

LAS HOMOLOGÍAS ENTRE SISTEMAS SIMBÓLICOS Y LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA SEGÚN MERLEAU-PONTY

GRACIELA RALÓN DE WALTON

En un pasaje de su obra *Elogio de la filosofía*, Merleau-Ponty establece un lazo entre diversas formas de simbolismo: “Pues un sentido se arrastra no solamente en el lenguaje, o en las instituciones políticas o religiosas, sino también en los modos de parentesco, de la herramienta, del paisaje, de la producción, en general en todos los modos de intercambio humano. Puesto que ellos son todos simbolismos es posible una confrontación entre todos estos fenómenos, y quizá hasta una traducción de un simbolismo en otro”.¹ De acuerdo con esto, se puede interpretar la obra de Merleau-Ponty como un esfuerzo que se dirige no solo a captar y comunicar un sentido, sino que permite simultáneamente cotejar y relacionar los diferentes simbolismos en los que se encarna el sentido. Para llevar a cabo esta confrontación es necesario poner de manifiesto las homologías o correspondencias que se infieren a partir de lo que Merleau-Ponty señala como los grandes sistemas simbólicos: percepción, lenguaje e historia. En diferentes textos, las relaciones lingüísticas parecen ofrecer el modelo para esta tarea: “A través de ellas —escribe Merleau-Ponty— es posible comprender un orden más general de relaciones simbólicas y de instituciones que aseguren no solo el cambio de los pensamientos, sino la coexistencia de los hombres en una cultura y en una sola historia”.²

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1975, p. 66.

² Maurice Merleau-Ponty, “Un inédit de Merleau-Ponty”, *Revue de métaphysique et de morale*, N° 4, oct.-déc. 1962, pp. 401–409.

1. La noción de carne

El primer nivel de lectura para el establecimiento de estas homologías se sitúa en el plano ontológico. En el prefacio de *Signos*, Merleau-Ponty afirma que no tiene sentido preguntarse si la historia la hacen los hombres o es hecha por las cosas ya que “con toda evidencia las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas y ‘la fuerza de las cosas’ opera siempre a través de los hombres”.³ Así, no solo adquiere fuerza la infraestructura sino de igual manera la idea que el hombre se forma de ella, y, fundamentalmente, las relaciones entre una y otra. Desde el momento que existe “una carne de la historia”,⁴ cualquier análisis que pretende reducir todo a un solo plano está destinado a fracasar. La noción de carne, noción clave en la última filosofía de Merleau-Ponty, adquiere en este contexto un carácter relevante.

Merleau-Ponty comienza a considerar la noción de carne a partir de la experiencia de la visión y del tacto. En la experiencia de la visión, el que ve y lo visible no están enfrentados. No encontramos cosas idénticas a sí mismas que posteriormente se abren al sujeto que ve, ni un sujeto vacío al principio que con posterioridad se abre a las cosas; lo que hay son “cosas que no podríamos soñar ver ‘todas desnudas’ porque la mirada misma las envuelve, las viste con su carne”.⁵ Así, por ejemplo, el color rojo que tengo ante los ojos no es una cualidad que se ha recibido y que constituye por sí misma un mensaje indescifrable. En primer lugar, el color emerge de una cosa: por lo tanto, su forma precisa es solidaria de una cierta configuración y participa de ella. Por otra parte, forma con los colores que la rodean una constelación a la que puede o no dominar: “En pocas palabras, es un cierto nudo en la trama de lo simultáneo y de lo sucesivo”.⁶ Como conclusión, Merleau-Ponty afirma que entre y por debajo de todo color encontramos el tejido del ser que sustenta y nutre todos los colores. Ahora bien, ese tejido no es una realidad cósmica sino que es “posibilidad, latencia y *carne* de las cosas”.⁷

Si se considera la visión desde la perspectiva del sujeto que mira, es necesario decir que la mirada envuelve y abraza las cosas visibles, y que se encuentra con ellas en una relación de “armonía preestablecida”.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 28.

⁴ Ibid., p. 28.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 173.

⁶ Ibid., p. 174.

⁷ Ibid., p. 175.

Existe, pues, entre el que ve y lo visible una extraña adherencia porque “el que ve solo puede poseer lo visible si lo visible lo posee a él, si pertenece a ello (s’il *en est*), si, por principio, según lo prescrito por la articulación de la mirada y las cosas, él es uno de los visibles, capaz por una singular inversión de verlos, él que es uno de ellos”.⁸ El que ve y lo visible son diferenciaciones en el mismo tejido, esto es, son expresiones derivadas de una realidad más profunda que los reúne y garantiza su coherencia y oposición. Merleau-Ponty aclara que, cuando habla de la carne de lo visible, no pretende hacer antropología, es decir, describir un mundo recubierto con nuestras proyecciones, sino que, por el contrario, “el ser carnal, como ser de profundidades, ser de varias hojas o varias caras, ser de latencia, y presentación de cierta ausencia, es un prototipo del Ser”.⁹ Nuestro cuerpo en tanto sintiente-sensible constituye la variante más admirable, pero no es la única ya que esta paradoja es constitutiva de todo lo visible: “Pues, si hay carne, es decir, si la cara oculta del cubo irradia en alguna parte así como en la que tengo ante los ojos, y coexiste con ella, y si yo que veo el cubo formo también parte de lo visible, soy visible desde otro lugar, y si el cubo y yo, en conjunto, estamos tomados en un mismo ‘elemento’ [...], esta cohesión, esta visibilidad de principio, prevalece sobre toda discordancia momentánea”.¹⁰ Para Merleau-Ponty, la carne es “una masa trabajada por dentro” que no recibió un nombre en ninguna filosofía, y no debe ser pensada a partir de sustancias como cuerpo y espíritu, sino como “elemento”, y esto significa que es “emblema concreto” de un modo de ser general. Como el agua, el aire, la tierra y el fuego, la carne es un elemento que constituye y penetra todas las cosas. Con la noción de elemento, Merleau-Ponty quiere aludir a una cosa general que no es ni la cosa individual espacio-temporal, ni la idea abstracta, pero es similar a ambas porque posee la generalidad de la idea y la realidad de los seres espaciales.

