

La paradoja pasividad-espontaneidad en la filosofía de Merleau-Ponty

GRACIELA RALÓN DE WALTON
Universidad Nacional de General San Martín

RESUMEN

El trabajo intenta mostrar en primer lugar que la pasividad no yace inerte en el fondo de nuestra conciencia, sino que es un fenómeno constitutivo, del que nuestra corporalidad y temporalidad dan testimonio. En un segundo momento, se analiza la paradoja de la consideración solidaria de las nociones de pasividad y actividad a la luz del «enigma de lo sensible», de un Ser «a distancia» que no puede ser considerado mediante las representaciones del pensamiento objetivo. Finalmente, se muestra cómo la noción de expresión revela que la paradoja se hace presente tanto en el nivel de nuestros comportamientos como en el nivel del lenguaje.

PALABRAS CLAVE

MERLEAU-PONTY-SER SENSIBLE-EXPRESIÓN

ABSTRACT

The article attempts to show that passivity does not lie inert in the depth of our consciousness but rather is a constitutive phenomenon to which our corporality and temporality bear witness. Secondly, the paradox of the joint consideration of the notions of passivity and activity is examined in the light of the «enigma of the sensible», of a Being «at distance», which cannot be regarded with the representations of objective thought. Finally, it is shown how the notion of expression discloses that the paradox is present both in the level of our behavior and in the level of language.

KEYWORDS

MERLEAU-PONTY-SENSIBLE BEING-EXPRESSION

«LO QUE LA FILOSOFÍA REDESCUBRE COMO SU DOMINIO INALIENABLE, es ese círculo, ese nudo, esa relación de *Ineinander* del sí mismo y de las cosas, del yo y del otro, de lo visible y lo invisible, [...] esas inversiones que son pasajes, esos

desarrollos que a menudo abren a otra dimensión, esa madeja que ha estado siempre enredada, ese tejido sin costura y que no está hecho de un solo hilo»¹.

Desde esta perspectiva, la filosofía es el saber del *Ineinander*, es decir, de las implicaciones paradójales. Pasado-presente, pasividad-espontaneidad, yo-otro constituyen algunas de las paradojas vivientes que la filosofía tiene por tarea describir. Lo que se esconde detrás de todas estas paradojas es una aparente contradicción entre una «inmanencia de principio» (así, por ejemplo, el mundo o el pasado son lo que el sujeto encuentra detrás o alrededor de él) y, una «trascendencia de hecho» (ellos existen en la vida del sujeto antes de aparecer como objeto de sus actos expresos)². En otros términos, se plantea la pregunta acerca de cómo es posible estar abierto a fenómenos que nos trascienden y que, sin embargo, sólo existen en la medida en que alguien los asume y los vive.

La intención del siguiente trabajo es considerar una de las paradojas centrales de la existencia: la paradoja pasividad-espontaneidad a través de la cual se pone de manifiesto su estructura temporal. En un primer momento, ubicaremos el problema en la *Fenomenología de la percepción* con la intención no sólo de recoger los elementos que constituyen dicha problemática, sino también la de hacer posible la comprensión de esta paradoja a la luz de la lectura ontológica que Merleau-Ponty realiza en *Lo visible y lo invisible*. El tratamiento de este tema origina una reflexión acerca del alcance y el sentido que la paradoja adquiere en la filosofía de Merleau-Ponty, para lo cual se seguirá la interpretación propuesta por B. Waldenfels.

I. EL ANCLAJE DE LA PARADOJA EN LA TEMPORALIDAD

En uno de los *Resúmenes de cursos* titulado: «El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria», Merleau-Ponty afirma que la inmanencia y la trascendencia del pasado solo pueden ser reconciliadas en la medida que el presente no es una representación y nuestras relaciones con él, cuando éste se desliza al pasado, lo mismo que nuestras relaciones con el entorno espacial, son atribuidas a un esquema postural, que guarda y designa tanto nuestras po-

¹ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1959-1961 et 1960-1961*. Paris: Gallimard, 1996, p. 360.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 418. Merleau-Ponty afirma expresamente que en la percepción se hace presente la paradoja inmanencia-trascendencia. «Inmanencia, puesto que lo percibido no puede ser extraño a aquel que percibe; trascendencia, puesto que lo percibido implica siempre un más allá de lo que es actualmente dado». Asimismo, aclara que estos dos aspectos no son contradictorios puesto que «la aparición «de alguna cosa» exige indivisiblemente esta presencia y esta ausencia» (M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989, pp. 49-50).

sibilidades temporales como espaciales. El cuerpo es el que responde a la pregunta: «¿'Dónde estoy yo y qué hora es'?»³.

