *La prosa del mundo*. p. 37.

música, nos muestran que la expresión *manifiesta* se sustenta en una expresión más antigua, es sin duda, porque tanto el literato como el pintor han partido de cierto suelo, de cierta experiencia del ser, que ha instituido entre sus manos una multiplicación de la experiencia expresiva, que la palabra lleva como por arrastre hacia formas más transparentes de la expresión cultural.

El análisis de la palabra y de los gestos como formas inminentes de la articulación lingüística, nos han enseñado que todo esfuerzo de expresión apuntan a una conformación histórica y cultural de nuestra vida perceptiva. Por eso, los signos lingüísticos, incluso artísticos y musicales, nos ponen en condiciones de remitir nuestros actos articulados, pictóricos y melódicos en una relación de “ser” fundamentalmente corporal. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo puede, la literatura, la pintura y la música, enseñarnos algo sobre nosotros mismos, sobre nuestra génesis ontológica? ¿Cómo puede el escritor encontrar en la pregunta por el ser de la literatura una justificación de sí mismo? ¿Qué es lo que en Proust se expresa cuando invoca una experiencia a partir de una magdalena mojada en tila? Proust se ha vuelto criticable e incluso parabólico, sus seguidores infieren en su obra una interrogación de la memoria, otros la dimensión del olvido y el tiempo. Deleuze, por el contrario, en *Proust y los signos*, ha negado de forma convincente, que el autor haya invocado como problema literario la memoria y el olvido, en realidad, según él, el verdadero problema es el de los *signos*, el presente de los signos y su capacidad de despertar una conducta. Los signos son *sensibles* fundamentalmente, y esto hace que el problema de la memoria se convierta en un problema secundario con relación a la conducta actual que los signos despiertan. Pero Proust, en la perspectiva de Merleau-Ponty, parece invocar una experiencia más profunda que interroga la posibilidad de la palabra en la narración, de establecer un vínculo con la sensación y prolongarla a través del lenguaje, sin que se pierdan sus raíces ni sus relaciones. La sensación que despierta conjuntamente la magdalena y la tila son la encarnación de una historia sedimentada en la degustación: “Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y

consistencia, sale de mi taza de té.”²⁵⁴ No sólo esa sensación de extrañeza (placer delicioso) sino los lugares, los espaciamentos virtuales de Combray organizados entorno al narrador y que se dispersan a través de la narración. Marcel Proust, logra que la palabra recoja la sensación, pero también logra que retorne una y otra vez al origen sensible del que ha salido. Por eso la palabra como la sensación, ponen a colación una misma fuente.

Proust triangula el sentido de su narración: por un lado interroga el espacio (modo de existir el mundo: mundo virtual); luego la manera de asumir la pregnancia del espacio vivido: la sensación; y finalmente, la articulación o prolongación de la experiencia sensible: la abertura significativa. Proust, quiere hacer de la palabra literaria una introducción al ser. Pero no tiene a su disposición una teoría del lenguaje que promueva las modulaciones y las reasunciones del sentido, como tampoco dispone de una filosofía del ser que lleve al fondo relacional de la expresión, aunque ya la suponga integrada implícitamente en la interrogación literaria.

Para Merleau-Ponty, esta enorme cantidad de variaciones expresivas introducidas en la literatura, el arte, y la música (incluso el cine), con cierto carácter lacunario, encierran una concepción esencial del sujeto que la filosofía debe comprender. Llama la atención, cómo, por ejemplo, el pintor trae a la tela, no solo un valor vital, una mujer, una sensualidad, sino el “símbolo de una manera de habitar el mundo, de tratarlo, de interpretarlo por el rostro como por la vestimenta, por la agilidad del gesto como por la inercia del cuerpo, brevemente de una cierta referencia al ser”.²⁵⁵ También el cine profesa su adhesión al ser a través del juego imagen-sonido-movimiento, y nos muestra del personaje (del hombre) no su pensamiento, sino su comportamiento, su conducta, es decir, cierta manera de estar en el mundo, por ejemplo, dice nuestro autor en *Sentido y sin sentido*, que “si el cine quiere mostrarnos un personaje que tiene vértigo...Sentiremos mucho mejor el vértigo viéndolo desde el exterior, contemplando este cuerpo desequilibrado que se retuerce sobre una roca o este

²⁵⁴ Proust, M., *Por el camino de Swann. En busca del tiempo perdido*, Millenium, México, 1999, p. 47.

²⁵⁵ Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 62.

andar vacilante que intenta adaptarse a no se sabe qué trastorno del espacio”.²⁵⁶ La pintura como el film, parecen coincidir en esta manera de invocar, a través de la discontinuidad de los trazos, de la sucesión vibrante de las imágenes, el comercio del sujeto con el mundo, cierta manera de habitarlo y por su puesto de expresarlo. Por eso, la literatura, la pintura y el cine, son para sí mismos un asombro frente a la existencia encarnada del sujeto e igualan en esto a la filosofía, que interroga al ser desde el ser.

Pero, ¿por donde habría que iniciarse para interceptar al ser de la expresión, si, de alguna manera la literatura como el arte nos introducen tácitamente en este misterio? Merleau-Ponty comprende bien pronto, que toda forma de expresión actual, es decir, la palabra dada, encierra un vínculo con una palabra que se encuentra en los orígenes y que sólo una filosofía del ser haría comprensible. Habría que introducirnos por la vía ontológica si queremos comprender la naturaleza existencial del lenguaje y si queremos interceptar el mundo de las variaciones expresivas.

La concepción del ser que Merleau-Ponty promueve a través de sus últimos textos, busca dejar en claro, que éste, no debe ser tematizado en una idealización conceptual. Advierte, en la lección inaugural al Collège de France, que ninguna filosofía puede ser directa, pues, “la relación del filósofo con el ser no es la relación frontal del espectador y el espectáculo; es como una complicidad, una relación oblicua y clandestina”.²⁵⁷ Sin embargo, el filósofo, es decir el hombre, está llamado a su encuentro y la labor de la filosofía es inminente.

Preguntar filosóficamente, no sólo es apuntar a cierta significación dada, a cierto estado de cosas, es al mismo tiempo apuntar a la pregunta misma, a su ser de pregunta, pues, hay una *diplopía* ontológica, que consiste en ir a la *significación* del ser, precisamente, porque hay un *ser* de la significación.²⁵⁸ De esta forma, se comprende, que la ontología propuesta por el autor, es una ontología de implicación, cuya dialéctica es la praxis misma del ser del filósofo

²⁵⁶ Merleau-Ponty, *Sentido y sin sentido*. Península, Barcelona, 1977, págs. 103-104

²⁵⁷ *Elogio de la filosofía...* p. 14.

²⁵⁸ Cfr. *Lo visible y lo invisible...* p. 51.

puesto en relación, donde todo tiene que ver con todo y donde nada es exclusivo e independiente. Esta *hiperdialéctica*, como él la llama, es un pensamiento filosófico que “plantea sin restricciones la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”.²⁵⁹ Por eso, el autor, continuamente aclara, que se trata de un proceso de co-implicación y no de representación, porque el ser al que apunta, es un ser de *pregnancia*, un ser de *promiscuidad*.

La ontología merleau-pontyana, es pues, una comprensión *fenomenológica* del ser y no una tematización del pensamiento, tiene su justificación en la experiencia perceptiva del cuerpo como un punto de encuentro entre el ser-del-mundo y del ser-de-los-demás. Por eso es concebida por Merleau-Ponty como una estructura, debido a que el ser mismo es estructuración. Ofrecemos enseguida, algunos puntos que sintetizan la concepción ontológica de nuestro autor, con el riesgo de simplificar demasiado las cosas:

- El *ser* no es una entidad dada, es decir, no es algo definido categóricamente;
- No hay pues, *un ser*, sino el Ser en los entes, como el todo en las partes (el Ser es Gestalt);
- El Ser es *abertura*, es decir, traspasamiento del no-ser;
- El Ser es estructura y como toda estructura, comporta recortes, discontinuidades, (el Ser es discontinuo);
- Por eso, es dado de forma indirecta (trascendente) y sobre-entendida (inmanente), y aunque todo ente es representativo del ser, el Ser sólo es dado como experiencia perceptiva en el primer ente: el cuerpo-humano;
- El Ser es acoplamiento: implica un espacio y un tiempo vividos. (tiempo mítico y espacio topológico): el presente en sentido amplio es *matriz simbólica* (el cuerpo);
- El Ser es englobante y por lo mismo, es *relacional* (cuerpo: apertura por donde todo pasa: polimorfismo);

²⁵⁹ *Ibíd.* p. 122.

- El Ser es discriminación, distanciamiento y *diferencia* (una experiencia, un significado, etc., implican distanciamiento, discriminación y diferencia, respecto del resto de las experiencias y significaciones: la figura sobre un fondo de semejanza, es privilegiada);
- El Ser, es relacional, porque es reversible: es un quiasmo. El ser que ve es también visto, porque todo visible tiene un fondo de invisible y viceversa;
- El *medio* relacional del Ser es la *Carne*, y por lo mismo, medio de expresión y fondo de experiencia sobre la que todo puede ser dicho. En esto consiste que toda relación es ya *expresión*;
- Este Ser primordial, “ser salvaje”, indirecto y silencioso (mundo sensible), es ya expresión y sentido inmanente, es decir, “logos salvaje”, logos “tácito” (sentido invisible), que irrumpe en la existencia como articulación (significación visible), y como matriz simbólica.
- Finalmente, este mundo antepredicativo, primordial, “logos salvaje”, impone la necesidad de un “cogito tácito”, de un sujeto no tético, capaz a su vez de recoger la expresión y transfigurarla: tal es el cuerpo.²⁶⁰

Esta breve, aunque forzada, reseña, nos coloca en el fondo del problema en lo relativo al lenguaje. Debido a que no se trata, como hacen algunos (los clásicos: Descartes, Kant, etc.), de reducirlo a un instrumento por donde se vehiculan las ideas; pero tampoco, como hacen otros (los norteamericanos: Chomsky, Searle, etc.) de concebirlo como una facultad, casi orgánica de la comunicación. El problema del lenguaje, en Merleau-Ponty, se coloca en el centro de estas dos concepciones excesivas, que parecen borrar el carácter heurístico y creador de la expresión. A diferencia de ellos, nuestro autor, concibe el lenguaje como una *dimensionalidad* de la existencia, es decir, como una manera de relacionar el <<Ser>> al <<hacer>>; no como un medio, sino como un “comportamiento”, una operación, es decir, un “modo” de *interactuar* la existencia perceptiva.

²⁶⁰ Para una concepción más exacta de la ontología merleau-pontyana, ver notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible...* Págs. 205-329.

¿Qué nos enseña respecto del lenguaje esta concepción ontológica fundante? Merleau-Ponty advierte, que hay que tomar el lenguaje, “en estado vivo o naciente con todas sus referencias: las de atrás que lo atan a las cosas mudas, a las que interpela, y las que lleva delante y constituye el mundo de las cosas dichas; hay que escogerlo con su movimiento, sus sutilezas, sus mutaciones y su vida, con la que se expresa y multiplica la de las cosas desnudas. El lenguaje –agrega- es una vida: la nuestra y la de las cosas.”²⁶¹ No hay razón para excusar una filosofía de sobrevuelo, el esfuerzo filosófico debe ser radical.

Hay quienes sostienen que el problema del lenguaje en Merleau-Ponty, no es un problema central, sino más bien un problema secundario con relación al problema del cuerpo. La necesidad de plantearlo, obedece, según este criterio, a que Merleau-Ponty necesita demostrar la incongruencia del intelectualismo, que refiere la constitución del lenguaje a una conciencia pensante. Por ejemplo el filósofo español Juan Vázquez Sánchez, en un artículo publicado en los Anales del Seminario de Metafísica, en la Universidad Complutense de Madrid, señala que hay dos aspectos identificables en el pensamiento del autor francés, que determinan su filosofía del lenguaje y muestran su inconsistencia: el primero, basado fundamentalmente en *Fenomenología de la percepción*, señala que el problema del lenguaje debe llevarnos a comprender que el pensamiento no es un *constitutum* de la conciencia y que necesita del concurso de la palabra para constituirse como tal; el segundo, consecuencia del anterior, consiste en tratar de demostrar cómo se constituye el sentido en la palabra.²⁶² Según este autor, Merleau-Ponty al pretender aferrar su filosofía al primer aspecto, descuida el segundo, pues jamás explica, cómo le hace la palabra para constituir ella misma su sentido, ya que éste no es constituido por la conciencia.