En un artículo sobre Husserl, publicado en *Signos* con el título “El filósofo y su sombra”, Merleau-Ponty expresa que es necesario descubrir una tercera dimensión a partir de la cual la distinción entre sujeto y objeto resulta problemática. Frente a la actitud trascendental, y, por otro lado, frente a la actitud naturalista que postula una ontología de las

⁸ Ibid., pp. 177-178.

⁹ Ibid., p. 179.

¹⁰ Ibid., p. 184.

meras cosas, la operación propia que define a la fenomenología es “desvelar la capa preteórica en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas”.¹¹ La intención de Merleau-Ponty es situarse en el “*entre-deux*” y avanzar por él. Así se altera el tratamiento de temas como la percepción, el pensamiento, el lenguaje, la intersubjetividad y la historia. A partir de *Signos*, como comenta J.-C. Pariente, Merleau-Ponty “sustituye las duplas del pensamiento analítico por una unidad más arcaica en la que se desdibuja la oposición tradicional de sujeto y objeto, y que permite, pues, rechazar lo que en los textos de *Sentido y sin sentido* había de subjetivo”.¹²

El punto central de los análisis sobre la carne reside precisamente en el poder de reflexividad del cuerpo que hace de él un vínculo entre el yo y las cosas. El cuerpo nos ofrece la paradoja de ser “un conjunto de colores y superficies habitados por un tacto y una visión”, y por eso es un “sensible ejemplar” que da a quien lo habita y lo siente el medio necesario para sentir todo lo que se le asemeja. Esto se explica porque, al mismo tiempo que sentida desde adentro, una mano es accesible desde afuera como tangible para la otra, y en cuanto tangible “abre sobre un ser tangible del que ella misma forma parte”. La posibilidad de este “tocar del tocar”, cuando una mano toca la otra y la convierte en cosa en el instante en que ésta está por tocar las cosas, establece un “parentesco” entre los movimientos y lo que se toca. Lo mismo sucede con la visión, y el ojo aparece como una variante admirable de la palpación táctil. Ahora bien, no solo hay una extensión de lo que toca y lo que ve sobre lo tocado y lo visto sino también una superposición recíproca entre lo tangible y lo visible. Ambos pertenecen a un mismo mundo en tanto están “incrustados” entre sí por obra de un mismo cuerpo que ve y toca. Mirada y tacto no son extraños al mundo que contemplan y entre ambos polos se establece un “espesor de la carne” que no es un obstáculo sino un medio de comunicación porque constituye la visibilidad y la tangibilidad a la vez que la corporeidad: “Hay visión, tacto, cuando un cierto visible, un cierto tangible se vuelve sobre todo lo visible, todo lo tangible del que forma parte, o cuando repentinamente se encuentra rodeado por ellos, o cuando entre él y ellos y por su comercio se forma una Visibilidad, un Tangible en sí, que no pertenece con propiedad al

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 208.

¹² Jean-Claude Pariente, “Lecture de Maurice Merleau-Ponty”, *Critique*, 18, N° 186, p. 1074 (1962).

cuerpo como hecho ni al mundo como hecho”.¹³ Es el tejido que produce las dimensiones y profundidades de lo vivido al recubrir lo percibido y sostenerlo como “posibilidad, latencia y carne de las cosas”. La reversibilidad, nota decisiva de la carne, es descrita por Merleau-Ponty como circularidad, entrecruzamiento, quiasmo y acto de dos caras. El quiasmo enlaza como anverso y reverso conjuntos unificados de antemano en vías de diferenciación, de esta manera el que ve y lo visible — como ya se dijo — no están colocados uno sobre el otro, sino que ambos han de ser abstraídos del mismo tejido.

En el contexto de estas reflexiones acerca de la carne y su reversibilidad, es necesario aclarar dos cosas. En primer lugar, cuando Merleau-Ponty afirma que aspira a retroceder “detrás” de la oposición sujeto-objeto, o, a describir lo que se encuentra “antes” de la separación y conduce a la diferenciación, su intento no debe ser entendido como el retroceso a un fundamento fijo, ni a un campo previo en el sentido temporal. Se trata de una dimensión tercera que se mantiene en el medio de la oposición; “la diferenciación —comenta R. Tagmann— atraviesa una génesis que solo puede ser pensada estructuralmente como transformación de un tejido que precede al análisis y en el que sujeto y objeto no están aún diferenciados”.¹⁴ Por otra parte, la reversibilidad de la carne obliga a abandonar el modelo de la intencionalidad. Ni el cuerpo, que es sujeto-objeto, ni el pasaje del tiempo interior, ni el otro, ni la historia, admiten a partir de estas reflexiones, ser reducidos a la correlación de conciencia y sus objetos, o de la noesis y del noema. En el Prólogo escrito por Merleau-Ponty al libro de Hesnard se puede leer la siguiente afirmación: “toda la conciencia es conciencia de alguna cosa, o del mundo, pero esa *alguna cosa*, ese *mundo*, no es [...] un objeto que es lo que es, exactamente ajustado a los actos de la conciencia. La conciencia es ahora ‘el alma de Heráclito’, por definición, oculta”.¹⁵

2. Los grandes sistemas simbólicos

La noción de carne y la reversibilidad inherente a ella nos instalan en el terreno de las homologías entre la percepción, el lenguaje y la historia.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 188.