En la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty establece que la ambigüedad del ser en el mundo se traduce por la del cuerpo y la del cuerpo por la del tiempo; en otros términos, el cuerpo sostiene al tiempo y el tiempo permite comprender la ambigüedad del cuerpo. Así, «nuestra existencia abierta y personal reposa sobre una primera base de existencia adquirida y coagulada. Pero no podría ser de otra manera si somos temporalidad porque la dialéctica de lo adquirido y del porvenir es constitutiva del tiempo»⁴. La ambigüedad del saber se reduce al hecho que en nuestro cuerpo conviven dos capas distintas: la del cuerpo habitual o existencia anónima, general y prepersonal y la del cuerpo actual o existencia personal. Recordemos brevemente que como sistema de potencialidades motrices, el cuerpo responde a una sedimentación de actividades corporales que se cristalizan en esquemas, de tal manera que en el cuerpo habitual se encuentran todos los gestos que desaparecen del cuerpo actual en la medida en que pierden su actualidad original para transformarse en movimientos posibles. Al habitar un mundo y encontrar situaciones típicas se hace necesaria la posición de ciertos «ritmos» generales que organizan en torno a la existencia personal una esfera casi impersonal. Así, se forma un cuerpo habitual y se establece dentro del ser en el mundo ciertas «corrientes de existencia relativamente autónomas» que permiten responder en forma constante a estímulos constantes. El cuerpo como existencia anónima y general desempeña por debajo de la vida personal, el papel de un «complejo innato», lo cual hace posible que nuestros actos se beneficien con operaciones ya realizadas en el plano de una existencia generalizada que nos pone en contacto con el mundo, por eso «es una necesidad interna para la existencia integrada darse un cuerpo habitual»⁵. Esto ya permite comprender que entre nuestros condicionamientos corporales y nuestros actos personales no hay contradicción⁶.

³ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968, p. 72. Estas preguntas extraídas del *Art poétique* de P. Claudel constituyen las preguntas inagotables que nosotros le hacemos al mundo. No se trata de preguntas de la índole del conocimiento que exigen una respuesta y una solución, ellas «ponen al desnudo, en el momento en que la vida está amenazada, el profundo movimiento mediante el cual nos hemos instalado en el mundo, y que vuelve a iniciarse por algún tiempo aún» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, pp. 141 y 161).

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 493-494.

⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶ Merleau-Ponty propone que habría que profundizar la distinción entre «nuestro «cuerpo natural», que es siempre ya ahí, constituido para la conciencia, y de nuestro cuerpo «cultural» que es la sedimentación de sus actos espontáneos» (M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1953, p. 227 n.).

Ahora bien, es necesario advertir que es la estructura temporal de nuestra existencia la que, a la vez que hace posible la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, le otorga a esta transformación un carácter precario, puesto que puede ser transformada con cada presente⁷. Gracias a su horizonte de pasado y de futuro próximo, en todo presente se capta progresivamente la totalidad del tiempo posible. Esto permite que el cuerpo habitual, que Merleau-Ponty define como «el pasado de todos los pasados», pueda ser reintegrado en todo presente a la existencia personal con un sentido nuevo. A su vez, el cuerpo es «aquel *lugar de la naturaleza* en el que los acontecimientos en lugar de empujarse unos a otros, proyectan en torno del presente un doble horizonte de pasado y de futuro»⁸.

Los casos del miembro fantasma, de la anosognosia y de la regresión a través de los cuales se pone de manifiesto la doble pertenencia del cuerpo al mundo y del mundo al cuerpo, revelan la estructura temporal del ser encarnado. En el primer caso, el enfermo sigue percibiendo objetos como manejables cuando en realidad ya no puede manejarlos, ello ocurre porque lo manejable ha dejado de ser algo manejable *para mí* para convertirse en lo manejable *en sí*. Correlativamente, el cuerpo es captado no solo «en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal»⁹.