Intentaremos ofrecer una lectura ontológico-existencial del lenguaje en Merleau-Ponty, a propósito de esta discusión, mostrando el carácter limitativo y poco sostenible de la objeción. El autor en cuestión, por ejemplo, limita su

²⁶¹ *Ibíd.* p. 158.

²⁶² Vázquez, S. J., *La semántica fenomenológica de Merleau-Ponty*, en, *Anales de Metafísica*, vol. XVII. Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1982, p.66.

alegato, casi exclusivamente a la *Fenomenología de la percepción*, donde la palabra es concebida como cuerpo del pensamiento, en una relación de simultaneidad. Mientras que el pensamiento sólo es configurado en cuanto es atravesado por la significación gestual de la palabra, haciendo derivar el *sentido conceptual* como por arte de magia a partir del lazo emocional que une la palabra al gesto. En este primer momento, parece ser la palabra la encargada de imponer el sentido al objeto ¿de dónde lo saca?, aparentemente no hay una solución aceptable. Sin embargo, para éste autor, Merleau-Ponty, propone una segunda solución, que traiciona la primera, pues una vez que conoce la lingüística saussureana, buscará el sentido de la palabra en un contexto lingüístico: contexto diacrítico de los signos, en el juego discriminatorio de los signos, dejando en suspenso el problema una vez más, pues, ¿de qué modo configuran los signos y los vocablos, su propio sentido?, ya que si hacemos derivar el sentido de las palabras de sus relaciones con un mundo de significaciones ya constituidas, ¿de dónde ha sacado su sentido el lenguaje ya constituido? Para el filósofo español, resulta imposible que el *sentido conceptual* de la palabra sea obrado por esta disposición diferenciadora de los signos y atribuye más bien la solución a la convencionalidad del uso. Apunta que ya en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Merleau-Ponty, parece haber desvinculado por completo el lenguaje de las cosas, limitándolo a puras relaciones lingüísticas. Aquí, el carácter referencial y denotativo del lenguaje parece anulado, por lo que el lenguaje bien puede reducirse a un sistema autónomo e independiente de las actividades práctico-lingüísticas en las que se produce.²⁶³ La última insignia, que parece más bien un consuelo, advierte que solamente la obra, *Lo visible y lo invisible*, parecía destinada a dar una solución real a esta dificultad, sin embargo quedó truncada por la muerte del autor y desde entonces, el tema sigue pendiente.

El planteamiento del filósofo español, Juan Vázquez, es serio y sugerente, sin embargo parece realizar una lectura incompleta del pensamiento merleau-pontyano, llegando, incluso, a ser equívoca. En primer lugar, porque quiere ver

²⁶³ Cfr. *Ibíd.* p. 81.

en Merleau-Ponty, a un pensador exclusivo del lenguaje y recrimina la analogía que establece con relación al comportamiento corpóreo; en segundo lugar, porque concibe la dependencia perceptiva de la palabra como una limitación del análisis semántico y no como una relación necesaria y vinculativa, como ocurre efectivamente en Merleau-Ponty. En tercer lugar, porque se sitúa en un plano no fenomenológico sino empírico, pues al interrogar sobre cómo la palabra constituye su propio sentido, da la impresión de querer una respuesta tangible, algo así como dar fe de cómo la palabra se ha dado ella misma su sentido, desvinculándola de sus relaciones con otras palabras, con las cosas y por supuesto, de su relación con el sujeto, a partir del cual se hace explícita toda la trama del misterio expresivo. Juan Vázquez pide una prueba empírica, y piensa el lenguaje como un objeto de estudio, independiente del tejido del ser. La lectura que realiza sobre Merleau-Ponty, parece integrar una doble perspectiva, que proviene por un lado, del Circulo de Viena, a través de Russell y Carnap, porque exige la ostensión y desde las filosofías del giro pragmático (Wittgenstein), porque apunta a las convenciones reglamentadas desde las que proviene el sentido. No parece interesado en las relaciones estructurales que prueban que el lenguaje no es agotado en su capacidad significativa, con puras convenciones y representaciones; pero -y esto lo justifica-, el lenguaje al que aspira el autor español, es sin duda, el lenguaje dado, secundario con relación al lenguaje original y creativo que nace al contacto de la percepción. Y del que nos ocuparemos enseguida.

Merleau-Ponty advierte constantemente, que el lenguaje dado, recoge y amplifica otro lenguaje que se descubre ante la arqueología del mundo percibido.²⁶⁴ E inversamente, que hay un lenguaje pre-lógico que busca ser articulado, el “*λόγος ενδιαθετος*” reclama el “*λόγος προφοριχος*”.²⁶⁵ De esta manera se vuelve un imperativo analizar este proceso arqueológico que lleva a Merleau-Ponty a las antípodas del pensamiento reflexivo propiamente dicho, y se

²⁶⁴ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Filosofía y lenguaje*. Collège de France, 1952-1960, Proteo, Argentina, 1969, p. 12.

²⁶⁵ *Lo visible y lo invisible*...p. 210. “*λόγος ενδιαθετος*” quiere decir, *sentido* antes de la lógica y “*λόγος προφοριχος*”, se refiere a la lógica que producimos.

instala en la oscuridad del mundo percibido, con el afán de asistir a la *juntura* (Derrida) que nos ata al Ser y por la que éste, se expresa en nosotros.

En primer lugar, advertimos que para nuestro autor, la palabra no constituye ella misma su significación, contrariando el argumento disidente anterior, sino que ella misma, es parte total de las significaciones; es ella relación al Ser a través de un ser; ella misma, narcísica, erotizada, misteriosa de suyo, prolonga en lo visible, extiende a las operaciones semánticas, la pertenencia del cuerpo al ser.²⁶⁶ Más que poseer la significación, la palabra es poseída por ella, ella habla la significación o según ella y rompe mi presente. En términos gestálticos, la palabra es la figura sobre un fondo de significación, que el cuerpo recoge como una intención por decir. Por eso, la palabra anuncia, siempre que puede, su <<otra cara>>, a menudo inadvertida para quien espera una significación ya elaborada apriorísticamente.²⁶⁷ De esta manera, podemos decir que el significado, el sentido que acogen las palabras, forma parte de un *tejido* significativo más amplio y englobante, que forma parte del sentido sensible del Ser carnal.

Más tarde, hacia el final de su vida, Merleau-Ponty, advierte que dicha idealización de las palabras, es decir, su sentido, no sólo depende de un pasado pre-lógico, sino que nunca se desprende de él, pues toda palabra comporta zonas abiertas, que no logran colmarse por completo, el sin-sentido es parte fundamental de este juego circular de la expresión, y sólo encuentra su justificación en la realización de un ser disidente y silencioso, del que la filosofía está obligada a dar cuenta, porque ella misma es una experiencia oscilante entre la palabra y su silencio.

Si nos remitimos al esquema sintético, que más arriba mostrábamos entorno a la ontología merleau-pontyana, nos podemos dar cuenta que el lenguaje nos remite al Ser, porque lo descubre en sus propias relaciones diferenciadoras entre los signos, entre las cosas y entre los otros. En cierta forma, el lenguaje es una réplica del Ser, pero no su doble, sino su otro lado, el lado invisible y expresivo;

²⁶⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 150.

²⁶⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 151.

es decir, el lado relacional por donde se entreteje la estructura del mundo natural y cultural. Si Merleau-Ponty se ha opuesto a la idea de que el lenguaje es una constitución subjetiva y una facultad apriorística, es porque ha descubierto en él, un origen no empírico que se renueva siempre que hay algo por decir y siempre que hay alguien a quién decir; en una palabra, el lenguaje como el ser, es un tejido, un nudo de relaciones, que da, como el texto, tan pronto más tan pronto menos, de lo que se ha puesto en él. Este carácter de finitud, de contingencia, que se advierte en la expresión, hace imposible la idea de una lengua universal y vuelve ilusoria, la constitución de un lenguaje puro.

En uno de los cursos en el Collège de France, publicado como *La Nature*, Merleau-Ponty, advierte lo equívoco de relacionar el lenguaje de las máquinas -si es que pueda llamarse así-, al del ser humano. Según él, las investigaciones sobre “cibernética” e “inteligencia artificial”, emprendidas desde Grey Walter y Mac Culloch, abordan el lenguaje como una cosa de la naturaleza y llaman lenguaje, a lo que en realidad es un *código*. Las investigaciones de estos autores, sin embargo, advierte nuestro autor, presentan una utilidad práctica, ya que además de mostrar el “*ars combinatoria*”, nos permite estudiar los elementos diacríticos que intervienen en una lengua. No obstante, parecen confundir la estructura combinatoria de los procesos cibernéticos con el sistema diacrítico de los signos, propiamente dichos. Para nuestro autor, hablar supone la utilización de la contingencia y el absurdo, por lo que el lenguaje no es una convención de derecho escrito, sino fruto del ajetreo y la costumbre.²⁶⁸ En el lenguaje yo puedo ser “yo mismo”. El código no es, pues, un lenguaje, por que el autómatas no es la vida. Por eso, la Cibernética, aunque de forma indirecta, nos invita a descubrir la animalidad en el hombre.²⁶⁹ Esta animalidad proclamada, es el *Logos* del mundo sensible, cuyo sentido es una constitución inminente.²⁷⁰ De ahí, que Merleau-Ponty insista en remontarnos a la percepción, pues es en ella, donde se inicia el poder de expresión, de la que nuestro cuerpo es en cada momento, el emblema.

²⁶⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Seuil, Paris, 1995, p. 217.

²⁶⁹ Valéry concibe al hombre como “animal de palabras”.

²⁷⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 219.

Los estudios contemporáneos sobre cibernética y robótica²⁷¹, a través de los diferentes análisis implementados por filósofos del lenguaje, han tratado de llevar el desarrollo experimental sobre inteligencia artificial, hacia las fronteras de la animalidad. En efecto, el esfuerzo de imitación que proponen, insiste en establecer un vínculo entre pensamiento y movimiento, por lo que se han visto obligados a estudiar los movimientos kinestésicos del cuerpo, tratando de encontrar el misterio que los hace reconocibles al entendimiento. Estos investigadores, colocan en esta relación mediadora, al lenguaje, cuya acción es susceptible de proporcionar movimientos orientados e intencionales. Sin embargo, el problema al que se han enfrentado, sigue siendo el de la naturaleza del lenguaje y su proporcionalidad a medios no orgánicos. El planteamiento que ha elaborado Merleau-Ponty frente a estos temas, sigue siendo un reto para éstos investigadores. Debido a que sus análisis sobre la percepción nos colocan en un plano irremplazable del comportamiento humano.

La psicología, lo mismo que la psicopatología, según nuestro autor, reconocen una *praxis*, que permite comprender los estrechos lazos de la motricidad y de todas las funciones simbólicas, que propician una renovada comprensión del entendimiento. Por ejemplo, el síndrome de Gerstmann (agnosis de los dedos, indistinción de la derecha y la izquierda, apraxia constructiva, acalculismo), nos muestran la mano como un “foco en el que lo visual, lo lingüístico, lo espacial, lo práxico y lo constructivo parecen converger”²⁷², nuestro cuerpo, pues, es portador de un sistema simbólico polimorfo, que cuando se destruye por las anomalías del comportamiento antes descrito, deja de instalarnos en el mundo y en los demás.

Para Merleau-Ponty, la percepción es fundamentalmente *expresión*, y como ésta, funciona como un sistema diacrítico y opositivo; que implica establecer un *distanciamiento* y una *diferenciación* respecto del mundo y respecto de sí misma. Por eso lo sensible es lo indefinido, lo diferenciado, cuya cristalización nos

²⁷¹ Actualmente en Japón, se desarrolla un sistema cibernético que integra las habilidades kinestésicas, en la coordinación de movimientos espaciales, reconocimiento del rostro, etc. Se trata del robot Asimo, de la empresa Honda, desarrollado por un grupo de científicos a cargo de Cesar Kosner.