¹⁴ Regula Giuliani-Tagmann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice-Merleau-Ponty*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1983, p. 208.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, “Préface” à A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, Paris: Payot, 1960, p. 8.

En primer término, consideramos las relaciones entre percepción y lenguaje. Merleau-Ponty sostiene que a través de las objetivaciones de la lingüística se debe reencontrar el logos del mundo perceptivo. La percepción nos habla en un "lenguaje mudo" y los objetos constituyen un "texto natural" porque "quieren decir" algo. Esto implica la presencia en la percepción de una lógica vivida sin palabras que no da cuenta de sí misma. Se trata de un logos que se difunde en nuestro mundo y en nuestra vida y está ligado a sus estructuras concretas, y del que la filosofía es la recuperación y la formulación. El lenguaje en su estado naciente tiene una referencia "detrás de sí" al mundo de las cosas mudas al que interpela y una referencia "delante de sí" al mundo de lo ya dicho. La palabra nace pues como "una burbuja en el fondo de la experiencia muda" y por eso "lo vivido es de lo vivido hablado".¹⁶ El lenguaje auténtico hace "aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido en que se ha transformado y se caracteriza por un 'envolvimiento' de lo visible y de lo vivido sobre el lenguaje, y del lenguaje sobre lo visible y lo vivido". La palabra es como la carne de lo visible, relación al Ser a través de un ser, y de la misma manera que el cuerpo siente sintiéndose, la palabra capta en su red todas las significaciones. De esta manera se pone de manifiesto entre percepción y palabra algo más que un paralelismo o una analogía. Se trata de una solidaridad y un entrecruzamiento. Así como el cuerpo es aquella región de lo visible que a la vez que se contempla a sí misma por lo que puede abrir su interior a lo visible e instalarse allí como paisaje y realizar una "promoción del Ser a la conciencia", del mismo modo la palabra como lenguaje constituyente es una cierta región del mundo de las significaciones —lo invisible— y a la vez es un órgano resonador de ese mundo como lo es el cuerpo con respecto a lo visible.

En la base de estos análisis se encuentra una idealidad que no es extraña a la carne, sino que por el contrario, constituye sus ejes, su profundidad y sus dimensiones. Sucede como si la visibilidad que anima al mundo sensible no se aparta de todo cuerpo, sino que emigra a un cuerpo "menos pesado, más transparente". Cambia su encarnación en el cuerpo por una encarnación en el lenguaje con lo que es libertada, pero no liberada de toda condición. La idea no es un invisible de hecho, como es el caso de un objeto que se oculta detrás de otro, ni tampoco un invisible absoluto, sino es "lo invisible de este mundo, aquel que lo

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 167.

habita, lo sostiene, y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de este ente".¹⁷

Respecto a las relaciones del mundo sensible y la idea, es necesario advertir que la intención de Merleau-Ponty es mostrar "el lazo, por así decir, orgánico de la percepción y de la intelección". El campo perceptivo debe ser comprendido como un campo abierto, y, por consiguiente, quedan excluidos de este campo, tanto el intento que pretende reducir a él el resto de la experiencia, como aquel que intenta superponerle "un universo de ideas".

Estas reflexiones sobre el lenguaje y la percepción pueden ser continuadas en el terreno de la historia. El movimiento de la historia, expresa Merleau-Ponty, "es del mismo orden que el movimiento de la Palabra y del Pensamiento, y, en último término, que el estallido del mundo sensible entre nosotros".¹⁸ Si se intenta leer *Las aventuras de la dialéctica* a la luz de *Lo visible y lo invisible* —como lo hizo Dufrenne¹⁹— es lícito afirmar que "de este lado de las instituciones que articulan el cuerpo social y de los acontecimientos localizables que jalonan su devenir, hay como una carne social donde se produce también una dehiscencia".²⁰ La reversibilidad que se manifiesta entre el espesor de lo social y la indeterminación de lo histórico —comenta Dufrenne— prohíbe pensar que la sociedad sea algo transparente y la historia un acontecimiento enteramente descifrable. No existe entre la infra y la superestructura una relación que se presente como definitivamente asimilable. La historia efectúa un intercambio de todos los órdenes de actividad hasta tal punto que ninguno de ellos puede recibir "la dignidad de causa exclusiva". Según Dufrenne, Merleau-Ponty nos conduce a los parajes de lo originario para mostrar como nosotros emergemos, pero nunca somos arrancados del fondo que nos sostiene: "[...] nuestra vida —afirma Merleau-Ponty— tiene, en el sentido astronómico de la palabra, una atmósfera: ella está constantemente envuelta por estas brumas que se llaman mundo sensible o historia, el *se* de la vida corporal y el *se* de la vida humana, el presente y el pasado, como conjunto confuso de cuerpos y espíritus, promiscuidad de rostros, de palabras, de acciones, con, entre ellos todos, esta cohesión que no se les

¹⁷ Ibid., p. 198.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 23.