En el caso de la regresión, el sujeto que se compromete en una tarea y encuentra en ella un obstáculo, al no tener la fuerza para superarlo renuncia y queda bloqueado por esta tentativa. Un determinado presente adquiere un valor excepcional, desplaza a los otros y les hace perder su valor de presentes auténticos. En otros términos, el enfermo se enajena la capacidad de darse nuevos mundos en beneficio de uno de ellos, el tiempo impersonal sigue su transcurso pero el tiempo personal queda detenido. Ahora bien, para poder encerrarse en un determinado amor o en una ambición es necesario que la existencia personal esté sostenida por una existencia impersonal, Merleau-Ponty afirma que: «La regresión es el tránsito de la existencia en primera persona a una especie de escolástica de la existencia»¹⁰.

Esta manera de concebir el cuerpo hace posible que la operación propia del espíritu se manifieste en «el movimiento por el que nosotros retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizarla en lugar de coexistir con ella»¹¹. La metamorfosis responde a la doble función del cuerpo.

⁷ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 100.

⁸ *Ibid.*, p. 277.

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹¹ M. Merleau-Ponty, «Un inédit de Merleau-Ponty», *Revue de métaphysique et de morale*, LXVII. 4 (1962), p. 404.

Por un lado, por su organización él está como «predestinado a modelarse sobre los aspectos naturales del mundo», pero a su vez, en tanto que es capaz de gestos, de expresión y de lenguaje, «se vuelve sobre el mundo para significarlo»¹². Refiriéndose a Cézanne, Merleau-Ponty afirma que la enfermedad deja de ser un hecho absurdo y se convierte en una posibilidad de la existencia cuando esta existencia se hace cargo de una de sus paradojas: el fenómeno de la expresión. «Los factores 'hereditarios' y las 'influencias', [...] son el texto que la naturaleza y la historia le han dado por su parte a descifrar»¹³. Tanto las creaciones del artista, como las decisiones libres del hombre imponen a estos datos un sentido figurado que no existía antes de ellos, pero tampoco este sentido es obra absoluta de nuestra espontaneidad. Cézanne no hace más que decir «lo que las cosas y los rostros querían decir»¹⁴. No hay un sólo gesto que sea absolutamente nuevo respecto de la manera de ser en el mundo que cada uno tiene desde un principio. Del mismo modo que el sujeto de la historia no crea totalmente su rol, ya que enfrentado a situaciones típicas toma decisiones típicas, nuestras decisiones personales traducen como nuestros reflejos un *a priori* específico. Como en la historia pública no hay en la historia personal ni «una novedad continua» ni «una repetición continua»¹⁵.

La paradoja de la existencia comprendida como tensión entre pasividad y espontaneidad solo aparece en la temporalidad: el sujeto no es el autor del tiempo porque el fluir temporal no surge ante su impulso, pero tampoco lo padece porque la temporalización le permite alcanzar la existencia personal¹⁶. Si somos libres es a través de «la superación de nuestra situación de partida, y sin embargo sin que dejemos de ser el mismo»¹⁷. El nacimiento y el pasado dibujan en cada vida dimensiones fundamentales, que, aunque no impongan ningún acto en particular, se leen o se reencuentran en todos. Vivir, para un hombre es, «continuar un torbellino de experiencia que es formado, con nuestro nacimiento, en el punto de contacto del 'afuera' y de aquel que es llamado a vivirlo»¹⁸.

La pasividad no es la recepción por parte del sujeto de una «realidad extraña» o la «acción causal» del afuera sobre nosotros: «[...] es una investidura

¹² *Ibid.*, p. 405.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵ *Phénoménologie de la perception*, p. 104.

¹⁶ Estos dos aspectos están comprendidos en la noción de síntesis pasiva. Al hablar de síntesis pasiva lo que se quiere decir es: «[...] que lo múltiple está penetrado por nosotros y que, sin embargo, no somos nosotros quien efectuamos la síntesis» (*Phénoménologie de la perception*, p. 488).

¹⁷ *Sens et non-sens*, p. 36.

¹⁸ *Résumés de cours 1952-1960*, p. 67.

(*investissement*), un ser en situación, antes del cual nosotros no existíamos, que nosotros recomenzamos permanentemente y que es constitutiva de nosotros mismos»¹⁹. El nacimiento funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad, y nuestra pasividad. No somos una actividad unida a una pasividad. Somos activos y pasivos. A su vez, es en virtud de la corporalidad que la existencia personal reasume «el pasado específico que es nuestro cuerpo» sin trascenderlo absolutamente, y, sin embargo, sin dejar de nutrirse de él puesto que sigue siendo nuestro presente: «Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide centrarla absolutamente y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre»²⁰.

