

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía



LA SIGNIFICACIÓN EN M. MERLEAU-PONTY

Tesis para la obtención del grado de Maestro en Filosofía

Presenta

Eric Joaquín Figueroa González

Director de tesis Dr. Arturo Aguirre Moreno

Septiembre 2015

Agradecimientos

A quienes de alguna manera hicieron posible la realización de esta tesis. Esto es, a mis amigos y en especial a mi familia la cual, a través de su apoyo incondicional e inspiración me motivaron a seguir con fervor en el ejercicio de la reflexión.

Al Dr. Arturo Aguirre director de esta tesis por sus observaciones y comentarios, así como por su apoyo no sólo en lo concerniente a lo académico sino también en cuanto a sus aportaciones generales, permitiéndome el cuestionamiento de los aspectos de relevancia actual y llevando la investigación por caminos más concretos sin descuidar en ningún momento la formalidad y rigurosidad requeridas en el ejercicio filosófico.

Al Dr. Esteban García con quien pude sostener discusiones que aportaron y ampliaron el alcance de esta investigación, en razón de su conocimiento especializado del autor aquí trabajado y su relación con autores contemporáneos y temáticas actuales.

Y, especialmente, a la Dra. Graciela Ralón de Walton quien formó parte como Co-tutora de la presente tesis y de quien tuve el honor y la dicha de aprender y fortalecer mi conocimiento. Por sus críticas y cuestionamiento puntual a través del cual pude esclarecer mis dudas y también, reconsiderar mis supuestos. Y, por su apoyo invaluable y calidez en cada supervisión que tuvo a bien otorgarme.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	p.
3	
 CAPÍTULO I. FENÓMENO Y SIGNIFICACIÓN	
§ 1. La estructura como <i>Gestalt</i> en <i>La estructura del comportamiento</i>	p.
7	
§ 2. Relación significación y estructura (<i>Gestalt</i>).....	p.
13	
§ 3. Intencionalidad y cuerpo fenoménico. La significación ante-predicativa.....	p.
20	
§ 4. Expresión y significación.....	p. 26
 CAPÍTULO II. LA SIGNIFICACIÓN EN LOS BORDES DEL LENGUAJE	
§ 5. Entre silencio y lenguaje. La paradoja de la expresión.....	p.
33	
§ 6. El más allá de la significación. Merleau-Ponty y Levinas.....	p. 39
§ 7. Estructura y significación.....	p. 47
 CAPÍTULO III. SIGNIFICACIÓN Y ONTOLOGÍA	
§ 8. Hacia una significación ontológica.....	p. 60
§ 9. El entrelazo cuerpo-mundo y la significación en la pintura.....	p.
67	
§ 10. Bosquejos para una significación originaria o el “hay” de la significación...	p. 73
CONCLUSIÓN.....	p. 87
Bibliografía.....	p. 91

Introducción

Hemos de iniciar destacando que el concepto de *significación* a tratar aquí se distingue del concerniente al sujeto de la enunciación (lingüística), de una semántica o semiótica. No remite por lo tanto, a un análisis del discurso en la distinción de la *significación* como objeto o enunciado ni a un sujeto en cuanto enunciante.

Asimismo, en cuanto a la distinción entre *significación* y *sentido*, precisaremos a lo largo de la investigación los puntos que señalan una distinción importante como de los lugares donde coinciden. Así entonces, por ejemplo, en vez de una búsqueda por el origen del *sentido* como sucede en el Husserl de las *Investigaciones lógicas*,¹ y remitiendo a las dos primeras obras de Merleau-Ponty (que es donde se concentran mayormente las referencias a Husserl, especialmente en *Fenomenología de la percepción*), veremos como éste trabaja principalmente con el término de *significación* (*signification*), que si bien marca el interés por la investigación trascendental, no representa un seguimiento cronológico del filósofo alemán, pues se sabe que en su primer obra *La estructura del comportamiento* editada por primera vez en 1939, fecha en que Merleau-Ponty

¹ Al respecto Husserl, quien fuera una de las figuras centrales en el pensamiento de Merleau-Ponty, suele utilizar la palabra *Sinn* como sinónimo de *significación* *Bedeutung*. Destaquemos por ahora, que ello no sucede igual en Merleau-Ponty, así por ejemplo en su obra *Sentido y sinsentido* (*Sens et non-sens*), *sens* remite al carácter contextual y no al *sentido* para la conciencia. No obstante, en *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción* en cuanto se remite a una conciencia trascendental, se toma en cuenta la categoría del *sentido* más aun, como habremos de mostrar, en tanto que persiste una *significación* que desborda la conciencia, ambos conceptos expresan dos cosas distintas. Cfr. Stefan Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*. Hindelsheim: Georg Olms Verlag, 2010.

ya había consultado los archivos inéditos de Husserl (teniendo conocimiento de *Ideas II* y *Meditaciones cartesianas*) y que sin embargo, no supone el inicio con la cuestión estática de la fenomenología en la obra antes mencionada, destacando en cambio en sus últimas páginas la importancia de una filosofía trascendental (barruntando también el valor de la fenomenología genética). Y que en su siguiente obra, *Fenomenología de la percepción*, transita de las *Investigaciones Lógicas*, a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Es por ello que no encontraríamos en el filósofo francés un seguimiento sistemático reflejado en sus obras, una transición de la fenomenología estática a una fenomenología genética por ejemplo.²

Lo que habremos de destacar aquí es la implicación de la fenomenología husserliana en lo concerniente al tema de la *significación* en nuestra investigación. Aclarando con esto también que por dicho motivo prescindiremos de un análisis *minucioso* de la confrontación entre la filosofía de Husserl y la filosofía de Merleau-Ponty, ya que para ello sería necesario realizar otra investigación.

El tema de la *significación* en Merleau-Ponty, como profundizaremos, tiene como característico el confrontar los límites de la ausencia, o mejor dicho, representa una crítica al sentido de la presencia. Esto es, en el sentido del desbordamiento o el *excedente*³ propio de la *significación*, sosteniendo desde ya su imposible reducción a una única interpretación o manifestación. Pero es así también que la *significación* a la que aludimos no remite a un único sentido, sino a diferentes vías de *expresión*. A este respecto conviene aclarar que aun cuando

² Pero, destacando al mismo tiempo, como Husserl afirmará, que la distinción entre los tipos de fenomenología (estática, genética y generativa) no forman parte jerárquica o autoexcluyente entre sí, sino que responden más bien a distintos métodos de estudio. Cfr. Roberto Walton, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

³ De acuerdo con Bernhard Waldenfels el excedente (*Überschuss*) estaría presente en la perspectiva ontológica del último Merleau-Ponty en cuanto a la imposibilidad de remitir a la presencia del ente sin referir al mismo tiempo a aquello que le es sustraído. De ello se hablará más en el capítulo 3 de la presente investigación. Cfr. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Trad. Wolfgang Wegscheider. Buenos Aires: Paidós, 1997. Véase también del mismo autor: "Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty" en Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Sous la direction de Renaud Barbaras. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 331-348.

pareciera llevarnos por el camino antropológico, se tratara más bien del punto de encuentro con el *proyecto*⁴ ontológico que representa.

Para ello hemos dividido la presente investigación en tres apartados generales cuyos objetivos son los siguientes: En el primer capítulo, el de exponer los aspectos relacionados con *La estructura del comportamiento* los cuales remiten a un primer acercamiento entre *significación y estructura*. Inmediatamente, se abordará el concepto de *fenómeno* a fin de profundizar en la *significación* desde dicho ámbito. Esto nos guiará al estudio de la *intencionalidad* el cual permitirá ahondar en el sentido de lo antepredicativo y lo preteórico, acercándonos al planteamiento central de la *significación* en relación con el tema de la *percepción, la expresión y el cuerpo*. El segundo apartado comprenderá la relación entre *significación y lenguaje* en donde se destacará el carácter de lo indeterminado e inagotable de la *significación*. Por último, se abordarán algunos aspectos relacionados con el *proyecto* ontológico de Merleau-Ponty tematizando las categorías de *silencio, carne y reversibilidad* permitiéndonos al mismo tiempo ahondar en un sentido particular de *significación* relacionado con la *trascendencia* y la *diferencia* como distanciamiento (*écart*) y diferenciación (*différenciation*).

Asimismo cabe mencionar como una de las motivaciones de la presente investigación el esclarecimiento del tema de la *significación* el cual, además de ser uno de los temas poco estudiado en el filósofo francés, esto es, teniendo en cuenta sus abordajes circunscritos al tema del lenguaje, o bien, concentrados en el aspecto fenomenológico. La idea es entonces, mostrar la versatilidad del autor llevando la interrogación de la *significación* a sus diversas aproximaciones, esto es, en diálogo con la fenomenología, con la teoría de la *Gestalt*, en su cercanía con la lingüística estructuralista de Saussure, o en la cercanía con la perspectiva artística de su tiempo. La *significación* por lo tanto, nos permite conocer de

⁴ Conviene destacar el carácter de *proyecto* en la investigación ontológica de Merleau-Ponty, esto es, debido al acaecimiento de su muerte (1961) en el momento en que realizaba la indagación en ese ámbito, quedando inconclusa dicha empresa. Después de su muerte se publicaron a cargo de Claude Lefort las notas de trabajo y los fragmentos correspondientes a dicha indagación ontológica, bajo el título de *Lo visible y lo invisible*. Obra que revisaremos mayormente en el último capítulo.

manera general el filosofar de un pensador poco conocido, pero que, como recuerda Emanuel Alloa⁵ va adquiriendo fuerza y va tornando fundamental su estudio. Pues es precisamente, su a-sistematicidad lo que ha permitido el despliegue de indagaciones desde la estética, la política, la ética y más recientemente, en cuanto a las neurociencias o la teoría de género.

Es así también que ante un renovado interés por lo *post* (-estructuralista, -modernista) la filosofía de Merleau-Ponty, en cuanto pensamiento del *écart* (distanciamiento), la *diferencia*, y la *ambigüedad*, en contra de cualquier dogmatismo propone un espacio de reflexión más cercana a la *praxis* humana de lo cotidiano.

⁵ Cfr. Emanuel Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

CAPÍTULO I. FENÓMENO Y SIGNIFICACIÓN

§ 1. La Estructura como *Gestalt* en *La estructura del comportamiento*

Conviene iniciar con la primer obra de Merleau-Ponty *La estructura del comportamiento* a fin de mostrar la transición de la *estructura* (como *Gestalt*) al *fenómeno*, lo cual nos lleva a distinguir en un primer momento la noción de *significación* con el de *estructura* (*Gestalt*).

La estructura del comportamiento remite a un conjunto de aspectos los cuales, como destaca Alphonse de Waelhens, vuelven a aparecer en su segunda obra *Fenomenología de la percepción*, entre los cuales sobresale el estudio de la conciencia en distinción con la perspectiva reflexiva de una “conciencia-testigo”.⁶ De esta forma, en una de las primeras indagaciones por el sentido de la experiencia aquello que critica es el abordaje psicológico y científico de la noción de *comportamiento* reducido a la acción de las partes del organismo. Y en donde la causa externa contendría el principio de la experiencia. Por el contrario, de acuerdo con el filósofo francés cualquier organismo en interacción con su medio es capaz de manifestarse más allá de la relación de estímulo externo-respuesta interna, pues el verdadero *comportamiento* no se reduce a la observación, sino

⁶ Alphonse de Waelhens, “Una filosofía de la ambigüedad”, en Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Trad. Enrique Alonso. Buenos aires: Librería Hachette, S.A., 3ª Ed., 1953, pp. 7-18.

que tiene como característica esencial una *espontaneidad*, una *virtualidad*⁷ que remite a un modo de ser *estructural*. Al respecto aclara Graciela Ralón de Walton:

...[Existe] una estructura general del comportamiento que se expresa por ciertas constantes de las conductas, de los umbrales sensibles y motores... En presencia de un mundo dado, cada organismo posee sus condiciones óptimas de actividad, su manera peculiar de realizar el equilibrio, y los determinantes interiores de ese equilibrio no resultan de una pluralidad de vectores, sino de “una actitud general frente al mundo”.⁸

Esto es, de acuerdo con Merleau-Ponty la *estructura* debe ser entendida más allá de términos fijos e inmutables, no es una cosa ni tampoco puede ser reducida a algún principio matemático.

De igual modo, la *significación* de acuerdo con Merleau-Ponty guardaría una relación esencial con la *percepción*. Dirá incluso que la *significación* está *encarnada* en cuanto a la implicación más allá de la nominación de la cosa, en su inminencia, en su *asedio*⁹ o su “manera directa de atacarme” como él mismo refiere, que no es otra cosa que la *forma* o *Gestalt* (como veremos enseguida) implicada en la percepción. A saber:

⁷ Por virtualidad se entiende la *apercepción* en cuanto que una cosa es puesta a la conciencia, mientras que otra pasa a una *virtualidad*, en cuanto latencia. “Si para mí hay cosas, es decir, entes perspectivos, en su aspecto perspectivo mismo está incluida la referencia a un punto desde el cual los veo. Pero estar situado en un cierto punto de vista es necesariamente no verlo a él mismo, poseerlo como objeto visual sólo en una significación *virtual*.” *La estructura del comportamiento*, p. 300. Énfasis nuestro.

⁸ Graciela Ralón de Walton, “Significación fenomenológica del concepto de estructura” en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993, p. 248.

⁹ Al respecto Merleau-Ponty señalará posteriormente en una nota de trabajo de Febrero de 1960 desde una propuesta ontológica: “Todo estriba en describir la *estructura*, y la integración de las estructuras en el Ser, y el sentido como *asedio* (*investissement*) (el sentido de la palabra que digo a alguien “se le viene encima”, se apodera de él antes de que se haya enterado, le arranca la respuesta...” Maurice Merleau-Ponty, “Notas de trabajo”, *Lo visible y lo invisible*, p. 286. Énfasis nuestro.

Dicho *asedio* o *investidura*, lleva a comprender el sentido de una *significación* que ya desde la idea de *estructura* comprende el movimiento de *trascendencia* (el cual describiremos más adelante) en cuanto al *distanciamiento* (*écart*) continuo del ser. En la misma cita concluye: “El concepto, la significación son lo singular *dimensionalizado*, la estructura *formulada*... las significaciones no son más que *distanciamientos* (*écarts*) *definidos*...” (Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 287). Respecto a la significación como *écart* se profundizará en el último capítulo.

...cuando miro fijamente un sector del campo sin tratar de reconocerlo, el “esto” que mi conciencia alcanza sin palabras, no es una *significación* o una *idea*, aunque pueda servir después de punto de apoyo a actos de explicitación lógica y de expresión verbal. Ya cuando nombro lo percibido o cuando lo reconozco *como* una silla o como un árbol, sustituyo a la prueba de una realidad que huye a la subsunción bajo un concepto; ya entonces, cuando pronuncia la palabra “esto”, relaciono una existencia singular o *vivida* con la esencia de la *existencia vivida*. El significado que encuentro en un conjunto sensible le era ya adherente... La *significación esta encarnada*.”¹⁰

Se trata pues, de la *estructura* en cuanto figura sobre fondo que relaciona mi percepción de la *cosa* con la *estructuración* de la misma, es decir, en distinción con la postura idealista donde algo sería de antemano conocido en todas sus caras. Es, precisamente, sobre dicha perspectiva que Merleau-Ponty ahonda sobre la teoría de la *Gestalt* en cuanto esta refiere que; “un objeto no es dado por una *significación*, sino porque posee desde nuestra percepción una estructura especial: la estructura de la “figura sobre el fondo”.¹¹ Y en donde, independientemente de la voluntad o la intelección, la *Gestalt* comprende las condiciones objetivas “necesarias y suficientes” para hacer surgir la *estructura* de la *cosa*.

Lo que hay de profundo en la “*Gestalt*”... es la idea de... estructura, de unión de una idea y de una existencia indiscernibles, el arreglo contingente por el cual los materiales se ponen delante de nosotros para tener sentido, la inteligibilidad en estado naciente.¹²

De igual modo, Merleau-Ponty habla de una necesidad *lógica*¹³ en el aparecer de la cosa en contraste con un realismo constituyente. Dirá al respecto

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 293. Énfasis nuestro.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989, p. 26.

¹² Maurice, Merleau-Ponty, *Estructura del comportamiento*, p. 286.

¹³ Respecto a dicha necesidad lógica Merleau-Ponty refiere al sentido de *Abschattungen* o esbozos de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl,

de la percepción que, en tanto “aprehensión de una existencia, es absolutamente necesario que el objeto no se dé enteramente a la mirada que se posa sobre él y guarde en reserva aspectos a que la percepción presente tiende, sin poseerlos.”¹⁴

Así entonces, la *significación* aludida parte de la *estructura* de lo percibido en distinción de un sentido dado de una vez por todas, se trata más bien de un acto *espontáneo*. Del mismo modo, la *estructura* remite a la perspectiva en tanto condición de apertura y posibilidad de *significación*. Cabe destacar respecto al término alemán *Gestalt*¹⁵ traducido indistintamente por Merleau-Ponty como *forma*, *configuración* o *estructura* (en lo consecuente manténgase en cuenta dicha indistinción) le permite esclarecer su investigación sobre el *comportamiento*, marcando una distinción con la perspectiva mecanicista y conductista del mismo. La *Gestalt* del *cuerpo*¹⁶ forma parte de una red de *significación* a través de la cual

en cuanto a; la imposibilidad de percibir una cosa en su totalidad y en la posibilidad de adoptar respecto a ella una diversidad de perspectivas. A propósito escribe el filósofo francés: “Pero, en la conciencia inmediata, ese carácter perspectivo de mi conocimiento no se comprende como un accidente a su respecto, una imperfección relativa a la existencia de mi cuerpo y de su punto de vista propio, y el conocimiento por “*Abschattungen*” (*eskorzos*) no es tratado como la degradación de un conocimiento verdadero que captara de un solo golpe la totalidad de los aspectos posibles del objeto. La perspectiva no se me aparece como una deformación subjetiva de las cosas, sino por el contrario como una de sus propiedades, quizá su propiedad esencial. Es ella justamente la que hace que lo percibido posea en sí mismo una riqueza escondida e inagotable, que sea una “cosa”.” (Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 260).

¹⁴ *Ibidem*, p. 294 y 295.

¹⁵ Por motivos de espacio y precisión, nos vemos obligados a prescindir de un estudio pormenorizado de la *Gestalt* en la obra de Merleau-Ponty destacando únicamente, lo concerniente al tema de la significación de nuestro interés. Asimismo, cabe mencionar que el uso de dicho término por el filósofo francés a lo largo de sus obras representa el resultado de la investigación de la psicología *Gestaltista*. Pues, como resume Lester Embree: “La “psicología de la *Gestalt*” se refiere principalmente a la obra de Wertheimer, Köhler y Koffka, los líderes de la llamada Escuela de Berlín en los años veinte, que arribó a los Estados Unidos hacia 1933; pero es preciso mencionar también a Lewin y al influyente partidario francés de la psicología de la *Gestalt*, a Paul Guillaume, así como a investigadores convergentes tales como Katz, Michotte, Rubin y Tolman.” (Lester Embree, “El examen de la psicología de la Forma de Merleau-Ponty”, en *Investigaciones fenomenológicas. Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, 2008, pp. 75 y 76). Por lo tanto, lo que presentamos aquí es la revisión merleau-pontiana de la *Gestalt* y, salvo casos especiales, haremos referencia a alguno de estos autores a fin de esclarecer un punto en particular. Respecto al tema de la *Gestalt* en la obra de Merleau-Ponty consúltese Martin C. Dillon, “Gestalt Theory and Merleau-Ponty’s Concept of Intentionality”, *Man and World*, vol. 4 (1971).

¹⁶ Como se verá inmediatamente, se alude al *cuerpo* en cuanto partícipe de un principio general allende al mismo, esto es, en relación al mundo. Más aun, tomando al *cuerpo* como el ser concreto y actual de la percepción, a diferencia del *mundo* que no remite a ningún ser objetivo, la *Gestalt* referida participa igualmente del *mundo*, en tanto que generalidad, abertura, trascendencia. Al respecto Merleau-Ponty describe a la *Gestalt* como “principio de distribución” y enfatiza lo siguiente: “La *Gestalt* no es un individuo espacio-temporal... tiene cierto peso que la fija, sin duda,

el entorno cobra sentido más allá de la relación estímulo-respuesta propio de la teoría conductista (*Behaviorism*). Lo que Merleau-Ponty rechaza de la psicología es, insistamos en ello, el circunscribir la realidad a la acción de la conciencia,¹⁷ y concibe en cambio, desde la *Gestalt* la *significación* en cuanto relación “figura-fondo”,¹⁸ que a su vez, presupondrá la interrelación de *cuerpo-mundo*. Es por ello también que para el filósofo francés no se trata de la acción de una parte del cuerpo, sino más bien de la interacción constante entre el *cuerpo* y el *mundo*.¹⁹

Asimismo, otro aspecto que distingue la investigación merleau-pontiana es la descripción de casos concretos como por ejemplo, al recurrir a la patología. Esto es llevado a cabo principalmente, a partir de los estudios realizados por el neurólogo y psiquiatra Kurt Goldstein quien también era partidario de la teoría de la *Gestalt*. A raíz de ello, Merleau-Ponty argumenta un sentido no limitado a condiciones abstractas, sino que es evidenciado a través de la experiencia. En este aspecto, el filósofo francés lleva a cabo una revisión de diversos casos patológicos como la apraxia y la agnosia, concluyendo que es a partir de las actividades concretas que se puede tener noción de *estructuras* generales, las

no en un lugar objetivo y en un punto del tiempo objetivo, sino en una región, en un campo que domina, donde reina, donde está en todas partes presente sin que nunca se pueda decir: es aquí. Es trascendencia... Y ¿quién tiene vivencia de ella? ¿Un espíritu que la capta como idea o significación? No. Es un cuerpo. Mi cuerpo es una *Gestalt* y está co-presente en toda *Gestalt*... también él [el cuerpo] y de modo eminente, es significación pesada, es carne... La carne de la *Gestalt*... es lo que responde a su inercia, a su inserción en un “mundo”... La *Gestalt* implica, pues, la relación de un cuerpo percipiente con un mundo sensible, es decir, trascendente...” (*Lo visible y lo invisible*, pp. 249-251).

¹⁷ En referencia a su “Proyecto de trabajo sobre la naturaleza de la percepción” de 1933 Merleau-Ponty distingue la psicología de la *Gestalt* del resto de las psicologías barruntando la posibilidad de encontrar en ella una alternativa al problema de la conciencia y el conocimiento. A saber: “Esta nueva concepción del contenido de la conciencia [se refiere a la de la *Gestalt*] guarda consecuencias importantes dentro de la teoría del conocimiento de lo sensible. Dichas consecuencias no han sido aún ponderadas. Al interior de la *psicología de la Gestalt* la cuestión apenas ha sido debatida. Se toman en cuenta por lo general la actitud común de las psicologías: la distinción de un mundo de cosas y de una conciencia inmanente. La organización o la estructuración de la conciencia es explicada por los fenómenos fisiológicos centrales... Es desde una solución totalmente distinta que debiera, creemos, orientarse.” (Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989, pp. 33-34).

¹⁸ Cfr. “Projet de travail sur la nature de la perception 1933”, p. 26 en Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.

¹⁹ Para una profundización en la relación *cuerpo* y *mundo* véase el parágrafo “El entrelazo cuerpo-mundo y la significación en la pintura”, pp. 59-64 de la presente investigación.

cuales remiten a una cierta *normalidad*²⁰ en la percepción. Más aún, Merleau-Ponty no admite una suerte de universalidad de *estructuras* las cuales determinarían las acciones humanas. Para él, el aparato anatómico y fisiológico del cuerpo no está determinado por el sentido de tales o cuales vivencias éste en cambio, trasciende las funciones para las cuales parecería naturalmente designado.²¹

Merleau-Ponty dedica las dos últimas páginas de *La estructura del comportamiento* al tema “Estructura y significación. El problema de la conciencia perceptiva” donde se enfatiza en la *estructura* en tanto que apertura y organización cambiante. Cada comportamiento entonces, remite a una *significación* (aquí entendida en cuanto *estructura*) que le es inherente. Asimismo, el término de *Gestalt* no es abandonado por Merleau-Ponty pese a su creciente interés por otras ciencias como la lingüística o la sociología. Pues es también en la *Fenomenología de la percepción* que encontramos diversas referencias a la *Gestalt*, e incluso en su obra póstuma de lo *Visible y lo invisible*.

Profundizaremos ahora en la relación entre *significación* y *estructura* en cuanto *Gestalt*, ya que como veremos en el segundo capítulo, ello nos permitirá distinguir el término de *estructura* en cercanía con el *estructuralismo* (específicamente el de la lingüística saussureana), el cual, sin embargo, no es al pie de la letra el de la *structure* correspondiente. Asimismo, la revisión merleau-pontiana de la *Gestalt* nos permitirá avanzar en el sentido de una *estructura* de la *significación* o de una *significación* “*estructurada*”, esto es, a diferencia de la idea, o el conjunto de significaciones ideales asociada. Se trata, como apuntará en sus últimos escritos,

²⁰ Con respecto a dicha *normalidad* nos referimos al funcionamiento típico del organismo frente al medio, esto es, la *forma* o *configuración* que la visión adquiere a través de los ojos, o de lo audible a partir del oído. Al respecto precisa Marcus Sacriani: “... [Merleau-Ponty] explicita estructuras por las cuales los seres humanos necesariamente elaboran su experiencia. Le importa... acentuar que todos los órganos y sistemas corporales trabajan en la proyección de *formas típicas* de moldear los estímulos. Aunque esas formas varíen conforme el arreglo estructural del cuerpo (por ejemplo, los sujetos ciegos no cuentan con la visión en la ordenación del campo fenoménico, los sordos no cuentan con la audición, etc.)...” Marcus Sacriani A. Ferraz, “La fenomenología practicada por Merleau-Ponty” en *Investigaciones fenomenológicas. Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, 2008, p. 162.

²¹ A propósito destaca también Sacriani: “el funcionamiento sinérgico del cuerpo, la sincronización con las solicitudes del medio, no deriva de ninguna forma pura, sino que es justamente la actividad concreta que sustenta la posterior formulación de atributos generales y abstractos.” *Ibidem*, p. 158.

del movimiento de la *significación*, de una *estructuración y retro-estructuración* (*Gestaltung y Rückgestaltung*).²² *Gestalt* como: “*trascendencia*” y “*negatividad*” (conceptos que se precisarán conforme se avance en la investigación), “principio de distribución”, “pivote (*pivot*) de un sistema de equivalencias”, “encabalgamiento”²³ (*qui enjambe*) del espacio y el tiempo”.²⁴

§ 2. Relación significación y estructura (*Gestalt*)

Uno de los aspectos fundamentales en este apartado es el de tener bien en claro la relación entre *significación y forma*, comprender cómo esta última se distingue de manera particular en el ser humano. Ya que se trata de *formas* superiores las cuales, de acuerdo con Merleau-Ponty tendrían un mayor grado de integración e independencia en distinción con los *órdenes de significación* restantes. Esto es, en el *orden de significación* material o físico, la *forma (Gestalt)* correspondiente sería totalmente dependiente de su medio.²⁵ Así por ejemplo, una célula estaría limitada

²² Al respecto Merleau-Ponty describe el movimiento de estructuración o configuración (*Gestaltung*) y *Rückgestaltung* o “movimiento de retrospección” (*Mouvement rétrograde*) que remite al retorno de lo pensado desde lo percibido. “El sentido es lo percibido, y la percepción es *Rückgestaltung*. Lo cual significa que hay *germinación* de lo que ha sido previamente comprendido.” (*Lo visible y lo invisible*, p. 232). Sobre dicho aspecto véase también el concepto de *après-coup* en cuanto *retrosignificación*, o *posterioridad* de la significación, descrito en la página 87 de la presente investigación.

²³ Respecto al encabalgamiento o *enjambement* usado por Merleau-Ponty mayormente en *Lo visible y lo invisible*, refiere al movimiento de entrecruzamiento, de continuidad y apertura, esto es, marcando generalmente la distinción con un sentido de identidad estático. (Cfr. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 59, 70, 114, 127, 135, 175, 192, 242, 255, 297).