¹⁹ Mikel Dufrenne, "Comment voir l'histoire?", *Esprit*, N° 66, 1962, pp. 45-52.

²⁰ Ibid., p. 48.

puede negar porque son todas diferencias, separaciones extremas, de un mismo algo".²¹

3. El carácter diacrítico del sentido y la lógica de la historia

Un segundo nivel de lectura se pone de manifiesto en la descripción de la percepción, el lenguaje y la historia como sistemas diacríticos y opositivos. Es indispensable recordar el rol decisivo que ha ejercido en Merleau-Ponty la lingüística de Saussure para la cual el valor expresivo de una lengua no resulta de los valores particulares de las palabras que la componen, ya que éstas solo tienen valor por el sistema total que ella es. Sin embargo, la lengua como un todo no debe ser entendida como un sistema de ideas positivas. La lingüística contemporánea concibe la unidad de la lengua a partir de principios "opositivos" y "relativos", los que no poseen en sí un sentido determinado y su única función es permitir la discriminación de los signos propiamente dichos. "Porque desde un comienzo —como afirma Merleau-Ponty— el signo es diacrítico, porque se compone y se organiza consigo mismo, tiene un interior y termina por reclamar un sentido".²² Es la relación lateral del signo al signo lo que hace que cada uno de ellos sea significativo, y que el sentido solo se manifieste en la intersección y en el intervalo de los vocablos.

Del mismo modo que el signo lingüístico, la percepción es descrita como "un sistema diacrítico, relativo y opositivo". El sentido de una cosa percibida no está aislado de la constelación en la que aparece, sino que por el contrario se pronuncia como "cierta desviación respecto del nivel del espacio, del tiempo, de la movilidad y en general de significación en que estamos establecidos".²³ El carácter diacrítico del signo lingüístico y de la cosa percibida posibilita establecer entre ambos un modo de correspondencia estructural. Lo percibido y lo dicho se destacan a partir de un campo, de un trasfondo, y de la misma manera que la forma perceptiva no es como tal separable del trasfondo ya que solo existe en la diferenciación del campo perceptivo, la diferenciación lingüística no es separable del sistema de los signos puesto que solo existe en la diferenciación del campo lingüístico. Esta correspondencia entre percepción

y signo lingüístico se extiende a las acciones históricas. Como las cosas percibidas, las acciones se le presentan al hombre a título de relieves o de configuraciones, es decir, "en el paisaje de la praxis". La acción histórica habita su campo de tal manera que todo lo que en él aparece es significativo sin necesidad de recurrir a un código que permita su desciframiento: "solo hay percepción porque yo soy del mundo por mi cuerpo y solo doy un sentido a la historia porque ocupé en ella un cierto punto de estacionamiento".²⁴

Finalmente, el sentido histórico, al igual que el sentido perceptivo y el lingüístico es indirecto, ambiguo y sujeto a progresos y retrocesos. Ni en el nivel de lo percibido, ni en el nivel de lo ideal, el hombre se enfrenta a significaciones cerradas; ya se trate de una cosa percibida o de una idea, la significación representa una "deformación coherente" o un "excedente" respecto de lo adquirido. Resulta, pues, que las acciones no poseen una única significación y están sujetas a reinterpretaciones. Aun en el caso en el que se pudiere considerar el todo de una civilización, es fácil advertir que un progreso ha sido siempre continuado por otro, "la acumulación o la sedimentación histórica no es un depósito o un residuo".²⁵ El sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones, él es nuevamente comparable al sentido de las cosas percibidas, a "esos relieves que solo adquieren forma desde un cierto punto de vista y no excluyen nunca absolutamente otros modos de percepción".²⁶ Así, la lógica de la historia no se dirige unívocamente a una meta homogénea. Como afirma B. Waldenfels, "el sentido no consiste en una alienación irresistible orientada hacia metas determinadas, sino en ciertos cuestionamientos de acuerdo a los cuales nosotros medimos el progreso y el retroceso".²⁷ La dialéctica que Merleau-Ponty propone no crea una finalidad "sino la cohesión global primordial de un campo de experiencia donde cada elemento abre sobre los demás".²⁸ De esta manera, la dialéctica da lugar a dobles sentidos o inversiones, y, en síntesis, a una pluralidad de planos y ordenamientos. Frente a estas interpretaciones, B. Waldenfels se pregunta si Merleau-Ponty logra hacer

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1955, p. 292.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

²⁷ Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, p. 185.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 298.

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 116-117.

²² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 51.

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours—Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968, p. 12.

valer inequívocamente sus nuevas intuiciones: "Frente a las puras creaciones de la conciencia sartreana, Merleau-Ponty se remite a la génesis de Husserl, a una 'teleología', donde la actividad de la conciencia consiste 'en explicar lo que ya es verdad antes de ella' [...] Pero si la historia genera una pluralidad de órdenes, si sus cuestionamientos se transforman y se dibujan diferentes líneas de desarrollo, ¿no se debería hablar de teleologías en plural? ¿no choca la respectiva totalidad del campo de experiencia con límites internos, los que no son simplemente superados por un propagarse las perspectivas de la experiencia?"²⁹

Estos cuestionamientos están estrechamente ligados a la tesis de que "lo originario estalla". Según B. Waldenfels, esta afirmación de Merleau-Ponty significa que lo originario no puede ser explicado ni recurriendo a datos preculturales como, por ejemplo, un a priori que se encontraría en la base de todos los mundos de la vida, ni tampoco recurriendo a regulaciones transculturales, como sería el caso de una teleología universal a la que se incorporarían todas las culturas. El único mundo de la vida se convierte en una red y una cadena de mundos particulares. Esta red y cadena de mundos particulares se intersecta y superpone de múltiples maneras, pero en ningún caso puede ser ordenada jerárquicamente, ni orientada teleológicamente respecto a un todo abarcador.