II. ALCANCES ONTOLÓGICOS DE LA PARADOJA

Comenzaré por citar algunos textos extraídos de las notas de trabajo de *Lo visible e invisible* con la intención de señalar la dimensión ontológica del problema. En una nota de trabajo Merleau-Ponty afirma que si se parte de lo visible y de la visión, de lo sensible y del sentir, se alcanza una noción nueva de la subjetividad: «[...] no hay más 'síntesis' hay contacto con el ser a través de sus modulaciones, o sus relieves», y, –más adelante agrega– que el otro «es tomado en el circuito que lo ata al mundo, como a nosotros, y por ahí también en el circuito que lo liga a nosotros– Y ese mundo no es *común*, es intermundo– Y hay transitivismo por generalidad y aún la libertad tiene su generalidad [...]: actividad no es lo *contrario* de pasividad»²¹.

En otra nota de noviembre de 1960 afirma que el quiasmo o la reversibilidad «[...] es un acto de dos caras [...]. Circularidad hablar–escuchar, ver–ser visto, percibir–ser percibido, [...] *actividad=pasividad*»²². Y en otro texto expresa que del mismo modo que Valéry hablaba de *un cuerpo del espíritu*, la filosofía debería hablar de «la pasividad de nuestra actividad» ya que: «por nuevas que sean nuestras iniciativas, ellas nacen en el corazón del ser, están enlazadas

¹⁹ *Phénoménologie de la perception*, p. 488.

²⁰ *Ibid.*, p. 101. R. Bernet aclara que la vida prepersonal que constituye nuestra existencia adquiere en Merleau-Ponty un sentido nuevo diferente al que le han otorgado Husserl o Heidegger. El «Se» de la vida prepersonal no es «ni lo vivido de un sujeto trascendental que efectúa su obra de constitución de los objetos sin ser conscientes, ni la existencia inauténtica de un Dasein.[...] El Se es por el contrario un sujeto que permanece encerrado en el mundo natural, puesto que él vive solo a través de su cuerpo». R. Bernet. «Le sujet dans la nature», en Marc Richir y Etienne Tassin (eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 63-64. De esta manera el cuerpo es un existente «cuya existencia natural evoluciona en el cuadro de una simbólica carnal que es predada», p. 67.

²¹ *Le visible et l'invisible*, pp. 322-323.

²² *Ibid.*, p. 318.

sobre el tiempo que fluye en nosotros, apoyadas sobre [...] las bisagras de nuestra vida [...]»²³.

A partir del estudio que en *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty dedica a la explicación que el análisis reflexivo realiza de la «fe perceptiva» puede inferirse que la paradoja pasividad-espontaneidad se convierte en una oposición cuando se pretende considerarla solo desde la perspectiva de una conciencia que atribuye al yo pienso la espontaneidad. El ser objeto y el ser sujeto no constituyen una alternativa, sino que el mundo abierto por la percepción es «el campo ambiguo de los horizontes y las lejanías»²⁴ que no puede ser considerado ni como una región del mundo objetivo ni tampoco puede ser incluido entre «los hechos de la conciencia» o «los actos espirituales». La percepción como conciencia constituyente de lo percibido no es suficiente para explicar lo que es un horizonte o una lejanía puesto que al ser «conocimiento y posesión de sí misma» no está en condiciones de abrirse al mundo, el cual «está ahí para ella desde el comienzo, y a partir del cual solamente ella se sabe como la titular anónima hacia la que se encaminan las perspectivas del paisaje»²⁵. Al plantear la cuestión de esta manera, Merleau-Ponty es consciente del siguiente reproche: si para salvar lo original del mundo como tema preobjetivo hay que negarse a convertirlo en el correlato inmanente de un acto espiritual, la apertura al mundo puede convertirse en una especie de preordenación que el sujeto solo se limita a registrar, y, esta pasividad, «una vez introducida en mí, lo corromperá todo, cuando yo pase, [...] al orden del pensamiento y tenga que explicar como yo pienso sobre mis percepciones [...]»²⁶.