²⁴ Cfr. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, pp. 249-251.

²⁵ Cabe destacar que para Merleau-Ponty *materia* y *forma* no remiten a una marcada y esencial separación como en el caso de la distinción aristotélica, sino más bien, al sentido de lo *entretejido* e indisoluble. Asimismo, en *El primado de la percepción* (1946) afirma; “La materia es *pregnante* de su forma”, concepción que igualmente marca en *La estructura del comportamiento* la distinción con la problemática alma-cuerpo en rechazo del intelectualismo y el empirismo. En palabras de Merleau-Ponty: “No podemos, por consiguiente, aplicar a la percepción la distinción clásica de la forma y la materia, ni concebir al sujeto que percibe como una conciencia que “interpreta”, “descifra” u “ordena” una materia sensible que poseería la ley ideal. La materia es “pregnante” de su forma, lo que quiere decir, después de todo, que toda percepción tiene lugar en un cierto horizonte, y finalmente, en el “mundo” que, ambos están presentes prácticamente más bien que explícitamente y puestos por nosotros...” (*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara: Dijon-Quetigny, 1989).

Asimismo, destaca ya desde la *Estructura del comportamiento* el aspecto pre-teórico de la vivencia y el teórico de lo conocido, diferencia que profundiza posteriormente en su *Fenomenología de la percepción*. “Tampoco volvemos a la distinción entre la materia y la forma, pues por una parte la forma misma de la percepción participa de la *ecceidad* [el aquí, su materialidad] e, inversamente,

a cumplir sus funciones de acuerdo con su estructura (física) y en dependencia con su medio. Ello indica la relativa insuficiencia o escasa integración de la *estructura* con respecto a esta. En un siguiente *orden*, el de la *significación vital* se trataría de *estructuras cualitativas* (y no únicamente cuantitativas o físicas) las cuales tendrían una mayor integración siendo capaces de comportamientos que van más allá de la interrelación con su medio, Merleau-Ponty las llama también, “*formas amovibles*”. Ejemplo de ello es la adquisición de un perro al enseñarle algún truco extendiendo su *comportamiento* más allá de la interrelación con su medio.

En cuanto al orden de *significación humana*, la *estructura* implicada es el de la *significación* misma. Aclaremos porque. Siguiendo a Merleau-Ponty, es en el lenguaje donde podemos concebir la *estructura* en un sentido más integrado, autónomo. Dicho con mayor detenimiento, a diferencia de las *formas amovibles* del orden vital, esto es, donde la relación se circunscribe a las señales del medio, en el orden humano la estructura se relaciona con las *formas simbólicas*. El lenguaje sería ya una *configuración* o *estructura de significación* abierta a una multiplicidad de signos.²⁶

Así también, en distinción con el comportamiento animal las *formas amovibles* presentes en este si bien son capaces de ir más allá del comportamiento delimitado por la especie, siguen siendo dependientes de las condiciones en las que fue establecido el aprendizaje impidiendo que las conductas aprendidas estén disponibles de forma libre, y autónoma. A diferencia

puede ejercer sobre el contenido sensible actos de reconocimiento y de denominación que van a convertirlo en significación. La distinción que introducimos es más bien entre lo vivido y lo conocido.” *Estructura del comportamiento*, p. 297.

²⁶ Aunque *La estructura del comportamiento* no desarrolla el concepto de signo lingüístico como sí hará posteriormente (una vez que profundiza en la obra de Saussure), cabe destacar aquí siguiendo a Mario T. Ramírez que para el filósofo francés “el sistema lingüístico no es una estructura real,...es un sistema virtual.” Mario T. Ramírez, “Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty filósofo de la realidad virtual”, en *Investigaciones fenomenológicas. Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, p. 241.

Más aun, Merleau-Ponty habla ya en *La estructura del comportamiento* de la relación entre la palabra (significante) y el concepto (significado) las cuales estarían implicados por un principio constitutivo (el de la *Gestalt*), y donde además apunta a una *palabra viviente* la cual sería el motivo o motor del habla, donde se funda el sentido y se vuelve disponible de ahí en adelante. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 291 y 292.

de lo que sucede en el hombre, donde la estructura de su comportamiento permite el desarrollo de la conducta *libre* a través de las *formas simbólicas* las cuales van más allá de las señales o configuraciones determinadas (esto es, las conductas instintivas relacionadas con el medio).

Con las formas simbólicas, aparece una conducta que expresa el estímulo por sí mismo, que se abre a la verdad y al valor propio de las cosas, que tiende a la adecuación de lo signifiante y de lo significado; de la intención y de aquello a que ésta tiende. Aquí el comportamiento no sólo *tiene* una significación, es él mismo significación.²⁷

Del mismo modo, menciona más adelante “En el comportamiento animal los signos siguen siendo siempre señales y nunca devienen símbolos.”²⁸ Esto es, que el signo al cual refiere en el caso del animal se trata de una *configuración*-señal estructurada en correspondencia con las condiciones naturales.

La descripción de las *estructuras de significación* en el comportamiento humano se vuelve más clara con la imagen del músico. Merleau-Ponty refiere al caso del pianista donde más allá del hábito adquirido al saber tocar, el intérprete es capaz de improvisar allende a un sentido reducido a la partitura. La relación con los acordes se torna espontánea, dando lugar a comportamientos nunca antes realizados (como el de tocar ciertos acordes) y poder luego así improvisar más allá de la partitura. El pianista –señala Merleau-Ponty– reconoce “el espacio en que actuarán sus manos y sus pies sectores, direcciones de referencia, curvas de movimiento correspondientes no a conjuntos de notas definidos, sino a valores expresivos.”²⁹ Por valores expresivos, se refiere ya no al signo como señal de un determinado comportamiento, sino a una significación susceptible de variación. “Esta posibilidad de expresiones varias de un mismo tema, esta “multiplicidad

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 177.

²⁸ *Ibidem*, p. 174.

²⁹ *Ibidem*, p. 175.

perspectiva”, es la que falta al comportamiento animal. Introduce una actitud cognoscitiva y una conducta libre.”³⁰

Cabe destacar también que la relación en el comportamiento humano es del tipo expresión-expresado tomando en cuenta su unidad o configuración integrada. Relación esencial, y que solo mediante el análisis partes extra partes se concibe como yuxtaposición.³¹ Asimismo, la relación *ego-alter ego* describe no sólo una separación conceptual, sino que tomando en cuenta el sentido de estructura como totalidad, dicha distinción no remite a una doble relación, sino, en palabras de Merleau-Ponty a una *significación indescomponible*³² en cuanto configuración propia del comportamiento humano.³³

De acuerdo con Merleau-Ponty en el comportamiento humano las formas simbólicas como el lenguaje o el *trabajo*³⁴, en cuanto forman parte del artífice o construcción del hombre, no tendrían una significación *a priori*.³⁵ Es decir, la estructura de las formas simbólicas crea sus propias estructuras de *significación*. Esto es, en la posibilidad de adoptar múltiples perspectivas frente a las cosas, transformándolas en signos, abiertos e infinitos, y en la volatilidad del comportamiento respecto de estos.

Dirá también el filósofo francés que la percepción de las intenciones humanas es anterior a la de los objetos naturales. Esto es, desde una *percepción*

³⁰ *Ibidem*, p. 177.

³¹ *Ibidem*, p. 176.

³² Respecto a la definición de *significación indescomponible* remítase a la página 17.

³³ “Sólo al nivel de la conducta simbólica, y más exactamente al nivel de la palabra intercambiada, es cuando las existencias extrañas (al mismo tiempo que la nuestra, por otra parte) nos aparecen ordenadas en el mundo verdadero; y cuando, en lugar de tratar de insinuar en éste sus normas obstinadas, el sujeto del comportamiento se “irrealiza” y se vuelve un verdadero alter ego. Pero tampoco concluye nunca la constitución de otro como otro Yo, ya que su palabra, aun convertida en puro fenómeno de expresión, permanece siempre expresiva de sí mismo tanto como de la verdad, y esto indivisiblemente.” *La estructura del comportamiento*, p. 181.

³⁴ Merleau-Ponty refiere a la concepción hegeliana del trabajo en cuanto a la transformación del medio circundante. “...en lugar de hablar de acción, como lo hacen la mayor parte de los psicólogos contemporáneos, elegimos el termino hegeliano de “trabajo”, que designa el conjunto de las actividades por las que el hombre transforma la naturaleza física y viviente.” *La estructura del comportamiento*, p. 229.

³⁵ *Ibidem*, p. 228 y ss.

*incipiente*³⁶ el recién nacido es capaz de captar la sonrisa del otro sin que ello signifique recurrir a un contenido pre-consciente o innato. La *significación* del otro (de su fisonomía) es anterior a la circunscrita en los signos sensibles. Del mismo modo, Merleau-Ponty menciona que en un principio se perciben fisonomías antes que cosas. En ese sentido, retoma la noción de forma la cual define como “*configuración* visual, sonora, e incluso anterior a la distinción de los sentidos, donde el valor sensorial de cada elemento se determina por su función en el *conjunto* y varía con ellas.”³⁷

Asimismo, menciona que el niño posee de antemano la estructura que permite el desenvolvimiento de ciertos comportamientos. Es decir, no percibe al otro o a los objetos como signos que guardan una *significación* en sí, sino como las envolturas de una *significación* a descubrir. “Si esas estructuras no estuvieran en cierto modo prefiguradas en la conciencia del niño, el objeto de uso o “el otro” sólo se expresarían en ella por edificios de sensaciones...”³⁸

Igualmente, la *estructura* permite comprender la *significación* más allá del sentido empirista de las palabras. Gracias a la capacidad en el hombre de arribar a *formas* simbólicas, es que puede apropiarse de un sentido allende a la asociación de estímulos. Se trata no de un innatismo en función, sino de una organización espontánea de la *estructura*. “Si el lenguaje no encontrara en el niño que escucha hablar, alguna predisposición al acto de la palabra, quedaría para él, durante mucho tiempo, como un fenómeno sonoro entre otros...”³⁹ Se trata de ir más allá de la oposición innato-adquirido para dar cuenta de un sentido de “*significación indescomponible*”.⁴⁰ Esto es, una *significación* no como un acto de la consciencia o como el resultado de los datos sensibles, configuración o *Gestalt* que no puede ser reducida ni a lo uno o a lo otro.

³⁶ Merleau-Ponty menciona una estructura (configuración) de la conciencia. La cual aclara en una nota a pie de página, destaca por su carácter trascendental, a fin también de contraponerla al sentido psicológico de lo innato. Sin embargo esta aclaración, siguiendo al autor, es reservada para una investigación posterior. *La estructura del comportamiento*, p. 233 y 234.

³⁷ *Ibidem*, p. 237. Énfasis nuestro.

³⁸ Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 238.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 239.

Del mismo modo, en distinción con la postura kantiana de las formas *a priori*⁴¹, Merleau-Ponty afirma:

La palabra, el otro, no pueden... tomar su sentido de una interpretación sistemática de los fenómenos sensoriales y de lo “múltiple dado”. Son estructuras indescomponibles y, en ese sentido *a priori*... la idea que debemos hacernos de la conciencia resulta profundamente modificada. Ya no es posible definirla como una función universal de organización de la experiencia que impusiera a todos sus objetos las condiciones de la existencia lógica y de la existencia física que son las de un universo de objetos articulados y solo debiera sus especificaciones a la variedad de sus contenidos... se estará sin duda obligado a renunciar a la de la actividad mental como principio de todas las coordinaciones.⁴²

Es así también que el filósofo francés concibe a la conciencia en distinción con una transparencia de lo sensible. Se trataría más bien, de una configuración (*Gestalt*) de lo exterior en interrelación con lo interior. Sostiene a propósito Graciela Ralón; “la forma [*Gestalt*] no es una realidad física sino un objeto de percepción. Por lo tanto, no debe ser definida en términos de realidad sino en términos de conocimiento, esto es, “como un objeto percibido”.⁴³

Igualmente, el sentido no sería el exclusivo de una *significación* configurante, sino que habría también *significaciones* anteriores a la nominación o significación lingüística, como reconocimiento de intenciones humanas, por ejemplo cuando el neonato responde al rostro de la madre. “Los actos de pensamiento no serían los únicos en tener una *significación*, en contener en sí la presciencia de lo que buscan; habría una especie de *reconocimiento ciego*...”⁴⁴

Esto apunta al sentido de una consciencia implicada en el mundo, de donde, como enfatiza también el filósofo francés: “La conciencia es más bien una

⁴¹ Asimismo para Merleau-Ponty el sentido de la estructura se distingue en cierto modo del *a priori* respecto a su relativa independencia del exterior. “...El *a priori* no es lo innato o lo primitivo, y si todo conocimiento comienza con la experiencia, manifiesta en ella leyes y una necesidad que no vienen de la experiencia.”, Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 233.

⁴² *Ibidem*, p. 241.

⁴³ Graciela Ralón de Walton, “Significación fenomenológica del concepto de estructura” en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1993, p. 248.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 242. Énfasis nuestro.

red de intenciones significativas, ya claras por sí mismas; ya, por el contrario, *antes vividas que conocidas*.”⁴⁵ Es importante destacar que en la percepción, como una de las formas básicas de la consciencia, el objeto es captado en su parcialidad, es decir, es necesario que este no se presente de forma entera a la mirada. Ello permite destacar el aspecto fenoménico del *cuerpo*, en cuanto a los perfiles que toma en la aprehensión de las cosas, esto es, caracterizando una *significación* originada en lo *vivencial*, y no reducido a significaciones lógicas. Pues así como el cubo no es *percibido* desde su *significación* lógica (figura de seis lados), sino desde la perspectiva de sus lados, asimismo el *cuerpo* tampoco remite a la explicación de la ciencia como el conjunto de influjos nerviosos.⁴⁶ A saber: “lo percibido no es un efecto del funcionamiento cerebral, es su *significación*... la significación del funcionamiento nervioso tiene puntos de apoyo orgánico que no figuran en ella.”⁴⁷

Todo ello apunta ya en *La estructura del comportamiento* a la investigación fenomenológica la cual, llevará a profundizar en el sentido de la *percepción* que más allá de lo trascendental, en este caso desde la *Gestalt*, derive en el sentido de la trascendencia del *cuerpo* y anunciando también, la trascendencia del Ser profundizada en sus últimos escritos. A propósito de dicha conjetura Merleau-Ponty sostiene:

Al volver a la percepción como a un tipo de experiencia originaria, en la que se constituye el mundo real en su especificidad, nos imponemos una inversión del movimiento natural de la conciencia [reducción fenomenológica] y, por otra parte, no suprimimos toda cuestión: se trata de comprender, sin confundirla con una relación lógica, la relación vivida entre los “perfiles” y las “cosas” que presentan,

⁴⁵ *Ibidem*, p. 243. Énfasis nuestro.

⁴⁶ Sobre este aspecto habría que recalcar una distinción importante. A diferencia de la *Fenomenología de la percepción* donde la descripción se enfoca en el fenómeno mismo de la percepción, en *La estructura del comportamiento* la percepción se orienta al sentido de la *estructura* en la observación externa del comportamiento. Asimismo, en *La estructura*... se menciona una *significación encarnada*, como configuración (*Gestalt*) de la percepción, cuando en la *Fenomenología de la percepción* la corporeidad estaría implicada en toda experiencia ligada a la existencia.

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 299.

entre las perspectivas y las significaciones ideales que a través de ellas se alcanzan [intencionalidad].⁴⁸

Del mismo modo, como recién se indicó la *significación* a indagar va a distinguirse de *La estructura del comportamiento* en tanto se profundiza en los aspectos del *impersonal*, lo *pre-teórico*, en vías de la investigación fenomenológica en ciernes. Llevando la categoría de la *significación* a una nueva exploración. A propósito Merleau-Ponty deja advertido: “Faltaría analizar los casos en que *lo vivido* aparece revestido de una *significación* que se manifiesta, por así decirlo, en el curso de la experiencia ulterior y no se verifica por síntesis concordantes.”⁴⁹

§ 3. Intencionalidad y cuerpo fenoménico. La significación ante-predicativa

Se profundizará ahora en el problema de la *significación* a partir del fenómeno del *cuerpo*, dejando atrás la perspectiva del espectador externo revisado en *La estructura del comportamiento* para entrar en la investigación fenomenológica de Merleau-Ponty.

Si bien ya en *La estructura del comportamiento* quedan señalados algunos aspectos referidos a la fenomenología⁵⁰ es en *Fenomenología de la percepción* donde se vuelve patente el ejercicio fenomenológico. Uno de los conceptos principales en dicha obra es el de la *intencionalidad*⁵¹ (*Intentionalität*) el cual nos permitirá también ahondar en la noción de *significación*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁹ *Idem*. Énfasis nuestro.

⁵⁰ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, pp. 286, 291, 300, 303.

Cabe mencionar también que posterior a la redacción de *La estructura del comportamiento* (1938) un año después Merleau-Ponty tiene acceso a los archivos inéditos de Husserl en Lovaina, lo cual le permite tener un conocimiento más amplio de la fenomenología husserliana.

⁵¹ La *intencionalidad* es un concepto clave en *Fenomenología de la percepción* ya que remite, además de la influencia de Husserl, a la posición crítica que adopta al respecto. Merleau-Ponty sostiene: “En opinión nuestra, la originalidad de Husserl está más allá de la noción de intencionalidad; se halla en la elaboración de esta noción y en el descubrimiento, debajo de la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia.” Maurice, Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 138.

Asimismo, Bernhard Waldenfels distingue en relación a la influencia de Husserl una tendencia de compromiso y una tendencia radical. Esta última caracterizada por el desarrollo del concepto de estructura (*Gestalt*) en relación a la percepción y en un alejamiento de la perspectiva de un ego

Tomando en cuenta la síntesis que realiza Daniel Primozic sobre el sentido de la *fenomenología* descrita en el Prólogo de *Fenomenología de la percepción* del filósofo francés, precisa:

La fenomenología tiene como objetivo dar cuenta exhaustiva del total de horizontes (o límites) de nuestra experiencia-vivida, del mundo original que es previo a nosotros, tratando fehaciente y auténticamente de describir al fenómeno (las cosas que son presentadas a la consciencia humana) constitutivo de tal experiencia. Está diseñada, ultimadamente, para regresar a “las cosas mismas,” a su experiencia en lo real, en el mundo cotidiano de seres humanos finitos.⁵²

Así pues, bajo el presupuesto fenomenológico se hace alusión a la experiencia anterior a toda concepción científica, desde el *mundo*, el *cuerpo* y las cosas (problematizados en la obra). Se trata pues, de una *descripción* de los fenómenos y no de su *explicación* o *análisis*, esto es, en rechazo del enfoque científico que explica la parte por el todo, o del análisis criticista centrado en un tipo de intelección fundante de la *realidad*, cuando para Merleau-Ponty se trata más bien de describirla y no de construirla, desde la experiencia misma del mundo. “Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia.”⁵³

Así entonces, en referencia al inicio de la *Fenomenología de la percepción* se apunta ya la distinción entre dos tipos de *significación*: la concerniente al análisis científico y aquella situada en la experiencia (antes *vivida* que conocida). Donde a su vez, teniendo en cuenta la noción de *mundo* como cimiento de toda experiencia posible, se deriva un tipo de percepción que le es inherente, esto es, en relación a una *conciencia perceptiva* entrelazada con el *mundo*. A saber:

La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El *mundo* no es un objeto cuya ley de constitución y

constituyente husserliano. Cfr. Waldenfels, “Merleau-Ponty”, *Research in phenomenology*. Revista filosófica. Volumen X, 1980.

⁵² Daniel Thomas Primozic, *On Merleau-Ponty*, p. 10.

⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 8.

tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas.⁵⁴

Como su nombre indica, la *Fenomenología de la percepción* remite al método fenomenológico en la investigación de la percepción la cual, siguiendo a Husserl, tiene como suelo de todos los horizontes posibles al mundo. Es en este sentido que, a partir de la puesta entre paréntesis de las cosas es posible dar con las *esencias* las cuales, de otra manera, permanecen desapercibidas ante la mirada cotidiana y familiar del mundo. Precisa Merleau-Ponty:

La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la consciencia como fundamento del mundo, toma sus distancias para ver surgir las transcendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto...⁵⁵

En ese sentido, la filosofía se concibe como una labor donde el recurso a la *experiencia* es renovada constantemente y donde, en palabras del mismo autor, se trata de una *filosofía existencial*⁵⁶ articulando a su vez la relación de nuestro ser en el mundo.⁵⁷

La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, todo lo contrario, que nuestra *existencia* está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja

⁵⁴ *Ibidem*, p. 10. Énfasis nuestros

⁵⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁶ Conviene expresar aquí, respecto al énfasis existencial que recubre la *Fenomenología de la percepción* que ello no representaría para nosotros un déficit en su concepción fenomenológica, sino más bien un ejercicio filosófico apoyado en la fenomenología el cual, permite profundizar desde distintas aristas aspectos que van más allá del estudio del fenómeno. A propósito menciona Bernhard Waldenfels: "...la obra de este pensador que como ningún otro influyó decisivamente en la fenomenología francesa, no se puede ver exclusivamente como labor en la fenomenología sino más aún como labor sobre la fenomenología." Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, p. 70.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 14. Merleau-Ponty toma el término de Heidegger (*In-der-welt-sein*), no obstante, llevándolo a su *Fenomenología de la percepción* en referencia a un sentido existencial que toma en cuenta tanto lo concreto de la experiencia, como el sentido de trascendencia presente en el cuerpo. Cfr. "Lecture de Heidegger" en Françoise Dastur, *Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre marine, 2001, pp. 191-212.

al mismo, que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad.⁵⁸

De modo que para el filósofo francés la experiencia de lo concreto designa al mismo tiempo un aspecto esencial que le es propio.⁵⁹

Una de las referencias primordiales a la obra de Husserl presente en *Fenomenología de la percepción* es la concerniente al parágrafo 16 de las *Meditaciones cartesianas* la cual aparecerá en la mayor parte de sus escritos.⁶⁰ Dicha referencia remite a la investigación de un sentido particular de la experiencia como hilo conductor del aparecer fenoménico de las cosas, a saber: “Es la experiencia (...) todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido.”⁶¹ Se trata pues de la *experiencia* en cuanto portadora de una *significación* muda cuya esencia no permanece estática en las cosas o en el interior de la conciencia. *Significación* que es *vivida*, y que remite al aspecto fundamental del *silencio* del cual deriva toda expresión.

En el *silencio* de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de *significación primaria* en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión.⁶²

Al respecto de dicha *significación primaria* la noción de *intencionalidad* se vuelve esclarecedora, ya que esta describe la relación entre la conciencia y las cosas en su esencial inherencia con el mundo. A propósito destaca el filósofo francés:

⁵⁸ *Idem*. Énfasis nuestro.

⁵⁹ Merleau-Ponty utiliza también el término *esencia concreta* para referir el aspecto estructural o esencial que trasciende al objeto concreto. Cfr. *Fenomenología de la percepción*, pp. 143, 147 y 395.

⁶⁰ Cfr. Waldenfels, Bernhard, “Le paradoxe de l’expression chez Merleau-Ponty” en Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Sous la direction de Renaud Barbaras. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 331-48.

⁶¹ Edmund, Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 31., visto en Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 15.

⁶² Maurice, Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 15. Énfasis nuestro.

Se trata de reconocer la consciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta. De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto —de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición...— y la *intencionalidad operante* (*fungierende Intentionalität*), la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida...⁶³

Como ya fue señalado, el interés del filósofo francés girará en torno a una *significación* antepredicativa, aquella que en referencia a Husserl representa la *intencionalidad operante*. Así, uno de los objetivos presente en la *Fenomenología de la percepción* es el de distinguir, no sólo lo referente al sentido de lo preteórico, sino también de los aspectos concretos en donde tal sentido se manifieste. De ahí la conexión con el estudio del *cuerpo* en cuanto ser *fenoménico* y no en referencia a algún sentido objetivista o subjetivista reduccionista. Antes bien, habría de señalarse un sentido de lo inacabado en el *cuerpo*.

El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente pro-pone a nuestro alrededor un mundo biológico; ora, jugando con sus primeros gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado, manifiesta a través de ellos un nuevo núcleo de *significación*...⁶⁴

Se trata pues de un *cuerpo fenoménico*, es decir, en tanto que fenómeno portador de vivencias y no como cuerpo físico (*Körper*).⁶⁵ “El cuerpo es el vehículo del *ser-del-mundo*, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.”⁶⁶ Así entonces, cuerpo y mundo forman parte de una unidad de sentido en donde se destaca primero, el aspecto esencial de su existencia, y segundo, una relación inacabada.⁶⁷ Asimismo, el vínculo entre el *cuerpo fenoménico* y el *mundo*

⁶³ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 163-164.

⁶⁵ De aquí en adelante, habiendo marcado dicha distinción, se tratará del *cuerpo fenoménico* cada vez que se aluda al *cuerpo*, salvo en casos especiales donde se remita a alguna otra distinción.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 100. Énfasis nuestro.

⁶⁷ Al respecto puntualiza Mario T. Ramírez: “Entre el mundo sensible y el sujeto corporal no hay exclusión, aunque el movimiento por el que se entrelazan no es el de una armoniosa y anodina unidad. La totalidad que forman es siempre *incompleta, escindida, abierta*. Entre mi cuerpo y el mundo hay comunidad, pero esta comunidad no adquiere un ser positivo y su manifestación

es evidenciado a través del carácter pre-reflexivo de la conciencia.⁶⁸ Esto es, en cuanto que no requiere de representaciones para actuar, se trata más bien de un *yo puedo* antes que un *yo pienso*.

Yo tengo una conciencia rigurosa del alcance de mis gestos o de la espacialidad de mi cuerpo que me permite mantener relaciones con el mundo sin representarme temáticamente los objetos que voy a aprehender o las relaciones de dimensión entre mi cuerpo y los caminos que me ofrece el mundo...⁶⁹

Asimismo, bajo el nombre de *intencionalidad motriz* (*Intentionnalité motrice*) Merleau-Ponty refiere la acción corpórea que, en conexión con el mundo, despliega un sentido anterior al acto tético de la conciencia. Para ilustrar dicho aspecto, Merleau-Ponty recurre al caso de Schneider, herido de guerra que a causa de una lesión cerebral superficial era incapaz de conectar las órdenes dadas por el médico con la realización de los movimientos correspondientes. De ahí que, antes de demostrar la ineficacia de una *significación* intelectual o consciente, se evidenciaba una *significación pre-teórica y motriz* desplegada a través del cuerpo.⁷⁰ Describe el filósofo francés:

...si la consigna tiene para él una *significación intelectual*, no tiene una *significación motriz*, no le habla, a él, en cuanto sujeto motor; puede encontrar en el trazo de un movimiento efectuado la ilustración de la consigna dada, pero nunca puede desplegar el pensamiento de un movimiento en movimiento efectivo. Lo que le falta no es *ni la motricidad, ni el pensamiento*; así, se nos invita a reconocer, entre el movimiento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento, una *anticipación* o una captación del resultado

consiste más que en una garantía de identidad y lugar de los términos relacionados, en su relativización y problematización.” Ramírez, Mario Teodoro, *El quiasmo. Introducción a la filosofía de Merleau-Ponty*, p. 81. Énfasis nuestro.

⁶⁸ Josep Maria Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, p. 115.

⁶⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, p. 106.