B. Waldenfels distingue en la filosofía de Merleau-Ponty dos tendencias: una tendencia comprometida, en la que el centro de formación de sentido se traslada a un campo previo al sujeto pero teñido aún de subjetividad como la corporalidad; y una tendencia radicalizada, en la que se afirma que la racionalidad surge de la experiencia misma sin que haya un modelo previo al que estemos remitidos. Esta doble tendencia se pone de manifiesto en los escritos históricos.³⁰ Así, es posible distinguir entre una fase impregnada fuertemente por el existencialismo, en la que el eje de los análisis se centra en la existencia histórica con su correspondiente carácter de decisión (*Humanismo y terror, Sentido y sin sentido*); y otra fase en que el espesor institucional y simbólico adquiere un peso mayor ("Prefacio" de *Signos o Aventuras de la dialéctica*) que termina por superar el punto de vista anterior: "Hay sujetos, hay objetos, hay nombres y cosas, pero hay también un tercer orden, el de las relaciones entre los hombres inscritas en los utensilios o símbolos

sociales [...]".³¹ La alternativa de lo subjetivo y lo objetivo se hace presente también en la historia a través de dos puntos extremos que Merleau-Ponty intenta superar. Por un lado, el idealismo histórico, que remite el gobierno de la historia al pensamiento; y por el otro, el materialismo, que lo remite a procesos en tercera persona. El punto de partida de Merleau-Ponty se encuentra en un racionalismo metódico que se esfuerza por mantener en la historia conjuntamente la iniciativa humana y la lógica inmanente a los acontecimientos.

4. La concepción existencial de la historia

El énfasis en la iniciativa humana, que se mantiene más allá de la fase en que Merleau-Ponty experimenta la influencia del existencialismo, da lugar a una concepción existencial de la historia que puede ser analizada a través de los siguientes temas: la prioridad otorgada a la praxis, la interacción de diferentes órdenes de interpretación, y la realización en la historia de una lógica en la contingencia. Estos temas pueden ser extraídos fundamentalmente de los escritos que Merleau-Ponty dedica a la interpretación de Hegel y Marx. Es necesario advertir —como señala J. Taminiaux—³² que no es posible encontrar en los textos de estos autores, una justificación para la interpretación que Merleau-Ponty realiza de los mismos: si bien, en el caso de Marx, hay referencias directas a sus primeros trabajos, se puede afirmar que esas referencias son utilizadas por Merleau-Ponty para expresar su propio punto de vista. Como ejemplo de esta transposición puede leerse la conclusión del artículo "Marxismo y filosofía" publicado en *Sentido y sin sentido* donde Merleau-Ponty afirma que "el pensamiento concreto que Marx llama crítico para distinguirlo de la filosofía especulativa es lo que otros proponen bajo el nombre de filosofía existencial".³³

El primer principio filosófico que según J. Taminiaux funda la reelaboración del pensamiento de Marx por parte de Merleau-Ponty es la absolutez de la praxis: "lo que Marx llama praxis —escribe Merleau-Ponty— es ese sentido que se dibuja espontáneamente en el entrecruzamiento de las acciones por las que el hombre organiza sus relaciones

²⁹ Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, p. 186.

³⁰ Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, pp. 56-75; y *Phänomenologie in Frankreich*, op. cit., p. 179.

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 59.

³² Jacques Taminiaux, "Merleau-Ponty. De la dialectique a l'hyperdialectique", en *Recoupements*, Bruxelles: Éditions Ousia, 1982, pp. 91-117.

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris: Nagel, 1963, p. 237.

con la naturaleza y con los otros".³⁴ Ahora bien, el paso de la racionalidad del concepto a la práctica no significa para Merleau-Ponty abogar por un materialismo desnudo, exterior al hombre y que se convertiría en la causa de sus comportamientos. La materia al igual que la conciencia no puede ser tomada de manera aislada, la materia se encuentra inserta en el sistema de la coexistencia humana, haciendo posible una línea de desarrollo y un sentido de la historia. Pero esta lógica de la situación solo se pone en marcha y se realiza, por la productividad humana, sin ella, "no habría ni economía, ni menos aún una historia de la economía". Merleau-Ponty insiste una vez más en la necesidad de definir al hombre como un ser situado natural y socialmente; pero al mismo tiempo abierto y capaz de establecer sobre el terreno de su dependencia su autonomía, esto significa que: "el hombre no aparece como un producto del medio o como un legislador absoluto, sino como un producto-productor, como el lugar donde la necesidad puede cambiar en libertad concreta".³⁵ La praxis es el modo peculiar como una sociedad se relaciona con la naturaleza, y la materia se constituye en el cuerpo de esta praxis que es transformada por la productividad humana. En este contexto reaparecen las comparaciones con la percepción. Así como solo es posible comprender una cosa percibida después de haberla visto, y ningún análisis puede reemplazar esta visión, el espíritu de una sociedad está presente en su modo de producción; él se realiza y se percibe a través de los objetos culturales que la sociedad produce y en medio de los que ella vive.