Sin embargo, el punto de partida propuesto por Merleau-Ponty no reside en oponer a la conciencia un orden de cosas en sí en la que ella no puede penetrar, sino que más bien se trata «de volver a considerar las nociones solidarias de lo activo y lo pasivo, de tal manera que ellas no nos ubiquen ante la antinomia de una filosofía que da cuenta del ser y de la verdad, pero no tiene en cuenta el mundo, y de una filosofía que da cuenta del mundo, pero nos desarraiga del ser y de la verdad»²⁷. La propuesta no consiste, pues, en tomar el mismo punto de partida de la filosofía reflexiva, sino tomar otro punto de partida que para Merleau-Ponty reside en la dimensión ontológica de lo sensible²⁸. En otros términos, para comprender la ontología de Merleau-Ponty es

²³ *Ibid.*, p. 274.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

²⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁶ *Ibid.*, p. 66.

²⁷ *Ibid.*, p. 67.

²⁸ R. Barbaras extrae consecuencias del paso de la descripción del mundo percibido a una *filosofía* de la percepción teniendo en cuenta que esta reconoce en lo que ha sido sacado a la luz por la descripción la atestación de un sentido nuevo del Ser. De ello se sigue una doble

necesario instalarse en «el enigma de lo sensible», sin la pretensión de encontrar una solución. La experiencia de la mirada nos permite una aproximación: así, por ejemplo, la experiencia de la mirada frente al escrito que alguien está leyendo, no puede ser reemplazada por ninguna de las miradas de los que escuchan y, sin embargo, el que está leyendo advierte que el escrito es accesible de la misma manera y en el mismo momento a las miradas de los otros; es decir, que en mi mirar el escrito las otras miradas están al mismo tiempo en cierto modo ausentes y en cierto modo presentes. Las cosas y los otros están ausentes de mí como yo de ellos, pero esta distancia es una «extraña proximidad» en cuanto se da con el ser sensible. «Lo sensible no son solamente las cosas, es también todo lo que ahí se dibuja, aún en hueco, todo lo que ahí deja su huella, todo lo que figura ahí, aún a título de separación como una cierta ausencia [...] los hombres son esto: seres absolutamente presentes que tienen una estela en lo negativo. [...] Pero la ausencia se encuentra enraizada en la presencia»²⁹. Ahora bien, Merleau-Ponty dice expresamente que la paradoja de un «ser carnal» como «ser de latencia y presencia de cierta ausencia» es un prototipo del Ser, y, esta paradoja es constitutiva de todo ser visible. Lo que llamamos visible es «una superficie de una profundidad», lo visible en su totalidad está de-

profundización. Por un lado, Merleau-Ponty descubre que las categorías de conciencia y de objeto, que él utilizaba espontáneamente, son idealizaciones que remiten a un suelo más primitivo (Cf. *Le visible et l'invisible*, pp. 208-209) y, por otra parte, el patrón de medida debe ser tomado del carácter absolutamente originario de la existencia sensible. Esto significa que lo sensible es concebido «en y por sí mismo» como dotado de un sentido de ser originario y original. «Lo sensible que era –comenta R. Barbaras– implícitamente captado como lo que procede de un sujeto sintiente y de una naturaleza, es ahora comprendido como una dimensión primera. Lo sensible no remite a una capa descriptiva que dejaría fuera de ella las dualidades categoriales, él nombra el plan último donde deben conciliarse la identidad y la diferencia del sintiente y lo sentido y, por lo tanto, las exigencias de la experiencia y del pensamiento» (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998, p. 25). De esta manera, para Merleau-Ponty la experiencia del sentir no se refiere a la actividad de un sujeto que siente sino a la sensibilidad o visibilidad intrínseca del Ser. «La presencia a sí es presencia a un mundo diferenciado» (*Le visible et l'invisible*, p. 245). Es la diferenciación interna de lo visible que da nacimiento al para sí.

En *Le visible et l'invisible* el sentir se caracteriza por «[...] la unidad de una experiencia subjetiva y de una trascendencia efectiva» (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 26). Esto nos permite ver desde una dimensión ontológica la paradoja inmanencia-trascendencia ya planteada en la *Phänomenologie de la perception*. El mundo no es otra cosa que mi experiencia y, no obstante, esta experiencia me inicia en el mundo, me abre a lo que me supera. La experiencia es, pues, apertura a una trascendencia que es caracterizada por un exceso sobre sí. R. Barbaras interpreta que este es el sentido de la afirmación de Merleau-Ponty «ver es siempre ver más de lo que uno ve» (*Le visible et l'invisible*, p. 300).