⁷⁰ A propósito Merleau-Ponty menciona también la distinción realizada por Goldstein entre tocar, agarrar (*Greifen*) y señalar (*Zeigen*), en donde, en casos de daños en el cerebelo (área encargada de la vía sensitiva y motora), el enfermo perdía la capacidad de señalar un punto de su cuerpo o del espacio, más no de agarrar o tocar algo. A este respecto, Merleau-Ponty sostiene que hay un privilegio de los movimientos concretos sobre los movimientos abstractos. Posteriormente concluirá que a partir de los casos patológicos lo que se evidencia es una situación respecto del mundo, es decir, la pérdida remite no a una significación originaria, sino al sentido de un cese o cierre de cierta posibilidad abstracta de dirigirse al mundo. Cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 120 y ss.

asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz... una “intencionalidad motriz”, sin los cuales la consigna no es más que letra muerta.⁷¹

El *cuerpo* no es el resultado del pensamiento, *cuerpo* y *pensamiento* se entrelazan en el movimiento de manera que ambos forman parte de un fondo común en una manera originaria de ser en el *mundo*. Lo mismo sucede con la *percepción*, esto es en cuanto describe una relación esencial con el *mundo*. En este sentido, toda referencia a la *percepción* remite ineludiblemente al *cuerpo* y al *mundo*. De la misma manera, partiendo del papel que juega la *percepción* en tanto que apertura (del mundo), damos cuenta de una *significación* referida a los otros y a las cosas.⁷² Ahora bien, cuidémonos de utilizar la *significación* como un mero concepto predicativo de los objetos.

No es una posesión de la mente... ella [la *significación*] se forma en el proceso mismo por el cual mi cuerpo se dirige a las cosas, las vive y utiliza. La “concepción”⁷³ de la cosa emerge en el encuentro de mi cuerpo con ella, no le preexiste en el modo de una conciencia de sí.⁷⁴

La *significación* ubicada desde la *intencionalidad corporal*, representa el ámbito del *silencio*⁷⁵ el cual, sin embargo, remite a un sentido, (una voz surgida del silencio como dirá también), y es experimentado a través del *cuerpo propio*.

⁷¹ Maurice, Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 127. Énfasis nuestro.

⁷² Sobre la relación entre *percepción* y *significación*, sin duda la primera adquiere un carácter de primacía en la *Fenomenología de la percepción*. Conviene distinguir entonces, en este punto como fundamento de la *significación* a la *percepción*. Más aun, destacando la evolución del pensamiento merleau-pontiano, y como también veremos adelante, la *significación* adquiere un sentido distinto al profundizarse por ejemplo, en el tema del lenguaje (capítulo II), y en un último periodo, en relación a una *significación* más próxima a lo ontológico (capítulo III).

Con respecto a la prioridad de la *percepción*, Mario T. Ramírez sintetiza: “La *percepción*, en verdad, tiene que ver con todo, porque, de alguna manera, *todo* lo que vendrá después –la *significación*, la intersubjetividad, el conocimiento, el mundo histórico y cultural– está ya operando genuinamente en su despliegue inicial.” Cfr. Mario T. Ramírez, “Mundo cultural y mundo sensible” en Luis, Álvarez Falcón, *La sombra de lo invisible*, p. 252.

⁷³ Nótese aquí el uso de la palabra “concepción” en el sentido de nacimiento, del concebir mismo del concepto como aspecto antepredicativo de *significación*.

⁷⁴ Mario Teodoro, Ramírez, *El Quiasmo. Una introducción a la filosofía de Merleau-Ponty*, p. 93.

⁷⁵ Sobre la categoría del *silencio* anunciada en *Fenomenología de la percepción* adquiere una importancia mayor en los escritos posteriores (e en *Signos*, el silencio, en *Prosa del mundo*, y diversos lugares de *Lo visible y lo invisible*). Baste por el momento con señalar el aspecto donde las cosas reposan en una aparente pasividad, la cual no obstante, como habrá de mostrarse, representa más bien una música constante.

A continuación profundizaremos en el sentido de la *expresión* tomando en cuenta la significación antepredicativa ya aludida aquí.

§ 4. Expresión y significación

El tema de la *expresión* en la *Fenomenología de la percepción* describe una vez más, en contra de las perspectivas intelectualista y empirista, una vía alterna a dicha problemática. Así, la *expresión* describe una tercera dimensión la cual se concentra en el entrecruce del *cuerpo* y la *palabra*, esto es, en la implicación de un *cuerpo propio* pre-reflexivo y un *pre-lenguaje*, o el *antes* de la *significación lingüística* (tema mayormente profundizado en el siguiente capítulo). De igual forma, la asociación de la imagen verbal al significado de una cosa, no representa pues, la significación por la palabra, de acuerdo con Merleau-Ponty, la *expresión* por la palabra lleva en el fondo una *virtualidad* como característica esencial del lenguaje. De modo que en los casos patológicos (asociados al lenguaje) lo que quedaría coartado sería una cierta forma de dirigirse al mundo desde lo lingüístico (teniendo en cuenta la relación con las cosas desde su adquisición o “sedimentación” a través del lenguaje). Siendo que en los casos normales, dicha relación remite al contrario a una multiplicidad de significaciones, donde la expresión es pues, posibilidad infinita (tanto en relación a las cosas como al momento de expresar una idea). “El discurso no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consume.”⁷⁶ Así pues, al hablar damos cuenta de un proceso de creación espontánea, improvisada. Claro está que dicha improvisación no es la de un sin sentido, la *significación* que permite el sentido mediante la palabra, y esto es lo que nos interesa profundizar, conlleva por un lado, al ser impersonal implicado en la expresión, y al mismo tiempo, a un margen de *excedente* propio de la palabra. Precisemos. Si, tal como menciona Merleau-Ponty el pensamiento del orador se encuentra vacío mientras habla esto es porque el habla representa en ese momento el pensamiento, es decir, en el acto mismo del habla se produce un entrecruce de pensamiento y lenguaje, hay un

⁷⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 195.

reconocimiento (no consciente, “ciego” en palabras de Merleau-Ponty) entre lo dicho y lo que se quiere decir, que no remite a la jerarquía del pensamiento sobre la palabra. A propósito describe Merleau-Ponty:

...cuando alguien lee un texto delante de nosotros, si la expresión es feliz, no tenemos un pensamiento al margen del texto, los vocablos ocupan toda nuestra mente, colman exactamente nuestra expectativa y sentimos la necesidad de la disertación, pero no seríamos capaces de preverla y nos sentimos poseídos por ella.⁷⁷

El filósofo francés da lugar aquí a un sentido totalmente diferente al de un *cogito* transparente, es decir, donde todos los pensamientos se presenten de manera clara y distinta, donde se conozca de antemano el sentido de cada idea expresada. Diríamos con Emanuel Alloa que, además de presentarse una cierta resistencia de lo sensible,⁷⁸ se trata de una sobresaturación de la palabra, de un *excedente*.⁷⁹ Termina Merleau-Ponty la afirmación anterior: “...el sentido estaba presente en todas partes, pero en ninguna parte pro-puesto por sí mismo.”⁸⁰

De igual forma, así como señalamos una *intencionalidad motriz*⁸¹ de acuerdo con Merleau-Ponty existe también una *intención significativa*⁸² la cual indica no la premeditación de lo dicho, sino más bien su improvisación, apertura y

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Cfr. Emanuel Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty crítica de la transparencia.*

⁷⁹ A propósito del excedente consúltese Jacques Taminiaux, *Le regard et l'excédent.* La Haye: Martinus Nijhoff, 1977. Y Mauro Carbone, “Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant” en Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Sous la direction de Renaud Barbaras. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 163-192.

⁸⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 197.

⁸¹ Sobre la equiparación de la intencionalidad motriz con la intención significativa Merleau-Ponty sostiene en *Signos*: “A condición de que yo no reflexione expresamente sobre él [mi cuerpo], la conciencia que yo tengo de mi cuerpo es inmediatamente *significativa* de un determinado paisaje a mi alrededor, la que tengo con los dedos de un determinado estilo fibroso o granoso del objeto. Del mismo modo la palabra, la que yo prefiero o la que oigo está preñada de un significado que es legible en la textura misma del gesto lingüístico, hasta el punto en que una vacilación, una alteración de la voz, la elección de una determinada sintaxis basta para modificarlo, y sin embargo nunca está contenido en aquél...” Maurice Merleau-Ponty, *Signos*. Barcelona, Seix-Barral, S. A., 1964, p. 106.

⁸² Si bien el concepto de *intención significativa* (*intention significative*) aparece sólo dos veces en la *Fenomenología de la percepción* (pp. 200 y 213), en *Signos* es objeto de un estudio mayor. A este propósito véase el capítulo siguiente de la presente investigación.

espontaneidad. Asimismo, como precisa Luce Fontaine-de Visscher; para que la *intención de significar o intención significativa* se lleve a cabo, “es necesario, que no se realice por completo, para que una cosa sea dicha, debe no ser dicha absolutamente y ser siempre a la vez dicha y no dicha, pues de lo contrario, el lenguaje finalizaría en la “cosa misma”...”⁸³

Dicho de otro modo, para hablar no necesito representarme las palabras que quiero decir, es a costa de una anticipación presente en mi discurso que el fenómeno de expresión se hace patente. Esto es, la palabra queda entrelazada con el *cuerpo vivido*, de tal manera que su expresión alude a la manifestación simbólica del *cuerpo*. Es aquí que conviene insistir respecto del *cuerpo*, en cuanto simbólico se entiende como medio portador de sentido, bajo el fundamento de la interrelación con el mundo. En la siguiente cita Merleau-Ponty conjunta el sentido de lo dicho aquí de manera esquemática:

Mi cuerpo es el lugar, o mejor, la actualidad del fenómeno de expresión (*Ausdruck*), en él la experiencia visual y la experiencia acústica, por ejemplo, están grávidas una de otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido y, por ella, la expresión verbal (*Darstellung*) y la significación intelectual (*Bedeutung*). Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi “comprensión”. Es él, mi cuerpo, lo que da un sentido, no solamente al objeto natural, sino también a los objetos culturales como las palabras.⁸⁴

⁸³ Luce Fontaine-De Visscher, *Phénomène ou structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1974, p. 85.

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 250. Sobre la distinción de *Ausdruck*, *Darstellung* y *Bedeutung* (expresión, expresión verbal y significación intelectual) Merleau-Ponty remite a Cassirer, no obstante como él mismo aclara, se distingue de este al separarse de la perspectiva intelectualista que aquél mantiene, a saber: “Cassirer se propone, evidentemente, un objetivo análogo [el de enfocarse en la existencia en vez de un racionalismo categórico] cuando reprocha a Kant el no haber analizado la mayor parte del tiempo más que una “sublimación intelectual de la experiencia” (*Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 14), cuando quiere expresar, con la noción de gravidez simbólica, la simultaneidad absoluta de la materia y de la forma... Pero las relaciones de las diferentes formas simbólicas siguen siendo ambiguas. Nos preguntamos si la función de *Darstellung* es un momento en el retorno a sí de una consciencia eterna, la sombra de la función de *Bedeutung*, o si, por el contrario, la función de *Bedeutung* es una amplificación imprevisible de la primera “oleada” constitutiva. Cuando Cassirer recoge la fórmula kantiana según la cual la consciencia no podría analizar aquello de lo cual ella ha hecho la síntesis, vuelve, evidentemente, al intelectualismo, pese a los análisis fenomenológicos e incluso existenciales que su libro contiene y de los que tendremos que servirnos aún.” (*Fenomenología de la percepción*, p. 144).

Se trata pues del *cuerpo* como medio general de dirigirse al mundo desde su ser práctico, esto es, en cuanto a la disposición inmediata y espontánea del cuerpo presente tanto en el movimiento, como en el habla. “Yo me remito (*reporte*) al vocablo tal como mi mano se dirige (*se porte*) al lugar de mi cuerpo sujeto a una picadura...”⁸⁵

Asimismo, si para Merleau-Ponty la palabra no es el “signo” del pensamiento, ello quiere decir que la palabra no es la causa primera del pensar, su significación radica más allá del sonido o de la imagen verbal aludida. Tal como citábamos anteriormente, existe una comprensión del lado del cuerpo la cual describe un modo de ser en el mundo. No se trata pues del cuerpo como portador de ideas, donde el sentido de las cosas precedería su existencia. La posibilidad de la expresión se presenta como una modalidad más del existir de mi cuerpo. Así, el *sujeto hablante*,⁸⁶ es más que un sujeto pensante, un impersonal, un ser en relación que improvisa, esto es, en cuanto a su propio pensamiento y al dirigirse al otro.

No es con unas “representaciones” o con un pensamiento que, primero, comunico, sino con un sujeto hablante, con cierto estilo de ser y con el “mundo” que él enfoca. Así como la *intención significativa* que ha puesto en movimiento la palabra del otro no es un pensamiento explícito, sino cierto hueco que quiere colmarse, igualmente la prosecución por mi parte de esta intención no es una operación de mi pensamiento, sino una modulación sincrónica de mi propia existencia, una transformación de mi ser.⁸⁷

⁸⁵ *Ibidem*, p. 197.

⁸⁶ Asimismo Merleau-Ponty dirá más tarde en la nota de trabajo de Septiembre de 1959 que el *sujeto parlante* en cuanto sujeto de una *praxis* (esto es, en relación al “Yo puedo” antes que a un “Yo pienso”), no tiene ante sí las palabras dichas y entendidas como objetos de pensamiento, sino más bien como una intención de significar. De forma similar a como el cuerpo lleva a cabo un movimiento, sin la necesidad de tematizarlo (hacerlo consciente) primero. Pues tampoco se trata de una construcción sincrónica del sentido, sino más bien de cierta falta, distanciamiento puesto en juego a través de las palabras. Cfr. *Lo visible y lo invisible*, p. 246.

⁸⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 200.

En este contexto Merleau-Ponty da prioridad a la intersubjetividad como el principio por el cual tiene lugar la expresión. Asimismo, la expresión situada del lado de la existencia permite mostrar antes que una conciencia o *cogitatum*, una existencia ambigua y no transparente, un modo de ser inaprehensible. Pero, pongamos atención en el sentido de *la palabra* en juego. El filósofo francés alude aquí a la diferencia entre una “*palabra hablante* y una *palabra hablada*”⁸⁸, en donde tomando en cuenta la adquisición o *institución* de la palabra, la *palabra hablada* remite al contexto de una determinada lengua a la que, de forma normal accedemos en referencia al bagaje aprendido. Pero lo que interesa aquí al fenomenólogo, es descubrir lo que antecede a la expresión misma de la palabra. Más allá del sentido semiológico, se busca dar con los hilos que sostienen dicho fenómeno. Pues, como afirma Merleau-Ponty, de otro modo;

Perdemos consciencia de cuanto hay de contingente en la expresión y la comunicación, ya sea en el niño que aprende a hablar, ya en el escritor que dice y piensa algo por primera vez, ya en todos aquellos que transforman en palabra un cierto *silencio*.⁸⁹

El *silencio* como articulación de una *significación* primera o mejor dicho, *originaria*⁹⁰, que escapa a toda aprehensión unívoca. De ahí que Merleau-Ponty profundice en el sentido del *silencio* a medida que avanza en sus investigaciones (principalmente en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*) y que ya en *Fenomenología de la percepción* advierte:

Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo el ruido de las

⁸⁸ *Ibidem*, p. 213.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 201. Énfasis nuestro.

⁹⁰ Sobre el sentido de una *significación originaria* véase el capítulo 3 de la presente investigación.

palabras, el *silencio primordial*, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación, un mundo.⁹¹

Conviene destacar por lo pronto, el sentido del *silencio* como base de una *significación* también *primordial* en este caso situada del lado de la experiencia del mundo. Es pues a través de la *palabra*, siguiendo a Merleau-Ponty, que la *expresión* remite a un vacío o mejor aún, a una *significación* por-venir. Significación que se sitúa del lado de los intersticios de la palabra instituida.

Ahora bien, respecto al *gesto* en cuanto *significación* de un mundo (retomando la cita anterior), este permite dar con una significación no intelectual, sino espontánea, esto es, en la percepción del gesto del otro hay ya un sentido que lo envuelve. Dirá a propósito el filósofo francés:

...no comprendo los gestos del otro por un acto de interpretación intelectual... hay que reconocer como irreductible el movimiento por el que me presto al espectáculo, me uno a él en una especie de reconocimiento ciego que precede la definición y la elaboración intelectual del sentido.⁹²

Hay entonces, una comprensión de fondo llevada a cabo en el seno de la experiencia habitual. Esta no requiere de una intelección o profundización para realizarse, los actos de expresión contando entre ellos el de la palabra, son vividos y apropiados en cierto sentido, con total espontaneidad. El gesto para Merleau-Ponty remite a un sentido *improvisado* de expresión, es decir, no reducible a signos preestablecidos. El *cuerpo* no es, por lo tanto, causa directa de una representación o idea preconcebida. No hay una ley de la expresión, se trata más bien de la *expresión* como posibilidad abierta.

Más aun, como habremos de mostrar a continuación, la *expresión* adquiere un carácter particular en Merleau-Ponty ya que a través de la palabra se advierte

⁹¹ *Idem*. Énfasis nuestro.

⁹² *Ibidem*, p. 202.

el paso del mundo sensible al mundo de la expresión, transición de lo sensible a la idea o la palabra, tema que como él mismo afirma, remite a la mayor dificultad.⁹³

CAPÍTULO II. LA SIGNIFICACIÓN EN LOS BORDES DEL LENGUAJE

§ 5. Entre silencio y lenguaje. La paradoja de la expresión

En este segundo capítulo se abordará el tema de la *significación* en relación al lenguaje, el cual, sin embargo, adquiere una connotación particular en Merleau-Ponty. Esto es, aún en el ámbito del lenguaje se marca una diferencia importante con el sentido de una lingüística o de la lengua en cuanto sistema cerrado.

El lenguaje es una vida: la nuestra y la de las cosas. Y no porque el lenguaje se apodere de ella y se la quede: ¿qué podría decir si solo hubiera cosas dichas? Es el error de las filosofías semánticas, que cierran el lenguaje como si no hablase más que de sí mismo. Sólo vive del *silencio*; cuanto echamos a los demás ha germinado en aquel gran país *mudo* que no nos abandona nunca.⁹⁴

⁹³ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 184.

⁹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 158. Énfasis nuestro.

No se trata por tanto de una filosofía del lenguaje en sentido estricto, lo que a Merleau-Ponty interesa es precisamente, el sentido del *silencio*, de lo no dicho que antecede y excede al lenguaje. Aspecto que ya en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* (1945) anuncia en referencia a Husserl,⁹⁵ y que caracteriza la intención y el itinerario del filósofo hasta su obra póstuma de *Lo visible y lo invisible* (1964). Si bien ya el capítulo de “El cuerpo como expresión y la palabra” de su obra principal remite a la problemática del *lenguaje* en cuanto al paso de la experiencia muda a la expresión propiamente dicha, el problema no es agotado por completo, lo cual, entre otras cosas dará continuidad a la indagación sobre el *silencio* y que como mostraremos a continuación, remite también a la influencia de Saussure, hasta finalmente remitir a su aspecto ontológico (abordado en el capítulo siguiente).

Así entonces, el tema del *lenguaje* de acuerdo con Eddie adquiere un interés central en los escritos intermedios del filósofo.⁹⁶ Por lo tanto, antes que agotar aquí el tema del lenguaje en el filósofo francés, nuestro interés reside fundamentalmente en la descripción del *movimiento* implicado en la *significación* evidenciado a través del lenguaje. Movimiento que permite la indagación de los bordes; entre silencio y lenguaje, entre sentido y sin-sentido, entre palabra y vacío.

Merleau-Ponty indaga el sentido implicado en la *significación* más allá del hecho empírico del lenguaje, pero también en un sentido distinto al del pensamiento como causa del lenguaje. Es a través de concebir al habla en cuanto fenómeno y en participación de una lengua, que se puede arribar al sentido primordial de la expresión. Es así que apoyado en la fenomenología describa no

⁹⁵ “Es la experiencia (...) todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido.” *Fenomenología de la percepción*, p. 15.

⁹⁶ De acuerdo con James M. Eddie la etapa intermedia comprende una cantidad importante de escritos en torno al tema del lenguaje, a saber: “Langage et communication” (1948), “La conscience et l’acquisition de langage” (1949), “Les sciences de l’homme et la phenomenologie” (1951), “Sur la phenomenologie du langage” (1951), “Le philosophe et la sociologie” (1951), “Le langage indirect et les voix du silence” (1952), “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty” (1953), “L’eloge de la philosophie” (1953), “Le monde sensible et le monde de l’expression” (1953), “Recherches sur l’usage littéraire du langage” (1953), “Le problème de la parole” (1954), “De Mauss à Claude Levi-Strauss” (1959) y “La prose du monde” (obra póstuma). Cfr. Eddie, James M., *Merleau-Ponty’s philosophy of language: structuralism and dialectics*, pp. 15-19.

un sujeto del lenguaje autónomo, determinado, sino al *sujeto hablante* en lo que respecta a la espontaneidad del discurso y el orden de la palabra.

Desde el punto de vista fenomenológico, es decir, para el sujeto hablante que hace uso de su lengua como de un medio de comunicación con una comunidad viviente, la lengua recobra su unidad: ya no es el resultado de un caótico pasado de hechos lingüísticos independientes, sino un sistema cuyos elementos concurren a un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o el porvenir, y por consiguiente gobernado por una *lógica* actual.⁹⁷

Debemos tener en cuenta que la lógica a la que refiere Merleau-Ponty no es aquella de la ciencia objetiva, sino la que se da en la experiencia de la expresión. Aquella por la cual la significación participa del sentido subjetivo del habla y objetivo de la lengua. Dicha intención aparece también en su obra *Sentido y sinsentido* (1948), en donde en distinción con la concepción objetiva de la lengua (Saussure), Merleau-Ponty se propone indagar el sentido subjetivo y objetivo que participa en el habla.

La lingüística se halla ante la tarea de superar la alternativa de la lengua como cosa y de la lengua como producción de los sujetos parlantes. Es preciso que la lengua sea, para cada sujeto parlante, como un instrumento que tiene su propia inercia, sus exigencias, sus obligaciones, su lógica interna, y, en la misma medida, que permanezca siempre abierta a sus iniciativas (como también las aportaciones impuras de las invasiones, de las modas y de los acontecimientos históricos), equívocos, de las sustituciones funcionales que dan a esta lógica una especie de aire titubeante.⁹⁸

De acuerdo con Saussure el habla estaría subordinada a la lengua, y sería por lo tanto, el objetivo de la lingüística el estudio de la lengua por sobre el habla (aun cuando él mismo reconozca el valor de esta última respecto al desarrollo de la primera). Pues, de acuerdo con el lingüista ginebrino, es sólo a través del estudio de la lengua que se puede llegar a una comprensión del lenguaje en su

⁹⁷ Maurice Merleau-Ponty, M., *Signos*, p. 103.

⁹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, p. 141.

esencia universal. De igual manera, concibe un sentido diacrónico y sincrónico de la lingüística, centrando su interés en el aspecto sincrónico de la lengua. Menciona Saussure: “Es sincrónico todo lo que se refiere al aspecto estático de nuestra ciencia, y diacrónico todo lo que se relaciona con las evoluciones. Del mismo modo sincronía y diacronía designarán respectivamente un estado de lengua y una fase de evolución.”⁹⁹ Y donde, como afirma también, “sería quimérico reunir en un mismo punto de vista la lengua y el habla. El conjunto global del lenguaje es incognoscible porque no es homogéneo, mientras que la distinción y la subordinación propuestas lo aclaran todo.”¹⁰⁰

Es sobre el sentido científico y objetivable de la lingüística saussureana al que Merleau-Ponty se opone, pues para él en cambio, el aspecto diacrónico de la lengua remite a una serie de fisuras que prevalecen en el tiempo, y persisten en cuanto cambios imperceptibles en el habla. Así entonces, del lado del habla o de la sincronía, que en palabras de Merleau-Ponty “no es más que un corte transversal sobre la diacronía, el sistema que se realiza en ella nunca está completamente en acto, admite siempre cambios latentes o en incubación, nunca está hecho de significados absolutamente unívocos...”¹⁰¹ Y donde como él mismo formula, se trata de encontrar “un sentido en el devenir del lenguaje,... un equilibrio en movimiento.”¹⁰²

Por tanto, la *lengua hablada* describe el movimiento por el cual la significación es el resultado de un continuo diferir y no el calco del pensamiento. Es aquí donde apoyado por el concepto de signo en Saussure, Merleau-Ponty destaca que: “la relación lateral del signo al signo es lo que hace a cada uno de ellos significante –y donde– el sentido no aparece en consecuencia sino en la intersección y como en el intervalo de las palabras.”¹⁰³ De este modo, el sentido refiere al movimiento anticipatorio y espontáneo de la palabra. Así por ejemplo

⁹⁹ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 107. Ed. Losada, Trad. Amado Alonso, Buenos Aires, 1945.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, p. 104.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 52.

cuando tengo la intención de decir algo nunca se con exactitud lo que voy a decir sino hasta que lo expreso. Lo dicho se convierte entonces en el acto de expresión del cual tengo conciencia.

“Las palabras, los giros necesarios para conducir a la expresión mi intención significativa sólo se me ofrecen cuando hablo en virtud de lo que Humbolt llamaba *innere Sprachform*¹⁰⁴... es decir, en virtud de un determinado *estilo* de palabra del que dependen y según el cual se organizan sin que yo tenga necesidad de representármelos.”¹⁰⁵

De esta manera, el *estilo* de la palabra remite al cruce del lenguaje y el pensamiento del sujeto hablante, movimiento en el que la significación se distingue del acto de tematización de la conciencia y, donde en palabras de Merleau-Ponty, se trata de una:

...significación lingüística o lenguajera (*langagière*) del lenguaje que realiza la mediación entre mi intención aún muda y las palabras, de tal suerte que mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento. Los signos organizados tienen un sentido inmanente, que no depende del “yo pienso” sino del “yo puedo”.¹⁰⁶

Al igualar la *intención de significar* con la *intencionalidad motriz*, el filósofo francés atribuye un sentido *cuasi-corporal*, como él mismo llama, del significante el cual se distingue del sentido diacrítico del signo en Saussure, destacando el aspecto *vivo* o *encarnado* del lenguaje, esto es, en su imposible aprehensión o reducción al signo, ya que la palabra *expresa* en la medida en que forma parte de la *praxis* del sujeto hablante.

¹⁰⁴ Merleau-Ponty refiere al concepto *innere Sprachform* (forma interior del lenguaje) del lingüista y filósofo alemán Wilhelm Von Humboldt (1767-1835), el cual describe más allá de un sentido interno del lenguaje referido a ciertas imágenes verbales, a la expresión a través del lenguaje que cada cultura adopta en relación a su propia perspectiva del mundo. La *innere Sprachform* describe la totalidad de los procesos implicados en la expresión y comprensión del otro. cfr. Merleau-Ponty, *Child psychology and pedagogy: the Sorbonne lectures 1949-1952*, Tr. Talia Welsh, pp. 48 y ss.

¹⁰⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, p. 106. Énfasis nuestro.

¹⁰⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 88.

Es sobre la base de una cierta incertidumbre, o en palabras de Merleau-Ponty de un *silencio originario* en la expresión que hace posible la significación. Para ello es necesario insistir en que la conciencia no es la causa inmediata del lenguaje, ni las palabras el sustrato necesario para desplegar el habla. Si Merleau-Ponty refiere al silencio como punto de partida es por una parte porque representa el punto cero del cual deviene el lenguaje, de ahí su interés en la emergencia misma del sujeto hablante. Pues es allí donde tiene lugar la *expresión* la cual al mismo tiempo, describe la paradoja de su ser, esto es, en cuanto que la expresión nunca es completa, y en tanto que su sentido tiene como base un vacío. A saber:

“La intención significativa en mí (como también en el oyente que la encuentra al oírme) no es de momento, y ni siquiera si debe luego fructificar en “pensamientos”, más que un vacío determinado, a llenar por palabras, el exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ha sido ya dicho.”¹⁰⁷

Derivado de esto Merleau-Ponty describe tres consecuencias importantes. Primero, que la *significación* por la *palabra* no tiene su lógica en la inmediatez del acto consciente y voluntario, segundo, que la *expresión* nunca es total, es decir, no se agota en la *idea*¹⁰⁸ que representa y tercero, que la tematización de la palabra no precede al pensamiento, sino que es su resultado, esto es en cuanto que la expresión es un cierto vacío que recupero (actualizo) y tomo conciencia al expresar. Sobre esto último Merleau-Ponty aclara:

Se tratara, para ese mudo deseo que es la intención significativa, de realizar una determinada disposición de los instrumentos ya significantes o de los significados

¹⁰⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, p. 107.