El intento de Merleau-Ponty consiste en desligar el materialismo histórico de las formulaciones causales a las que se lo ha asociado y traducirlo a otro lenguaje, es decir, a lo que él mismo enuncia como una concepción existencial de la historia. Para este modo de interpretación, la economía sobre la que reposa la historia no es —como interpretó la ciencia clásica— un ciclo cerrado de fenómenos objetivos, sino una "confrontación de las fuerzas productivas y de las formas de producción que solo llega a su término cuando las primeras salen de su anonimato, toman conciencia de ellas mismas y devienen así capaces de poner en forma el porvenir".³⁶ Para Merleau-Ponty esta toma de conciencia es un

³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 59.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 237.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 199.

fenómeno cultural y es lo que permite introducir en la trama de la historia motivaciones psicológicas hasta tal punto que "la economía se encuentra reintegrada a la historia antes que la historia reducida a la economía".³⁷

Esta concepción concreta de la historia —inspirada en parte por algunos trabajos del materialismo histórico— tiene en cuenta no solo el contenido manifiesto, sino también el contenido latente de los acontecimientos históricos, es decir, las relaciones interhumanas tales como ellas se establecen efectivamente en la vida concreta; el motor y sujeto de esta filosofía existencial de la historia reposa sobre la intersubjetividad. Asimismo, la noción de existencia permite superar la siguiente alternativa: o bien, el drama de la coexistencia tiene una significación puramente económica, o bien, el drama económico se disuelve en un drama más general y solo tiene una significación existencial. Desde el momento que la economía no es concebida como un sistema objetivo cerrado, sino que, por el contrario, se encuentra arraigada en la existencia social y concreta de una sociedad, no es posible concebir una causalidad económica pura, ni tampoco negarle a las situaciones económicas su poder de motivación. Según Merleau-Ponty, el mérito de Max Weber consiste no solo en haber integrado los motivos espirituales y las causas materiales, sino en haber renovado la concepción de la materia histórica: "Un aparato económico es, como él dice, [...] un cosmos, una elección humana devenida situación, y es lo que permite tanto remontar de la ascesis en el mundo a sus motivos religiosos como descender a su decadencia capitalista, ligar toda en un solo tejido".³⁸

La teoría existencial de la historia que Merleau-Ponty propone adquiere "la figura de un entrecruzamiento de tres órdenes de significación, donde cada uno representa una unidad a la vez estructurada y estructurante".³⁹ Estos tres órdenes son: "la unidad de una acción", que abarca las significaciones provenientes de los motivos psicológicos, morales y fisiológicos; "la unidad de un gesto", que comprende las significaciones derivadas de las diferentes partes del cuerpo implicadas entre sí; y, "la unidad del acontecimiento social", que abarca las significaciones provenientes del derecho, de la moral, de la religión y de la economía. Estos

³⁷ Ibid., pp. 199-200.

³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 28.

³⁹ Creusa Capalbo, "L'historicité chez Merleau-Ponty", *Revue philosophique de Louvain*, 73, p. 524 (1975).

tres órdenes entrecruzados forman un proceso unitario que reconstituye la totalidad de la coexistencia humana. Ahora bien, el estado de equilibrio de esta totalidad es un estado de tensión dialéctica, que no puede ser asimilado a una estructura fija, ni tampoco pensado como un sistema cerrado. Es necesario advertir que esta concepción dialéctica de la historia se apoya en dos principios. En primer lugar, todos los acontecimientos, cualquiera sea el orden a que ellos pertenezcan, poseen una significación humana. En segundo lugar, si bien los diferentes órdenes de acontecimientos se integran y se enlazan en un único texto inteligible, ellos no están ligados rigurosamente, ya que hay "un juego en el sistema" de tal manera que la dialéctica puede desviarse y dejar sin resolver problemas que había planteado en su comienzo: "Los conjuntos inteligibles de la historia no rompen sus ataduras con la contingencia, y el movimiento por el que la historia se vuelve sobre sí para intentar comprenderse, dominarse y dar razón de sí misma, es él también sin garantía".⁴⁰

La idea de una lógica que atraviesa la historia se encuentra implícita en toda transformación humana o en toda percepción social, por mínimas que ellas sean. Sin embargo, la presencia de esta lógica no invalida la contingencia, ni tampoco obliga a recurrir a un espíritu detrás del curso de las cosas. En un curso dictado en la Sorbona bajo el título "Materiales para una teoría de la historia", Merleau-Ponty afirma: "hay historia, si hay una lógica *en* la contingencia, una razón *en* la sin razón, si hay una percepción histórica que deja en segundo plano lo que no puede venir al primero, recoge las líneas de fuerza en su nacimiento y acaba activamente el trazado".⁴¹

5. Historia y expresión

En *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty afirma que la forma más adecuada para pensar el concepto de historia es sobre el ejemplo de las artes y del lenguaje. A partir de la publicación de la obra citada, Merleau-Ponty se concentró —comenta Edie— casi exclusivamente sobre el lenguaje y la lingüística. Hasta tal punto que, en el discurso inaugural al Collège de France en 1953, "llegó tan lejos como para atribuir a la lingüística de Saussure el desarrollo de una 'teoría de signos' que podría

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 40.

⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours—Collège de France 1952-1960*, p. 46.

servir como una base más firme para la filosofía de la historia que el pensamiento de Marx o Hegel que habría adoptado primariamente en las obras del período prelingüístico".⁴² En un curso dictado en la Sorbona sobre "La conciencia y la adquisición del lenguaje" aparecen algunos elementos que permiten juzgar en qué sentido Merleau-Ponty aboga por la aplicación del modelo saussureano a la interpretación de la filosofía de la historia.