²⁷² Merleau-Ponty, M., *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Argentina, 1969, págs. 15-16.

transporta hacia lo imaginario y lo simbólico.²⁷³ En una nota de trabajo fechada en agosto de 1959, Merleau-Ponty propone algunas condiciones para legitimar el planteamiento de la percepción y el uso que de ella deben hacer las diferentes teorías de la información:

<<Mostrar: 1. que la teoría moderna de la percepción es una fenomenología (Michotte) y revela el ser bruto, el mundo vertical. 2. que la teoría de la información aplicada a la percepción y el operacionalismo aplicado al comportamiento son en realidad la idea de sentido como visión del organismo, la idea de carne, confusamente vislumbrada. 3. que la analogía percepción-mensaje (codificación y decodificación) es válida con tal que se discernan a) la *carne* bajo los comportamientos discriminadores; b) la palabra y los sistemas diacríticos comprensibles bajo la información>>.²⁷⁴

La primacía dada a la percepción, en este texto, nos ayuda a comprender de qué manera debe proceder la teoría analógica de la información, para establecer los principios que deben regular los sistemas combinatorios del lenguaje, basamentados en los análisis de los actos perceptivos. Merleau-Ponty, abre una discusión que representa un reto para las modernas ciencias del comportamiento lingüístico no humano. Son por lo menos cuatro los aspectos que se tienen que aclarar: el carácter diacrítico y discriminatorio de los signos; el carácter histórico que acompaña a la expresión; la inclusión del sin-sentido como parte constitutiva del horizonte de sentido; y finalmente, el carácter inter-relacional del lenguaje, sin el cual, ninguna expresión parece tener sentido. En este aspecto, deben integrarse las relaciones pasadas (sedimentadas), e incluso, las relaciones potenciales o por venir, debido a que el lenguaje es fundamentalmente una *institución*, es decir, fruto del acontecimiento expresivo. Este polimorfismo fenomenológico, que alberga el misterio del lenguaje, tiene que ser implementado dentro de los estudios de la cibernética y la inteligencia artificial si su propósito es desarrollar sistemas verdaderamente autosuficientes.²⁷⁵

²⁷³ Cfr. *Lo visible y lo invisible...* p. 234.

²⁷⁴ *Ibíd.* p. 245

²⁷⁵ En resumen, el reto fundamental que nuestro autor propone, es el reto de la contingencia que envuelve la expresión lingüística, y que nuestro cuerpo perceptivo es capaz de modular hacia la constitución del sentido y que difícilmente se pensaría en una entidad cibernética.

Pero el problema del lenguaje no presenta su mayor reto en prospectiva, es decir, en su relación a construcciones de sistemas autosuficientes e inteligentes, sino en retrospectiva, es decir, en la medida en que el lenguaje pueda dar clara cuenta de nuestras más íntimas organizaciones corporales, o mejor, en la medida en que nuestro cuerpo pueda mostrarse a partir de sus propias significaciones diferenciadoras y cuyo sentido es una trasposición al lenguaje. Queremos decir, con esto, que el lenguaje puede remontarse a una cierta arqueología del cuerpo, en la que puede verse co-implicado con las principales formas de asumir la imagen del mundo, pero también, con nuestra propia imagen y la de los otros.

La psicología ha dado saltos importantes al respecto, señalando que la identificación del niño consigo mismo, está ligada al uso del lenguaje. Primero Henri Wallon ha puesto énfasis en la idea de imagen corporal forjada a partir de que el niño percibe al otro, en la imitación de sus gestos, sólo después será capaz de identificar los pronombres con que se representa él mismo y los otros (en este orden, tú, yo, él). Sin embargo, el problema del lenguaje en su relación configuradora con el cuerpo, poco a poco será asumido en una nueva concepción, que vendrá ligada al psicoanálisis freudiano. Michel Bernard, en su obra *El cuerpo*²⁷⁶, muestra como en Freud, se señala, la importancia dada al lenguaje en el manejo del cuerpo y las significaciones del comportamiento del niño. Freud pone el ejemplo de un niño tranquilo (de dieciocho meses), que ha aprendido a controlar las ausencias de la madre, a través de un carretel de hilo que tira al suelo unido a la expresión o-o-o-o. Y la llegada de la madre, cuando recoge el carretel, unido a la expresión ¡Da! (aquí está). Luego aprende a vengar las ausencias de la madre a través del espejo, cuando se mira y cuando se agacha con la expresión “Nene o-o-o-o”. Según Freud, el niño responde simbólicamente a la desaparición de la madre²⁷⁷ Para Freud, el papel del lenguaje se manifiesta como *fuerza de sustitución* (sustitución del cuerpo materno por: carretel, imagen especular, que lo significan); Luego como *vigor de significación* del sonido mismo (la palabra “o”: acto de alejar, de desaparecer, el

²⁷⁶ Bernard, M., *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*, Paidós, España, 1994, p. 133.

²⁷⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 134.

carretel, la madre); y por fin, en la *fuerza de anulación o de negación* inherente al lenguaje (el niño puede nombrarse o suprimirse cuando dice “Nene o-o-o-o”: desaparecido y “o”: ausencia).²⁷⁸

La psicología, en especial el psicoanálisis, después de Freud, ha empezado a ver las pulsiones y los fantasmas que gobiernan la vida del niño, como códigos que obedecen a las mismas leyes que estructuran el lenguaje. Jaques Lacan, por ejemplo, ha ofrecido un muy interesante vertiente psicoanalítica, que aprovecha los más trascendental de Saussure en la elucidación de los comportamientos inconscientes. Para Lacan, por ejemplo, el *falo* (no el pene orgánico) es un órgano simbólico, el significante clave, a partir del cual se condensan una pluralidad de significaciones, tiene como característica estructural, ser un órgano *diferenciador* respecto de los órganos (reales o imaginarios) y los cuerpos (lo que el hombre tiene de mas y la mujer de menos).²⁷⁹ La labor psicoanalítica consistiría en una lectura que se remonta por cadenas de significantes, reales o imaginarios, hasta llegar al significante clave del que todo lo demás encuentra su sentido.

Finalmente, y de un modo radical, Michel Bernard, enfatiza el intento de estos innovadores del psicoanálisis en tratar de considerar al cuerpo en su vida deseante y significativa, como punto de intersección con el lenguaje, según él, han tratado de saber cómo se inscriben y se fijan en el cuerpo las letras del lenguaje que lo significan. Un continuador de Lacan, en ésta línea es sin duda, Sege Leclair, que se ha propuesto tomar el cuerpo a la letra, es decir, atenerse a la letra del cuerpo mismo. Su idea consiste en establecer un punto diferenciador en el cuerpo a partir de la excitabilidad sexual de una cierta zona que refleja una falta que necesita ser colmada por otro. Para él, la zona erógena es análoga a un vocablo o significante cualquiera que se define a la vez por su diferencia *fonemática* (es decir, diferencia de sonidos) respecto de otros significantes (por ejemplo, las palabras “boca” y “seno”) y por su diferencia *semántica* respecto de palabras de igual sonido llamadas homónimas. Pero lo

²⁷⁸ *Ibíd.* págs. 134-135.

²⁷⁹ *Ibíd.* p. 135.

que importa aquí es tener en cuenta que todo significativo implica (tanto por la *forma* de sus signos como por el *movimiento* de su pronunciación, de su sonoridad) las *circunstancias* y los *objetos* a los cuales se refiere el significativo; hay aquí un movimiento del cuerpo, un gesto que pone en acción fantasmas ligados a la excitación de una zona erógena.²⁸⁰ Bernard cita dos ejemplos interesantes de Leclaire, que ilustran este planteamiento: a) la suavidad del dedo de la madre que juguetea en el hoyuelo del cuello del bebé que sonríe. En el hoyuelo, a partir de ese momento queda abierta una zona erógena, es decir, se ha establecido una *diferencia*. Para éste autor, la *forma* de la caricia es un rasgo literal que puede ser abstraído del cuerpo con palabras. b) el segundo ejemplo es el empleado por Freud como “El hombre de los lobos”. Se trata de un neurótico obsesivo cuyas angustias guardan relación con una letra: la V. Su temor, al movimiento de las mariposas, al número cinco romano, y sobre todo a los lobos, (las orejas invertidas y los fauces de los lobos tienen forma de V), tiene sus raíces en la infancia, después de haber visto a sus padres en pleno coito, donde las piernas de la madre tenían forma de V invertida. Esta letra inseparable del movimiento libidinal representaba tanto el placer como la castración.²⁸¹ Para Leclaire, nuestro cuerpo (fuente y órgano de placer) es inscripción de nuestro lenguaje, al mismo tiempo que nuestro lenguaje significa la experiencia erógena del cuerpo y tiene su raíz en ella. Según él, hay “una letra del cuerpo” y “un cuerpo de la letra”.²⁸²

Esta serie de aseveraciones sobre el lenguaje en el plano psicoanalítico, han aportado importantes líneas por donde podemos hacer corresponder el proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty. Sí, como anteriormente, el proyecto fenomenológico del lenguaje en Merleau-Ponty significaba un reto para las ciencias del comportamiento artificial; hoy el planteamiento de los neopsicoanalistas, representa un reto para el desarrollo y ampliación del pensamiento merleau-pontyano. Hay que decir, contra las aseveraciones de Michel Bernard, que el desarrollo del pensamiento merleau-pontyano, no carecía

²⁸⁰ Cito textual a M. Bernard, que alude al autor en cuestión. *Ibíd.* p. 139.

²⁸¹ Cfr. *Ibíd.* págs. p. 137-140.

²⁸² Cfr. *Ibíd.* págs. 141-142.

de esta óptica psicoanalítica, su amistad con Lacan, de alguna manera lo introdujo en la disputa del nuevo psicoanálisis, de manera que éste reto ya había sido asumido. Lo podemos apreciar en las obras inconclusas, los vemos en sus últimos cursos en el Collège de France, por lo que la inadvertencia de Bernard, queda confinada a las primeras obras. Merleau-Ponty, se ha introducido en el problema del neo-psicoanálisis a partir de una visión ontológica que incluye y amplifica las nuevas discusiones del psicoanálisis sobre materia de lenguaje.

En efecto, para el último Merleau-Ponty, el lenguaje comporta la significación del cuerpo, pero la comporta de una manera más amplia, que no se reduce a la esfera libidinal y placentera de la sexualidad –esta sólo representa una parte del ser expresivo del cuerpo-. De modo que, el sentido que ella –la significación- alberga, es sentido de convivencia en el ser y no de representación o acomodación. Esto quiere decir, que el lenguaje es un poder expresivo del cuerpo, que trasciende la esfera de las significaciones convencionales y naturales, y se establece como dimensionalidad de la existencia encarnada.

En el planteamiento fenomenológico de nuestro autor, el lenguaje se justifica por el sentido, debido a que, como dice en la *Fenomenología de la percepción*, “por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*, y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia”.²⁸³ La tarea de remontarnos al origen, de asistir al sentido originario, no parece ser otra que la que ha querido el psicoanálisis en sus formas contemporáneas; sin embargo, la diferencia está en que el psicoanálisis parece empeñado en *fijar* e incluso, en localizar el sentido. La visión psicoanalítica del lenguaje parece ser estática, lo más que comporta es una línea en retrospectiva, cuyo sentido actual es dado en forma de huella, cuya sedimentación es remitida a una sola fuente. Por el contrario, en nuestro autor, el sentido que descubre la experiencia perceptiva es *indeterminado*, ya que se da en una *relación* como un “vinculo originario” existente entre el ser de la percepción y lo percibido. De modo que percibir no es un acto (constituyente) sino una relación diferenciadora, sobre la que se instituye el sentido.

²⁸³ *Fenomenología de la percepción...* p. 19.