¹⁰⁸ Aquí Merleau-Ponty refiere al sentido kantiano de *idea* referido por Husserl en el cual, la palabra es captada desde un horizonte de sentido pero sin ser aprehendida de manera definitoria, sino solo parcialmente, en cuanto límite y esborzo. Al respecto aclara en *La fenomenología y las ciencias humanas*: “Escribió [Husserl] en un pasaje del *Nachwort* (*Epílogo*) agregado a sus “*Ideen*” *La Philosophie est une idée*. (Empleaba la palabra idea en el sentido kantiano, en el sentido idea-límite para designar un pensamiento del que no podemos, hablando con propiedad, hacer el recorrido, que no podemos totalizar, que entrevemos simplemente en el horizonte de nuestro espíritu, como el límite de un cierto número de operaciones que podemos hacer.)”. Cfr. Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias humanas*, p. 29 y 30.

ya parlantes... que suscite en el oyente el presentimiento de un significado distinto y nuevo y lleve a cabo en el que habla o el que escribe el anclaje del significado inédito en los significados ya disponibles.¹⁰⁹

En este punto de la significación Merleau-Ponty refiere al concepto husserliano de la *sedimentación*, en cuanto al ámbito de la palabra instituida y el movimiento por el cual se da un nuevo significado a las palabras ya adquiridas.

Por último, lo que habría que destacar es que el movimiento por el cual se produce la *significación* no remite directamente a la conciencia, así como tampoco a alguna finalidad o aspecto teleológico. Al respecto Merleau-Ponty concluye:

“No existe finalidad más que en el sentido en que la definía Heidegger cuando decía, poco más o menos, que es el temblor de una unidad expuesta a la contingencia y que se re-crea infatigablemente. Y a la misma espontaneidad no-deliberada, inagotable, es a la que Sartre aludía cuando decía que estamos “condenados a la libertad”.¹¹⁰

De esta forma, el movimiento de la *significación* va más allá de la captación de datos por una conciencia intencional. A fin de aclarar este aspecto abordaremos a continuación el problema de la significación allende a los datos de la experiencia tematizado por Levinas.

§ 6. El *más allá* de la significación. Merleau-Ponty y Levinas

Si tal como menciona Merleau-Ponty “las consecuencias de la palabra, como las de la percepción... van siempre *más allá* que sus premisas.”¹¹¹ Conviene precisar aquí el sentido de ese *más allá* ya que ello nos permitirá continuar con el esclarecimiento de la significación. Asimismo, sobre este punto haremos referencia a Levinas destacando de su obra *Humanismo del otro hombre* lo concerniente al capítulo “Significación y sentido” donde como él mismo destaca,

¹⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Signos* p. 108.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 116.

¹¹¹ Merleau-Ponty, M., *Signos*, p. 109. Énfasis nuestro.

remite a la influencia de Merleau-Ponty en su pensamiento. En dicho capítulo, Levinas realiza una recapitulación del tema de la *significación* expresando al mismo tiempo su interés por lo que se sitúa *más allá* de la percepción y en distinción con la captación de la conciencia intencional, pues trata de arribar al ser de la *significación* encima de los abordajes empiristas e intelectualistas.

Para el filósofo parisino, dicho *más allá* no representa un defecto en la percepción, sino más bien una cualidad, la cual describe un sentido allende a la captación de la conciencia. Asimismo, dirá en contra de Husserl: “*Da cuenta de las significaciones por una vuelta al dato*. La intuición categorial –noción por la cual rompe con el empirismo sensualista– prolonga, en realidad, el intuitivismo de la significación. Las relaciones y las esencias son, a su vez, datos.”¹¹² ¹¹³ Levinas propone, en distinción con el empirismo y el intelectualismo, un sentido de la *significación* abierto y no limitado a un conglomerado de ideas, o signos. De igual forma afirma: “Se equivocaría uno al suponer como primordiales las *significaciones* que la costumbre aplica a las palabras que sirven para expresar nuestras experiencias inmediatas y sensibles... las *significaciones* no están limitadas a ninguna región especial de objetos, no son el privilegio de ningún contenido.”¹¹⁴

De forma similar, Merleau-Ponty concibe la pintura como una forma de expresión no reducible a la captación de la realidad, sino a un tipo de producción espontánea. Pero antes de profundizar en ello, analicemos lo tocante a la *significación* y la palabra.

Para Merleau-Ponty, el habla parte de una lengua instituida en cuanto sistema de palabras que, sin embargo, “nunca está hecho de significados absolutamente unívocos que pueden explicitarse totalmente bajo la mirada de una

¹¹² Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 20.

¹¹³ Así como se mostrara más adelante, Levinas expresa en diversas ocasiones las distinciones de su teoría con la de Husserl a fin de esclarecer el sentido de su filosofía. Cabe resaltar que no corresponde a esta investigación la indagación en la defensa levinasiana o husserliana de los argumentos, sino a la demostración de los puntos en común como las divergencias entre el primero y Merleau-Ponty en lo tocante al tema de la significación.

¹¹⁴ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 23. Énfasis nuestro.

conciencia constituyente transparente.”¹¹⁵ De forma parecida, Levinas sostiene que “ningún dato estaría desde el comienzo provisto de identidad y podría entrar en el pensar por el efecto de un simple choque contra la pared de una receptividad.”¹¹⁶

De acuerdo con Merleau-Ponty, la *significación* de las palabras se lleva a cabo por un movimiento lateral, esto es, retomando el sentido diacrítico del signo en Saussure el cual describe al significado como resultado del movimiento entre signo y signo.¹¹⁷ Del mismo modo, precisa que, “el sentido no aparece en consecuencia sino en la intersección y como en el intervalo de las palabras.”¹¹⁸ Así, demarca un sentido que, en vez de ser sinónimo de intelección, remite a los intersticios como fenómeno de significación. Igualmente, realiza la siguiente distinción: “Se cree que el sentido trascendería por principio 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...”¹¹⁹ Con ello marca distancia en relación a una significación inmanente a los signos exteriores (empirismo), como a la referida a ideas trascendentes (idealismo). En este sentido, la indagación de la significación en Levinas se muestra paralela a la de Merleau-Ponty.

En continuación con Levinas, a partir del uso de la metáfora describe un sentido que escapa a la significación de las cosas, así por ejemplo, como él mismo refiere, al comparar la resistencia de un ejército frente al ataque enemigo con la resistencia de una roca ante el golpe de las olas, se trata de un sentido de la experiencia que va más allá de las palabras, lo mismo menciona respecto del fulgor el cual no representa mejor un día de mayo que el rostro de una mujer. La significación entonces, no se agotaría o suspende en un signo determinado, dirá

¹¹⁵ Merleau-Ponty, *Signos*, p. 104.

¹¹⁶ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 21.

¹¹⁷ Aunque Levinas no cita a Saussure directamente, sigue la interpretación merleau-pontiana del signo diacrítico, a saber: “Pero las significaciones no están limitadas a ninguna región especial de objetos, no son el privilegio de ningún contenido. Surgen precisamente en la referencia de unos a otros...” *Humanismo del otro hombre*, p. 23.

¹¹⁸ Merleau-Ponty, *Signos*, p. 52.

¹¹⁹ *Idem*.

más adelante: “La significación precede a los datos y los aclara.”¹²⁰ Pero esto no quiere decir, insistamos en ello, que se trate de significaciones en el sentido platónico depuestas en un mundo suprasensible. Como tampoco en el sentido en que el dato precedería al lenguaje: “Los objetos llegarían a ser significantes a partir del lenguaje y no el lenguaje a partir de los objetos dados al pensar, objetos que designarían las palabras que funcionan como simples signos.”¹²¹

Si hay una precedencia de la *significación*, un sentido originario de la misma ello es en cuanto refiere a un *ser* vinculado a la experiencia. El nexo con el lenguaje permite si se quiere, un *perfeccionamiento*¹²² de la experiencia perceptiva, pero sería un error circunscribirlo a un sentido privilegiado del mismo, pues se trata, como veremos a continuación, de remitir nuevamente a ese *más allá* del que participa el lenguaje. La esencia del lenguaje –afirma Levinas– “...consiste en hacer brillar más allá del *dato*, al ser en su conjunto. El dato tomaría una significación a partir de esta *totalidad*.”¹²³

Antes de avanzar más, conviene insistir en el sentido de totalidad que anuncia Levinas y que como vimos en el parágrafo anterior, remite en Merleau-Ponty al sentido de una reunión que implica al mismo tiempo una espontaneidad en el acto de la expresión. Esto es, que aun cuando el habla remita al sentido unificador de la palabra, la expresión *guarda* en su origen el *silencio*.¹²⁴ Es a

¹²⁰ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, p. 24.

¹²¹ *Ibidem*, p. 26.

¹²² Perfeccionamiento en el sentido de la *excelencia* que Levinas distingue en la metáfora: “...la metáfora –la vuelta a la ausencia– puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura. La ausencia hacia la cual conduce la metáfora, no sería otro dato, sino todavía futuro o ya pasado. La significación no consolaría a una percepción decepcionada, sino que *haría posible sólo la percepción*.” Cfr. Levinas, *op. cit.*, p. 20 y 21.

¹²³ *Ibidem*, p. 26. Énfasis nuestro.

¹²⁴ De forma similar Levinas dirá con respecto a un guardar el silencio en la obra de arte, a saber: “Pensar –después del fin de la metafísica– es responder al lenguaje silencioso de la indirecta, responder desde el fondo de un escuchar a la paz que es el lenguaje original; maravillarse de este silencio y de esta paz. Simplicidad y maravilla que son también la resistencia y la atención extrema del poeta y del artista: es en el sentido propio del término, guardar el silencio. El poema o la obra de arte guardan el silencio, *dejan de ser la esencia del ser*, como el pastor guarda sus rebaños. *Como una patria o un suelo requieren sus autóctonos, el ser requiere al hombre*.” *Op. cit.*, p. 118 y 119.

través de los huecos, de los vacíos en la *intención de significar*¹²⁵ que la expresión se moviliza.

Hasta este punto, como hemos puesto de manifiesto la perspectiva merleau-pontiana de la expresión coincide en diversos aspectos con el sentido de la *significación* en Levinas. Sin embargo, la distinción del *ser* en Levinas el cual lleva al mismo tiempo el sentido que este autor da a la significación, difiere del sentido que Merleau-Ponty da al *ser* en sus últimos escritos. En el capítulo siguiente expondremos dicho aspecto profundizando también en el sentido del *silencio* implicado.

Retomando el sentido de totalidad en Merleau-Ponty, este describe el éxito de la expresión en el entendido de que su logro parte de la espontaneidad antes que de la premeditación. Pues como él mismo afirma: “El lenguaje dice de manera perentoria cuando renuncia a decir la cosa misma.”¹²⁶ Esto es, en cuanto “en lugar de copiar el pensamiento, se deja deshacer y rehacer por él.”¹²⁷ De forma muy similar, Levinas destaca respecto del sentido de la totalidad en la significación;

“Sería una conjunción o un ordenamiento creador e imprevisible...Es por esta referencia de la totalidad iluminadora al gesto creador de la subjetividad que se puede caracterizar la originalidad de la nueva noción de significación irreductible a la integración de contenidos intuitivamente dados, irreductible también a la totalidad hegeliana que se constituye objetivamente.”¹²⁸

Nos acercamos así al punto en que Levinas cita textualmente a Merleau-Ponty (en una de las diversas referencias realizadas a lo largo del texto) y que se encaminará a lo que podríamos llamar, el sentido encarnado de la significación en

¹²⁵ En el discurso de la *Fenomenología y las ciencias humanas* Merleau-Ponty precisa el sentido husserliano de la *intención de significar*, el cual describe el movimiento entre el vacío de la palabra y su expresión, o como dirá en otro lado, entre la lengua hablada y la lengua hablante, pues no se trata de la traducción de un pensamiento por la palabra. El filósofo francés cita textualmente a Husserl: “La intención de significar (*Meinung*) no se halla fuera de las palabras o al lado de ellas, sino que al hablar cumplo constantemente una fusión interior de la intención con las palabras. La intención, por decirlo así, anima las palabras y como resultado de esta animación las palabras y todo el lenguaje encarnan una intención y, una vez encarnada, la portan en sí mismas como su sentido.” *Lógica formal y Lógica trascendental*, p. 20, visto en Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias humanas*, p. 73.

¹²⁶ Merleau-Ponty, *Signos*, p. 54 y 55.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹²⁸ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 26 y 27.

lo que respecta a la *incorporación* de la percepción, en el privilegio del cuerpo frente a toda significación. Al respecto subraya Levinas aludiendo también al lugar de la visión en semblante del cuerpo:

Y el hecho que la totalidad desborda el dato sensible y el hecho que la visión esta encarnada pertenecen a la esencia de la visión... Una filosofía –como la de Merleau-Ponty que guía el presente análisis– ha sabido asombrarse de la maravilla de una visión ligada esencialmente a un ojo. En ella, el cuerpo será pensado como inseparable de la actividad creadora, y la trascendencia como inseparable del movimiento corporal.¹²⁹

Pero si bien para Levinas la implicación sobre el *ser* del lenguaje que va más allá del dato se aproxima a la concepción del lenguaje en Merleau-Ponty, una diferencia importante tiene que ver en cuanto que el primero buscaría distanciarse de la postura fenomenológica, cuando para el segundo la fenomenología sería la vía más adecuada para el esclarecimiento del lenguaje. Pues en palabras del filósofo de Rochefort, lo que se destaca de una fenomenología del lenguaje es “una nueva concepción del ser del lenguaje, que es en lo sucesivo lógica en la contingencia, sistema orientado que no obstante, elabora siempre los azares, reasunción de lo fortuito en una *totalidad* que tiene un sentido, lógica encarnada.”¹³⁰

Si bien esta cita refiere a la conferencia que Merleau-Ponty dictó en Bruselas en 1951, en el Coloquio Internacional de Fenomenología, el sentido predominante es precisamente el fenomenológico. No obstante, un año después publica *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* (1952) en donde además de profundizar en la categoría del *silencio* la cual refleja el eco de Husserl con respecto a la frase ya citada del llevar a la expresión la experiencia aún muda, atraviesa la descripción de la pintura y la palabra, dando lugar también a la influencia de Saussure en el desarrollo de su indagación.

Digamos por lo pronto, que tanto Merleau-Ponty como Levinas tienen en cuenta la importancia de la fenomenología en cuanto base y punto de partida de la reflexión, aun cuando en el segundo, parezca apuntar a un desmarcamiento

¹²⁹ *Ibidem*, p. 27.

¹³⁰ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 87. Énfasis nuestro.

completo de la misma.¹³¹ Pero además, si como el mismo Levinas afirma la filosofía de Merleau-Ponty guía su análisis sería contradictorio decir que el nexo con la fenomenología fuera totalmente disuelto.¹³² Pero sigamos el hilo tejido entre ambos pensadores.

Como mencionábamos al inicio de este párrafo, el *más allá* que Merleau-Ponty describe respecto de la percepción y el lenguaje apunta a un *ser* del lenguaje que, como mostraremos más adelante, describirá una ontología en ciernes, cuando para Levinas el sentido del *ser* finalmente, es fundamentado en Dios¹³³. En palabras del primero:

Mucho más que un medio, el lenguaje es algo así como un ser... En el instante mismo en que el lenguaje llena nuestro espíritu hasta los bordes, sin dejar el menor sitio a un pensamiento que no sea cogido en su vibración, y en la medida precisamente en que nos abandonamos a él, él va *más allá* de los “signos” hacia el sentido de éstos... el lenguaje no *presupone* su tabla de correspondencia, revela él mismo sus secretos... sus vueltas y sus repliegues sobre sí mismo son precisamente lo que hace de él un poder espiritual... capaz de alojar en él las cosas mismas después de haberlas cambiado en el sentido de ellas.¹³⁴

¹³¹ En relación a la argumentación sobre la posibilidad de una superación de la fenomenología en Levinas, haría falta realizar una nueva investigación. En lo que respecta a la presente investigación únicamente se hará mención, como se ha estado haciendo, de los puntos de encuentro y distancia con la fenomenología en el contexto que nos ocupa.

¹³² Asimismo, si como ya referíamos respecto a la distancia de Levinas con Husserl, Merleau-Ponty al contrario, describe, precisamente, cómo la influencia de este último influyó en su investigación de la significación, a saber: “Es sobre todo en Husserl donde encontramos verdaderamente reconciliadas la inspiración concreta y la filosofía, en su noción de “fenómeno” encontramos la juntura del saber efectivo y la reflexión, en su método de lectura de las *significaciones*, aquella de una filosofía abierta, que no es la subordinada al saber inductivo, sino aquella que no se desinteresa de los hechos.” *Parcours deux 1951-1961*, p. 26. Énfasis nuestro.

¹³³ Hay en Levinas, como también en Merleau-Ponty y en Husserl, la distinción con la conciencia reflexiva cartesiana, pero es en el primero donde el sentido de lo pre-reflexivo, que guían los análisis de los dos últimos, resulta insuficiente para la descripción de, ya no el fenómeno o el ser de la expresión (Merleau-Ponty) o el sentido de la intención y la significación de lo mentado (Husserl), sino de otro ser que sería constantemente aplazado. En palabras de Levinas: “Pero esta conciencia “sin reflexión” no es la conciencia espontánea, simplemente pre-reflexiva e ingenua— no es conciencia pre-crítica. Descubrir la orientación y el sentido único, en la relación moral, es precisamente poner al Yo como ya cuestionado por el Otro al que desea y, en consecuencia, como criticado en la rectitud misma de su movimiento... el Yo desgasta su ingenuidad dogmática ante el Otro que le exige más de lo que espontáneamente puede. Pero el “término” de ese movimiento a la vez crítico y espontáneo— y que no es propiamente hablando, un término, porque no es un fin, sino un principio que solicita una Obra sin recompensa, una liturgia—, no se llama más ser. Y es aquí, tal vez, donde se puede percibir cómo una meditación filosófica se ve necesitada a recurrir a nociones como Infinito o Dios.” Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 67.

¹³⁴ Maurice, Merleau-Ponty, *Signos*, p. 53.

Hay pues un sentido que rebasa a las cosas y a la conciencia intencional, la significación de por medio, aquella que se juega a través de los signos, indica un sentido en el lenguaje que, como referíamos apoyado en lo diacrítico del signo, indica un interior del lenguaje, no como oposición o antítesis a lo exterior, sino en cuanto a la interacción desde un sentido no inmanente, sino intersubjetivo. Interior que, debemos insistir, es siempre envolvente de un exterior, o como dirá posteriormente, describe una *reversibilidad*.

De tal modo que si el lenguaje permite describir un interior operante, ello remite a su vez a dos aspectos distintos, a la significación en cuanto expresión de la palabra, y al ámbito del silencio en cuanto opacidad del lenguaje. Más respecto a dicha opacidad, Merleau-Ponty describe el sentido de una verdad en cuanto conformación diacrítica (histórico contextual), en el sentido reconfigurante de la historia. Así entonces no habría lugar para un *sentido* puro y originario, sino que a través de los usos y proyecciones del lenguaje, éste aparece entrelazado en las palabras y donde “no se comprende sino por interacción de los signos, cada uno de los cuales por separado es equívoco o banal, y la reunión de los cuales es lo único que les da sentido.”¹³⁵

Merleau-Ponty concibe una significación más allá de la relación de correspondencia con la palabra, desde el sobreentendido, el lenguaje como indirecto. No habría relación de consecuencia entre pensamiento y palabra, sino sólo bajo el acto secundario o productivo de la significación. “El lenguaje significa cuando, en lugar de copiar el pensamiento, se deja deshacer y rehacer por él.”¹³⁶ Hay una *intención* en todo significar, ya sea por la palabra, la pintura, o el lenguaje en general, intención que no es la del signo inmediato, antes bien si ha de mostrarse cierta espontaneidad en ello, esto es en un sentido totalmente distinto al de la conciencia reflexiva. De igual modo, en relación al silencio, el filósofo francés describe la potencia de la *significación* mediante la palabra, a saber: “Tenemos que considerar la palabra antes de que se la pronuncie, el fondo de *silencio* que

¹³⁵ *Ibidem*, p. 53.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 55.

no deja de rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que es más, poner al descubierto los hilos de *silencio* de que está entremezclada.”¹³⁷

De esta manera, el lenguaje remitiría antes que a un sentido unívoco, predeterminado, a una *significación* en ciernes, de tal manera que no habría una subordinación o un sentido originario que antecedería al lenguaje. En palabras de Merleau-Ponty:

...[El lenguaje] no está al servicio del sentido y no gobierna, sin embargo, al sentido. No existe subordinación entre ellos... Lo que *queremos decir* no está ante nosotros, fuera de toda palabra, como un puro significado. No es más que el exceso de lo que nosotros vivimos sobre lo que ya ha sido dicho.¹³⁸

Se trata pues, de cierto *excedente* que impide dar con una *significación* última, apuntando al mismo tiempo, al *ser* el cual se capta solo parcialmente.¹³⁹ Para Levinas ello se encontraría en la relación con el *otro*, en la incesante e inagotable referencia al *rostro*, punto de contacto con Dios y con una *eleidad*, esto es como Levinas describe, en el remitir continuo de la alteridad, en el vaivén y la conformación esencial del sujeto.

El *rostro* es, por sí mismo, visitación y trascendencia. Pero el rostro totalmente abierto puede, a la vez, ser en sí mismo, porque está en la huella de la *eleidad*. La *eleidad* es el origen de la alteridad del ser en la cual el en *sí* de la objetividad participa traicionándolo. El Dios que ha pasado no es modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a la imagen de Dios, no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella... Ir hacia él... es ir hacia los Otros que se encuentran en la *huella* de la *eleidad*. Es por esta *eleidad*, situada más allá de los cálculos y de las reciprocidades de la economía y del mundo, que el ser tiene un sentido. Sentido que no es una finalidad. Porque no hay fin, ni término.¹⁴⁰

¹³⁷ *Ibidem*, p. 57. Énfasis nuestro.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 97. Énfasis nuestro.

¹³⁹ Al respecto de este *exceso* o *desborde*, podría relacionarse lo que Merleau-Ponty descubre en la pintura, con lo que Levinas desde el *rostro*. Esto es, ligándolo también, con el sentido del silencio que, por ejemplo, tanto en el cuadro como en el rostro, la vivencia no se limitaría a la percepción por lo sentidos. En ambos autores, el silencio desbordaría la objetivación inmediata, pues por un lado, la obra del pintor demostraría el punto en el que el ser interior sería proferido y expresado por la pintura, y por otro, el rostro reflejaría la responsabilidad ética con el Otro, compromiso que trasciende la perspectiva del sujeto perceptor frente a un otro. Para un estudio pormenorizado entre la filosofía de Levinas y Merleau-Ponty consúltase de Agatha Zielinsky, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

¹⁴⁰ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 82 y 83. Énfasis nuestro.

La huella es aquí, el resto de la significación en toda su “inaprehensibilidad”, en su sentido de excedente, y por tanto, de irreductible. Por lo tanto, y a fin de ir concluyendo este apartado, a través de las referencias a la obra de Levinas en el nexo con Merleau-Ponty, se demostró que la significación aquí trabajada no se reduce al sentido determinado de un lenguaje o de una expresión, sea esta el resultado del arte, del habla o de las cosas mismas. Más aún, si de acuerdo con Merleau-Ponty aun en el silencio puede haber sentido, ello indica que la significación se encuentra en devenir, que no es capturada de una vez por todas, ni en las cosas como tampoco es confinada a la conciencia del escritor, del poeta o del pintor. Para comprender la relación entre significación y silencio, es necesario avanzar a los últimos escritos de Merleau-Ponty, en vías de esclarecer un sentido del ser de la significación.

§ 7. El silencio y la significación

En *La prosa del Mundo* Merleau-Ponty busca mediante el análisis del lenguaje ligar el sentido de verdad con el de la percepción. Esta formaría la primera parte de su obra *El origen de la verdad*, sin embargo, dicha obra no fue concluida. No obstante, cabe señalar al respecto lo dicho por Merleau-Ponty en la carta dirigida a Martial Guérault en razón de su candidatura al *Colegio de Francia*. Ahí describe que tenía la intención de profundizar en la relación entre el espíritu y la verdad, fundándose sobre su teoría del cuerpo como capacidad simbólica, una nueva idea de la *expresión* que llegara a recoger todas las formas del *lenguaje*, desde las más originarias (los gestos) hasta las más formales (las matemáticas).¹⁴¹

Así entonces, no obstante que la sección sobre *La Prosa del mundo* no fue terminada, lo que dejó plasmado en los ensayos ahí reunidos muestra la manera en que el filósofo explica la relación del *lenguaje* como una forma de significar no limitada al *pensamiento*, sino a una implicación de mayor envergadura allende al propio instrumento del lenguaje. En palabras de Merleau-Ponty:

¹⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, p. 11.

Toda gran prosa es también una recreación del instrumento significativo, manejado en lo sucesivo según una nueva sintaxis. Lo prosaico se limita a alcanzar su objeto mediante signos convenidos de significaciones ya instaladas en la cultura. La gran prosa en cambio es el arte de captar un sentido que nunca hasta el momento había sido objetivado y de hacerle accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua.¹⁴²

El sentido dado a la prosa y en general al *lenguaje*, busca dar con una *significación* que es anterior a la establecida mediante cualquier comunicación basada en la experiencia cotidiana. Donde el lenguaje se desprende de su autonomía y muestra en cambio una espontaneidad operante desplegada en el momento mismo del habla.

Se destroza el lenguaje cuando se hace de él un medio o un código para el pensamiento, y se queda imposibilitado para comprender a qué profundidad circulan en nosotros las palabras, ya sea que exista una necesidad, una pasión de hablar, una precisión de hablarse a uno mismo desde el momento que uno piensa, ya sea que tengan las palabras un poder de suscitar pensamientos — de implantar dimensiones de pensamiento inalienables en lo sucesivo— , ya sea que ellas pongan en nuestros labios respuestas de las que no nos sabíamos capaces...¹⁴³

Para el filósofo francés, pensamiento y palabra no deben pensarse desde la causalidad o subordinación de ambas, sino más bien como entrelazo continuo. Vemos aquí otra vez, la dinámica por la cual las palabras acceden al pensamiento en una improvisación o contingencia fundante, es en ese sentido que Merleau-Ponty afirme posteriormente, que no existe una historia de las significaciones, sino sólo la artificialidad de un lenguaje convencional el cual, cada hombre utiliza y construye, denotando significaciones que nunca son objetivas.¹⁴⁴

Siguiendo la línea de *La prosa del mundo*, resulta interesante observar que los pensamientos, más allá de ser abstracciones ideales, son puestos bajo la perspectiva concreta de la existencia, es decir, en tanto que representan o mejor dicho, *encarnan* situaciones cotidianas, afectos y sentidos que el hombre se va formando y transformando.

¹⁴² *Ibidem*, p. 12.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 25.

¹⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*, p. 75.

Los “pensamientos” que tapizan la palabra y hacen de ella un sistema comprensible, los campos o dimensiones de pensamiento que los grandes autores y nuestro propio trabajo han establecido en nosotros son conjuntos abiertos de significados disponibles que nosotros no reactivamos, son surcos del pensar que nosotros no trazamos de nuevo, sino que nosotros continuamos.¹⁴⁵

Así entonces, como bien señala Bech expresar “significa necesariamente “inventar” o “crear”... y desde luego poco tiene que ver con la simple reproducción de un “lenguaje que preexiste al lenguaje”.¹⁴⁶ Es por ello que también resulte ineludible remitir a un cuerpo perceptor el cual, además de encontrarse inmerso en una cultura y por lo tanto envuelto en una red de significados, a cada momento descubre paisajes, olores, sensaciones, que entremezclados por la experiencia del sujeto, forman parte de una diversidad de posibilidades cuyo presupuesto es el de ser objetos indefinidamente abiertos.¹⁴⁷ Más aún, los objetos nunca son para mí presencia total, no hay solipsismo, ni empirismo puro, no dependen de mí para su existencia, ellos están ya prestos a ser percibidos, *son* (objetos) en tanto que se muestran sin agotar sus posibilidades.¹⁴⁸ Una forma sencilla de ejemplificar dicha latencia es a través del arte. Ya que en ella se demuestra la versatilidad del pintor al llevar a las cosas a la expresión más allá de sus contornos limitantes, en un desbordamiento del cual participa también el espectador, en cuanto interpretación inagotable. “El mundo de la percepción se revela, pues, a través de la cultura, sobre todo a través de las obras de arte; son ellas las que nos ofrecen la forma de

¹⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pp. 26 y 27.