²⁹ *Signes*, p. 217.

trás, después o entre los aspectos que vemos, el modo de acceder a él es a través de nuestro cuerpo no como si éste fuera el soporte sobre el que se apoya un ser cognoscente, sino como la apertura que nos abre al Ser. Por esta razón el estudio de la corporalidad como «ser de dos hojas» o de «dos rostros» envuelve «una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible»³⁰.

Lo invisible no es solo no-visible; es decir, algo que ha sido o será pero que no es, o lo que es visto por otro diferente del sujeto, la ausencia está detrás de lo visible, lo invisible es una presentación originaria (*Urpräsentation*) de lo no presentable originariamente (*Nichturpräsentierbar*), como otra dimensión. La laguna que su lugar señala es uno de los puntos de pasaje del mundo. El cuerpo y el mundo están hechos de la misma carne, lo cual quiere decir, en primer lugar, que están en una relación de «transgresión» o de «encabalgamiento» y, en segundo lugar, que el cuerpo no es una cosa más entre las cosas percibidas, sino que él es punto cero (*Nullpunkt*) de todas las dimensiones del mundo. Así, por ejemplo, mientras las cosas son movidas el cuerpo se mueve (*sich bewegt*). El tocarse, el verse o el moverse implican una suerte de reflexión, a la vez que el cuerpo se toca y se ve, es capaz de tocar y ver³¹. Merleau-Ponty aclara que el tocarse o el verse no implica captarse como objeto, sino que es «estar abierto a sí». Pero este sí es distanciamiento, «es *Unverborgenheit* del *Verborgenen*, no deja de estar oculto o latente»³². El autodesdoblamiento casi «reflexivo» del cuerpo (se toca-tocando, se ve-viendo) no supone una actividad de enlace detrás de lo enlazado para luego instalarse en una actividad constituyente. La percepción de sí percibiendo se agota en lo invisible, en una invisibilidad que es el reverso de la visión concreta que tengo del cuerpo en el espejo. La noción de quiasma indica que «toda relación con el ser es simultáneamente un captar y un ser captado, la captación es captada, está inscrita e inscrita en el mismo ser que ella capta»³³. Para referirse a la «extraña adheren-

³⁰ *Résumés de cours 1952-1960*. p. 173.

³¹ El cuerpo propio posee una manera de ser propia, esto es una autoduplicación (*Selbstverdoppelung*) que, en *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty intenta captar como carne (*chair*). Esta autoduplicación encuentra su expresión lingüística en formas reflexivas como sentirse, percibirse o moverse. Respecto de ello B. Waldenfels afirma: «La forma gramatical de las formas verbales reflexivas o —como en el griego— de la forma verbal media remite a un fenómeno que se sustrae a la disyunción de acción y pasión, de acto subjetivo y proceso objetivo, de quién y qué y encuentra su expresión adecuada en la forma neutral de los impersonales». Que yo me perciba o me mueva significa que yo me percibo o me muevo corporalmente, esto es como un otro y como lo otro (*als Anderen und als Anderes*): «Yo soy mi cuerpo y soy, sin embargo, otro y más que mi cuerpo, que siempre es más que yo». (B. Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 24).

³² *Le visible et l'invisible*. p. 300.

³³ *Ibid.*, p. 319.

cia» entre el que ve y lo visible Merleau-Ponty recurre a la metáfora del espejo. Así, como en dos espejos enfrentados nacen dos series indefinidas de imágenes medidas unas en otras y que en realidad no pertenecen a ninguna de las dos superficies, del mismo modo el sujeto que mira, al quedar envuelto en lo que ve, a quien ve es a sí mismo. Hay en la visión un «narcisismo fundamental», pero el sentido más profundo de este narcisismo reside en que la «actividad es idénticamente pasividad»³⁴.

Lo no visible para el yo tiene su base en el hecho que el yo es aquel que:

- 1) tiene un mundo visible, esto es, un cuerpo dimensional y participable.
- 2) un cuerpo visible para sí mismo.
- 3) y una presencia a sí que es ausencia de sí.