Para Merleau-Ponty, las dos formas de expresión del ser humano, (perceptiva y lingüística) no se yuxtaponen una a otra, sino que forman un quiasmo, a partir de la propia experiencia expresiva. En dicha experiencia, el lenguaje hablado (*parole parlée*), es interceptado por el lenguaje hablante (*parole parlante*), introduciendo una variación expresiva que recoge la tradición hacia una nueva variación expresiva. De esta forma, la percepción introduce la *diferencia* como modulación del ser expresivo y articulado, a través del estilo y la creatividad, por eso es explicable el hecho de que el lenguaje dado siempre esté en proceso de elaboración y en perpetua construcción. Este lenguaje vivo, que intercepta una y otra vez, las voces de la percepción en el corazón de las palabras es el *habla*.

<<Sí, cuando yo me pongo a hablar digo indudablemente *algo* y con todo derecho trato de salir de las cosas dichas (...) pretendo hacerme entender e introduzco una diferencia entre lo que ha sido dicho y lo que nunca lo fue>>²⁸⁴

El lenguaje vivo, originario, como dice nuestro autor, no comunica con puras palabras, sino con comportamientos, de ahí que la palabra como gesto, cuando comunica, incluso a través de la literatura y el arte, se vive como un “acontecimiento de expresión”. Para Merleau-Ponty, la palabra está tejida en el cuerpo porque lo que expresa (incluso ideas o conceptos) es un modo de ser en el mundo. Esto es lo que se quiere decir con la idea de que la palabra comunica un silencio, pues establece la diferencia en lo dicho como un nuevo decir, pues entre sus signos la palabra parlante, da origen a un nuevo comportamiento expresivo. Esto, claro está, se expresa mejor y de una manera absolutamente originaria, cuando se trata de contemplar el lenguaje desde su carácter intersubjetivo, como veremos en seguida.

²⁸⁴ *La prosa del mundo...*p. 70.

3.4. Palabra expresiva e intersubjetiva

En el apartado anterior, tratamos de mostrar cómo el lenguaje es una manera de operar la existencia encarnada, tema, que venía a reunir y ampliar el carácter expresivo de la sexualidad como realidad dimensional de la existencia. Hemos visto también, cómo, la palabra, además de ser un hecho convencional con arraigo perceptivo, es al mismo tiempo una *resistencia* que juega un papel preponderante en la distribución del mundo cultural del sujeto: ya que no cesa de apuntar a un pasado sensible del que proviene y se resiste a abandonar la fuente intersubjetiva de la que ha nacido. Estos dos elementos, el elemento genético de la expresión y el elemento intersubjetivo, de manera alusiva, estuvieron siempre presentes en el apartado anterior; en nuestro análisis el primero explicaba al segundo, o por lo menos, precisaba un espacio de reflexión donde el problema expresivo del otro era posible; ahora veremos cómo, el elemento intersubjetivo, representa un *hito* en la comprensión del nacimiento de la expresión en sus dos fases originarias: la fase perceptiva del comportamiento expresivo y la fase lingüística de la expresión cultural.

En Merleau-Ponty, el problema intersubjetivo del lenguaje parece presentar dos direcciones mutuamente implicadas: la de la verdad y la de la comunicación. Si nos atenemos a este criterio, podemos descubrir cómo el misterio de la palabra asume las condiciones de lo sensible de una manera radical cuando se presenta el Otro como horizonte, es decir, cuando mi acto de ver y de tocar, es alcanzado por el acto de ver y de tocar del Otro.

a) La verdad intersubjetiva

Cuando al principio, citando a Husserl, intentábamos comprender la manera en que existía el Otro, nos dimos cuenta de que, para este filósofo, el otro existía en calidad de testigo constituyente y formaba parte del planteamiento epistemológico, que constituía la verdad del sistema fenomenológico. Hoy a la luz del pensamiento filosófico de Merleau-Ponty, el problema del otro, se coloca

en un plano en que la verdad epistemológica es secundaria y hasta tardía con relación a la verdad como acontecimiento primordial. No es extraño que Husserl se haya apresurado en suponer colmado el pensamiento subjetivo, en dar a la conciencia cierta estabilidad con relación a sí misma y con relación a las demás. Pero la historia del pensamiento le ha reprochado este procedimiento y ha puesto en su lugar, una paradoja insuperable: ¿Cómo el yo constituyente puede constituir a otro yo constituyente?

A lo largo del trabajo, hemos intentado mostrar, cómo, para nuestro autor, el sujeto es carencia y opacidad, y por lo mismo, no es un poder de constitución, del que se pueda deducir el otro. El “Yo” no es positividad sino un *abismo*. Los pensamientos que parecen darme una identidad, son atravesados por el tiempo y oscilan en el horizonte. De manera que el “Yo” funciona por construcción y está en el horizonte como un porvenir. ¿Qué queda del presente? ¿Cómo encuentra el Yo, su lugar entre las cosas, entre los otros?, finalmente, ¿Qué ha quedado de la verdad, de mí verdad?

El primer paso a la verdad intersubjetiva, está en justificar la existencia de la verdad en tanto verdad. Como hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, la desarticulación del sujeto pensante, la des-identificación del Yo pienso, no ha dejado intacta la concepción clásica de la verdad. Si bien es cierto, que el tema de la verdad no ha sido tematizado de manera abierta, en las obras de nuestro autor, no obstante, es un hecho que ocupa un lugar fundamental en el establecimiento de su filosofía. No se trata, como seguro se espera, de la verdad de nuestros conocimientos, en sentido epistemológico, sino de la verdad en sentido fenomenológico, o si se quiere, en sentido ontológico. Sólo la última obra, inconclusa, parecía destinada a dar una solución a este problema, su título: *El origen de la verdad*, editado luego por Lefort, como *Lo visible y lo invisible*, estaba consagrado a reunir un sinnúmero de problemas que apuntaban a recuperar el rumbo y las líneas de acción de la filosofía, en las que el filósofo mismo estaba fuertemente implicado. De manera que de entre esas tematizaciones, nuestro autor, dejaba entrever algunas indicaciones que forman las pautas para una interpretación de la verdad. Debido a que no es el tema

central de nuestra investigación, sólo ofrecemos algunos bosquejos que bien podrían ser los índices de nuevas investigaciones.

Lo primero que debe advertirse, y esto justifica, quizá, su posición marginal, es que el problema de la verdad, no puede ser tematizada a la manera de una cosa, pues ella no es nada que pueda ser objeto de conocimiento. Esta advertencia, supone la exclusión del sujeto pensante, más que la exclusión de la verdad en cuanto tal. De aquí se sigue, que la verdad no se encuentra en el sujeto, ni en los objetos, sino en la relación que acontece del sujeto a las cosas y de las cosas al sujeto. De manera que no se la encuentra ni se la posee. Ella es algo que circula en el tejido del ser. En segundo lugar, si no es adecuación a las cosas, sino más bien, relación de reciprocidad, tampoco es, como en Heidegger, desvelamiento, ya que des-velar supone un des-velador. La verdad, en ese sentido, no es ni adecuación, ni representación, ni desvelamiento, sino co-implicación, movimiento y reciprocidad. Esto implica que no haya evidencias, ni resultados fijos y absolutos y que el conocimiento siga siendo un-por-conocer. Finalmente, si la verdad no es un dato, sino una praxis, la verdad es histórica, lo que indica que se realiza como acción en el horizonte del ser, pues ella es tejido, circularidad, es decir, intersubjetividad. Dentro de este esquema existencial, los interdictos epistemológicos del error, la falsedad y la mentira, no quedan excluidos del problema de la verdad, sino que por el contrario, son asumidos por ella, como momentos de su propia configuración.

Esta breve, pero sustanciosa aseveración de la verdad, nos conduce de pronto a un par de preguntas: ¿sí la verdad no está, como decimos, ni en la adecuación, ni en la representación, cómo se puede decir que hay verdad?, ¿si no es la conciencia, la que da fe de su existencia, qué testimonio la justifica? Para Merleau-Ponty, es el testimonio de la percepción, el que justifica la verdad, ya que no es el testimonio de un “yo pienso”, sino el de un “yo puedo (cuerpo); y finalmente, el testimonio de la palabra que no opera de otra manera.

1) La verdad en la percepción

En Merleau-Ponty, la percepción del mundo, que yo poseo, se ve alterada cuando el Otro aparece de repente sobre mi campo de percepción como cuerpo, cuando irrumpen sobre él, con sus miradas y con su manera propia de habitar el mundo. Pero, todo se complica cuando el Otro se presenta también él como punto de vista sobre las cosas y sobre el mundo y como algo que ya no domino y no logro controlar, pues, ¿Cómo puedo ver una cosa que se pone a ver?²⁸⁵ Pero el problema no va por este lado, pues no se trata de objetivar al otro, como en Sartre, sino en saber cómo mi campo de percepción se desdobra en otro campo de percepción. El problema se sitúa en un nivel que nos es común, el nivel de lo sensible, pues, sólo ahí es posible encontrarnos el uno al otro. Nuestro autor, señala en *La prosa del mundo*, que “el mundo no es sólo para mí, sino para todo aquello que, en él, señala hacia él”.²⁸⁶ De manera que hay una universalidad del sentir que nos traspasa y nos hace co-extensibles al mundo. Esto explica, por ejemplo, que en mi percepción de las cosas, esté también presente la percepción del otro sobre ellas, y que mi punto de vista sobre las cosas, conlleve simultáneamente, el punto de vista del otro sobre ellas. El otro, a través de su cuerpo, se desliza sobre mi campo y se multiplica desde dentro, pues su corporeidad como la mía son *transferibles*. Desde ese momento, mi visión contiene otra, incluso, cuando trato de aprehenderme a mí mismo, pues, mi identidad, no es si no generalidad.

Pero, yo no soy el otro, ni el otro es yo mismo, ¿Cómo explicamos esa con-fusión con el otro? Para Merleau-Ponty, la distancia que nos separa del otro, es una extraña proximidad que se forja en el ser de lo sensible, puesto que lo sensible es precisamente lo que, sin moverse de sitio, puede estar en más de un cuerpo a la vez.²⁸⁷ Lo sensible nos hace simultáneos con los demás y este punto de confluencia, esta situación entre-dos, es ya una verdad. Concluyo, este inciso con la siguiente cita de nuestro autor, que esclarece mejor lo que hemos dicho:

²⁸⁵ Cfr. *La prosa del mundo...* p. 196.

²⁸⁶ *Ibíd.* p. 199.

²⁸⁷ *Signos...* p. 23.

<<La visión hace lo que la reflexión jamás comprenderá: que el combate a veces no tenga vencedor, y el pensamiento no tenga titular desde ese momento, Yo le miro. El ve que le estoy mirando. Yo veo que él lo ve. El ve que yo veo que él lo ve [...] El análisis no tiene fin...la visión hace que las aberturas negras de las dos miradas se adapten una a otra, y que se tenga, no ya dos conciencias con su propia teleología, sino dos miradas fijas una en la otra, solas en el mundo...La visión esboza lo que el deseo realiza [...] una realización que sea la misma idénticamente para ambos, como el mundo sensible es de todos>>. ²⁸⁸

2) La verdad en la palabra

La fascinación que produce el encuentro de las miradas bajo un mismo sol, queda suspendido o emplazado por mediación de la palabra, pues ella consiste en sobrepasar nuestra prehistoria sensible. Según nuestro autor, “la operación expresiva, y en particular la palabra, tomada en su estado naciente, establece una situación común que ya no es únicamente comunidad de *ser*, sino comunidad de *hacer*”. ²⁸⁹ Se trata como si la universalidad del sentir (para mí), se ampliara como una universalidad reconocida, y se sublimara hasta la comunicación:

<<Cuando hablo con otro y le escucho, lo que oigo viene a insertarse en los intervalos de lo que estoy diciendo, mi palabra se recorta lateralmente por obra de la de él, me oigo en él y él habla en mí, aquí es lo mismo *to speak to* y *to be spoken to*>> ²⁹⁰

La palabra es como una abertura, una zona abierta, por donde viaja la palabra del otro y se instala en la mía. Por eso, entre yo y el otro, reanudamos

²⁸⁸ *Ibíd.* p. 25.

²⁸⁹ *La prosa del mundo...* págs. 202-203.