¹⁴⁶ Josep Maria, Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. p. 152.

¹⁴⁷ En cuanto al sentido de una percepción inagotable, Merleau-Ponty describe de manera más clara a través del concepto de *deformación coherente* (*déformation cohérente*), tomado de la *Création esthétique* de André Malraux, el proceso en que el pintor se fusiona con su entorno y expresa a través del cuadro, los intersticios y huecos llenados en la conjunción, en la improvisación de sus trazos. En palabras del filósofo: “Hay significado cuando los datos del mundo sometidos por nosotros a una “deformación coherente”. Esta convergencia de todos los sectores visibles y morales del cuadro hacia un mismo significado X, está ya esbozada en la percepción del pintor. Comienza en cuanto él percibe, es decir, en cuanto él dispone en lo inaccesible pleno de las cosas ciertos huecos, ciertas fisuras y fondos, un arriba y un abajo, una norma y una desviación, en cuanto ciertos elementos del mundo toman valor de dimensiones a las cuales referimos desde ese momento todo lo demás, y en el lenguaje de las cuales lo expresamos.” *Signos*, p. 66.

¹⁴⁸ Maurice, Merleau-Ponty, *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*, p. 77.

comprender lo que es original y originariamente la percepción, nuestro ser corporal...”¹⁴⁹

De forma análoga, a través de la expresión de un pensamiento presenciamos la influencia de la lengua hablada reunida en las palabras que queremos decir, pero que al mismo tiempo nunca es completa y unívoca, porque hay un vacío sobre el cual se despliega toda intención que busca “acomodar los elementos expresivos existentes –la lengua y, en general, todo recurso cultural (las artes, el pensamiento, la acción social) – para hacerlos “decir” algo específico”¹⁵⁰ en un contexto particular.

Hay que reconocer, pues, como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significar –eso es, a la vez de captar y de comunicar un sentido- por la que el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo, o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y de su palabra.¹⁵¹

Por lo tanto, no es la *significación* efecto de un sentido inmanente, sino a razón de la interacción entre cuerpo y mundo, entrecruzamiento de un sentido encarnado y significados instituidos. Sobre esta implicación del cuerpo y el mundo sensible, y las palabras en tanto producto de un mundo cultural, Ramírez Cobian aclara:

“¿cómo un sentido perceptivo mora en las palabras y en los actos comunicativos?, que es la misma cuestión de ¿cómo un sentido perceptivo mora en las cosas sensibles? Gracias a un ser, el cuerpo de principio abierto desde lo más profundo de sí a lo que no es él, al mundo, a los demás, al lenguaje, a las obras, tiene la capacidad de recoger dentro de sí toda esa apertura, sus múltiples líneas, sus movimientos, tanto los reales como los posibles (virtualidad motriz, el *poder moverse*) y traducirla en gestos expresivos.”¹⁵²

En síntesis, no se arriba a la cultura como en una suerte de jerarquía, sino que al contrario el sujeto se encuentra envuelto en ésta y forma parte de ella bajo efecto de sus significantes. Al mismo tiempo, es capaz de des-envolverse y adquirir distintas formas de vida, es decir, existe una subjetividad maleable que en

¹⁴⁹ Luis, Álvarez Falcón, *La sombra de lo invisible*, p. 262.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 266.

¹⁵¹ Maurice, Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 211.

¹⁵² Luis, Álvarez Falcón, *La sombra de lo invisible*, pp. 266 y 267.

ningún momento termina por de-finirse de manera absoluta. Así, citando a Álvarez, cada acción, “cada movimiento de apropiación de las instancias culturales, va definiendo su realidad y su lugar... Al innovar, al “expresar-se”, cada sujeto... va modificando en diversos grados las significaciones establecidas.”¹⁵³

Merleau-Ponty describe el movimiento que va de un mundo de la percepción al mundo de la expresión, movimiento que presupone una diferencia importante. Pues no se trata, como ya veíamos en relación con Levinas, de un simple acercamiento con las cosas, sino de un proceso sublimatorio del gesto simbólico o lingüístico que da lugar a la expresión. En donde, sobre el primado de la percepción el cual aludía a una estructura (*Gestalt*) de base, adviene la palabra en cuanto artífice de un lenguaje y un contexto cultural. Lo que Merleau-Ponty critica es el sentido de un lenguaje transparente al cual asistimos mediante la significación de las cosas y del que se tiende a creer como un sistema puro y determinado. Pues, como ya hemos señalado, a través de la referencia a Saussure el filósofo francés destaca un sentido diferenciador en la significación, diferencia que describe la volatilidad y el vacío de los signos cuya presencia únicamente es presupuesta a través de la combinatoria que deriva en un significado. Esto es no porque el significado esté ligado de manera inextricable a un significante, sino al contrario, porque los significados forman parte de un diferir constante de los significantes. De ahí que al concebir el lenguaje como sistema exacto o algorítmico impide ver de forma clara el sentido de lo espontáneo esencial en toda expresión.

En el fenómeno de la expresión se realiza un sentido de la experiencia que, sin ser transparente, contiene ya el germen de una significación previa. Precisemos. Tomando en cuenta que el pasaje de la percepción a la expresión no anula el sentido de la primera, sino que remite necesariamente a esta, se advierte un sentido reconfigurante de la experiencia que permite el paso a una significación por el lenguaje. Dicha significación, en resonancia con la experiencia antepredicativa, es descrita más claramente en el caso del escritor, a saber Merleau-Ponty destaca:

¹⁵³ *Ibidem*, p. 268.

¿Qué es lo que sabe el escritor? Lo único que sabe es que el que habla o escribe comienza por estar mudo, apuntando hacia lo que quiere significar, hacia lo que va a *decir*, y que de súbito el flujo de las palabras viene en ayuda de este silencio, y ofrece de él un equivalente tan exacto, tan capaz de devolverle al propio escritor su pensamiento una vez que lo haya olvidado, que hay que - creer que ya estaba hablando en el revés del mundo.¹⁵⁴

Al referir un revés del mundo remite a un sentido que participa de la expresión y que al mismo tiempo, va más allá del sujeto hablante. Pero antes de continuar hacia el sentido ontológico implicado, ahondemos en la relación vivida entre el sujeto encarnado y la percepción en coherencia con el mundo. Pues a propósito dirá también en *El elogio de la filosofía* sobre la experiencia muda de las cosas y el despliegue de la percepción como sentido ya presente a través de estas, “resonancia” adherida a la experiencia.

No somos este guijarro, pero, cuando lo vemos, él despierta resonancias en nuestro aparato perceptivo, nuestra percepción se aparece como viniendo de él, es decir, como su promoción a la existencia para sí, como recuperación por nosotros de esa cosa muda que se pone, desde que entra en nuestra vida, a desplegar su ser implícito, que se revela a sí misma a través de nosotros. Lo que se creía coincidencia es coexistencia.¹⁵⁵

Pero es entonces, como ya mencionamos más arriba sobre el sentido improvisado y espontáneo del escritor, lo que está en juego tanto en el escritor, como en el pintor y cualquiera que haga uso del lenguaje, es la significación que no parte de la voluntad del sujeto, sino que atraviesa sin poder captar totalmente el momento en que la expresión se origina. A propósito, Merleau-Ponty critica de Bergson el privilegio que otorga al pintor en cuanto a un poder de desciframiento que este era capaz de dominar y develar a través de sus cuadros. A saber:

Bergson... pensaba que el pintor está él mismo en el centro de su obra, que detenta el “secreto de la fisonomía”, cuando, como todos los que manejan un lenguaje y, mucho más aun, los que crean uno, el pintor no conoce la ley de organización de sus actos. Bergson había errado al creer que el cuadro es “un

¹⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, p. 29.

¹⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, p. 15.

acto simple proyectado sobre la tela", cuando en realidad es el resultado sedimentado de una serie de esfuerzos de expresión.¹⁵⁶

Si bien, como menciona también Merleau-Ponty, hay una cierta encarnación¹⁵⁷ de la significación que propicia nuestra relación con el mundo, debe quedar claro que esta no remite a un sentido acabado de las cosas, ni del lado del sujeto que percibe. Más aun, en cuanto que se trata de ir más allá de la división sujeto-objeto, y que se matizará de forma más evidente en sus últimos escritos, lo que el filósofo francés muestra aquí es el entrelazo esencial entre el mundo y el sujeto, relación advertida por la percepción en señal de un ser en común (después nombrado *carne*). Se trata aquí, del sentido pre-lingüístico, del antes del lenguaje constitutivo de la expresión.

Asimismo dirá en su *Proyecto de enseñanza*: "Como el gesto nos muestra sobre el objeto percibido sin que tengamos que calcular la distancia, es en la oscuridad del lenguaje que a menudo se nos ofrece un pensamiento verdadero. Es necesario hacer aparecer el pensamiento en el lenguaje, y quizás aún el lenguaje en los modos de expresión prelingüísticos que él transforma, pero continúa."¹⁵⁸

Usando la expresión de Carbone, puesto que no hay una "decibilidad" del mundo que se transparente, sino que la significación es movimiento, configuración y fuga, restructuración de sentido a través de los intersticios y escorzos basales. La concepción de Merleau-Ponty –menciona Carbone– excluye por tanto, la posibilidad de una correspondencia puntual de los signos con las significaciones o de las palabras y las cosas. Así, aquello que rechaza es igualmente el supuesto de una decibilidad (*dicibilité*) total de lo real, puesto que ella se funda justamente

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 43.

¹⁵⁷ En cuanto a una de las primeras figuraciones del sentido de la carne en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty describe una significación encarnada en relación al cuerpo como simbólica general y por lo tanto, vía originaria de la expresión, de donde incluso, el gesto lingüístico tiene una conexión. Al respecto precisa Mauro Carbone: "La corporeidad se confirma así como la fuente primera de toda elaboración simbólica: cada una de estas, incluida la elaboración lingüística, prolonga en efecto el poder que tiene el gesto corporal de traer a la expresión la intencionalidad operante (*fungierende*) que opera en nuestro intercambio perceptivo con el mundo... Toda elaboración simbólica, en ese sentido, es por lo tanto, *encarnada* y, lo simbólico del gesto lingüístico no deja de nutrirse de la trascendencia que anima el gesto corporal." Mauro Carbone, *La visibilité de l'invisible*, p. 63. Énfasis nuestro.

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, "Titres et travaux. Projet d'enseignement", *Parcours deux 1951-1961*, p. 27.

en la creencia de un lenguaje que depura la superficie del silencio, reduciéndolo a una composición de átomos verbales que reconstruyen la realidad.¹⁵⁹ De ahí que Carbone cite enseguida de *La prosa del mundo* de Merleau-Ponty lo tocante al sobreentendido del lenguaje, a saber:

*“no hay más que sobreentendidos en una lengua, cualquiera que sea, ya que la idea misma de una expresión adecuada, la de un significante capaz de cubrir exactamente el significado, en fin la de una comunicación integral son inconsistentes.”*¹⁶⁰

Si bien aquí se sigue la idea saussureana del signo diacrítico, describiremos ahora en qué medida al mismo tiempo Merleau-Ponty va marcando las diferencias con este pensador. Pues, como se muestra en la última cita, la expresión se caracteriza por un sentido indirecto, operante e improvisado, en vez de remitir a un sistema ordenado y cerrado de signos.¹⁶¹ Por lo tanto, si ya en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* Merleau-Ponty refiere al estudio de un *lenguaje operante*, ello se torna principal en *La prosa del mundo*. Asimismo, en distinción con la escisión de la lengua y el habla en Saussure,¹⁶² Merleau-Ponty concibe la

¹⁵⁹ Mauro Carbone, *La visibilité de l'invisible*, p. 62.

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, p. 59.

¹⁶¹ Asimismo afirmará con respecto a cierta imposibilidad en el desciframiento total de la expresión, destacando el aspecto contingente del mismo. “...ningún lenguaje se separa por completo del carácter precario de las formas de expresión mudas, no reabsorbe su propia *contingencia*, no se consume para hacer aparecer las cosas mismas, que en este sentido el privilegio del lenguaje sobre la pintura o sobre el uso de la vida sigue siendo relativo, y que, por último, la *expresión* no es una de las curiosidades que el espíritu pueda proponerse examinar, que es su existencia en acto.” (*Signos*, p. 92.). Énfasis nuestro.

¹⁶² A fin de precisar aún más el sentido de la distinción saussureana del lenguaje, esto es, entre una lengua como estudio objetivo y un habla reducida al aspecto subjetivo, remitimos, como bien destaca Graciela Ralón, a la síntesis que realiza Paul Ricoeur al respecto:

“1) El lenguaje es un objeto para una ciencia empírica. La posibilidad de constituir el lenguaje en objeto de ciencia ha sido introducida por Saussure con su distinción entre lengua y habla. Al colocar del lado del habla la ejecución psicofisiológica, la actuación individual y las libres combinaciones del discurso, reserva para la lengua las reglas constitutivas del código, la institución válida para la comunidad lingüística, el conjunto de las entidades entre las cuales se opera la elección en las libres combinaciones del discurso. Así, se separa un objeto homogéneo: todo lo que concierne a la lengua cae en efecto en el interior del mismo dominio, en tanto que el habla se dispersa en los registros de la psicofisiología, de la psicología, de la sociología y no parece con capacidad para constituirse objeto de una disciplina específica.

2) En la lengua, es necesario distinguir una ciencia de los estados del sistema, o lingüística sincrónica, y una ciencia de los cambios, o lingüística diacrónica. Estos dos enfoques no pueden ser considerados simultáneamente y es necesario subordinar el segundo al primero. El cambio, considerado como tal, es ininteligible si solo se lo comprende como pasaje de un estado a otro. El

idea de un *lenguaje hablante* en tanto que inherente a los sentidos diacrónico y sincrónico del habla. En ese sentido, precisa Carbone: “Merleau-Ponty critica a Saussure por haber considerado recíprocamente irreducibles las dos perspectivas, y reivindica desde entonces, el rol indispensable que la “fenomenología de la palabra” puede jugar – para superar la dualidad de la perspectiva de Saussure – en interacción *dialéctica* con la “ciencia objetiva del lenguaje”.¹⁶³ Y como ya veíamos anteriormente, dicha dialéctica supone la interrelación entre la sincronía y la diacronía del habla que, apuntando a un sentido integrador desde la *lengua hablante*, forma parte de un mismo sentido pero yendo más allá de su operación expresiva.¹⁶⁴

Siguiendo la indagación por el sentido difuso, o mejor aún inadvertido del lenguaje, Merleau-Ponty avanza al respecto en *La prosa del mundo* especialmente en su capítulo “El algoritmo y el misterio del lenguaje” donde, como ya se mencionó, se buscaba desechar la idea de un lenguaje en cuanto sistema determinado o algorítmico finito y cerrado en sí mismo. Cuando al contrario, como hemos desarrollado aquí, se trata de una *significación* que desborda; en un texto,

sistema, pues, el arreglo de los elementos en un conjunto simultáneo debe ser considerado prioritario.

3) En un estado del sistema, no hay términos absolutos, sino relaciones de dependencia mutua. Para Saussure, el lenguaje no es un sistema sino una forma, si la forma inteligible por excelencia es la oposición. Se admite que en la lengua solo hay diferencias, lo que quiere decir que solo deben ser considerados los signos como relativos, negativos y opositivos.

4) El conjunto de los signos debe ser considerado como un sistema cerrado. Esto se hace evidente no solo en el nivel de la fonología, sino en el del léxico o la sintaxis. En la medida en que el lingüista opera en un sistema cerrado de signos, es lícito que considere que en el sistema que analiza solo existen relaciones internas.

5) Finalmente, en tanto que el signo satisface estas cuatro premisas queda excluida la posibilidad de que el signo reemplace a una cosa. El signo no solo es definido por su oposición respecto de los demás signos del mismo nivel, sino en sí mismo constituye una diferencia interna, puramente inmanente.” Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, pp. 82-83 visto en Graciela Ralón de Walton, “La intencionalidad en el interior del Ser. Homologías entre sistemas simbólicos”, Tesis doctoral inédita.

¹⁶³ Carbone, Mauro, *La visibilité de l'invisible*, p. 65 y 66. Énfasis nuestro.

¹⁶⁴ Si bien en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* Merleau-Ponty parte de la descripción de la pintura y el lenguaje, ello le permite plantear (y posteriormente profundizar en *La prosa del mundo*) la pregunta por el ser anterior a la expresión que, a instancias de un lenguaje hablado permite describir una *significación naciente o lenguaje hablante*. De ese modo el filósofo francés sostiene, tomando en cuenta la comparación de la pintura con el lenguaje lo siguiente: “La comparación no es sólo provechosa para nuestros análisis de la pintura sino también para nuestro análisis del lenguaje. Porque tal vez nos descubrirá bajo el lenguaje hablado un *lenguaje operante o hablante* cuyas palabras viven una vida poco conocida, uniéndose o separándose según lo exija su significado lateral o indirecto, aunque una vez realizada la expresión, esas relaciones nos parezcan *evidentes*.” Merleau-Ponty, *Signos*, p. 89. Énfasis nuestro.

en el habla, así como también en un cuadro o una novela.¹⁶⁵ Inicia Merleau-Ponty dicho capítulo afirmando con respecto al lenguaje;

“En cierto sentido vuelve la espalda a la *significación*, no se preocupa de ella. Más que un baremo de enunciados satisfactorios para pensamientos bien concebidos es una profusión de gestos pendientes de *diferenciarse* unos de otros y de recortarse.”¹⁶⁶

Vemos entonces, cómo el sentido del diferenciarse va dando lugar a la significación aquí entendida desde el lenguaje pero, más allá del significado lo que Merleau-Ponty irá matizando es el sentido que antecede a la diferencia. De ahí que hable de un misterio en el lenguaje en cuanto al sentido allende a la producción de las palabras y por lo tanto, allende también a los análisis lingüísticos y fonológicos. “El misterio está en que, en el mismo momento en que el lenguaje se encuentra así obsesionado consigo mismo, le es dado, como por añadidura, podernos abrir a una significación.”¹⁶⁷

Si bien, como ya se ha mencionado, la lógica presente al pronunciar un discurso se entiende de manera distinta a la relación de causalidad con un pensamiento ordenador. Es, más bien, en la improvisación del habla que uno adquiere conciencia de lo que esta pensando. “Hay por tanto una singular

¹⁶⁵ Dirá también en otra parte, con respecto a la escritura y el distanciamiento del escritor, esto es, en cuanto al continuo transformar tanto de aquello que podríamos referir desde el cuerpo del texto, pero también desde el cuerpo mismo del autor inmerso en dicho acto creador. “La escritura, la estructura del cuerpo no son suficientes para garantizar una percepción precisa del otro, por la simple razón de que el acto de escribir responde a una actitud muy especial, de la cual el hombre se encuentra muy lejos de expresar, en el que las condiciones innatas del cuerpo no pueden decirnos nada sobre la historia individual de un sujeto. Si persistimos en buscar, sobre los testimonios igualmente incompletos y abstractos, la esencia de una personalidad, puede ser sólo por una suerte de pereza que nos hace descuidar las manifestaciones complejas del discurso y de la conducta en provecho de algunas notaciones numéricas simples, y nos hace preferir el secreto de un destino a la fórmula de una conducta.” (*Parcours deux 1951-1961*, p. 27).

Así entonces, puesto que es uno mismo el que escribe y, sin embargo, es a la vez otro en el sentido de una proliferación de significados, la significación en juego, es la de un continuo diferir que, al mismo tiempo, posibilita sentidos. Igualmente, respecto al movimiento de significación en cuanto a un sobrepasamiento o exceso en la escritura Merleau-Ponty concluye: “se trata de un sobrepasamiento, no de una identidad inmóvil, y en este caso, como en el lenguaje, la verdad no es adecuación, sino anticipación, recuperación, deslizamiento de sentido, y sólo puede alcanzarse en una especie de distanciamiento.” (*La prosa del mundo*, p. 189).

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, p. 171. Énfasis nuestro.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 172.

significación del lenguaje, tanto más evidente cuanto más nos abandonamos a él, tanto menos equívoca cuanto menos pensamos en ella...”¹⁶⁸

De este modo, es a raíz de ir alejándose de su observación inmediata, de encontrar tras el lenguaje una significación como principio o medio tanto del lenguaje como de otras formas de expresión. Asimismo esto lleva a la cuestión del silencio, en cuanto lo anterior al lenguaje, donde el misterio a descubrir no sea otro que el de la ausencia de palabras y pensamientos. Pero, es claro que ello no sería coherente con el sentido de la expresión en Merleau-Ponty, pues antes describiría el suelo positivo de la expresión y no una pura negación o ausencia de sentido. La reflexión del filósofo francés (e incluso aquí persiste su mirada fenomenológica) va más allá del estudio sobre el lenguaje. Pues se trata, justamente, de partir de la evidencia dada en la comprensión por la palabra, aquella en la cual, como acabamos de referir, la expresión es lograda no en cuanto más se le investiga, sino en cuanto más se le experimenta, se le vivencia.

Concluye Merleau-Ponty:

De lo que únicamente se trata... es de acuñar esta evidencia, de confrontarla con las ideas completamente hechas que tenemos del lenguaje, de la pluralidad de los espíritus, de restablecerle precisamente en su dignidad de evidencia, perdida por el uso mismo del lenguaje y porque la comunicación nos parece darse por supuesta, dé devolverle, proporcionándole un fondo conveniente sobre el que pueda destacarse, lo que tiene de paradójico y aun de misterioso en fin de conquistarla como evidencia, lo que no es ejercitarla solamente, sino incluso lo contrario...”¹⁶⁹

Y más adelante:

Es preciso que acabe por comprender cómo la palabra puede ser fecundante, puede ir preñada de un sentido. Tratemos por tanto, no de explicar esto, sino de comprobar, más precisamente la *potencia hablante*, de cercar esa significación que no es otra cosa que el movimiento único cuya traza visible son los signos.”¹⁷⁰

Así entonces, tomando el sentido de una “potencia hablante”, de un ser anterior al lenguaje proferido, se busca un lenguaje hablante no en cuanto capaz

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 174.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 175. Énfasis nuestro.

de habla, sino en el sentido de su potencialidad, latencia o, como ya hemos visto, de su ser indirecto, su *lateralidad*.¹⁷¹ Asimismo, en cuanto a su indagación, Merleau-Ponty refiere a un algoritmo como principio no sólo matemático sino también presente en el lenguaje, sin embargo, cabe aclarar que el sentido de dicho término adquiere una connotación particular. De acuerdo con él, el algoritmo dista de ser un componente abstracto y eterno, que aunque pone en marcha un conocimiento anterior, es a partir del movimiento proyectivo o futuro que configura un sentido.

...el algoritmo- no es un ser intemporal, ni sus propiedades derivan de una esencia “eterna”, sino que habría que hablar de un “devenir del conocimiento”, y que este devenir de conocimiento avanza hacia la totalidad de un sentido. Con lo que la esencia es fin y no principio, lo que equivale a decir que es estructura.”¹⁷²

Cabe resaltar de esto último la noción de estructura que en distinción con la estructura como *Gestalt* abordada en el primer capítulo, adquiere aquí un sentido más próximo al del estructuralismo. No obstante, dicha proximidad es incompleta ya que su característica principal es la de un continuo reestructurar, y que además, tiene un lugar secundario con respecto a la *potencia hablante*, proliferante, infinita.

Así reaparece el desajuste de la reestructuración que es característico del lenguaje. Lo que quiere decir que la expresión algorítmica es segunda, es un caso particular del habla. Los signos recubren exactamente la intención solo a condición de olvidar la superación de la estructura hacia sus transformaciones. El lenguaje, el habla, es más amplio que el algoritmo, y lo incluye. No viceversa. De ahí la descalificación de éste como intento de expresión total del lenguaje...¹⁷³

¹⁷¹ El sentido de la lateralidad, muestra el movimiento, y el avance que Merleau-Ponty lleva a cabo sobre la frase de Husserl, de llevar a la expresión la experiencia aún muda, y que como seguiremos viendo, lleva a considerar el silencio como punto neurálgico. Al respecto menciona Emanuel Alloa: “Para esta palabra anterior al acto de proferir, para esta fenomenalización que precede al fenómeno, habrá que buscar una palabra lateral, diagonal... Optar por una mirada al bies es pensar el sentido a partir del desvío, es concebir la palabra *a partir* del silencio...” Emanuel Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty crítica de la transparencia*, p. 78.

¹⁷² Jesús J. Nebreda, *La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*. Madrid: UPCM, 1981, p. 161 y 162.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 162 y 163.

Asimismo, tomando en cuenta la conferencia dictada por Merleau-Ponty en 1961 con motivo del término de *estructura* en relación a las ciencias humanas, se distingue el sentido que para ese entonces aún guardaba. Ahí mismo, el filósofo francés defiende un concepto de estructura el cual, iría más allá de la noción común en cuanto a un sentido acabado, él en cambio, persiste en la idea de estructura como principio de movimiento, de “distribución”. Asimismo, menciona que el pensamiento estructuralista descubre una nueva manera de concebir al Ser, en cuanto principio interior de distribución observable, en distinción con una unidad a representar o aprehender. Concluye entonces, apuntando a “una nueva filosofía del sentido en tanto que negativo, es decir, como distanciamiento (*écart*).¹⁷⁴ Sobre este último aspecto ahondaremos en el capítulo siguiente.

¹⁷⁴ Maurice Merleau-Ponty, “Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales” éd. par Roger Bastide, Mouton, 1962, Résumé de la conférence de Merleau-Ponty lors de la 2^e journée (II janvier 1961) de ce colloque, p. 153-155. En *Parcours deux 1951-1961*, Paris: Verdier, , 2000. pp. 317-319.

CAPITULO III. SIGNIFICACIÓN Y ONTOLOGÍA

§ 8. Hacia una significación ontológica

En el texto inédito de Merleau-Ponty sobre su ingreso al *Collège de France*, destaca él mismo, la dificultad que había mostrado el abordaje de la percepción al detenerse en las problemáticas dualistas (interioridad y exterioridad, finitud y universalidad), sin poder dar lugar a un sentido allende a la confrontación de pares antitéticos o *mala dialéctica* (como él llama también) y propone en cambio, una *buena* dialéctica que tendría como fundamento a través del fenómeno de la expresión, más allá de la escisión, una espontaneidad característica, que como iremos desarrollando, apunta al sentido de movimiento y diferencia propio del Ser.¹⁷⁵ Asimismo, señala en una nota de trabajo de Febrero de 1959 la necesidad de llevar los resultados de su *Fenomenología de la percepción* a una explicitación ontológica.¹⁷⁶

Así entonces, llegados al último capítulo de la presente investigación destacaremos el punto neurálgico de la *significación* que, en vez de representar una superación u olvido de los primeros escritos de Merleau-Ponty supone la reconsideración y la puesta en marcha de un aparato teórico que viene a reforzar *in extenso* la obra de dicho pensador. Tal replanteamiento introduce por ejemplo; una percepción *diacrítica*, una *Gestalt* en cuanto *reestructuración*, una *reversibilidad*, y un Ser como principio de generalidad. Asimismo, señalemos de una vez que, en relación a las distintas formas de *significación*, advertiremos aparejada a estas un sentido particular de *trascendencia*¹⁷⁷ adoptado por el

¹⁷⁵ Cfr. “Expresión e intersubjetividad (Un inédito de Maurice Merleau-Ponty)”, Trad. Graciela Ralón de Walton, p. 663, en Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV.