Debe quedar claro que lo invisible es una forma de ausencia que en cuanto tal pertenece al mundo. Lo negativo ya no es un positivo, que está «en otra parte» sino que «es un verdadero negativo, [...] una forma originaria del en otra parte, un sí mismo que es otro, un hueco»³⁵. En virtud de que lo visible implica lo no-visible, el espíritu como «el otro lado del cuerpo» no puede ser descrito en términos objetivos como si fuera un en sí. El otro lado del cuerpo desborda en él, se apoya sobre él, está oculto en él, –y al mismo tiempo tiene necesidad de él– «hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasma entre ellos»³⁶. Merleau-Ponty se propone mostrar que lo invisible no es producción pura es, por el contrario, [...] un hueco en lo visible, un pliegue en la pasividad»³⁷.

No solo por el cuerpo sino por el ejercicio del lenguaje el sujeto experimenta en sí mismo y en el diálogo con el otro que «la actividad es cada vez el otro lado de la pasividad». La palabra pasa de un espacio de conciencia al otro por un fenómeno de usurpación o propagación, hay «una invasión mutua del yo sobre el otro y del otro sobre el yo»³⁸. Ni el hablar es solo una iniciativa del sujeto ni el escuchar se reduce a aceptar la iniciativa del otro: «Como sujeto hablante y activo yo me propago sobre el otro que escucha, como sujeto que escucha y pasivo, yo dejo al otro propagarse sobre mí»³⁹. Ahora bien, esto es posible porque como sujetos hablantes reanudamos un esfuerzo más antiguo que el de nosotros, «sobre el cual nosotros estamos ensamblados el uno y el

³⁴ *Ibid.*, p. 183.

³⁵ *Ibid.*, p. 308.

³⁶ *Ibid.*, p. 313.

³⁷ *Ibid.*, p. 289.

³⁸ *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 185.

³⁹ *Résumé de cours 1952-1960*, p. 168.

otro, y que es la manifestación, el devenir de la verdad»⁴⁰. El poder del lenguaje se encuentra en su presente; es decir, «en el momento en que él ordena las palabras para hacerles decir *más* que lo que ellas jamás han dicho»⁴¹. La estela que el pasado ha dejado está recubierta por un nuevo acto de pensamiento productivo, que plenifica el pasado recordado. La palabra es anticipación, recuperación ya que a través de ella nos encontramos abiertos a un mundo cultural en el que el yo y el otro, el pasado y el presente se entrelazan. De esta manera, la palabra no es solo el producto del pensamiento activo, ella pone de manifiesto que el pensamiento es el reverso de nuestro ser pasivo: «Yo estoy instalado sobre una pirámide de tiempo que ha sido yo»⁴².

A partir de estas reflexiones comienza a advertirse que es imposible concebir una coincidencia total del cuerpo ya sea consigo mismo o con las cosas. La noción de quiasma impide que la filosofía sea una captación total y una posesión intelectual, por el contrario, ella es «la experiencia simultánea de lo captante y lo captado en todos los órdenes»⁴³. Desde esta perspectiva el tiempo entendido también como quiasma significa que «pasado y presente son *Ineinander*, cada uno es envuelto envolvente». Este reenvío intencional recíproco marca para Merleau-Ponty el límite de la analítica intencional: «[...] el pasado 'vertical' contiene el mismo la exigencia de haber sido percibido, lejos que la conciencia de haber percibido coloque la del pasado»⁴⁴. Estas nociones que Merleau-Ponty elabora a partir de la ontología de la carne introducen algunas objeciones a la noción de campo de presencia (*Präsenzfeld*) que en la *Fenomenología de la percepción* había constituido el hilo conductor para el análisis de la temporalidad. El error de Husserl es haber descrito el encaje (*emboîtement*) a partir de un campo de presencia considerado como «sin espesor», como «conciencia inmanente». La clave para comprender la temporalidad reside en que es necesario que el tiempo *se constituya* y que sea considerado desde el punto de vista de alguien que pertenece a él (*en est*). Pero para que esto no sea una contradicción el nuevo presente debe ser trascendente: «se sabe que él no es ahí, que él viene de ser ahí, no se coincide jamás con él»⁴⁵. El peligro de la metáfora de la impleción del presente reside en hacer creer que «hay un *cierto vacío* que tiene sus dimensiones y que es llenado por una cantidad definida de presente»⁴⁶. La trascendencia es «identidad en la diferencia»,

⁴⁰ *La prose du monde*, p. 200.

⁴¹ *Ibid.*, p. 58.

⁴² *Signes*, p. 21.