²⁹⁰ *Ibíd.* p. 205.

un mismo esfuerzo de expresión, incluso, desde la infancia, porque “el movimiento del niño hacia la palabra es un llamado constante al otro. El niño reconoce en el otro un otro sí-mismo”.²⁹¹ De manera que el lenguaje, más que un instrumento de comunicación, es la reciprocidad del otro en mí y de mí en el otro. Merleau-Ponty, ha dicho, que el otro me libera de mi propia ambivalencia, ya no somos dos sustancias contrapuestas, la una a la otra, sino, dos existencias que se superponen mutuamente. Por eso, pues, yo existo por el lenguaje, en relación con otro. O mejor, “que nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros [...] no hay verdad sin ellos, pero no basta, para alcanzar la verdad, estar con ellos”.²⁹²

Surge, así, la necesidad de establecer este criterio de verdad, como un segundo planteamiento intersubjetivo: se trata de pensar al otro no ya en cuanto superposición a mi existencia, sino del otro como superpuesto a mi punto de vista sobre la existencia. Ya que si yo estoy situado en un determinado punto del espacio, con un determinado aparato de significaciones, el lugar de la verdad será imposible, a menos que el Otro, introduzca su perfil espacial y significativo sobre el mío y opere una transformación radical sobre lo establecido en el horizonte de sentido.

<<El lugar de la verdad seguiría siendo en todo caso esta anticipación (Vorhabe) por la cual cada palabra o cada verdad adquirida abre un campo de conocimiento, y la reasunción simétrica (Nachvollzung) por la cual concluimos ese devenir de conocimiento o este comercio con los demás y los contraemos en una nueva visión>>.²⁹³

El fenómeno de la verdad, se establece aquí, como transgresión del sistema de correspondencias que nos ha sido legado por la experiencia expresiva, cuando en mis manos, y las del otro en las mías, se da una deformación del aparato de significados disponibles en el horizonte, y pasan a formar un nuevo

²⁹¹ Merleau-Ponty *a la Sorbonne...* p. 30.

²⁹² Cfr. *Ibíd.* p. 58.

²⁹³ *Signos...* p. 114.

hito, es decir, un renovado aparato de significar, que hace de nuestro presente, la verdad de todos los presentes.²⁹⁴ La verdad de la palabra, pues, es una verdad de correspondencias, un movimiento por el que se funda una idealidad de confluencia, donde todo está reunido, donde todas las miradas convergen. Por eso para Merleau-Ponty, la verdad es otro nombre de la sedimentación.

b) La comunicación intersubjetiva

La desarticulación del sujeto, como poder de constitución y la del objeto, como lo constituido, no sólo determinan el nuevo sentido en que hay que comprender la verdad, sino que establece un nuevo criterio sobre el que es necesario comprender la comunicación. A partir del sistema merleau-pontyano, las cosas no gozan de una identidad absoluta (en-si) y aislada, tampoco están a disposición del sujeto exclusivamente en calidad útiles; el sujeto, por su parte, no está fuera del mundo, sino que forma nervadura con las cosas. Las geometrías no euclidianas, a partir de la noción de heterogeneidad del mundo físico, ha roto con la relación espectador-espectáculo. La nueva concepción del espacio, como espacio topológico, enseña que el sujeto con su cuerpo forma sistema con el mundo, entre ambos, es posible una afectación recíproca. La pintura, con Cézanne, ha roto con la ley de *perspectiva*, por lo que, el espacio en la pintura moderna, según Paulhan, es el espacio sensible al corazón.²⁹⁵ Hay que decir, por último, que el pensamiento merleau-pontyano, reúne todas estas voces, en una iniciativa que pretende que todo comunica con todo, que todo tiene que ver con todo y donde la comunicación es una vivencia, es decir, una experiencia perceptiva. Sin embargo, el caso más inminente de esta comunicación, es la comunicación intersubjetiva, paradigma de toda comunicación; y puede ser interceptada desde los mismos perfiles que nos han llevado a la verdad: el de la percepción y el de la palabra.

²⁹⁴ Puede decirse, que la verdad intersubjetiva, en cierta forma, es una verdad diacrítica.

²⁹⁵ Paulhan, citado por Merleau-Ponty, en: *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, FCE, Argentina, 2002, p. 22.

1) la percepción comunicativa

La percepción es ya comunicación; el mundo es asalto a la mirada; el espectáculo se convierte de pronto en el espectador. Estas son algunas de las aseveraciones que advierte nuestro autor, siempre que hablamos de la percepción. Pero, la variante introducida por el otro, hace que le demos especial atención a la comunicación intersubjetiva.

La percepción del Otro, está a la génesis de toda comunicación. Es al otro a quien primero vemos, sus gestos, sus tonos de voz, su existencia reunida en un comportamiento, es la primera experiencia que yo tengo con relación al mundo y con relación a mí mismo. Las investigaciones de Wallon, contienen en esencia ésta idea, es al otro a quien el niño percibe primero, incluso antes que a sí mismo. De manera que el Otro es primero Yo, antes de ser otro en cuanto otro. Su existencia se encuentra en la emergencia del “yo”,²⁹⁶ ya que representa la reunión de todas las experiencias y todas las visiones, que dan a la mía el indicio de una vida por vivir.

Este sujeto sensible, el “yo sensible” es intrínsecamente dual o si se quiere, plural, lo que indica que no necesito buscar a los demás, en algún lugar en el espacio, sino que los encuentro virtualmente en mi experiencia. Según el Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián, “el sujeto individual y plenamente individualizado es un efecto, un momento o una expresión de esa intersubjetividad primigenia y arqueológica”.²⁹⁷ De manera que si el Otro está en los orígenes, está también ahora, en éste momento, aún en su ausencia. Los otros, pues, están virtualmente en mí como yo en ellos. Transgredir el espacio, es al mismo tiempo instaurar un nuevo espacio: el espacio común, que la palabra recogerá como una nueva manera de comunicar con el otro.

²⁹⁶ Ramírez. C. M. T., *El Quiasmo*, Editorial Universitaria (UMSH), México, 1994, p. 188.

²⁹⁷ *Ibíd.* p. 190.

2) la palabra comunicativa

Si el Otro me es dado primordialmente como cuerpo, es el cuerpo el primer elemento cultural con carácter intersubjetivo y por lo mismo, el primer elemento de la naturaleza con carácter de expresión. En el curso sobre *La Nature*, Merleau-Ponty, ha insistido en que el cuerpo estesiológico, es decir, el cuerpo sensible, es ya expresión, logos del mundo y simbolismo primordial, y por tanto, la otra variante del lenguaje convencional. Allí se advierte que “uno habla para colmar las lagunas de la percepción”²⁹⁸ y para sublimar nuestra existencia expresiva. Pues un exceso de expresión busca ser colmado en la palabra, pero sobre todo, en la palabra del otro. De manera, que como dice Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*:

“yo busco colmar mis intenciones en las intenciones legibles de la conducta del otro, pues, todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo -y agrega-, la comunicación se lleva a cabo cuando mi conducta encuentra en este camino su propio camino.”²⁹⁹

Estamos pues, Yo y el Otro situados en el lenguaje y vueltos hacia el futuro. La palabra es como una metátesis, es decir, como un cruce de dos “destinos” y de dos puntos de vista; pues, como dice Merleau-Ponty, en *Signos*, las palabras, “tienen el poder extraordinario de sacarme de mis pensamientos, practican en mi universo privado fisuras por donde *otros pensamientos* irrumpen.”³⁰⁰ Viene a bien la expresión de Paulhan, citada por nuestro autor en un par de obras: “por lo menos en este instante yo he sido tú”.³⁰¹ Hay un poder de la palabra, de sobrepasarme, de arrojarme a la intención significativa del otro, así se trate de un escritor, porque la lectura es un emparejamiento entre mi palabra y la del autor.

²⁹⁸ *La Nature...* p. 274.

²⁹⁹ *Fenomenología de la percepción...* p. 202.

³⁰⁰ *Signos...* p. 295.

³⁰¹ Paulhan, citado por Merleau-Ponty en: *Ibíd.* p. 295. *La prosa del mundo...* p. 37.

Por impresionante que parezca, la palabra no comunica a un espíritu puro, a una idealidad descarnada, sino que, ella está dirigida a un comportamiento, a una conducta sobrecargada de gestos e incluso, sobrecargada de memorias del pasado. La palabra tiene el poder de excederse a sí misma, de dar tan pronto más tan pronto menos de lo que se ha puesto en ella. Hay un bello pasaje en la obra de Proust, que puede ayudarnos a comprender mejor lo que hemos tratado de decir:

<<Asimismo, cuando leía la prosa de George Sand, que respiraba siempre esa bondad y esa distinción moral que mi abuela enseñara a mi madre a considerar como superiores a todo en la vida, y que mucho más tarde le enseñé yo a no considerar como superiores a todo en los libros, atenta a desterrar de su voz toda pequeñez y afectación que pudieran poner obstáculo a la ola potente del sentimiento, revestía de toda la natural ternura y de toda la amplia suavidad que exigían a estas frases que parecían escritas para su voz y que, por decirlo así, entraban cabalmente en el registro de su sensibilidad. Para iniciarlas en el tono que es menester encontraba ese acento cordial que existió antes que ellas y que las dictó, pero que las palabras no indican; y gracias a ese acento amortiguaban al pasar toda crudeza en los tiempos de los verbos, daba al imperfecto y al perfecto la dulzura que hay en lo bondadoso y la melancolía que hay en la ternura, encaminaba la frase que estaba acabando hacia la que iba a empezar, acelerando o conteniendo la marcha de las sílabas para que entraran todas, aunque fueran de diferente cantidad, en un ritmo uniforme, e infundía a esa prosa tan corriente una especie de vida sentimental e incesante>>³⁰²

Este delicioso fragmento de Proust, sin duda, nos muestra la vitalidad de las palabras y la vida secreta que guardan con relación a la experiencia. Su fuerza está en su manera de acoger las personas y las cosas (la prosa de Sand, la enseñanza de la abuela) y de reinventar la moral a partir de lo sensible. Las palabras no sólo comunican relaciones, sino los términos mismos de las relaciones, es el Otro el que se da en sus palabras, en su manera de organizar

³⁰² Proust, M. *Por el camino de Swann*, Millenium, México, 1999, p. 43.

sus gestos y sus tonos, el Otro, es el devenir de todo su aparato expresivo. Por eso, la producción de sentido que se da en la comunicación, es fruto de este fascinante pliegue, de nuestras intenciones diferenciadoras.

Hay que decir, por último, que si el lenguaje viene a romper la fascinación de las miradas e instaurar un nuevo diálogo, es porque siempre está en vías de recomponer la relación, de hacer del enfrentamiento de las miradas (Sartre) una convivencia y un intercambio que forma parte de una negociación hacia la vida común. Las palabras, pues, se convierten en un nuevo comercio con los Otros, que es necesario retomar.

c) El diálogo

Hay que advertir, primero que nada, que el diálogo lingüístico no rompe con las estructuras de la intersubjetividad perceptiva, sino que las evidencia y las amplifica todavía más, puesto que el diálogo no es un encuentro de conciencias o de seres completos y dueños absolutos de sí mismos. Pues como dice Mario Teo Ramírez, si yo y el otro ya estuviéramos hechos, el diálogo sería innecesario y la comunicación un imposible.³⁰³ Es necesario por tanto, que pensemos al sujeto como una abertura que quiere colmarse y el diálogo como la vía para lograrlo.

El otro se da con su estilo propio, a través del lenguaje, pero no se da como estricta individualidad, sino como cierta visión del mundo, como cierta manera de apuntar a los objetos. Esto explica, de alguna manera, lo que Merleau-Ponty expresa cuando habla del tráfico oculto de la metáfora, pues en la comunicación con el Otro, se abre un horizonte y se superpone a mi campo, un nuevo campo de expresión. Ahora bien, si todo esto es posible, hay que advertir, que cuando dialogamos yo y el otro, no lo hacemos a través o a pesar de las palabras, dialogamos en, y por, ellas: somos, nosotros, un efecto del lenguaje, antes que su causa.³⁰⁴

³⁰³ Cfr. *El Quiasmo...* p. 191.

³⁰⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 192.