¹⁷⁶ Cfr. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 225.

¹⁷⁷ Sirva este señalamiento para destacar que, aunque el concepto de *trascendencia* en Merleau-Ponty figure en toda su obra, a fin de delimitar la presente investigación, únicamente se hará alusión a ella en cuanto sea útil para el esclarecimiento de la *significación* aquí tratada.

filósofo francés, el cual nos permitirá también concluir con el movimiento entre *identidad y diferencia* de la significación.

Destaquemos ya, con *Lo visible y lo invisible* el sentido del movimiento de *écart* o distanciamiento del ser, el filósofo francés escribe: “En esta abertura que soy yo... reside la posibilidad de un distanciamiento (*écart*) entre la nada que soy y el ser.”¹⁷⁸ Así entonces, subrayando el sentido de la trascendencia, distanciamiento (*écart*) del ser, veremos cómo al mismo tiempo se acentúa un no-ser o negación, el cual más que significar un obstáculo representa su condición esencial. A fin de tener más claro dicho aspecto, destaquemos lo siguiente. Merleau-Ponty describe: “mi situación es opaca a mis propios ojos, presenta aspectos que se me escapan y que vería con más claridad una mirada exterior, si fuera posible. La totalidad de lo que soy supera lo que soy para mí mismo...”¹⁷⁹ Por lo tanto, se trata de llegar por encima de lo concreto de mi cuerpo, de la delimitación de mi percepción, a un sentido de totalidad o generalidad que envuelva a ambos. Se busca entender, en el juego del ser y el no-ser, “cómo nuestro ser trascendental y nuestro ser empírico son el reverso y el anverso uno de otro, cómo de este modo, somos visibles, no somos causa adecuada de todo lo que somos, y cómo el mundo no es únicamente el término de nuestras ontogénesis particular, sino lo que nos posee ya mientras lo recorremos con una mirada que, a su modo, forma parte de él.”¹⁸⁰

Lo que interesa aquí, es mostrar las bases de lo que Merleau-Ponty llamará *reversibilidad* en referencia al nexo indisoluble entre lo concreto y lo trascendental, entre las cosas y el sujeto. Que, por ejemplo, aun destacando al *mundo* como lugar privilegiado de la experiencia, para el filósofo francés es clave en sus últimos escritos el aludir a un aspecto de *distancia* (*écart*) propia del Ser (y por ende, del *mundo*), como condición de inaprehensibilidad o abertura, de un *silencio* originario que, no obstante, como iremos viendo, da lugar a la *significación*.

¹⁷⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 85.

¹⁷⁹ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 84.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 85.

El mundo es como esa franja de espuma que veo en el mar desde un avión y que me parece inmóvil; y de repente, porque se ha ensanchado un poco, comprendo también que, vista desde cierta altura, la amplitud del ser nunca será mayor que la de la nada, ni el ruido del mundo más fuerte que su silencio.¹⁸¹

Por lo tanto, al dar “voz” a ese silencio, Merleau-Ponty nos introduce en los intersticios y los huecos del ser, en los escorzos sobre los cuales emerge la significación. Asimismo, en un movimiento en el que el sí mismo es a la vez un distanciarse de sí, se alude a lo negativo, no en el sentido de una antítesis sino de reunión.

Lo que hallo “en mí” es siempre la referencia a esa presencia originaria, y entrar en sí mismo es idénticamente salir de sí mismo. Para quien piensa lo negativo en su pureza no hay dos movimientos: la entrega al mundo y la recuperación reflexiva; no hay dos actitudes: una, natural, de atención a las cosas, y otra, filosófica, de atención a la *significación* de las cosas, guardando cada una de ellas como en su margen la posibilidad de transformarse en la otra; hay una percepción del ser y una impercepción de la nada, que son coextensivas una a otra, que en realidad no son más que una.¹⁸²

Destaquemos de aquí el sentido de la *significación* que, como veíamos en el capítulo anterior, no se reduce a un significar de las cosas, no hay tal separación entre una reflexión superpuesta a las cosas que se encuentre totalmente desligada de ellas. Ahora bien, si tal como nuestro autor menciona, se trata de una presencia originaria, lo que habrá de precisar es entonces el sentido de dicha presencia y cómo a partir de ello se conciba al Ser. En un primer acercamiento, se trata de comprender el *écart* o movimiento de distanciamiento que confluye en la *significación* del Ser. De este modo, es posible deducir que la *presencia* del Ser a cuestionar, no es aquella de la *identidad* en términos de la metafísica tradicional donde el Ser es igual al ente, la *trascendencia*, dirá en

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁸² *Ibidem*, p. 90. Énfasis nuestro.

cambio el filósofo francés, remite a un ser a *distancia* (*écart*),¹⁸³ a una *identidad* en cuanto *diferencia*.¹⁸⁴ Pues como veremos, el filósofo francés adhiere al sentido de la *identidad* la cuestión de la *trascendencia*, destacando la separación inminente del Ser la cual no llegaría nunca a identificarse en un objeto de-terminado o finito. “Precisamente porque la trascendencia es acceso a un Ser y huida de Sí, esta fuerza centrífuga e impalpable, que somos nosotros, preside toda aparición del Ser...”¹⁸⁵

Se trata no sólo, como ya referíamos, de un sentido de *negatividad* en cuanto *distanciamiento* (*écart*), sino también de una *afirmación* interminable. Siguiendo con el sentido de lo *negativo* afirma Merleau-Ponty:

Pero ello significa igualmente que no podemos apresar o discernirlo en lo que afirma –lo afirma todo–, sino sólo en lo que deja al margen... en tanto que implica una distancia (*écart*) entre las esencias fijadas por el filósofo y lo vivido a que se aplica, entre la operación de vivir el mundo y las entidades y negatividades con que lo expresa. Si se tiene en cuenta este *residuo*, deja de haber identidad entre lo vivido y el principio de no contradicción; el pensamiento, precisamente en tanto que pensamiento, no puede jactarse de expresar todo lo vivido: se le escapa su peso y su espesor.¹⁸⁶

¹⁸³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 258

¹⁸⁴ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 272. Se trata entonces, como seguiremos viendo, de comprender el movimiento inherente a la identidad, en cuanto trascendencia, distanciamiento continuo del ser.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 114. Ahí mismo Merleau-Ponty refiere a un *ek-stasis* del Ser, mostrando con ello una cercanía a Heidegger. No obstante, como él mismo refiere, esta se asocia con un sentido en el hombre, facticidad que apunta más a una negatividad en su sentido *originario*. Donde, como dirá también Merleau-Ponty, dicho sentido apunta a un distanciamiento, un *diferenciar* propio del Ser. “Lo “originario” no es de un tipo único, no está todo detrás nuestro... lo vivido no es plano, sin profundidad, sin dimensión, no es una capa opaca con la cual tuviéramos que confundirnos; lo originario estalla, y la filosofía ha de acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación.” (*Lo visible y lo invisible*, p. 156). De ahí también que el Ser remita a un sentido de lo abierto, a la ambigüedad, y que a diferencia de una ontología fundamental en Heidegger, se trate en cambio de una “ontología indirecta” en Merleau-Ponty. En palabras de este último: “No se puede hacer una ontología directa. Mi método “indirecto” (el ser en los entes) es sólo conforme al Ser –“filosofía negativa” como “teología negativa”.” (*Le visible et l'invisible*, p. 231). Apuntando al sentido de lo negativo ya esbozado (y a seguir profundizando), y en la búsqueda de un ser bruto (a diferencia del Ser creado en el sentido teológico).

Así, sirva esta digresión como evidencia del camino del filósofo francés en la investigación ontológica, antes que, y en razón de la delimitación presente, el lugar para la discusión debida entre ambos pensadores.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 114. Énfasis nuestro.

Es a razón de tal espesor, que sobre el rastro de una huella, o *residuo* y no un ser presente, se diferencia el sentido de *identidad* del Ser del ente. *Rastro*¹⁸⁷ que desborda y escapa a toda posibilidad de contención, esparcimiento, o *écart* del Ser desde el cual Merleau-Ponty remite a una vía o “filosofía de lo negativo” la cual, principalmente, busca distinguirse de una filosofía reflexiva que interioriza todo lo positivo y considera lo exterior como negativo.¹⁸⁸ Asimismo, (como de manera implícita se ha mencionado) será a través del sentido de la *dialéctica* en Merleau-Ponty que lo *negativo* sea esclarecido de manera más evidente. Tal *dialéctica*, más heracliteana¹⁸⁹ que hegeliana, remite pues a una suerte de “inestabilidad”, como el mismo Merleau-Ponty menciona, enfatizando el movimiento desordenado, o mejor dicho, sin síntesis o desenlace fijo, que describe el cambio por el cual el *Ser* y la *Nada* confluyen de alguna forma. A propósito asevera el filósofo de Rochefort:

En definitiva, el pensamiento dialéctico, es el que, tanto en las relaciones interiores al ser como en las que median entre el ser y yo, admite que cada término sólo halla su identidad en el movimiento que lo lleva al término opuesto, y sólo llega a ser lo que es gracias al movimiento: lo mismo es pasar a otro que ser uno mismo, salir de sí mismo que entrar en sí mismo, el movimiento centrífugo y el movimiento centrípeto son un mismo movimiento, porque cada término es su propia mediación, la exigencia de un cambio y hasta de una autodestrucción que trae como consecuencia al otro. Si éste es el pensamiento dialéctico ¿no es lo que hemos

¹⁸⁷ Dirá también en *El filósofo y su sombra*: “Lo sensible, no son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibuja, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su *rastro*, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia...” *Signos*, p. 209.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 116.

¹⁸⁹ Respecto a tal sentido de la dialéctica menciona: “En una palabra, es exactamente el pensamiento que buscamos no ambivalente “ventrílocuo”, sino capaz de diferencia e integrar en un universo único los sentidos dobles y múltiples (*Heráclito* demostraba ya que las direcciones opuestas coinciden en el movimiento circular), capaz, por último, de llevar a cabo dicha interrogación porque el movimiento circular no es la simple suma de los movimientos opuestos, ni un tercer movimiento añadido a ellos, sino su *sentido común*, los dos movimientos componentes visibles como uno solo, *hechos* totalidad, es decir espectáculo: porque la dialéctica es, pues, el pensamiento del Ser-visto, de un Ser que no es positividad simple, En-sí, ni el Ser-puesto de un pensamiento, sino *manifestación de Sí*, revelación, en su hacerse...” (*Lo visible y lo invisible*, p. 119). Pongamos atención aquí, al movimiento de una significación que se abre paso a través de lo *sensible* y permanece abierta pasible de futuras transformaciones. Pues precisamente, sobre ese *sensible*, es que el ser *bruto* o salvaje (*sauvage*) se evidencia remitiendo al mismo tiempo a su *trascendencia*. “Si ha de descubrirse el ser, será ante una trascendencia, y no ante una intencionalidad, será el ser bruto hundido que vuelve en sí, será lo *sensible* que se abre.” (op. cit., p. 255).

intentado aplicar a la dicotomía del Ser y la Nada?... ¿No constituye la dialéctica, a través de todas sus metamorfosis, la inversión de las relaciones, su solidaridad gracias a esta inversión, el movimiento inteligible, que no es una suma de posiciones o enunciados tales como *el ser es*, y *el ser no es*, sino que los distribuye en diferentes planos, los integra en un ser profundo?¹⁹⁰

Se trata, por lo tanto, de hallar el punto de reunión de los contrarios, considerando no su culminación sino el ser de dicho movimiento, la descripción de un Ser no Absoluto, sino como principio de apertura y *distanciamiento* (*écart*). Donde, como ya apuntábamos, en distinción con una *mala dialéctica*, la *buena dialéctica* describiría en vez de la oposición, la interrelación sobre una ambigüedad de fondo en la cual se desplegaría el Ser y donde, ultimadamente, en términos de Merleau-Ponty se evidenciaría el “hay”¹⁹¹ del ser.

¹⁹⁰ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 118. Permítasenos lo extenso de esta cita para señalar también una referencia a Sartre. Sin duda, la influencia de Sartre en Merleau-Ponty es evidente, puesto que además de la amistad que sostuvieron y las disputas intelectuales que finalmente llevaron a la ruptura política, en varias partes de la obra merleau-pontiana se da lugar al pensamiento de dicho pensador. Pero que, por razones evidentes, no podremos profundizar aquí. Ya que ello nos llevaría por otros caminos, esto es, tanto en lo referente a la indagación ontológica, como al adentrarse en las problemáticas políticas. Por lo tanto, en lo que respecta a la presente investigación, enfatizamos el sentido que la negatividad recubre en cuanto a la significación, esto es, en distinción de una Nada de significación, o, por el contrario, de una pura positividad. No hay lucha de contrarios. Como hemos de esclarecer en lo siguiente, se trata de un Ser de la carne, en cuanto generalidad y reversibilidad, es decir, conteniendo una negatividad necesaria, reversible, presente en todo ser. A propósito precisa Judith Revel en palabras de Françoise Dastur: “Es Sartre quien, de su propia confesión, reconoce que hay, entre Merleau-Ponty y él, una “incompatibilidad fundamental de pensamiento”... es sobre la cuestión del estatuto de la negatividad que los dos pensadores se separan. Para Sartre, que ve en la “realidad humana”, en el “Para sí” una negatividad exterior al ser mismo asimilado al “En sí”, lo que permanece inexplicable, es el surgimiento del “Para sí”, y también, de la historia, a partir del “En sí” o de la “naturaleza”. Merleau-Ponty, quiere al contrario mostrar que es el ser mismo comprendido como “carne” que contiene en sí su negación y que se abre así “del interior” a la expresión de sí. (Françoise Dastur, *Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty* (La Versanne, Encre marine, 2001), visto en Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, p. 115).

¹⁹¹ Respecto del “hay” que figura en diversas partes de *Lo visible y lo invisible*, y que iremos aclarando en lo sucesivo, destaquemos la referencia que conecta con el sentido de la dialéctica merleau-pontiana. El filósofo francés sostiene: “Lo que hay que advertir es que la dialéctica sin síntesis de que estamos hablando no equivale al escepticismo, al relativismo vulgar o al reinado de lo inefable. Lo que rechazamos o negamos no es la idea de una superación que reúne, sino la idea de que tal superación conduzca a un nuevo término positivo, a una nueva posición... Dicho en otros términos, lo que excluimos... es la dialéctica de lo negativo puro; lo que buscamos es una definición dialéctica del ser... que ha de dar con el ser antes de que se produzca la escisión reflexiva, alrededor de ella, en su horizonte, no fuera de nosotros, ni en nosotros, sino donde se cruzan ambos movimientos, donde “hay” algo.” *Lo visible y lo invisible*, p. 123.

Lo que llamamos buena dialéctica es un pensamiento... susceptible de verdad, porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad. La mala dialéctica es la que cree recompensar al ser con un pensamiento tético, con un conjunto de enunciados, con tesis, antítesis y síntesis; la buena dialéctica es la que tiene conciencia de que toda *tesis* es idealización, de que el Ser no se compone de idealizaciones o de cosas dichas... sino de conjuntos unidos en los que *la significación* sólo aparece siempre como tendencia...¹⁹²

Cabe destacar, como se ha hecho repetidamente, el sentido de la *significación* en cuanto movimiento indeterminado y abierto, aquí respecto del Ser, incapaz de ser totalmente aprehendida, sino en los márgenes o bordes del devenir de la historia, de la vida o del pensamiento.¹⁹³

Asimismo, en la búsqueda por los cimientos del ser, Merleau-Ponty refiere, además de la dialéctica, al movimiento de sobre-reflexión (*sur-réflexion*)¹⁹⁴ el cual, tiene como base el *silencio*. Pues, como ya veíamos, se trata de hacer surgir lo que la “percepción quiere decir en el fondo de su silencio.”¹⁹⁵ Donde, como apuntábamos desde los análisis de una fenomenología del lenguaje, Merleau-Ponty describía mediante la *expresión* una *significación* que desbordaba al lenguaje y se manifestaba tanto en la pintura como en la escritura. Pero ahora enfocado en el Ser que trasciende a la *significación*, busca describir a través de un ser bruto o salvaje (*être sauvage*). A saber:

...una especie de sobre-reflexión,... que no pierda de vista la cosa y la percepción brutas, que no las borre, que no corte con una hipótesis de inexistencia los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, sino que se imponga como objeto pensarlos, reflexionar sobre la trascendencia del mundo como tal trascendencia y no hable de ella según la ley de las significaciones de palabras inherentes al lenguaje dado, sino que se esfuerce, por difícil que esto sea, en hacerlas expresar, más allá de sí mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no se han convertido en cosas dichas.¹⁹⁶

¹⁹² Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 122 y 123. Énfasis nuestro.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 123.

¹⁹⁴ Así como en referencia a la buena dialéctica o “hyper-dialéctica” (como también llama en dos ocasiones) apunta a una hyper-reflexión (desde su traducción del inglés). Ambas, podríamos decir, enfatizando el sentido de lo re-iterable y no el de una interioridad transparente.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 128.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 59.

Se busca por lo tanto, el acceso primero a las cosas, su desenvolvimiento primordial. Merleau-Ponty emprende la vía ontológica al cuestionarse, precisamente, sobre la interrogación que presupone toda referencia al Ser, en cuanto visible e invisible, existencia y latencia del Ser. El privilegio de tal interrogación, llevará a, como Merleau-Ponty precisa, “mostrar cómo el mundo se articula a partir de un cero de ser que no es una nada, es decir en instalarse en la orilla del ser, no en el para Sí, sino en la *juntura*, donde se cruzan las múltiples *entradas* del mundo.”¹⁹⁷ De esta manera, daremos lugar a la indagación de tal *juntura*; al *entrelazo*, el *quiasmo* y la *reversibilidad* figuras que nos permitirán avanzar en la profundización de la *significación*.

§ 9. El entrelazo cuerpo-mundo y la significación en la pintura

A fin de precisar la cuestión del *entrelazo*, lo cual a su vez nos llevará al tema de la *reversibilidad*, habremos de iniciar destacando su sentido respecto a la relación cuerpo y mundo, para luego destacar mediante la pintura, el sentido de una *significación* ontológica en Merleau-Ponty.

Así entonces precisemos: el *entrelazo* de *cuerpo y mundo* no remite al sentido de un cuerpo traductor, en cuanto sistema de representaciones signifiante por sí, ni a un mundo en cuanto contenedor de significaciones. Más aún, si para el filósofo francés existe una primacía de la percepción la cual evidencia la relación cuerpo-mundo, dicha postura manejada en su *Fenomenología de la percepción* presentaba la limitante de haber “conservado en parte la problemática de la “conciencia”.”¹⁹⁸ Sin embargo, cabe aclarar que ello no

¹⁹⁷ Maurice, Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 313. Énfasis nuestro.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 225. Énfasis nuestro. Si tal como apunta Merleau-Ponty, fue “en parte” que la *Fenomenología de la percepción* incurría en una filosofía de la conciencia, ello se debe más a la influencia de Husserl que, entre otras cosas, le lleva a distinguir un cuerpo percipiente y una cosa percibida (en cercanía con la distinción husserliana de noesis-noema). Menciona también al respecto enfatizando su proyecto ontológico: “Los problemas planteados en *Fenomenología de la percepción* son insolubles porque mi punto de partida es la distinción “conciencia”– “objeto”– Partiendo de esta distinción no se entenderá nunca que un hecho de orden “objetivo” (determinada lesión cerebral) pueda acarrear un trastorno en la relación con el mundo – trastorno global, que parece demostrar que la “conciencia” entera es función del cuerpo objetivo – Éstos son los problemas que hay que descalificar preguntando: ¿qué es el presunto condicionamiento *objetivo*? Respuesta: es una manera de expresar y anotar un acontecimiento perteneciente al orden del ser bruto o salvaje que, ontológicamente, es primero...” *Ibidem*, p. 244 y 245.

significa que no hubiera dado lugar a diversas alternativas. Ejemplo de ello es la alusión que Merleau-Ponty hacía ya del *cuerpo* en su sentido de *trascendencia*, esto es, como profundizaremos más adelante, en vez de inmanencia o interioridad reflexiva, una fuga o escape (*échappement*), en relación a un estallido del Ser (*éclatement d'Être*) como dirá después.¹⁹⁹ En ese sentido es que, tomando en cuenta *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty marca la distinción con el problema de la conciencia dando paso a la indagación ontológica.

“Sólo se saldrá de este laberinto renunciando a la bifurcación de la “conciencia de” y el objeto, admitiendo que mi cuerpo sinérgico no es objeto, admitiendo que reúne en haz las “conciencias” adherentes a sus manos y a sus ojos por una operación que le es lateral, transversal, admitiendo que “mi conciencia” está sostenida, subtenida por la unidad pre-reflexiva y pre-objetiva de mi cuerpo.”²⁰⁰

Por tanto, Merleau-Ponty propone una revisión del sentido de la reflexión, buscando en cambio la base de un Ser detrás de todo acto de pensar, ver y hablar.²⁰¹ En ese sentido, y en lo que sería su última obra publicada en vida, *El ojo y el espíritu* remite no sólo a la indagación estética, sino especialmente, al traslado de la reflexión ontológica al terreno de la pintura.

Así entonces, dicha obra comienza con una crítica a la ciencia moderna en cuanto a su imposibilidad para dar razón de la experiencia originaria del mundo. Cabe destacar al respecto la cercanía con la crítica husserliana expuesta en la *Crisis de las ciencias europeas* la cual, no obstante, lleva a Merleau-Ponty a una revaloración del arte más que al replanteamiento de las ciencias. De este modo, el filósofo francés empieza su planteamiento sosteniendo también una concepción particular del *cuerpo*:

¹⁹⁹ A propósito describe Merleau-Ponty en una nota de trabajo de Noviembre de 1960: “...la interioridad del cuerpo (= la conveniencia entre la hoja interna y la externa, su replegarse una en otra) no es algo *hecho, fabricado* por la reunión de las dos hojas: nunca han estado separadas... no se plantea para mí la cuestión de... series de hechos que remonten a una causa primera, sino una sola irrupción de Ser (*éclatement d'Être*)... El hombre no es el *fin* del cuerpo, ni el cuerpo organizado el *fin* de sus componentes: sino que, más bien el subordinado zozobra cada vez en el vacío de una nueva dimensión abierta... No hay más sentido que el sentido carnal, figura y fondo – Sentido = su desdoblamiento, su gravitación (lo que llamaba el “escape” [*échappement*] en *Fenomenología de la percepción*). *Lo visible y lo invisible*, pp. 317 y 318.

²⁰⁰ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 176.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 163.

Es preciso que el pensamiento de ciencia... se resitúe en un “*hay*” previo, en el sitio, sobre el suelo del mundo sensible y del mundo abierto tal como son en nuestra vida, para nuestro *cuerpo*, no ese cuerpo posible del que se puede sostener con facilidad que es una máquina de información, sino este *cuerpo* actual que llamo mío, el centinela que se mantiene *silenciosamente* por debajo de mis palabras y de mis actos.²⁰²

Destacamos de lo anterior el *silencio* que acompaña al cuerpo, donde no se trata únicamente de un cuerpo extraño u oscuro, sino de una latencia de ser sobre la cual se funda la experiencia humana (esto se verá más adelante). Precisemos ahora que el intercambio del cuerpo con las cosas supone ya una significación. Es decir, en el movimiento de entrecruce o *quiasmo*, se advierte una relación con el ser cuya esencia es la de permitir el desenvolvimiento del sentido.

El vidente que soy está siempre *algo más allá* del sitio que miro o que mira el otro... Y con todo formando *quiasmo* con ello... La unidad “previa” yo-mundo, mundo y sus partes, partes de mi cuerpo, unidad antes de segregación... El quiasmo, verdad de la armonía preestablecida...²⁰³

Continuaremos con el sentido del *quiasmo*, pero antes debemos recalcar el sentido del cuerpo que va más allá de la postura subjetiva, en distinción también, como refiere Merleau-Ponty, a cualquier “antropologismo”, tratándose en cambio de la investigación por la estructura del ser.²⁰⁴ Asimismo, afirma el filósofo: “En realidad no existe yo ni otro como positivos, como subjetividades positivas. Son... dos aberturas, dos escenarios donde *va a ocurrir algo* –y ambos pertenecen al mismo mundo, al escenario del Ser.”²⁰⁵ Más adelante profundizaremos en dicho ocurrir o acontecer propio de la *significación*, sigamos ahora con el sentido de entrelazamiento cuerpo y mundo, desde la pintura.

²⁰² Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, p. 19. Énfasis nuestro. En relación al sentido del “*hay*” véase el último apartado.

²⁰³ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, pp. 313-315.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 317.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 316. Énfasis nuestro.

Merleau-Ponty afirma en *El ojo y el espíritu* que es prestando su cuerpo al mundo como el pintor cambia el mundo en pintura.²⁰⁶ De este modo, el cuerpo aludido remite no a la relación del cuerpo biológico frente al mundo simbólico o cultural, sino al modo de ser originario entre cuerpo y mundo, a la relación entre visión y movimiento. El cuerpo es móvil con respecto a un mundo que es *visible* y que por lo tanto, es abarcado desde dentro, esto es, que es encarnado.²⁰⁷ Más aún, donde lo *visible* es en general:

...no un fragmento absolutamente duro, indisociable, que se ofrece desnudo a una visión que sólo podría ser total o inexistente, sino más bien una especie de estrecho entre horizontes exteriores y horizontes interiores siempre abiertos, algo que toca suavemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo cromático o visible, cierta diferenciación (*différenciation*)...El tejido que los envuelve, los sostiene y los alimenta, y no es cosa, sino posibilidad, latencia y carne de las cosas.²⁰⁸

Por tanto, si bien veíamos en el párrafo anterior el sentido de la *carne* en cuanto envoltura del Ser, destacamos ahora el cuerpo en el cruce con el mundo, el entrelazo que lleva a la experiencia corpórea en su sentido “natural”, a la par que a su *trascendencia*, su *ser a distancia* (*écart*). De esta manera, Merleau-Ponty describe el movimiento del cuerpo no en cuanto: “decisión del espíritu, un hacer absoluto que decretaría, desde el fondo de la retirada subjetiva, un cambio de lugar milagrosamente ejecutado en la extensión. Es la continuación natural y la maduración de una visión. De una cosa digo que es movida, pero mi cuerpo por el contrario, se mueve, mi movimiento se despliega.”²⁰⁹

Del mismo modo, es a razón de una *reversibilidad* que el cuerpo es capaz de tocar, tocarse y ser tocado, de ser sintiente y sensible a la vez. De este modo a través del movimiento las cosas son significadas en cuanto prolongación de mi cuerpo, “son incrustadas en su carne”²¹⁰ y donde el *mundo* igualmente, remite a

²⁰⁶ *Ibidem*, *El ojo y el espíritu*, p. 21.

²⁰⁷ *Idem*.

²⁰⁸ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, pp. 165-166.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 22.