Los ejes se centran, por una parte, en la reelaboración de las relaciones entre la lengua y la palabra, y por otra, en la distinción entre el punto de vista diacrónico y el punto de vista sincrónico. Según Merleau-Ponty, la relación entre la lengua y el habla condujo a Saussure al encuentro del "problema filosófico capital de las relaciones entre el individuo y lo social". El retorno a la lengua hablada significa que la lengua solo existe en la medida en que es asumida por los sujetos hablantes. Sin embargo, esta primacía del retorno al sujeto hablante no puede ser interpretada en el sentido que el sujeto es el propietario de la lengua, o, de que la lengua es el producto de la constitución de los sujetos. Para Saussure, afirma Merleau-Ponty, "el individuo no es ni *sujeto* ni *objeto* de la historia sino uno y otro simultáneamente".⁴³ Los cambios lingüísticos ilustran con claridad la presencia del individuo en la institución y de la institución en el individuo. Desde el momento que ciertas formas de expresión entran en desuso y pierden, por consiguiente, su expresividad, se producen "lagunas" o "zonas de debilidad", que obligan a los sujetos hablantes a retomar y reorganizar según un nuevo principio los medios que han subsistido en la lengua. Como ejemplo, Merleau-Ponty se refiere a la substitución del sistema de expresión del latín, basado en la declinación y los cambios flexionales, por el sistema de expresión del francés fundado en la preposición. Así, el reordenamiento interno de los elementos del sistema lingüístico, que no es el resultado ni de cambios puramente intelectuales, ni de cambios puramente moleculares, ofrece —según O'Neil— el modelo para una analogía dinámica entre el lenguaje y el resto de las instituciones: "los reordenamientos internos [...] ocurren a través de modificaciones existenciales en la misma comunidad que es polarizada por el deseo de

⁴² James M. Edie, "The meaning and development of Merleau-Ponty's concept of structure", *Research in Phenomenology*, 10, p. 40 (1980).

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny: Cynara, 1989, p. 82.

establecer una base intersubjetiva de la acción y de la expresión humana".⁴⁴

Por otra parte, distinción de un punto de vista diacrónico y otro sincrónico, permite el entrelazamiento en la lengua de la razón y el azar. Desde el punto de vista diacrónico, la lengua aparece como una serie de acontecimientos fortuitos, y, desde el punto de vista sincrónico, la lengua se presenta como sistema. Estos dos puntos de vista, que en Saussure aparecen yuxtapuestos, fueron puestos en relación por Guillaume, quien afirma la existencia de un "esquema sublingüístico" definido por una arquitectónica en los diferentes medios de expresión que se desarrollan a través del tiempo y orientan la diacronía. El lenguaje será una *Gestalt*, pero una *Gestalt* en movimiento que tiende hacia un equilibrio que no es definitivo, puesto que, una vez que lo ha obtenido, puede perderlo por un "fenómeno de desgaste" y buscar un nuevo equilibrio en otra dirección.

Ahora bien, a pesar de las diferentes interpretaciones que la lingüística de Saussure ha dado lugar, un elemento —interpreta Merleau-Ponty— se mantiene esencial, y es "la idea de una lógica titubeante cuyo desarrollo no está garantizado, que puede comportar toda especie de desvíos, y en que orden y sistema están no obstante restablecidos por el empuje de los sujetos hablantes que quieren comprender y ser comprendidos".⁴⁵ La lengua es así el dominio de lo "relativamente motivado". Esto significa que lo que en ella hay de racional deriva de algún azar que ha sido convertido en medio de expresión sistemática por la voluntad de comunicarse y ser comprendidos de los sujetos hablantes.

Este entrecruzamiento de razón y azar presente en la lengua le permite a Merleau-Ponty encontrar un camino entre la historia comprendida como una suma de acontecimientos independientes, y la historia providencial que se despliega como la manifestación de un interior en un desarrollo comprensible de suyo según el cual "el espíritu guía al mundo y la razón histórica trabaja 'a espaldas de los individuos'".⁴⁶ La superación de ambas posiciones implica la elaboración de un modelo que contemple tanto el orden como lo fortuito, y en este sentido, Merleau-Ponty

⁴⁴ John O'Neil, *Perception, Expression, and History. The Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 59.

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de cours 1949-1952*, p. 85.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 86.

considera válido el intento que Saussure realizó en la lengua: "Así como el motor de la lengua es la voluntad de comunicar [...] del mismo modo lo que mueve todo el desarrollo histórico es la *situación común* de los hombres, su voluntad de coexistir y de reconocerse".⁴⁷

A partir de estas reflexiones comienza a dibujarse, como señala G. Madison, una *ontología de la expresión* constituida por los siguientes elementos: por una parte, "el lenguaje o el Logos del mundo cultural", que no es ni un proceso natural, ni una idea, sino "un medio simbólico entre los hombres, el lugar de la verdad y, en una palabra, la historia";⁴⁸ y por otra parte, el acto de expresión, que es el motor de la historia y asegura su devenir. La expresión es el acto fundamental a través del cual se produce la apropiación e institución del sentido. Así, por ejemplo, en el caso del lenguaje, la intención significativa o "mudo deseo de hablar" se da un cuerpo y se conoce a sí misma cuando, utilizando los significados disponibles, los retoma, los reorganiza, busca un equivalente y pone a disposición de los sujetos nuevos significados. Como Merleau-Ponty lo denomina recurriendo a un término de Malraux, la intención significativa practica una "deformación coherente" a través de la cual se produce un anclaje del significado inédito en los significados disponibles. Se trata, pues, de convertir una costumbre ya instaurada en "institución" sin que se pueda discernir acabadamente, lo que es propio del hombre, lo que está en las cosas, lo que estaba en la obra anterior, y lo que ahora se añade. Conviene aclarar que, cuando Merleau-Ponty utiliza el término institución, no tiene en vista el sentido corriente de instituciones instituidas, sino al acto de instituir y al sujeto que lo instituye: "Se entiende, pues, aquí por institución —afirma Merleau-Ponty— aquellos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrían sentido, formarían una serie pensable o una historia".⁴⁹