Pero todo lenguaje supone una generalidad intersubjetiva, ya que la palabra es un acto personal que comporta una dimensionalidad interpersonal. Por ejemplo, el soliloquio supone una relación con los otros, y el diálogo interior, no es más que una versión del monólogo colectivo. Merleau-Ponty, piensa con M. Lagache, que no se puede dar una respuesta, aun en el diálogo interior, si no se concibe el lenguaje como una operación entre dos. El diálogo, es una confusión, una sobreposición, un quiasmo. Por eso, la palabra es el campo de las reversibilidades y de los intercambios, tanto en el que habla como en el que escucha.

<<Hay como una indistinción entre el acto de hablar y el de oír. La palabra no es comprendida o aun entendida si el sujeto mismo no se apresta a pronunciarla; e inversamente, todo sujeto parlante se transporta en aquel que lo escucha. En el diálogo, los interlocutores tienen las dos extremidades de una misma cuerda y esto es lo que explica que del fenómeno de "hablar" se pueda pasar al fenómeno de "escuchar">>. ³⁰⁵

Pero no basta que haya una disposición en la palabra para superponernos al otro, hace falta que exista una reciprocidad intencionada, una producción de sentido que haga de nuestro encuentro un verdadero encuentro. No hay, de extremo a extremo, de esa línea, dos positivities, dos pensamientos ya elaborados, sino que cada uno, está sumergido en su propia ambivalencia, en su propia opacidad, tratando de alcanzarse, de entenderse en el otro. Cada uno busca un porvenir en el otro y una convivencia en el hacer, que no deja de señalar la circularidad de la comunicación y la fragilidad del diálogo.

Merleau-Ponty, ha expresado en las conferencias radiofónicas, que la humanidad pasa por una situación inestable, pues, lo que reconocemos por verdadero, por más propio, es al mismo tiempo, algo que ya ha pasado por los otros. No hay nada, según él, que nos libere de la carga de nosotros mismos y de la de los otros.

³⁰⁵ Merleau-Ponty *a la Sorbonne...* p. 318.

<<En tal situación ambigua donde nos vemos arrojados porque tenemos un cuerpo y una historia personal y colectiva, no podemos hallar un reposo absoluto, incesantemente debemos trabajar en reducir nuestras divergencias, explicar nuestras palabras mal comprendidas, manifestar lo que está oculto de nosotros, percibir al otro [...] somos tan incapaces de renunciar a ellos como de poseerlos para siempre de manera definitiva>>³⁰⁶

La palabra tiene el poder de lanzarnos, a mí y al otro, hacia una significación que ninguno poseía separadamente, traspasa nuestra diferencia –sin anularla- y nos coloca en una reciprocidad insuperable. Hay que decir, por último, que, el diálogo en la palabra, es esencialmente diferenciador y emblemático, su disposición en el discurso, nos coloca en una praxis que trasgrede la vida del sentido y nos coloca en la multiplicidad de las significaciones. Bien podríamos decir, que todo diálogo es una transgresión del sentido, o mejor, una perpetua transgresión de los espacios de sentido. Esto quiere decir, de alguna manera, que el lenguaje a través del diálogo, es una disposición histórica y práctica, donde entra en juego el porvenir de la humanidad; es por así decir, la plegadura de todos los tejidos culturales, de todas las diferencias ideológicas, de manera que lo social, lo comunitario, no son aglomeraciones cuantiosas, sino nudos de relaciones y plegaduras, en las que estamos fuertemente comprometidos.

³⁰⁶ *El mundo de la percepción...* p. 55.

Conclusión

I

Una vez que hemos explorado algunas de las variaciones de la filosofía merleau-pontyana, acerca de su condición intersubjetiva, y del diálogo entre el autor y las disciplinas que aquí hemos señalado, trataremos de establecer una línea de continuidad que permita integrar mejor nuestras reflexiones sobre la sexualidad y el lenguaje, con ocasión de hacer frente a las dificultades que suscita una filosofía que ha pensado la variación en la dinámica propia de la existencia. Hay que advertir, al respecto, que hemos presentado la sexualidad y el lenguaje, en el pensamiento de Merleau-Ponty, como dos variaciones de la existencia, pero también, aunque de forma subrepticia, hemos descubierto la existencia como perpetua variación de sí misma.

Este abordaje puede tornarse equívoco, si no encontramos ningún elemento esencial que pueda justificar y sostener la variación. Ahora bien, por variación entendemos aquí, no un proceso discriminador de variaciones imaginarias en busca de una *esencia* invariante como en Husserl, sino el *proceso* variable mismo que se descubre como variación de la existencia misma. Por paradójico que parezca, apuntamos a un elemento esencial que se presenta como un porvenir de la variación. Esto nos permitiría comprender, por qué razón la sexualidad no se presenta como un condicionamiento y por qué razón el lenguaje se nos presenta como un porvenir intersubjetivo.

Merleau-Ponty logra conciliar esta paradoja de la variación, a partir de una doble vertiente: a través de la dimensión sexual, que nos remonta, a partir de Freud hacia una arqueología de la vida inconsciente (arqueología del mundo percibido); y por la vía del lenguaje, que nos remonta a partir de Ferdinand de Saussure, hacia el elemento diacrítico de los signos (elemento diferenciador de la percepción). Hay que decir que en cierta forma, Merleau-Ponty, antepone al pensamiento arqueológico de Freud, el de la variación, que aparece en Saussure, mientras que a éste le antepone el pensamiento arqueológico de Freud para sustentar la variación. Este proceso de superposición de pensamientos, bien pudo ser el aliciente de una transformación y hasta de una

evolución del pensamiento pontyano, que se experimenta al final de su vida, puesto que a partir de los cursos en la Sorbonne, apunta constantemente a esta doble relación que será profundamente tematizada (aun en forma de bosquejos) por *Lo visible y lo invisible*, como una recapitulación del Ser como experiencia de la variación.

Esta doble fuente, se posicionará como un nuevo modelo de pensamiento, que Merleau-Ponty llevará recíprocamente tanto al lenguaje como a la sexualidad, a partir de una generalización de la percepción; ya que por la percepción, concibo el deseo, no solo afiliado al ser de la existencia expresiva, sino que lo concibo justo en movimiento y en relación: el deseo es reciprocidad. Por otra parte, concibo la palabra, no solo en su carácter diacrítico y mudable, sino que la concibo haciendo eco de su pertenencia al ser. Recíprocamente, tanto la sexualidad como el lenguaje, son reasumidos fundamentalmente a partir de la multiplicidad de lo sensible, que es recíprocamente fundación y variación del ser expresivo.

La conciliación, pues, frente al elemento arqueológico de Freud, y el elemento diacrítico de Saussure, será obrada por la ontología de la percepción, que Merleau-Ponty, llevará hacia una generalización de la existencia. Para él, la percepción es el ejercicio de la variación, precisamente porque el Ser del que es expresión, es perpetua variación. Esta ontología de la percepción funda el acontecimiento expresivo como una variación de la existencia, porque nada en el ser está dado de suyo. Hay que decir, que la condena del ser es la relación, y por esta razón, la variación es el elemento invariable de la existencia. Merleau-Ponty advierte, en *Lo visible y lo invisible*, refiriéndose al ser de la percepción, que “el ser salvaje y “vertical” es por definición progresivo, incompleto”.³⁰⁷ Según él, habrá que empezar varias veces el posicionamiento del ser.

En esta imagen del pensamiento, la paradoja de la percepción es justificable, el fracaso de la percepción, es decir, el hecho de no poder agotar el conocimiento del ser, no es, sino su mayor éxito, precisamente porque ella es contacto con el ser, es decir, su realización. De esta manera, percibir es

³⁰⁷ *Lo visible y lo invisible...* p. 220.

prolongar nuestra relación con el ser, es llevar más allá nuestros índices de existencia. Esto justifica que nuestra vida afectiva, es decir, nuestra sexualidad, sea también un tejido, un nudo de relaciones, y que en ella nada esté condicionado o que logre condicionarse de antemano. Ella, al igual que el lenguaje, prolonga nuestra vida en los otros, por eso, mantienen un vínculo especial con nuestro ser perceptivo.

Si el ser es relacional, como vimos en el tercer capítulo, también es expresivo; de esta manera, bien puede concebirse a la percepción como “matriz simbólica”, ella es la expresión de nuestro cuerpo en-el-mundo, lo mismo que la palabra y el deseo son nuestra continuidad expresiva en los otros. La expresión, en ese sentido, es la manera-de ser-de-la-relación, y no una producción, como a menudo se la concibe, eso quiere decir, que es más una acción que un acto, por eso está siempre en perpetua reanudación de sí misma. Ahora bien, Independientemente se trate de la sexualidad o del lenguaje, la expresión queda comprometida en la relación existencial con el Otro, ella siempre supone al Otro, aún en su ausencia. Por tal motivo, hemos dicho que la expresión, ya sea en el lenguaje o en la sexualidad, tiene un carácter eminentemente configurador, de ella depende en parte, la diferencia que establezco con relación a mí mismo y con relación a los otros.

La variación de la existencia expresiva, pues, justifica la variación de la sexualidad y el lenguaje, precisamente porque están dadas en el tejido del Ser como relación. De esta manera, la concepción del lenguaje y la sexualidad, como lo hemos planteado anteriormente, provienen de una imagen del hombre, basada en la *contingencia*. Dicha imagen, desde el primer capítulo, nos ha propiciado elementos para afirmar que nuestra existencia encarnada está interceptada en el perpetuo devenir de la expresión. Este elemento vuelve comunes tanto la sexualidad como el lenguaje, y los coloca en la misma plataforma de interrogación, por tanto, nos libera de la carga de justificar la continuidad que pueda o no haber entre ellas. No nos interesa, pues, una lógica de las graduaciones, precisamente, porque el sujeto de la expresión está preso en el mundo, y, no hay expiación para esta condena. En ese sentido la

sexualidad y el lenguaje se superponen en un mismo horizonte de sentido, y es desde ahí que interceptan la perpetua movilidad de la existencia.

A propósito de lo que hemos dicho aquí, y para establecer un balance sobre el alcance de nuestra investigación, proponemos una discusión, a la luz de una interpretación que a nuestro modo de ver, suprime el elemento de la variación en el pensamiento de Merleau-Ponty, y nos lleva, a una imagen del hombre, totalmente opuesta.

a) Discusión

La Dra. Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés, en un artículo publicado en 2002, titulado *La función integradora y expresiva de la sexualidad en Merleau-Ponty*, propone una lectura bastante convencional de la sexualidad. El planteamiento que nos interesa lo limitamos a dos fragmentos que nos dan una idea invariable de la existencia del hombre: el primero está dado al final del último tema, y cierra el apartado con una afirmación bastante sugerente, sobre el cuerpo expresivo como individualidad, en los siguientes términos: “Por consiguiente, la individualidad personal es posesión de sí y sobrepasa el nivel natural, asumiéndolo”.³⁰⁸ El otro fragmento que nos interesa, aparece en la conclusión y señala que: “La sexualidad concreta de un individuo es para Merleau-Ponty expresión de la elección existencial y esta elección repercute particularmente en las relaciones interhumanas”.³⁰⁹

En general, el artículo busca ser bastante fiel a las elucubraciones de Merleau-Ponty entorno a la sexualidad, sin embargo, al momento de hacer el balance, supone dos cosas que nos parece no forman un criterio conforme al autor. Son básicamente dos: el primero supone que hay una individualidad y una posesión (total) de sí mismo, anterior a la expresión y que ésta se encarga de llevar hacia el otro, podríamos llamarlo, el criterio de la identidad; el segundo criterio, que está expresado en la segunda cita, nos dice que la sexualidad

³⁰⁸ Álvarez-Valdez, L. G., *La función integradora y expresiva de la sexualidad en Merleau-Ponty*, *Δαιμων*, Revista de filosofía n^o25, España. 2002, p. 110.