²¹⁰ Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, p. 23.

una extensión mía.²¹¹ Más aun, no se trata aquí de una fragmentación del cuerpo o de una interioridad sumada a una exterioridad. En palabras del filósofo francés:

La animación del cuerpo no es el ensamblaje de sus partes una con otra, ni por lo demás el descenso en el autómata de un espíritu venido de otra parte, lo cual supondría aún que el cuerpo mismo es sin interior sin “sí mismo”. Hay un cuerpo humano cuando entre vidente y visible, entre lo que toca y lo que es tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se hace una especie de *cruce*.²¹²

Es dicho cruce, *reversibilidad* entendida no como la relación entre dos sustancias distintas, sino como dimensiones de un mismo ser. El *cuerpo* sería entonces la expresión de la generalidad del ser de la *carne*, elemento integrador a partir de la relación con el mundo. Igualmente, de acuerdo con Merleau-Ponty dicha interrelación puede ser vislumbrada en el acto creativo de la pintura, en el lazo entre el pintor y el mundo el cual refiere, no a un mundo definido, sino al contrario a sus posibilidades infinitas, a su abertura, esto es, en cuanto que la percepción y, por lo tanto la creación, en vez de representar un límite despliega un potencial creativo inagotable. A saber:

El ojo ve el mundo, y lo que le falta al mundo para ser cuadro, y lo que le falta al cuadro para ser él mismo, y, en la paleta, el color que el cuadro espera, y ve, una vez hecho, el cuadro que responde a todas esas faltas, y ve los cuadros de los otros, las otras respuestas a otras faltas.²¹³

De este modo a partir de la mirada se plasma en la pintura lo que, en palabras de Merleau-Ponty sería imposible de reducir a un contexto o a la

²¹¹ Respecto a la distinción entre una carne del cuerpo y una carne del mundo Merleau-Ponty precisa: “La *carne* del *mundo* no se explica por la *carne* del *cuerpo*, ni ésta por la negatividad o el sí mismo que la habita, los tres fenómenos son *simultáneos*- La carne del *mundo* no es el *sentirse* como en mi carne- Es sensible y no sintiente- A pesar de todo, la llamo carne (por ej. Relieve, profundidad...) para decir que es *pregnancia* de posibles... A fin de cuentas, por la carne del mundo es por lo que se puede entender el cuerpo propio –la carne del mundo es Ser-visto, o sea que es un Ser que es *eminente percipi*, y por ella se puede entender el *percipere*: ese ser percibido que llamo mi cuerpo aplicándose al resto de lo percibido, es tratándose a sí mismo como ser percibido por sí mismo y, por lo tanto, como percipiente, todo eso sólo es posible, a fin de cuentas, y sólo significa algo porque *hay* el Ser, no el Ser en sí, idéntico a sí mismo, en la noche, sino el Ser que contiene también su negación...” *Lo visible y lo invisible*, p. 301 y 302.

²¹² *Ibidem*, p. 24. Énfasis nuestro.

²¹³ *Ibidem*, p. 26.

subjetividad del pintor.²¹⁴ La pintura permite dar vida a un conjunto de *significaciones mudas*, que bajo el haz de lo imaginario y lo onírico, emergen y cobran existencia, donde se realizan y tornan visibles.²¹⁵ Así entonces, el *silencio* referido lejos de representar un carácter negativo forma parte del entramado de posibilidades interminables, *negatividad*²¹⁶ en cuanto *reversibilidad*, esto es, como el continuo *retorno*²¹⁷ de la *carne* a sí misma, en alusión a la abertura del ser. “Con la primera visión, el primer contacto, el primer placer, hay iniciación, o sea no posición de un contenido, sino *apertura* de una dimensión que ya no podrá cerrarse, establecimiento de un nivel que servirá de referencia a toda experiencia futura.”²¹⁸

Así entonces, luego de haber introducido el tema de la *reversibilidad* de la *carne*, dimos cuenta a partir de la pintura, el entrelazo que supone el *cuerpo* con el *mundo*, en donde la *percepción* parte del *silencio* de las cosas y evoca una expresión primordial a través del pintor, pero que también, como veremos, remite a un modo de ser originario presente en todo ser humano.

Cualquier percepción, y cualquier acción que la suponga, - en una palabra, cualquier empleo de nuestro cuerpo es ya *expresión primordial*, o sea no el trabajo segundo y derivado que sustituye lo expresado por signos dados y a su vez con su sentido y su norma de empleo, sino la operación que comienza por constituir los signos como tales, que hace habitar en ellos lo expresado, no bajo la condición de una convención previa cualquiera, sino mediante la elocuencia de su misma disposición y configuración, que implanta un sentido en lo que no lo tenía, y por

²¹⁴ Merleau-Ponty describe mediante el pintor *El greco* cómo este asimilaba su condición física a su pintura, no en cuanto causa inmediata de su estilo, sino como siendo parte misma de su desenvolvimiento natural. Esto a diferencia de los análisis que reducían el sentido de sus cuadros a su condición de astigmático. Cfr. Maurice Merleau-Ponty, “Las relaciones entre el alma y el cuerpo, y el problema de la conciencia perceptiva”, *La estructura del comportamiento*, p. 282.

²¹⁵ Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, p. 32. Énfasis nuestro.

²¹⁶ “Hay que entender el tocarse y el tocar uno como reverso del otro –la negatividad que se aloja en el tocar (y que no he de minimizar: es lo que hace que el cuerpo no sea un hecho empírico, que tenga *significación ontológica*)...” *Lo visible y lo invisible*, p. 307.

²¹⁷ Aclaremos, se trata de un retorno que en tanto que continuo, no termina por abarcar a la carne por completo, sino únicamente permitiendo en su paso el despliegue de lo visible y lo tangible. A propósito menciona Merleau-Ponty: “Esta carne que vemos y tocamos no es toda la carne, ni esta corporeidad maciza, todo el cuerpo. La reversibilidad que define la carne existe en otros campos y hasta es en ellos infinitamente más ágil, capaz de establecer entre los cuerpos relaciones que, no sólo ensancharán el círculo de lo visible, sino que lo traspasarán definitivamente.” (*Lo visible y lo invisible*, p. 179).

²¹⁸ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 187.

tanto, lejos de agotarse en el instante en que tiene lugar, abre un campo, inaugura un orden, funda una institución o una tradición....²¹⁹

Uno de los fines de *El ojo y el espíritu* consiste pues en una recuperación del mundo a partir de la pintura. Toca ahora cuestionar qué sentido guarde el *silencio* no sólo en relación con la pintura, sino en general con el lenguaje y con el pensamiento, para finalmente, marcar la relación de la significación con el Ser.

§ 10. Bosquejos para una significación originaria o el “hay” de la significación

El fin de la interrogación propuesta por Merleau-Ponty es el de ir más allá de las conceptualizaciones de las cosas y poder dar con un *ser bruto* ya presente en la indagación por la esencia y en la pregunta misma por las cosas.

Cuando la filosofía deja de ser duda para hacerse descubrimiento, explicitación, puesto que se ha desprendido de los hechos y los seres, el campo que se acota está hecho de significaciones o esencias, pero esencias y significaciones que no se bastan a sí mismas, que se relacionan abiertamente con nuestros actos de ideación, los cuales las sacan de un *ser bruto* y en él hay que encontrar en *estado salvaje* los correlatos de nuestras esencias y significaciones.²²⁰

Siguiendo la interrogación por el ser bruto, Merleau-Ponty destaca desde lo sensible la posibilidad de dar cuenta de un sentido de *entrelazo* que reúne y distingue ya no a un sujeto y un objeto, sino una *carne*. El filósofo francés precisa:

...si lo visible puede llenarme y ocuparme es únicamente porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada, sino desde su propio centro, yo, el vidente, soy también visible; lo que da peso, espesor, lo que constituye la *carne* de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente y del mundo es que quien los capta siente que emerge de ellos como por una especie de enrollamiento o de duplicación, fundamentalmente homogénea a ellos; siente que es lo sensible mismo *encarnándose* en él y que, inversamente, lo sensible es a sus ojos como su doble o como una prolongación de su *carne*.²²¹

²¹⁹ Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, p. 124.

²²⁰ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 141. Énfasis nuestro

²²¹ *Ibidem*, p. 145. Énfasis nuestro.

Es pues, sobre una base de Ser que siendo parte de las cosas, en cuanto *cosa* y *sintiente* a la vez, deviene de un fondo de generalidad, la cual Merleau-Ponty describirá a través de la *carne* (*chair*). En una definición de la misma el filósofo francés precisa:

La *carne* no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla, haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general*, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya.²²²

La *carne* en cuanto elemento, resalta el sentido de una generalidad del ser ubicado desde la particularidad,²²³ tal como sucede por ejemplo a través del *cuerpo*. Es decir, cuando Merleau-Ponty refiere que “tocar es tocarse”²²⁴, describe el carácter general de la *carne* que al mismo tiempo anuncia la preexistencia de una forma anticipatoria, de un reflejarse de las cosas que procede y a la vez escapa al *cuerpo*. Dicho movimiento, el cual describe la reversibilidad, entre lo tangible y el tangente, entre visible y vidente, “siempre inminente y nunca realizada de hecho.”²²⁵ La *carne* guardaría una cierta identidad, la cual, sin embargo, habría de permanecer sujeta a la *trascendencia*, a la *diferencia*. Precisemos. De acuerdo con Merleau-Ponty es necesario pasar de la *cosa* como *identidad* a la *cosa* como *diferencia*, esto es, en el sentido de la *trascendencia*, en un estar siempre más allá, a *distancia* (*écart*)²²⁶ donde, siendo la *identidad* en (o dentro de) la *diferencia* (*identité dans la différence*)²²⁷, destacando una *profundidad* de la *identidad* (*identité en profondeur*) y su aspecto dinámico (*identité dynamique*).²²⁸

En ese mismo sentido, debe cuidarse de identificar el concepto de *quiasmo* como *identidad*, pues si bien se trata de un intercambio, de un *entrelazo* este no

²²² *Ibidem*, p. 174. Énfasis nuestro.

²²³ *Ibidem*, p. 183.

²²⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 303.

²²⁵ *Ibidem*, p. 191.

²²⁶ *Ibidem*, p. 246.

²²⁷ *Ibidem*, p. 274.

²²⁸ *Ibidem*, p. 258.

es el de la simetría o de lo equidistante. Judith Butler describe con claridad dicho aspecto. Destaquemos primero, lo que menciona en relación al *Yo* y el *mundo*, en cuanto que igualmente, dicha interrelación no se consuma en la *identidad*, sino que parte de la *diferencia*, de la *trascendencia* del *mundo* y, como veremos después, de la *carne*.

Si uno está “implicado” en el mundo que ve, eso no significa que el mundo que ve sea reducible a uno mismo. Más bien se trataría de lo contrario, es decir, que el “Yo” que ve es de algún modo abandonado al mundo visible, de-centrado en ese mundo; que el “Yo” que toca está en cierto sentido entregado al mundo táctil, sin poder volver a reencontrarse completamente; que el “Yo” que escribe está poseído por un lenguaje cuyos significados y efectos no son originados en uno mismo.²²⁹

Lo que destaca Butler en esta cita es, precisamente, el movimiento mismo que Merleau-Ponty presenta no sólo en su visión del *quiasmo* en sus últimas notas, sino de la *distancia* que existe en el *sujeto*, concebido más allá de la contraposición con un *objeto*. Así entonces, Butler describe la cuestión del quiasmo a partir del juego de palabras “cuando el andar se pone difícil, lo difícil sigue andando” destacando la distinción en los dos sentidos, demostrando que la relación quiasmática es también, una relación de diferencia y no meramente, de identidad.²³⁰ De igual modo, lo que Butler anuncia en la no-coincidencia entre la mano que toca y la mano tocada, es la característica ontológica de la distancia o écart de la carne.

Además de advertir por lo tanto, la no coincidencia de la identidad, su espesor u hondura indicaría en cierta forma un horadar, o mejor aún, una *arqueología*²³¹, que en términos de Merleau-Ponty, sirva para dar con la

²²⁹ Judith Butler, *Senses of the subject*, p. 162.

²³⁰ *Ibidem*, p. 169.

²³¹ En una primera impresión respecto a la palabra *arqueología* podría saltar a la vista el cuestionar alguna relación con Foucault. Pese a la distancia y las diferencias entre Merleau-Ponty y Foucault respecto a dicho concepto, Leonard Lawlor precisa como punto en común su referencia; “a un pasado que es aún efectivo, todavía presente, que siempre estuvo presente, que desde siempre ha sido presente, y por lo tanto, un pasado que jamás ha sido presente. Dicho pasado es un pasado en devenir. En otros términos, ambas arqueologías se concentran sobre una nueva suerte de memoria, una memoria del futuro”. Cfr. Leonard Lawlor, “Le chiasme et le pli. Une introduction au concept philosophique d’archéologie”, Tr. Valentine Moulard, en *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, pp. 191-213, Marie Cariou, Renaud Barbaras et Etienne Bimbenet (eds.), Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2003, p. 192 y 193.

profundidad del ser. Ciertamente como afirma Graciela Ralón,²³² la alusión a la *arqueología* en Merleau-Ponty remite a la intención de llevar los resultados de la fenomenología a la explicitación ontológica.²³³ Pues, siguiendo con Ralón, es también a partir del cuestionamiento que el filósofo francés pronuncia en el “Coloquio de Royaumont”²³⁴ sobre la reducción fenomenológica husserliana enfatizando la resistencia de lo pre-reflexivo a la reflexión, que busca llevar a sus últimas consecuencias.

Asimismo ello describe el movimiento de *trascendencia y diferencia* que, sin embargo, adquiere identidad en el *cuerpo*, pues guarda en ello, en término de

²³² Cfr. Ralón, “La dimensión arqueológica de la fenomenología”, Revista de Filosofía Volumen 62, (2006) 5-17

²³³ Tomando en cuenta el ensayo de “*El filósofo y su sombra*” texto parteaguas en referencia al interés de Merleau-Ponty en su investigación ontológica, debe principalmente al sentido de lo pre-teórico husserliano en cuanto a la importancia de la actitud natural (lo que también le llevará posteriormente a profundizar en el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) Cfr. *Lo visible y lo invisible*, p. 210 y ss., en cuanto “capa preteórica” o cimiento basal de toda experiencia. “¿Cómo esta infraestructura, secreto de los secretos, que se encuentra antes de nuestras tesis y antes de nuestra teoría, podrá a su vez establecerse sobre los actos de la conciencia absoluta? ¿Deja intactos nuestros instrumentos de trabajo el descenso al dominio de nuestra “*arqueología*”? ¿No cambia nada de nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad, de nuestra ontología?” (*Signos*, p. 201). Merleau-Ponty se cuestiona entonces, a partir de la constitución preteórica de la conciencia, por el sentido de lo impensado, o mejor, del ser de lo que escapa a la conciencia. Dice también: “Tienen que existir para nosotros seres que no están colocados en el ser por la actividad centrífuga de la conciencia, significados que ella no confiere espontáneamente a los contenidos, contenidos que participan oblicuamente de un sentido, que lo indican sin encontrarse con él, y sin que todavía sea legible en ellos como si fuera el monograma o el cuño de la conciencia tética.” (*Signos*, p. 201). Es así que desde las *Ideas II* (*Ideen*) de Husserl encuentre una mayor cercanía a dicho aspecto. Lugar de donde también toma el ejemplo de las manos que se tocan, y que desarrollará ampliamente en *Lo visible y lo invisible*. Igualmente si en Husserl reside la idea de lo ya constituido o constitución preteórica, Merleau-Ponty se centrará más en lo “nunca completamente constituido”, en aquello que escapa a la conciencia y que nombra a partir de la *trascendencia* o el Ser a distancia (*écart*).

²³⁴ Al respecto Levinas remarca también la pregunta de Merleau-Ponty sobre lo irreflexivo de la reflexión, respondiendo en su lugar con el sentido adoptado por él en cuanto alternativa a la filosofía reflexiva, así como también, cabe señalar, de la fenomenología husserliana. Pues de acuerdo con el filósofo lituano, hay una imposibilidad de la reflexión en cuanto captación por la conciencia, hay una significación que la desborda. Ello se evidencia a través del compromiso ético con el *otro*, donde la responsabilidad presupone el sentido de un más allá, de *Otro*. Se trata pues, en palabras del mismo autor, “no es la fatalidad de una conciencia torpe o infeliz, “desbordada por los acontecimientos” o que “se desempeña mal”, sino el rigor absoluto de una actitud sin reflexión, una rectitud primordial. Un *sentido* en el ser. “¿De dónde viene esa resistencia de lo irreflexivo a la reflexión? –preguntaba Merleau-Ponty en Royaumont en abril de 1957, en relación con los problemas que plantea la teoría husserliana de la Reducción fenomenológica. Tal vez nuestro análisis del *sentido* responde a esta pregunta fundamental que Merleau-Ponty se negaba a resolver por la simple apelación a la finitud del sujeto, incapaz de reflexión total.” (*Humanismo del otro hombre*, p. 64-65). No obstante, en cierto sentido, Merleau-Ponty persigue un sentido igualmente, distinto al de la reflexión y si bien llega a describir un “hay” el cual, en Levinas el “hay” figura en su filosofía de manera importante.

Merleau-Ponty, su “secreto natal”. Esto es, en tanto *sensible ejemplar* (en cuanto Ser sensible y sintiente a la vez) que, “preso como está en el tejido de las cosas, lo atrae todo hacia sí, se lo incorpora, y, con el mismo movimiento, comunica a las cosas que encierra esa identidad sin superposición, esa diferencia sin contradicción, esa distancia entre el fuera y el dentro...”²³⁵ De igual manera, la *carne* vendría a ser el punto donde el movimiento de diferencia (o *différenciation*), de desvío (*écart*), “no es contingencia, caos, sino textura que se vuelve hacia sí misma (*revient en soi*) y se conforma a sí misma (*convient à soi-même*).”²³⁶

Asimismo, si como referíamos ya desde la *dialéctica* la *significación* formaba parte de un movimiento continuo sin fin o mejor dicho, sin síntesis final, ahora, tomando en cuenta al Ser, en su sentido *originario*²³⁷ y reiterando el dinamismo implicado, la *significación* describe el juego de *entrelazamiento* y *diferencia*, en donde, a través de la *palabra* en su carácter ontológico remite, a su vez, al ser de la *carne*. En palabras de Merleau-Ponty:

La *palabra* es parte total de las *significaciones* como la *carne* de lo visible; como ella, es relación al Ser a través de un ser, y, como ella... atrae a... a las demás *significaciones*, así como el cuerpo siente el mundo sintiéndose a sí mismo... más que paralelismo y analogía, hay en ello solidaridad y *entrelazo* (*entrelace*)...²³⁸

De modo que, destacando la relación de entrelazo, como también del *hiato*²³⁹ necesario para la abertura o dehiscencia, es ahora que la *palabra*, a

²³⁵ Maurice, Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 169.

²³⁶ *Ibidem*, pp. 181 y 182.

²³⁷ Lo originario (*l'originare*) en cuanto estallido (*éclatement*), no-coincidencia y diferenciación (*différenciation*). Cfr. *Ibidem*, p. 163.

²³⁸ *Ibidem*, pp. 149 y 150.

²³⁹ Merleau-Ponty refiere al *hiato* para señalar entre otros ejemplos, la abertura ineludible en el intento de hacer coincidir el tocar de mi mano izquierda con el tocar de mi mano derecha que a su vez mantenía tocando algo, pues en el instante de dicho contacto, la mano derecha deja ser tangente y pasa a ser lo tocado. Separación que en vez de remitir a un *impasse* o error (incluso se tratará más bien de un “buen error”, menciona él mismo: “Lo que hay no es una coincidencia de principio o presuntiva y una no-coincidencia de hecho, una verdad falsa o fallida, sino una no-coincidencia privativa, una coincidencia de lejos, una distancia y algo así como un “buen error””, *Lo visible y lo invisible*, p. 157), remite al vínculo esencial entre el cuerpo y el mundo, nervadura, membrana del Ser, llamada *carne*. Por tanto, para comprender la generalidad de la *carne* es necesario al mismo tiempo, subrayar el sentido de la trascendencia, esto es, de la separación, del *écart* o distanciamiento del ser. Al respecto refiere el filósofo francés: “...este escaparse incesante, esta imposibilidad en que me hallo de superponer exactamente, uno encima de otro, el contacto de las cosas con mi mano derecha y el contacto de esta misma mano derecha con mi mano

diferencia del sentido *diacrítico*²⁴⁰ como productor de *significación* visto en el capítulo anterior,²⁴¹ recubre un sentido allende al fenómeno de la expresión que incide en el des-pliegue del Ser, donde se arriba al ser esencial que recubre toda *significación*. Esto es, en palabras de Merleau-Ponty:

...hay una *esencia por debajo* de nosotros, nervadura común a lo significativo y lo significado, adherencia y reversibilidad de lo uno a lo otro, así como las cosas visibles son los pliegues de nuestra carne y nuestro cuerpo... De la misma manera, la palabra operante, palabra que, más que poseer la significación, es poseída por ella, no habla *de* ella, sino que *la* habla o habla *según* ella y la deja hablar y hablarse en mí, rompe mi presente.²⁴²

Si en el filósofo francés se subraya un *debajo* de la esencia, esto es en diferencia de una esencia *suprasensible* (platónica), donde se hablaría antes, de una *significación* desde el “*hay*”²⁴³, y en donde el acceso a las cosas en tanto que “seres con *profundidad*, inaccesibles para un sujeto que las domine desde lo alto, [son] abiertas únicamente a quien conviva con ellas en el mismo mundo.”²⁴⁴ Igualmente, conviene aclarar que de acuerdo con Merleau-Ponty no existe un mundo inteligible, sino únicamente un mundo sensible. El *hay* del mundo sensible remite a lo sensible en cuanto, precisamente, “medio en que puede haber el *ser*

izquierda... o la experiencia auditiva de mi voz y la de las otras voces, no es un fracaso, ya que, si estas experiencias no se superponen nunca exactamente, si se separan siempre cuando van a coincidir, si hay “movimientos”, “distanciamientos” entre ellas, es precisamente porque mis dos manos forman parte del mismo cuerpo, porque mi cuerpo se mueve en el mundo... este hiato... no es un vacío ontológico, un no-ser: está recorrido por el ser total de mi cuerpo y el del mundo, es el punto cero de presión entre dos sólidos que los adhiere uno a otro.” *Lo visible y lo invisible*, p. 184.

²⁴⁰ Menciona también a propósito de la crítica de la noción de significación positiva, en cuanto diferencias de significación, una *significación* como *distanciamiento* (*écart*), fundado en el sentido diacrítico. *Ibidem*, p. 271.

²⁴¹ “El análisis que hace Saussure de las relaciones entre significantes y entre significativo y significado, así como el de las significaciones (como diferencias de significaciones) y *que confirma la idea de percepción como distanciamiento* (*écart*) *respecto a un nivel, es decir la idea del Ser primordial...* de la palabra antes de la palabra.” *Ibidem*, p. 246. Énfasis nuestro.

²⁴² *Ibidem*, p. 150.

²⁴³ En cuanto al surgimiento de la *significación*, Merleau-Ponty destacaría antes que un origen del aparecer, la concreción del “*hay*”. *Lo visible y lo invisible*, p. 247. Significación inscrita en el cruce o *quiasmo* del ser, el cual, como él mismo afirma: no remite a una “invisibilidad absoluta”, sino a significaciones que con ayuda de las palabras nos permite ver. (*Lo visible y lo invisible*, p. 319). De la misma forma, refiere a la búsqueda de una “significación (salvaje) como absolutamente distinta del En Sí y de la “conciencia pura” –la verdad (predicativo-cultural) como el Individuo (anterior a lo singular y lo plural) en quien se cruzan los actos de significaciones y del cual son éstas como virutas.” *Ibidem*, p. 304.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 169 y 170.

sin que haya de ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio que posee el Ser para manifestarse sin hacerse positividad, sin dejar de ser ambiguo y transcendente.”²⁴⁵ El *hay* remite pues, a un acontecer del Ser, descrito o evidenciado a través de la carne. De modo que, a través del pensamiento, se acude a una apertura o “dehiscencia” de lo sensible, que en el fondo, remite a una misma generalidad, al Ser (de la carne).

“Desde el momento en que decíamos VER, VISIBLE, y describíamos la dehiscencia de lo sensible nos hallábamos si se quiere, en el orden del pensamiento. Pero no estábamos en él en el sentido de que el pensamiento que hemos introducido es HAY, y no ME APARECE (aparecer que sería todo el ser, aparecerse). Nuestra tesis es que es necesario este HAY de inherencia, y nuestro problema está en demostrar que el pensamiento, en sentido restringido (significación pura, pensamiento de ver y sentir), sólo se entiende como...sublimación del HAY y realización de un ser invisible que es exactamente el reverso de lo visible, la potencia de lo visible.”²⁴⁶

De igual modo, con respecto a la *palabra*, su despliegue desde lo *invisible*, o mejor dicho su *desdoblamiento*, remite a la relación primordial, *reversibilidad* del Ser.²⁴⁷ Dirá también, “La estructura invisible sólo puede ser entendida por su relación... con la palabra.”²⁴⁸ Ello es porque la idea (o la palabra) refiere igualmente a la prolongación de la *carne*, o mejor aún, a una *sublimación* de la *carne* donde, teniendo como umbral el *silencio*, la *significación* se realiza. Se trata pues, del *logos* articulado o *proferido*, de la *palabra hablante*, aquí comprendida desde la *profundidad* del ser de la *carne*, en donde, las ideas y las palabras, el pensar y el hablar, remiten al mismo mundo del silencio.²⁴⁹ Asimismo, respecto a dicho *logos*, Merleau-Ponty precisa:

“Se trata de ese *λογος* que se pronuncia *silenciosamente* en cada cosa sensible, en tanto que ésta varía alrededor de cierto tipo de mensaje, del que sólo podemos tener idea por nuestra participación *carnal* en su sentido, ciñéndonos con nuestro

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 260.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 180.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 191.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 271.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 180.

cuerpo a su manera de “significar” –o del *λογος* proferido, cuya estructura interna *sublima nuestra relación carnal con el mundo.*”²⁵⁰

Así entonces, y para ir concluyendo, destaquemos por último de la *paradoja de la expresión* en Merleau-Ponty, aspecto ya aludido aquí, lo concerniente a una posible paradoja de la *significación*, cuestionando al mismo tiempo el lugar del lenguaje, respecto a la posición ontológica revisada. Si bien, el sentido de la *expresión* comparte con la *significación* características esenciales como la de tener al *silencio* como fuente de toda experiencia, y la de situar fuera de sí la razón de su ser, ello nos permitió dar con el *movimiento* implicado en sus diversos modos. Así por ejemplo y refiriendo a la cita anterior, el paso de un *logos interior* (*ενδιαθετος*) a un *logos proferido* (*προφερικος*) el cual no sería comparable al movimiento de la reflexión, sino aquel del *logos* silencioso, *movimiento* abierto e infinito.²⁵¹

Así también, en cuanto al movimiento del *fuera*²⁵² de sí, nos condujo al sentido de lo no-idéntico, de la *trascendencia*, de una cierta *lateralidad* por la cual, sin embargo, es posible dar con lo visible. Pues como destaca Merleau-Ponty, la *trascendencia* remite a la presentación de lo sensible, pese a su huida infinita, a su imposibilidad de abarcarlo por completo, en sus palabras: “lo visible deja de ser algo inaccesible, cuando lo concibo, no según el pensamiento de la proximidad, sino como englobante, asedio *lateral*, *carne*.”²⁵³ Más aún, si la trascendencia es igualmente, *distanciamiento* (*écart*) del ser, es en referencia a un ser de la *carne*, donde el juego entre presencia y ausencia se ve esclarecido. A saber:

“Queremos decir,...que el ser carnal,... ser de latencia y *presentación de cierta ausencia*, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy notable, pero cuya *paradoja constitutiva* se halla ya en todo ser visible... Puesto que lo visible en su totalidad está siempre detrás, después o entre

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 253. Énfasis nuestro.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 210.

²⁵² Al respecto menciona el filósofo francés: “Lo que sustituye al pensamiento causal es la idea de trascendencia, es decir de un mundo visto en la inherencia a este mundo y gracias a ella, la idea de... un Ser englobante-englobado, un Ser... dimensional, dimensionalidad –Y lo que sustituye al movimiento reflexivo antagonista y solidario (la inmanencia de los “idealistas”) es el pliegue o hueco de Ser que tiene por principio un *fuera*...” *Lo visible y lo invisible*, pp. 274 y 275.

²⁵³ *Ibidem*, p. 263.

los aspectos que vemos, el único modo de acceder a ello es mediante una *experiencia* que, a su vez, se halle totalmente *fuera de sí misma*...”²⁵⁴

Retomemos entonces el sentido de la paradoja, referida aquí como “paradoja constitutiva” en cuanto a lo visible, la cual, como ya veíamos en relación a la expresión, indica el movimiento de una significación por hacer, ya sea a través de la carne como englobante de un cuerpo y un mundo, o desde el habla, en su improvisación y espontaneidad. Lo cierto es que la paradoja de la *expresión*, es pensada más allá de la perspectiva antropológica, y por lo tanto, más allá también del ser lingüístico (*langagiere*) de la *significación*. En continuación con la última cita Merleau-Ponty destaca: “...para este cometido, y no como portador de un sujeto cognoscente, rige nuestro cuerpo en lo visible, pero no lo explica, no lo aclara, no hace más que concertar el misterio de su visibilidad dispersa. No cabe duda de que nos hallamos ante una paradoja del Ser, y no del hombre.”²⁵⁵

Ahora bien, como ya se ha puesto de manifiesto, es la *carne* entendida como generalidad, como suelo de toda percepción, como Ser, que Merleau-Ponty “va resolviendo”²⁵⁶ dicha indagatoria, concentrémonos entonces en la distinción de *significación* y lenguaje.