Desarrollando una concepción ya expuesta en la *Fenomenología de la percepción*, respecto de que todo uso del cuerpo constituía una expresión primordial, Merleau-Ponty afirma en *La prosa del mundo* que "somos el espíritu del mundo desde el momento que sabemos *movernos*,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁸ Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris: Editions Klincksieck, 1973, p. 142.

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours—Collège de France 1952-1960*, p. 61.

desde el momento que sabemos *mirar*".⁵⁰ Mover y mirar encierran el misterio de toda acción expresiva. Por ejemplo, yo muevo mi cuerpo sin saber qué músculos o qué trayectos nerviosos intervienen, y resulta suficiente la intención de trasladarse a un lugar para que la maquinaria corporal se organice en función de la meta. Y en el orden de la cultura, Merleau-Ponty propone que se reconozca un campo del sentido como un orden original de advenimiento que no se deriva del orden de los puros acontecimientos. Al referirse a la historia de la pintura se opone a la tesis de Malraux según la cual, para explicar las convergencias o correspondencias dentro de ella, se debe recurrir a una razón en la historia o espíritu del mundo que trabajaría a espaldas de los pintores. Porque considera que "no en contra de la historia empírica [...] pero sin embargo más allá de ella se escribe otra historia [...] que traza la curva de los estilos, sus mutaciones, sus metamorfosis sorprendentes, pero también y al mismo tiempo su fraternidad en una sola pintura".⁵¹ El acto de recuperación por el que el artista "continúa al superar", "conserva al destruir" e "interpreta al deformar"⁵², no es un milagro o un acto de magia, sino una respuesta a lo que el mundo, el pasado, o las obras anteriores estaban solicitando. Ahora bien, este universo de sentido distinto al orden empírico de los acontecimientos, no se identifica con un espíritu que se posee a sí mismo en el reverso del mundo y se manifiesta poco a poco. Al pasar de la dimensión de los acontecimientos a la de la expresión se cambia de orden pero no de mundo. Así, si Leonardo —comenta Merleau-Ponty— logró ser algo más que la víctima de una infancia desgraciada, no es porque haya tenido un pie en el más allá, sino porque logró hacer, de todas sus vivencias, un medio para interpretar el mundo.

En *Lo visible y lo invisible*, la expresión encuentra su origen en el fenómeno de reversibilidad de lo visible y lo tangible—al que ya nos hemos referido al comienzo—. Sabemos que el vidente que soy yo se hace visible a sí mismo, o que los movimientos no solo se dirigen a las cosas para tocarlas o verlas, sino que se dirigen al cuerpo en general, o que, en el acoplamiento del otro cuerpo a la carne del mundo, el cuerpo aporta más de lo que recibe, agregando al mundo que el yo ve el tesoro necesario de lo que el otro ve. En estos casos de reversibilidad, tanto el

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969, p. 109.

⁵¹ *Ibid.*, p. 101.

⁵² *Ibid.*, p. 95.

movimiento como el tacto y la visión, "aplicándose al otro y a ellos mismos, ascienden hacia su fuente, y, en el trabajo paciente y silencioso del deseo, comienza la paradoja de la expresión".⁵³

Universidad del Salvador

LA CONFIGURACIÓN DEL HOMBRE SEGÚN FOUCAULT JULIO SLOANE POTGIER

Entre las muchas claves desde las que aprovechar el pensamiento de Foucault no es la menos importante la que se refiere a la configuración del hombre. Supongo, en lo que sigue, que tanto el análisis arqueológico de las creencias sociales—y de sus entornos—como el genealógico de los saberes, pueden mostrar a la configuración de la individualidad, así el primero termina con la afirmación de que el hombre es una construcción de las ciencias que lo rodean—de las ciencias humanas—y el segundo con la necesidad de que si el poder se mantiene es porque crea algo y lo que crea es una determinada individualidad que se establece por sí misma.

Como ya se sabe la postura de Foucault es que el poder uniformiza todo el discurso humano y nunca puede considerarse un poder localizado o representado por el contrario se refiere a lo largo de todas las acciones humanas de forma de así y los individuos particulares se ven obligados a "practicarlo" cada vez que quieren dar cuenta de sí—configurarse como individuos—. Lo interesante e importante de su postura es que a través de sus ideas podemos dar una idea del modo en que el mundo

⁵³ El mundo del sujeto, cuando se pone de manifiesto contradictorio sea a través de las conexiones, es cuando que se dice que durante la historia su mundo tiene el poder humano ha sido que se refiere a los modos de configuración. Foucault, en *Discursos de la verdad*, explica que los saberes son modos de configuración de la individualidad, así el primero termina con la afirmación de que el hombre es una construcción de las ciencias que lo rodean—de las ciencias humanas—y el segundo con la necesidad de que si el poder se mantiene es porque crea algo y lo que crea es una determinada individualidad que se establece por sí misma.

⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 189.