³⁰⁹ Ídem.

concreta es la expresión de la elección (libertad) existencial del individuo y repercute en la intersubjetividad. Estos dos textos suponen que la identidad del sujeto está dada y que la libertad es un prerrequisito para que la expresión del individuo se prolongue hacia los otros. Podemos decir, de algún modo, que la Dra. Lourdes, propone una concepción invariable de la sexualidad y una perspectiva del hombre como identidad (invariabilidad de la existencia).

b) Posicionamiento

La idea de la individualidad como posesión de sí, lograda a través de la sexualidad intersubjetiva, no puede ser absoluta. La Dra. Lourdes, da por hecho que el resultado de la expresión es precisamente la autoafirmación, como si nada nuevo se instalara en nosotros. Hay en el fondo una imagen del sujeto “consciente” que logra la coincidencia consigo mismo, cuando la expresión ha alcanzado un elevado nivel de significación. Pero tan pronto logro una imagen adecuada de mí mismo, la relación con el otro viene a cambiarla. La conciencia no es una identidad, sino una diferencia, o mejor, una experiencia diferenciadora que opera bajo ese régimen de relación con los otros.

Hay que advertir que si se ha operado en el pensamiento de Merleau-Ponty una disolución de la conciencia, se ha operado también una disolución de la libertad como anticipación. En efecto, es un error creer que en el pensamiento de nuestro autor, la sexualidad es una expresión de la libertad. Ya advertimos de esto en el segundo capítulo. En Merleau-Ponty, la libertad no es una disposición o una condición de la que estoy equipado, como en Sartre, sino una praxis, es decir, una operación en común. De esta manera, la libertad no antecede sino que procede. Está delante de nosotros y no detrás. Es algo que hacemos en común. La libertad, pues, no es la disposición de una individualidad autosuficiente, que se pudiera anticipar a la expresión, sino que en ella logra posicionarse. Hay que decir, en términos coloquiales, que la libertad no está dada plenamente sino que se hace, es también una operación entre dos. Esta idea, puede verse variar en el pensamiento de Merleau-Ponty, a partir de *Las*

aventuras de la dialéctica, cuando dice que, “nuestra salvaje libertad se encuentra ya prefigurada, ya comprometida, ya jugada en las otras libertades”.³¹⁰ Pero justo en la conferencia de *México sobre el otro*, según Saint Aubert, Merleau-Ponty comprende la libertad como superposición en un sentido negativo, pues parece ser más bien un acto constituyente, hasta que finalmente, la superposición de las libertades adquiere una connotación positiva. Según él, la libertad se superpone, es decir, se pone en común, afirma, que “está en la naturaleza misma de la libertad y del amor caminar en la superposición, en modo pasivo y activo”.³¹¹ El mundo de las libertades, pues, está expuesto en la carne común, forman parte de ese tejido en el que no puedo dejar fuera al Otro.

Hay que decir, que en cierta forma, el pensamiento de la variación en Merleau-Ponty, nos ayuda a liberarnos del fantasma del hombre puro y pleno, y nos condena a nuestro comercio con las cosas y con los otros.

II

Esta imagen del hombre, que propone nuestro autor, a partir del lenguaje y la sexualidad, como variaciones de la existencia expresiva, queda traducida aquí, como una imagen por cumplir. De esa manera, la filosofía debe tornarse, entonces, orientadora de una nueva concepción de la humanidad, debido a que, la imagen clásica del hombre, está sobrecargada de tensiones. Es fundamental apostar por nuevas categorizaciones del pensamiento que supongan la existencia de las variaciones expresivas, al mismo tiempo, que intercepten en sus aseveraciones la infraestructura corporal de nuestra relación con las cosas y con los otros, sin presuponer las actitudes y operaciones exclusivas de la conciencia.

La imagen del pensamiento que aquí se sugiere, consiste precisamente en una especie de mística y devoción hacia lo diferido, promoviendo una ampliación de la verdad hacia la riqueza de las variaciones, que no excluya la equivocación y el error.

³¹⁰ Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*. Leviatan, Buenos Aires, 1957, págs. 15-16.

³¹¹ Aubert., S. *Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el Otro*. en: <http://es.scribd.com/doc/83958355/La-Confencia-Sobre-El-Otro-St-Aubert>

<<Lo que se ha llamado “mística” del Ser [...] es un esfuerzo por interrogar a la verdad nuestro poder de errar, a la presencia innegable del mundo la riqueza inagotable y, por lo tanto, la ausencia que recubre, y a la evidencia del Ser una interrogación, que es la única manera de expresar esta equivocación eterna>>.³¹²

La nueva filosofía debe fundar, entonces, las variaciones de la verdad y del error, en el corazón mismo de la existencia compartida, sólo así será posible superar la barrera del individualismo y la intolerancia. Precisamente porque la unidad del hombre no está cerrada sino abierta, es unidad en relación.

¿Pero, esta imagen variable e intersubjetiva, por salvar del solipsismo, no condena al hombre al otro extremo, es decir, a la disolución de la individualidad? Hay que advertir, que este es, sin duda, un falso planteamiento. En el pensamiento de Merleau-Ponty, la existencia del hombre se afirma en su relación con los otros, pero no se anula, al contrario, se autoafirma todavía más, pues es diferenciación con los otros. La individualidad en Merleau-Ponty está basada en la idea gestáltica de la figura sobre un fondo. Lo que en éste momento digo que soy yo, lo digo en el sentido de que soy el índice, la actualización de esa relación en común. Mi cuerpo me posiciona verticalmente sobre ese fondo de horizonte que son los otros, es decir, me individualiza, pero no a fuerza de imponerme como identidad inamovible, sino identidad recíproca. Esta individualidad personal nunca llega a ser absoluta posesión de sí, siempre se está en perpetuo requerimiento, por eso, decíamos que la verdad no es una anticipación, sino una especie de acuerdo. Para concluir, hay que decir, que la verdad sobre mí es una especie de institución.

<<Por institución entendíamos, pues, los acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas [...] o bien, los

³¹² *Fenomenología de la percepción...* P. 121.

acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como invocación de una continuidad, como exigencia de un porvenir >>.³¹³

Lo que llamamos, pues, individualidad, no es más que un trazo en el porvenir instituido, es decir, una transgresión en el horizonte que imprime su “estilo” a la variación. La institución, pues, nos salva de aislar al sujeto así como de diluirlo en el medio social. Sólo una imagen constituyente e invariable nos llevará a esta ruptura.

³¹³ *Filosofía y Lenguaje...* p. 50.

Bibliografía

Básica

1. Merleau-Ponty Maurice. *La estructura del comportamiento*. (Tr. Enrique Alonso), Editorial Hachette, Buenos Aires, 1976
2. ----- . *Fenomenología de la percepción*. (Tr. Jem Cabanes), Ediciones Península, Barcelona, 2000.
3. ----- . *Elogio de la filosofía*. (Tr. Amalia Letellier), Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
4. ----- . *Posibilidad de la filosofía*. (Tr. Eduardo Bello Reguera), Ediciones Narcea, Madrid 1979.
5. ----- . *Las aventuras de la dialéctica*. (Tr. León Rozitchner), Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1977.
6. ----- . *Sentido y sinsentido*. (Tr. Narcís Comadira). Ediciones Península, Barcelona, 2000.
7. ----- . *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006.
8. ----- . *La Fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova, Argentina, s/a
9. ----- . *a la Sorbonne*, Cynara, France, 1988.
10. ----- . *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1995.
11. ----- . *Parcours deux 1951-1961*. Verdier, Paris, 2001
12. ----- . *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. FCE, Argentina, 2002.
13. ----- . *Filosofía y lenguaje*. (Tr. Hugo Acevedo), Ediciones Proteo, Buenos Aires. 1969.
14. ----- . *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973.
15. ----- . *La posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Ediciones Narcea, Madrid, 1968.

- 16.------. *La prosa del mundo*. (Tr. Francisco Pérez Gutiérrez), Ediciones Taurus, Madrid 1971.
- 17.------. *Lo visible y lo invisible*, Editorial Taurus, Madrid 1973.
- 18.------. *El ojo y el espíritu*. (Tr. Jorge Romero, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1977.

Complementaria

1. Josep María Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.
2. Alloa, E. *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2009
3. Martínez, Rodríguez Fernando, *Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
4. De Souza, Chauí. *Merleau-Ponty. "La experiencia del pensamiento"*. (Tr. Eduardo Rinesi). Ediciones Colihue, Buenos Aires. 1999.
5. Teo Ramírez, Mario, *El Quiasmo, ensayo sobre la filosofía de Mauricio Merleau-Ponty*, Editorial Universitaria (UMSH), México, 1994.
6. -----, Ramírez, M. T. *Escarzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*. Jitanjáfora, México, 2008.
7. Luis María Ravagnan, *La psicología fenomenológica. M. Merleau-Ponty*. Paidós, Buenos Aires, s/a.
8. Henri, M., *Encarnación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001.
9. Boburg, Felipe. *Encarnación y fenómeno*. México, UIA, 1996.
10. Saussure, F. *Curso de Lingüística general*. Artemisa, México, 1985
11. Freud, S. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza Editorial, España, 2002.
- 12.------. *Introducción al psicoanálisis*, Altaya, España, 1999.
13. Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990.
14. Ricoeur, P. *El discurso de la acción*, Cátedra, España, 1988.

15. Scavino, D., *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Paidós, Argentina, 1999.
16. Bernard, M., *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*. Paidós, España, 1994
17. Robinson, John, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Barcelona, Ediciones Ariel, 1968.
18. Pérez-Rincón, Héctor. (compilador), *Imágenes del cuerpo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
19. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. (Tr. Mario A. Presas). Ediciones Paulinas, Madrid, 1973.
- 20.----- *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, Universidad Autónoma de México, México, 1988.
21. MacIntyre, A., *El concepto de inconsciente*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
22. Lorenz K. *El comportamiento animal y humano*, Plaza y Janes, Barcelona, 1972.
23. Le Du, J., *El cuerpo hablado: Psicoanálisis de la expresión corporal*. Paidós. Barcelona, 1992.
24. Proust, M., *Por el camino de Swann. En busca del tiempo perdido*, Millenium, México, 1999.
25. Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. (Tr. Juan Valmar). Editorial Altaya, Madrid, 1989.
26. Brentano, F., *Psicología*, (Tra. José Gaos), Revista de occidente, Madrid 1935.
27. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas (otros escritos)*, Editorial Porrúa, México, 2001.
28. Levinas, E. *El humanismo del otro hombre*. Siglo XXI editores, México, 2009.
- 29.----- *Fuera del sujeto*. Caparros Editores, Madrid, 1997
30. Szilasi, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003
31. Sokal, A. y Bricmont, J. *Imposturas intelectuales*. Paidós, Barcelona, 1999

32. Piaget, J. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Península, Barcelona, 1973
33. Butler, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires, 2002
34. Cabrera, M. *La intersubjetividad monadológica*, en Actualidad de Husserl, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989
35. Merleau-Ponty, M., en: *Variaciones sobre arte estética y cultura*. (Ramírez, M. T. Coord.), UMSNH, Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", Morelia Mich., México. 2002.

Hemerográfica.

1. Sebastián, G., Pablo, *Simetría y asimetría en la noción de reversibilidad de Merleau-Ponty*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 84, Septiembre-diciembre, 1995, pp.271 a 283.
2. Pintos, M^a L. *La interpretación de Freud recuperada desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty*. En *EN-CLAVES del pensamiento*, España. año III, núm. 6, diciembre 2009.
3. ----- . *Gurwitsch, Goldstein y Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación*. En *CONTRASTES Revista Internacional de Filosofía*. Universidad de Málaga, España, Vol. XII (2007).
4. Vázquez, S. J., *La semántica fenomenológica de Merleau-Ponty*, en, *Anales de Metafísica*, vol. XVII. Ed. Universidad Complutense. Madrid, 1982.
5. Boburg, F., *El sentido ontológico de la fenomenología de Merleau-Ponty*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 84, Septiembre-Diciembre, 1995, pp. 284 a 313.
6. -----, *La rehabilitación ontológica de la percepción*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 83, Mayo-Agosto, 1995, pp. 117 a 136.
7. Sanabria, J.R., *¿Fenomenología de la percepción? ¿Ontología de la percepción?*, en Revista de Filosofía UIA, N^o 84, Septiembre-Diciembre, 1995, pp. 363 a 401.
8. Ralón de Walton, Graciela, *Esencia y experiencia vivida según Merleau-Ponty*, en Revista de filosofía UIA, N^o 80, Mayo-Agosto, 1994, pp. 358 a 377.