En la iniciativa de llevar a la expresión la experiencia aún *muda*, destaca como ya decíamos, el sentido del *silencio* como esencial en la interrogación ontológica. La cuestión que nos concierne es entonces, ¿cómo podría el silencio derivar en significación, y en qué sentido su expresión, sea más allá del acto lingüístico?

Ciertamente, hay *significación* en la medida en que hay *silencio*, *significación* que, no obstante, escapa, se disipa. El Ser –dice Merleau-Ponty, es un interlocutor mudo,

...[Ser] que no es un ser-puesto, porque no necesita serlo, porque se halla silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones y hasta detrás de todas nuestras preguntas formuladas, y no porque se trate de olvidarlas en su

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 170.

²⁵⁵ *Idem*.

²⁵⁶ Esto es, en el sentido de no haber concluido debido a su muerte, lo plasmado en la obra póstuma de *Lo visible y lo invisible*.

silencio o de aprisionarlo a él en nuestro palabreo, sino porque la filosofía es la conversión del silencio en palabra y de la palabra en silencio...²⁵⁷

Es también porque la palabra o el lenguaje, remiten al silencio, más aún, porque existe una paradoja de la expresión, que la postura merleau-pontiana se distingue claramente de la postura estructuralista. Pues hay, en sus términos, un *enigma* de la *expresión* (en el lenguaje), antes de tratarse de un sistema cerrado, apunta al *milagro* (de la expresión), en cuanto a la potencialidad creativa, *misterio*, en cuanto a su espontaneidad y no por un *impasse*.

Asimismo, seguido de la última cita, Merleau-Ponty destaca la importancia de la pregunta por el “hay”, más allá del sujeto, de la pregunta por el ¿quién soy yo?²⁵⁸ En ese mismo sentido, habremos de cuestionar nosotros también, por el “hay” de la *significación*.

Siguiendo el texto de “*La paradoxe de la expression*” Bernhard Waldenfels subraya el hecho de que la expresión se lleva a cabo en el *hacer*, “En la expresión algo acontece, algo se produce, algo deviene expresión, un umbral es atravesado.”²⁵⁹ Por lo tanto, aquello que produce la expresión, advierte el acontecer de la significación. Donde el sentido dado en la expresión permanece en “estado naciente.”²⁶⁰ Asimismo, ello nos retorna al sentido de lo originario en cuanto *éclatement* o estallido, en la expresión, sentido disperso, siempre a hacer, *significación* en devenir. Remarca también Waldenfels: “Hay expresión”, como también podemos decir: “Hay sentido” (*Php*, 342)... Un pensamiento que, en tanto que pensamiento expresante (*exprimante*), esta siempre a distancia de sí mismo...²⁶¹ Igualmente, si seguimos el sentido de la *significación* trabajado hasta aquí vemos la relación con un “hay” de la significación, en cuanto a su ser a distancia (*écart*), y que no deja de referir a un *silencio* constitutivo. Antes de

²⁵⁷ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 162.

²⁵⁸ “¿Qué se yo?” es no sólo “¿qué es saber?” y “¿quién soy yo?”, sino, en último término: “¿qué hay?”, y hasta “¿qué es el hay?”...” *Ibidem*, p. 162.

²⁵⁹ Bernhard Waldenfels, “La paradoxe de la expression chez Merleau-Ponty”, en Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, (pp. 331-348), Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 336 y 337.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 337.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 338.

concluir con lo tocante al *silencio*, conviene enfatizar con Waldenfels en el sentido que escapa a la expresión, movimiento que evita al mismo tiempo su disolución, continúa el filósofo alemán:

“...es necesario que el acto de expresión se diferencie en sí mismo y de sí mismo. Resultado de un juego de múltiples diferencias que se pueden atribuir a un *movimiento de la expresión* definido. Encontramos en Merleau-Ponty un cierto número de conceptos operativos, en los cuales articula la expresividad de la expresión e indirectamente la *fenomenalidad de los fenómenos*.”²⁶²

Es entonces que, destacando con Waldenfels el *movimiento* que acompaña a la *expresión*, podemos indicar, apuntando al mismo tiempo, a aquello que llama “la fenomenalidad de los fenómenos” como el ser de la *significación*, el cual servirá además para enfatizar los aspectos en relación a la paradoja del ser (allende a la expresión).

Waldenfels refiere primero al *écart* (desviación, distanciamiento) en cuanto al sentido en que la expresión *creativa* remite a una lateralidad, a lo indirecto y abierto de su significación. Así también, como vimos respecto a una *deformación coherente*²⁶³ Merleau-Ponty describe al final, una tal *deformación* en alusión al *mundo*, en cuanto en “vías de diferenciación”, a su armonía preestablecida en relación al Ser, *quiasmo* que también se manifiesta a través del lenguaje.²⁶⁴ Esto

²⁶² *Ibidem*, p. 340. Énfasis nuestro.

²⁶³ Véase capítulo II.

²⁶⁴ “El vidente-visible (para mí, para los otros) no es, por otra parte, algo psíquico ni un comportamiento de visión, sino una perspectiva o *mejor*: el mundo mismo con cierta deformación coherente –El quiasmo verdad de la *armonía preestablecida* –Mucho más exacto que ella: pues la armonía existe entre hechos locales-individuados, y el quiasmo une como anverso y reverso conjuntos unificados de antemano *en vías de diferenciación* de ahí, un mundo que no es *uno* ni *dos* en sentido objetivo –que es pre-individual, generalidad –*lenguaje y quiasmo*...” (*Lo visible y lo invisible*, pp. 314 y 315). Énfasis nuestro. Respecto a la armonía preestablecida que Merleau-Ponty refiere, debemos enfatizar en distinción con una armonía leibniziana, pues se trata más bien del *quiasmo* destacando su estar “en vías de diferenciación”, dirá en otro lado, es un ser de “*imposibilidades*” (*impossibilités*), en cuanto a la unión de “conjunto unificados de antemano”, reunión del mundo, de mis ojos, sostiene Merleau-Ponty: “...este quiasmo, igual que el de los ojos, es lo que hace que pertenezcamos al mismo mundo –un mundo que no es proyectivo, sino que logra su unidad a través de *imposibilidades* (*impossibilités*) como la de mi mundo con el mundo ajeno...” (*Lo visible y lo invisible*, p. 260). Se trata pues, de la insostituibilidad de la diferencia entre mi mundo, y el del otro, pero siendo ambos parte del mismo mundo. Mundo que es “espacio de trascendencia, espacio de *imposibilidades*, de rupturas, de dehiscencia, y no como espacio objetivo-inmanente.” (*Lo visible y lo invisible*, p. 262). Del mismo modo, el filósofo francés rechaza la antítesis de un para-Sí y un para-Otro pues se trata más bien de un Ser de “generalidad” en expansión o explosión (*éclatement*). Por último, destacando la nota de trabajo de

es, conectando con el segundo concepto operativo según Waldenfels, la *traducción* (*traduction*) donde el lenguaje remite a la experiencia en un sentido o articulación inacabada. “El carácter paradójico de la *traducción* creadora y de la lectura creadora depende de que no hay un texto original, el cual no es inventado por la lectura (cf. S, 54), ni texto puramente producido por ella.”²⁶⁵ La *traducción* remite al movimiento continuo de transformación, en donde la *expresión*, como vimos anteriormente lleva en su *improvisación* el sentido de lo dicho, lo extraño (de la primera palabra y las que le vienen) se convierte en propio.²⁶⁶ Asimismo, si la *traducción* no admite una significación transparente, puesto que no hay un texto originario, ello remite igualmente, a un sentido de *significación originaria* y al *silencio* como origen de la significación (por el lenguaje). Donde además, y refiriendo al *quiasmo* en el lenguaje antes señalado, se describe la *reversibilidad* del ser. Al respecto, Merleau-Ponty refiere al *silencio* a través del advenir de la palabra en el niño, a saber:

“Es preciso que la palabra entre en el niño como *silencio*, –se abra paso hasta él a través del silencio y como silencio (es decir como cosa simplemente percibida – diferencia entre la palabra *Sinnvoll* [plena] y la palabra-percibida) –Silencio = ausencia de palabra debida. Es esto lo negativo fecundo instituido por la *carne*, por su *dehiscencia*, las dos hojas del cuerpo, el dentro y el fuera articulados uno en otro...el quiasmo es esto –reversibilidad...”²⁶⁷

Por lo tanto, el *silencio* forma parte del entramado necesario en el despliegue de la palabra, tanto en el sentido de lo anticipado, lo *préalable* (anterior o previo), “anterioridad que remite a un fondo irreflejo.”²⁶⁸ Igualmente, en cuanto al tercer concepto operativo de la *expresión* según Waldenfels, el movimiento de *posterioridad* o *retrosignificación* (*après-coup*) que conecta con el sentido del

Diciembre de 1959 titulada “Leibniz”, Merleau-Ponty distingue, de la *armonía preestablecida* leibniziana que conserva el sentido del En sí fundado en dios, la alternativa del ser bruto, previo a toda escisión sujeto-objeto, causa-efecto. Cfr. *Lo visible y lo invisible*, p. 269 y 270.

²⁶⁵ Bernhard Waldenfels, “La paradoxe de la expression chez Merleau-Ponty”, p. 341.

²⁶⁶ *Idem*. Esto se ve por ejemplo, en la producción de un escrito, en donde el sentido de lo significable o “a” significar se realiza en la improvisación misma. De ahí que Merleau-Ponty refiera a un *silencio* del lenguaje el cual, actúa “silenciosamente” en la reactivación de significados, y que “interviene inventivamente en la fabricación de un libro.” (*Lo visible y lo invisible*, p. 322).

²⁶⁷ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 316.

²⁶⁸ Bernhard Waldenfels, “La paradoxe de la expression chez Merleau-Ponty”, p. 342.

silencio de las cosas, pre-lenguaje operante y aún, siendo posible, precisamente, lenguaje. “La anticipación y la retroacción de la expresión excluyen que haya una expresión primera, una “primera palabra”, porque no hay nada antes de ella, ningún MURMURO DE LAS COSAS, pero el discurso se anticipa a sí mismo y tiende a recobrar una zona de “*silencio prehumano*” (PM, 60 s.).”²⁶⁹ Pero digamos más sobre dicha posibilidad del lenguaje, en lo que podría significar tal *silencio* “pre-humano” y en donde, como referíamos antes, aún es posible el lenguaje. Pues además, tal retroceso al *silencio* como apunta Waldenfels indica una iteración al punto de partida, sin posibilidad de marcar un punto fijo, una base u origen, esto es lo que lleva por ejemplo, a Derrida y Levinas al uso de los conceptos como *après-coup*, huella (*trace*) o anarquía. Y yendo aún más, el sentido de lo que permanece, de aquello que, destacando al mismo tiempo el cuarto concepto operativo de la expresión según Waldenfels, el *excedente* o el *exceso* (*l’excès*) cuya resonancia con Derrida es también notoria en cuanto al rastro que desborda en la escritura,²⁷⁰ describe en Merleau-Ponty el movimiento de la expresión como exceso en cuanto a sus posibilidades infinitas, desde el momento previo en cuanto anticipación o predisposición y en el acto mismo de la expresión que no termina por agotar el sentido de lo expresado, improvisación como diseminación, vacío a colmar por las palabras.²⁷¹

Merleau-Ponty destaca que la filosofía aunque se basa en el lenguaje para sus reflexiones; “ello no la imposibilita para hablar del lenguaje ni del pre-lenguaje ni del mundo silencioso que es como su doble: al contrario sólo puede saberse por dentro, por el ejercicio, está abierto a las cosas, es requerido por las voces del silencio y prosigue un intento de articulación que es el Ser de todo ser.”²⁷² Por tanto, si bien el *lenguaje* resulta esencial en lo tocante a la *significación*, el énfasis que Merleau-Ponty da aludiendo a la interconexión con el ser, nos permite conectar así con su sentido ontológico el cual, aun teniendo al *silencio* como cimiento fundamental, en palabras del mismo, no sería “lo *contrario* del

²⁶⁹ *Idem.*

²⁷⁰ Cfr. Jacques, Derrida, *La gramatología*.

²⁷¹ Bernhard Waldenfels, “La paradoxe de la expression chez Merleau-Ponty”, p. 342 y 343.

²⁷² Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 159.

lenguaje.”²⁷³ Asimismo describe a través de la *palabra hablante (parole parlante)*, aquella que opera por debajo del lenguaje, esto es, desde su sentido “por venir”, movimiento vivo²⁷⁴ que trasciende al lenguaje hablado, considerada en:

...los intercambios entre las articulaciones de su pasaje mudo y las de su palabra, en resumen ese lenguaje operante que no necesita traducirse en significaciones y pensamiento, ese lenguaje-cosa que es tanto como un *arma, acción, ofensa, seducción*, porque hace que afloren todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado, y es el de la vida y la acción, aunque también el de la literatura y la poesía...²⁷⁵

Así entonces, habiendo referido a las *Notas de trabajo* y el proyecto del *Origen de la verdad* que Merleau-Ponty dejó esbozados, destacamos el camino ontológico en relación a la *significación* en su sentido originario, allende al lenguaje, esto es, distinto al análisis lingüístico o semántico del mismo, aquel en donde, en referencia a la última cita, mediante las periferias de la literatura, la vida y la acción, podía rastrearse la idea de un sentido en transformación, en *distanciamiento (écart)*, y *diferenciación (différenciation)*. De igual forma, la interrogación filosófica aquella que Merleau-Ponty hacía coincidir con la esencia del preguntar o mejor aún, que encarnaba al Ser mismo en la interrogación que; “además de apuntar a un estado de cosas, apuntan a sí mismas en tanto que preguntas: al mismo tiempo que a la significación “Ser”, al ser de la significación y al lugar que ocupa la significación en el Ser.”²⁷⁶ Se trata pues, de una *significación originaria* en cuanto al estallido (*éclatement*) mismo de la *significación*, en su sentido trascendente, otra vez, en su ser a *distancia (écart)*. Donde antes que

²⁷³ *Ibidem*, p. 221.

²⁷⁴ Refiere Merleau-Ponty a la reflexión por el sentido del lenguaje “en estado vivo (vivant) 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 constituyen el mundo de las cosas dichas; hay que cogerlo con su movimiento, sus sutilezas, sus mutaciones y su vida, con la que se expresa y multiplica la de las cosas desnudas.” *Lo visible y lo invisible*, p. 158.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 159. Énfasis nuestro. Destacamos de aquí el sentido de la *praxis del lenguaje*, en la analogía tras referirse a él como *arma, acción, ofensa y seducción*, formas del discurso que adquieren un contexto particular desde el enfoque de los actos de habla de John Austin, pero que, podríamos referir de manera más tangible en Judith Butler (que profundiza en los actos performativos siguiendo a Austin), enfatizando en el lenguaje como *arma y ofensa*, en cuanto a la construcción o destrucción de las identidades. Cfr. Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado. Madrid: Síntesis, 1997.

²⁷⁶ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 150.

poder captar *una significación* última (o primera), a través de su *huella* o *rastro* se evidencia el “*hay*” de la *significación*.

Conclusión

La presente investigación dirigida al esclarecimiento del tema de la *significación* en Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) nos condujo en un primer momento, al estudio de la *Gestalt*. La cual referida al estudio del comportamiento, marcaba una distinción con la concepción empirista limitada al intercambio de estímulo-respuesta, donde desde la fragmentación del organismo se explicaba el principio de la acción sujeta a los estímulos externos. De igual forma, distinta de la concepción intelectualista en la explicación de la conciencia como principio de la realidad, y por ende, de toda experiencia. La *Gestalt* entonces, marcaba el sentido de una *significación* no reducida a la conciencia, esto es, a diferencia de un *a priori* o de una sustancialización de la *forma*, describía una totalidad, no en cuanto la suma de las partes, sino en tanto que principio de *articulación*. Esto es, destacando en la percepción, el movimiento de *configuración* (*Gestalt*) que involucra al organismo con su medio. La *significación* que, en palabras de Merleau-Ponty, adquiere en el orden humano su connotación propiamente

hablando, esto es puesto que arriba a las *formas simbólicas* del lenguaje, *estructuras* que no están dadas de una vez por todas. El *lenguaje* representa aquí, la *significación* que, en semejanza con la percepción en cuanto *configuración* (*Gestalt*), remite a una *virtualidad* (y no a una *adecuación*) de lo percibido como *figura* (o también de la palabra) frente a un *fondo* de impercepción, latencia de ser, posibilidad que reside también en el trabajo o el arte, en la sustitución y transformación de *estructuras simbólicas* de *significación*. Esto es, puesto que, precisamente, no se trata de una adecuación de las cosas, sino más bien de su *institución* en cuanto construcción, en la posibilidad interminable de reinterpretación y creación artística (mediante la escritura o la pintura por ejemplo).

Así entonces, como se destacó también, el tema del lenguaje si bien acompaña las tres obras principales del filósofo francés (*La estructura del comportamiento*, *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*), no constituye, sin embargo, el punto medular de sus investigaciones. Ya que representa más bien, el lazo necesario que acompaña toda reflexión, incluso la referida al lenguaje mismo, y es a partir de dicha paradoja que Merleau-Ponty busca resolver mediante la investigación ontológica. Sin embargo, puesto que la obra correspondiente a dicha empresa *El origen de la verdad* no fue concluida, se optó por mostrar aquí la implicación que supone las líneas de cruce y el camino recorrido. Esto es, primero, en relación al texto de *La prosa del mundo*, el cual representaría la primera parte de la obra antes citada, y que muestra la influencia del estructuralismo de Saussure en su pensamiento.

Asimismo destacamos que, paradójicamente, la entrada al estructuralismo en Merleau-Ponty representó al mismo tiempo un retorno al ámbito de la fenomenología, pues es desde la defensa de una *fenomenología del lenguaje* que el tema de la *expresión* (ya tratado en *Fenomenología de la percepción*) y el ámbito del lenguaje cobraba importancia. Igualmente, respecto del curso dictado en el *Collège de France* titulado “El mundo sensible y el mundo de la expresión” (1952-1953), el tema de la *expresión* continuaba la reflexión del filósofo. Así entonces, remarcamos de ello el sentido de “la paradoja de la expresión”,

(retomando los términos de Bernhard Waldenfels) la cual, ya desde el prólogo de *Fenomenología de la percepción* anunciaba. Dicha paradoja, describía principalmente, “el paso de la experiencia, aún muda, a la expresión”, referencia que Merleau-Ponty tomaba de Husserl (parágrafo 16 de las *Meditaciones cartesianas*) y que indagó hasta sus últimos escritos. Lo que nos interesaba mostrar al respecto era, básicamente, el *movimiento* que suponía dicha transición, pues ahí encontrábamos el sentido de la *significación* que cubría *in extenso* la obra del pensador francés.

Pues por ejemplo, desde su relación con Saussure Merleau-Ponty profundiza en el sentido de la *diferencia*, de lo *diacrítico*, como principio de *significación* no sólo del lenguaje, como mostraba el lingüista ginebrino, sino también de la *expresión* en general, esto es, tanto en el habla, como en el sentido de los gestos y la expresión corporal, tanto en la escritura como en la pintura, etc. Esto es, a través del fenómeno de la *expresión* dimos cuenta del sentido de una *significación* que a su vez, transcendía al sujeto de la expresión. Fuimos marcando las características de una *significación* por encima del lenguaje, o mejor aún, de un pre-lenguaje y finalmente, del *silencio* como posibilidad de sentido. Es decir, si la experiencia “aún muda” habría de ser expresada, ello tendría como principio un no-expresado-aún, el cual, enfatizamos, acontecería desde el *silencio* para ser posteriormente operante. Esto es, recordando el sentido de la *palabra operante*, *lenguaje hablante* el cual antecede a la *palabra hablada*, al movimiento *diferenciador* que tenía lugar en la producción del significado según el *signo lingüístico* saussureano, y que Merleau-Ponty ampliaba en sus diversas aproximaciones.

Fue así que siguiendo el rastro de dicho movimiento de lo *diacrítico*, nos conducía a la investigación de la *trascendencia*, en cuanto *diferencia* y *écart* (*distancia*, *desviación*, *distanciamiento*), términos que, tomando en cuenta la empresa ontológica antes señalada, nos permitió dar con el sentido de una *significación ontológica*, “*originaria*” en palabras de Merleau-Ponty, en cuanto al sentido de *éclatement* o estallido del ser, *reversibilidad* del Ser a través de la

carne. Así por ejemplo, señalamos desde el *écart* el *distanciamiento* presente en el tocar. Donde el contacto simultáneo de las dos manos nunca se da de manera entera, es decir, hay una imposibilidad, una *distancia* que aparta al mismo tiempo que aproxima, en términos del mismo autor, hay una *reversibilidad* que es “siempre inminente y nunca realizada”. De esta forma precisábamos que, la división de una mano tocante y una mano tocada remitía a lo que la tradición asociaba con un sujeto y un objeto respectivamente. Pero que para Merleau-Ponty dicha división resultaba imprecisa, pues antes que una “conciencia de” y un objeto percibido, se trataba de la *reversibilidad* del sintiente y lo sensible, *reversibilidad* como movimiento de *identidad* (*dinámica*, en *desplazamiento*) y *diferencia*, generalidad de la *carne* que atraviesa al *cuerpo* y al *mundo*. Y donde, finalmente, concluimos en distinción de una *significación* reducida al sujeto hablante o lingüístico, como de la *cosa* significada o una *significación-cosa*, el acontecer de la *significación*, el “*hay*” de la *significación*, en cuanto *trascendencia*, ser “a distancia” *écart* y *diferencia*.

Pero así como señalábamos en el último capítulo el sentido inacabado del proyecto ontológico merleau-pontiano y describíamos desde una visión retrospectiva el replanteamiento de los conceptos operativos de la *significación* en Merleau-Ponty, lo cual nos llevó a profundizar principalmente, en el sentido de la *diferencia* y el *écart*, ello posibilitó también el referir (aun siendo a pie de página, pues no podíamos ahondar más en ello por cuestiones de espacio) en autores como Butler, Derrida o Foucault. De este modo, y destacando también en intérpretes de Merleau-Ponty como Françoise Dastur, Leonard Lawlor, Judith Revel, Graciela Ralón de Waltón, Esteban A. García, entre otros, nos permitió expandir el horizonte de conocimiento comúnmente dirigido a la fenomenología del autor, a los campos de la política, la ética, la estética y el derecho. Que ahora únicamente podemos mentar a manera de proyecto para futuras investigaciones en donde, por ejemplo, el sentido de una *identidad* como *diferencia* o en *écart*, podía dar lugar a una serie de reflexiones dirigidas a problemáticas actuales como el de la construcción de la *identidad*, o quizás más en sintonía con el sentido de la *diferencia* en cuanto a lo *extraño* de la *identidad*, al *extrañamiento* “ante” lo *propio*

y al *otro*, desde temáticas que incluyan al psicoanálisis o el movimiento feminista, hasta los temas de política y derechos humanos que actualmente nos resultan imperantes.

Bibliografía

Obras de Merleau-Ponty

- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 2006.
- _____, *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 2006.
- _____, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 2004.
- _____, *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier, Lonrai, 2000.
- _____, *La Estructure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- _____, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

- _____, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1966.
- _____, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1953.
- _____, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- _____, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968.
- _____, *La Nature. Notes cours de Collège de France*, Seuil, Paris, 1995.
- _____, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989.

Versiones traducidas

- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Trad. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1994.
- _____, *Adventures of the dialectic*, Tr. Joseph Bien, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
- _____, *Child psychology and pedagogy: the Sorbonne lectures 1949-1952*, Tr. Talia Welsh, Northwestern University Press, Evanston, 2010.
- _____, *The incarnate subject: Malebranche, Maine de Biran, and Bergson on the union of body and soul*, Tr. Paul B. Milan, Humanity Books, New York, 2001.
- _____, *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Trad. Mariana Larison, Anthropos, Barcelona, 2012.
- _____, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Trad. Victor Goldstein, F.C.E., Buenos Aires, 2002
- _____, *La fenomenología y las ciencias humanas*, Trad. Ricardo Álvarez, Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- _____, *Humanism and terror. An essay on the communist problem*, Tr. John O'Neil, Beacon Press, Boston, 1969.

- _____, *La Estructura del comportamiento*, Trad. Enrique Alonso, Librería Hachette S. A., Argentina, 1957.
- _____, *Filosofía y Lenguaje. Collège de France 1952-1960*, Trad. Hugo Acevedo, Ed. Proteo. Argentina, 1969.
- _____, *Lo visible y lo invisible. Seguido de Notas de trabajo*, Trad. José Escudé, Seix Barral, S. A., Barcelona, 1970.
- _____, *Signos*, Trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, S. A., Barcelona, 1964.
- _____, *Sentido y sinsentido*, Trad. Narcís Comadira, Península, Barcelona, 1977.
- _____, *La prosa del mundo*, Trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971.
- _____, *El ojo y el espíritu*, Trad. Alejandro del Río Hermann, Trotta, Madrid, 2013.
- _____, *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Trad. Amalia Letellier, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

Obras sobre Merleau-Ponty

- Alloa, Emmanuel, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. crítica de la transparencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- Álvarez Falcón, Luis (coord.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Eutelequia, Madrid, 2011.
- Baldwin, Thomas, *Reading Merleau-Ponty: on Phenomenology of perception*, Routledge, New York, 2007.
- Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1998.
- _____, *De l'être du phénomène. Sur la ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.

- Bech, Joseph Maria, *Merleau-Ponty: Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Burke Patrick, Veken, Jan van der, *Merleau-Ponty in contemporary perspectives*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1993.
- Carbone, Mauro, *La visibilité de l'invisibilité. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim-Zürich-New York, Hildesheim, 2001.
- Carman, Taylor, Hansen, Mark B. N., *The cambridge companion to Merleau-Ponty*, Princeton University, Princeton, 2004.
- Dastur, Françoise, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre marine, La Versanne, 2001.
- Edie, James M., Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C., 1987.
- Flynn, Bernard, Froman, Wayne J., Vallier, Robert, *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, State University of New York Press, Albany, 2009.
- Fontaine-De Visscher, Luce, *Phénomène ou structure. Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1974.
- Kristensen, Stefan, *Parole et subjectivité*, Hildesheim-Zürich-New York, Hildesheim, 2001.
- Lefort, Claude, *Merleau-Ponty y lo político*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2012.
- Nebreda, Jesús N, *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, 1981.
- Paredes Martín, M. C., *Teorías de la Intencionalidad*, Ed. Síntesis, Madrid, 2007.
- Ralón de Walton, Graciela, "La intencionalidad en el interior del Ser. Homologías entre sistemas simbólicos", Tesis doctoral inédita.
- Ramírez, Mario Teodoro, *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, Red utopía A.C. jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2008.

- _____, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, FCE, México, D.F., 2013.
- Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Anthropos, Barcelona, 2012.
- Taminiaux, Jacques, *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.
- Vasseleu, Cathryn, *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, Routledge, New York, 2002.
- Waldenfels, Bernhard, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Trad. Wolfgang Wegscheider, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- Watkin, Christopher, *Phenomenology or deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- Weiss, Gail, *Intertwinings: interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*, State University of New York Press, Albany, 2008.

Otras obras

- Butler, Judith *Senses of the subject*, Fordham University Press, New York, 2015.
- Derrida, Jacques *El tocar*, Jean-Luc Nancy, Trad. Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2014.
- Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Trad. Daniel Enrique Gillot, Siglo XXI, México, D.F., 2011.