9. Toboso, M. Mario, *Fenomenología del transcurso del tiempo*, en DIÁNOIA, Revista de Filosofía, FCE, N° 59, Vol. LII, Noviembre 2007, pp. 27 a 42.
10. Leoni, Federico. *Merleau-Ponty. De la naturaleza a la ontología*, Chiasmi International, no. 2, éd. trilingüe, Milan-Paris-Memphis, 2000.
11. Asterio del Brío Mateos. *Ambigüedad y reducción en Merleau-Ponty*. Anales del Seminario de Metafísica, vol. **XVII**. Ed. Universidad Complutense. Madrid, 1982.
12. Arce Carrascoso, *El problema del cogito en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty*. Anales del Seminario de Metafísica. Núm. Extra. Homenaje a Rdbada, Ed. Complutense, 1992.
- 13.----- . *M. Merleau-Ponty. El hombre como unidad ontológica proyectiva*. s/r.

Virtual

1. Escribano, Xabier, *Sujeto encarnado*.
http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/Rese%F1a%20Sujeto%20encarnado.pdf
2. Cuevas, S. J., *El sujeto y las trampas de lo visible*, Revista Carta Psicoanalítica N.4, México, 2004. En: <http://www.cartapsi.org/spip.php?article196>
- 3.
4. Proust, M., *De la imaginación y Del Deseo*. Tomado de <http://www.LibrosTauro.com.ar>
5. Lacan, J., *¿Qué es el inconsciente?* En: www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
6. Saint Aubert, E. *Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el Otro*. En: <http://es.scribd.com/doc/83958355/La-Conferencia-Sobre-El-Otro-St-Aubert>
7. Lawlor, L. *Variación sexual benigna: Un ensayo sobre el pensamiento tardío de Merleau-Ponty*.

8. Álvarez-Valdez, L. G., *La función integradora y expresiva de la sexualidad en Merleau-Ponty*. *Δαμῶν*. Revista de filosofía nº25, España. 2002
9. Trias, Eugenio, *Lo que queda de Sartre*, Hemeroteca cultural.
http://www.elcultural.es/Historico_articulo.asp?c=12251
10. Morera de Guijarro, *La problemática del yo en Maine de Biran*. Ver vinculo,
<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/ASEM8788110185A.PDF>,
11. Maria Matamoros, F. Nora, *Fenomenología: ¿Ontológica interpretación del mundo o limites de la metafísica?* México, CICSYH, 2001.
12. Carlos Belvedere, en *Ontología y Política en la obra de Merleau-Ponty*. Consultar la pagina web:
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/belvedere.pdf>.
13. Vanessa Larios, *Carne: Quiasmo cuerpo-mundo*. Aparte Rei, Revista electrónica de Filosofía.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/contenidos.html#catorce>.
14. Toboso Martin, M. *Tiempo y sujeto: Nuevas experiencias entorno a la experiencia del tiempo*. Aparte Rei, Revista electrónica de Filosofía.
<http://aparterei.com>

Glosario

Ambigüedad. *Tiene su significado en la línea de lo no tematizado, lo innombrable, lo misterioso, lo íntimo, lo callado; en fin, se trata de una percepción naciente y originante, desde el corazón de la vida del hombre.*

Carne. *No hay manera de definir por completo lo que ésta sea, sin embargo, en Merleau-Ponty, es condición y posibilidad del ser, tanto del mundo como del cuerpo humano. Por nuestra parte, podríamos definirla como un ámbito natural de experiencias simultáneas o quiasmos. En general, lugar de todas nuestras intercepciones con el mundo y con los demás. Una visión precisa, puede extraerse de su obra póstuma “El visible y el invisible”, p. 184.*

Carnal. *Refiérase a la condición del hombre por su situación corporal y mundana. Puede verse al respecto, las obras póstumas del autor, o bien “Encarnación” de Michel Henri”*

Comportamiento. *El término responde al título de su obra doctoral, pero a demás, designa, una de las nociones fundamentales para interpretar la situación vital de la conciencia con respecto al cuerpo vivo (Leib), en contraposición a la visión determinista, propuesta por las principales escuelas psicológicas de su tiempo. Comportamiento es término de encuentro simultáneo entre lo psíquico y lo fisiológico y no es mero hecho entre los hechos.*

Cenestesia. *Es definida como: La sensación general de la existencia y del estado propio del cuerpo, independiente de los sentidos externos, y resultante de la síntesis de las sensaciones, simultáneas y sin localizar, de los diferentes órganos y singularmente los torácicos y abdominales. Merleau-Ponty, recurre a ella, para dar razón de la dinámica que lleva consigo la estructuración espacio subjetivo temporal del cuerpo humano y su experiencia perceptiva.*

Cuerpo-sujeto. *Desde Merleau-Ponty, el hombre, puede comprenderse así. No hay conciencia subjetiva pura, desde ahora podemos decir que toda conciencia está encarnada y la denominamos por lo mismo: conciencia-encarnada.*

Diacrítico. *Termino introducido por Ferdinand de Saussure, en su Curso de Lingüística general, que define el modus operandi de los signos y su relación al sentido. Según él, los signos son diacríticos, uno por uno no significan nada, su significado proviene del comercio con los otros signos.*

Dualismo. *Forma clásica de interpretar al hombre como un ser compuesto por dos naturalezas, una corporal y otra espiritual, estando aquella subordinada a ésta otra. En ésta visión, el cuerpo sirve al alma. Los principales representantes son: Platón, Descartes y Sartre.*

Espacialidad. *No se trata de la espacialidad físico-matemática de la ciencia positiva. Sino de la espacialidad vivencial que el hombre realiza por la naturaleza de su cuerpo. Se trata en general, una “espacialidad de situación”. Que se comprende únicamente en los límites de la temporalidad. Se está muy cerca de la visión científica de Einstein acerca de la integración de los conceptos de espacio-tiempo en la realidad. El espacio, permite comprender la dinámica intencional del cuerpo en su acción motriz.*

Entrelazo. *Sinónimo de quiasmo. Viene a ser como un estatuto ontológico de la realidad, donde el sujeto encuentra al mundo en estado salvaje y como comunicable. La percepción se entrelaza con el mundo, se roza con él, pues está en él.*

Espíritu encarnado. *Podríamos decir, que dicha noción responde a la constitución natural del hombre. Así como se ha definido al hombre de muchas maneras, nosotros lo llamamos: un sujeto encarnado. Aun que lo que se busca es precisamente evitar todo éste encasillamiento del ser.*

Forma. *Es rescatada ésta noción de la escuela de la Gestalt, por razón de acoplamiento a la realidad perceptiva del cuerpo humano. El esquema de la Gestalt para referirse a la forma es el de la “figura sobre un fondo”*

Gestalt. *Es como una unidad perceptible real. También, una estructura mental que toma sus atributos de una estructura correspondiente a los procesos cerebrales. En general, una estructura perceptiva.*

Hiperdialéctica. *Es la buena dialéctica, que permite pensar la negatividad inmanente al ser. Se trata de un pensamiento de las oposiciones sin*

exclusión, un pensamiento subjetivo sin subjetivismo, finalmente, es un pensamiento circular por que no sacrifica lo irreflejo a lo reflexivo. Es en general, la dialéctica de un pensamiento que sabe de la imposibilidad de absorber al Ser en idealizaciones.

Intencionalidad operante. *La palabra “intencional” viene a dar a la filosofía un giro novedoso en la comprensión del sujeto, el concepto viene rastreado en la psicología de Franz Brentano, en la fenomenología de Husserl, y ahora en la ontología de Merleau-Ponty. Para éste último, la intencionalidad operante, es la manera con que nuestro cuerpo se apropia un mundo y configura su sentido.*

Intercorporeidad. *De alguna manera, se contrapone a la utilización ordinaria del concepto de intersubjetividad, entendido éste como una comunicación entre conciencias, por una comunión entre cuerpos. Intercorporeidad, es la nueva forma de plantear la alteridad de los hombres desde su cuerpo.*

Invisible. *Es la cara oculta del visible, el otro lado, el reverso del anverso, en una palabra es la forma de concebir ese otro lado, que aun que imperceptible sobemos que está ahí, pues nos circunda por doquier. Se hace presente sólo en una experiencia ambigua del quiasmo. El invisible, en una palabra, sólo es tal cuando se está del lado del visible. En algunos momentos Merleau-Ponty, llegó a considerar al invisible con el espíritu.*

Lebenswelt. *Mundo de la vida, inaugurado por la fenomenología de Husserl, se refiere a él, siempre que se parte de él. El mundo de la vida, es el punto de partida y de llegada de toda filosofía . En Merleau-Ponty, adquiere toda su riqueza cuando es tratado con referencia al mundo de la percepción.*

Motricidad. *Es una dinámica espacio-temporal que realiza la intencionalidad operante del cuerpo. Tiene que ver con la noción de esquema corporal.*

Reversibilidad. *Es el quiasmo, es la dimensionalidad del cuerpo perceptivo, cuando realiza su ser-del mundo. Se trata de la dimensión ontológica por antonomasia, pues realiza al hombre en-el-mundo y con-los-demás.*

Percepción. *Es considerada una noción de primera importancia para entender el pensamiento de Merleau-Ponty, ya que la percepción es*

instauración de sentido. Percibir es entrar en un campo de absoluta ambigüedad; por tal motivo la percepción es siempre la realización de un campo de ambigüedad. Es en cierta forma, la realización de la existencia.

Quiasmo. *Χίασμο.* El carácter “X” es un quiasmo y también lo es el cuerpo y el mundo. Es la disposición cruzada que posibilita la “carne” (Chair).

Solus ipse. *La palabra solipsismo viene del latín solus ipse, y quiere decir uno mismo. Situación ontológica del ser sartreano, debida sobre a todo a la condición nihilista de la conciencia que impide toda posible alteridad verdadera, es decir ontológica. El hombre está condenado a la soledad. En Merleau-Ponty, la soledad es una manera de ser con los otros, aún en su ausencia. El solipsismo es imposible ontológicamente.*

Sujeto encarnado. *Condición natural del hombre. Algunos le han llamado “Espíritu encarnado”. Ésta denominación responde a su naturaleza ontológica. Con Merleau-Ponty, se inaugura esta denominación, aun que puede apreciarse en el apóstol Pablo.*

Superposición. *En el pensamiento pontyano la superposición es la imagen temprana de la noción de carne, y se refiere más o menos a lo mismo. Es la figura de una vida en común.*

Arqueología. *El elemento arqueológico de la percepción nos remonta a los orígenes del ser expresivo y salvaje.*

Ser-del-mundo. *Responde a la situación ontológica fundamental del hombre. En Heidegger, se puede decir: ser-en-el-mundo. En Merleau-Ponty, la facticidad del ser heideggeriano, como ser-en-el-mundo, no es sino la consecuencia de una pertenencia ontológica al mundo, pues el hombre no es en-el-mundo sino del-mundo, ya que están constituidos de la misma carne.*

Temporalidad. *La temporalidad en Merleau-Ponty, es definida por M. Toboso, como la constitución del campo de presencia del sujeto. De aquí brota la comprensión del tiempo como sujeto y del sujeto como tiempo. Es una coincidencia del existir mismo del cuerpo humano. Es un presente vivo, donde pasado y porvenir se cruzan.*

Verticalidad. *Es la dimensionalidad por antonomasia. El hombre es un ser vertical, por que pese a pertenecer ontológicamente al mundo, se sobrepone a sus designios. Es la única materia del mundo que piensa al mundo.*

Visible e invisible. *Es el esclarecimiento de toda una obra que lleva el mismo título. Constituyen nociones ontológicas reveladas por la percepción. Visible e invisible, son los dos lados de la carne del mundo, de nuestra carne, es el anverso y reverso del mundo. Se trata de aprender a ver el mundo, dice Merleau-Ponty, para hacerlo se necesita la “fe perceptiva”, única que nos revela el lado oculto impenetrable a los sentidos y a la razón.*