⁴³ *Le visible et l'invisible*, p. 319.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 297.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 249.

lo cual pone de manifiesto que la reversibilidad no debe ser entendida como la identidad actual del que toca y de lo tocado. Es necesario insistir que el tejido de posibilidades que cierra lo visible exterior sobre el cuerpo que ve mantiene entre ellos una cierta distancia y esa distancia «no es un vacío, él está llenado precisamente por la carne como lugar de emergencia de una visión, pasividad, que lleva una actividad [...]»⁴⁷.

La noción de «proximidad por distancia» no permite pensar en una coincidencia total, ya que si bien es el mundo lo que percibo, esta proximidad absoluta se convierte en una irremediable distancia porque la reversibilidad del que toca y lo tocado es siempre inminente y jamás realizada de hecho. «El cuerpo como director escénico de mi percepción, hace estallar la ilusión de una coincidencia de mi percepción con las cosas mismas»⁴⁸.

Merleau-Ponty utiliza la expresión «pensamiento proximal» para referirse a un tipo de pensamiento que se encuentra asediado por el ideal de una proximidad absoluta, «ya sea la de las significaciones ideales esclarecidas hasta el fondo por el espíritu, o la de las cosas existentes que nosotros vemos en el punto mismo y en el instante en que ellas son»⁴⁹. La filosofía no puede ser reducida a descubrir las significaciones nominales que la conciencia otorga al mundo, porque las significaciones apuntan a un «ser bruto» en el que ya estamos inmersos. Ahora bien, la oposición a este tipo de pensamiento no conduce tampoco a «un retorno a lo inmediato» o a la fusión efectiva con las cosas. No hay coincidencia real ni con la cosa ni con el pasado. Lo inmediato está en el horizonte. La dificultad que se plantea tanto en la coincidencia reflexiva como en la coincidencia intuitiva es que el ser se presenta a distancia, que la presencia del mundo es presencia de su carne en la carne del cuerpo. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty juzga que la metafísica es coincidencia porque no ha tomado en cuenta el espesor de carne que hay entre «nosotros y el núcleo duro del ser».

Esta no-coincidencia se pone de manifiesto también en el lenguaje. Si se coincide en una experiencia con un mundo dado, «el lenguaje nos conduce al error, porque corta el tejido continuo que nos une vitalmente a las cosas y al pasado y se instala entre él y nosotros como una pantalla»⁵⁰. En este caso, hablar sería una debilidad del filósofo y lo único que corresponde es la fusión silenciosa con el Ser. Pero el filósofo busca expresarse puesto que «lo sensible es [...] tesoro siempre pleno de cosas a decir para aquel es filósofo (es decir escritor)»⁵¹.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 326.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 y 1960-1961*, p. 359.

⁵⁰ *Le visible et l'invisible*, p. 166.

⁵¹ *Ibid.*, p. 305.

III. EL LENGUAJE COMO MODELO DE UNA BUENA AMBIGÜEDAD.
LA ESPONTANEIDAD ENSEÑANTE

«Acercamiento de lo lejano como lejano» y una «cuestión planteada a lo que no habla» que pide «a nuestra vida muda», que revele lo que es antes de reducirse a un conjunto de significaciones disponibles, constituyen las paradojas de la filosofía y ponen de manifiesto –como hemos visto– que en ellas la pasividad es el otro lado de la espontaneidad. Es necesario insistir ahora que estas paradojas no pueden ser resueltas como si se tratará de un problema de conocimiento. Toda explicación reside en yuxtaponer lo que está implicado, pero cuando se trata del cuerpo, de la palabra o de la historia no se puede más que «dar a ver la paradoja de la expresión»⁵².

En un artículo titulado «La paradoja de la expresión», B. Waldenfels ofrece una interpretación acerca de la naturaleza paradójica de la expresión. Citaré, en primer lugar, un texto de Merleau-Ponty que ilustra con toda claridad el carácter paradójico de la expresión: «Había lo que se comprende y se dice por sí mismo [...] hay lo que se da a decir, y que no es aún más que una inquietud precisa en el mundo de las cosas dichas. Se trata de hacer que los dos se recubran y se crucen»⁵³. La paradoja surge a partir de una tensión interior del acontecer de la expresión, que no es uno consigo mismo, ni puede ser reducido a sus componentes⁵⁴. En primer lugar, la tensión aparece entre aquello de lo que ya disponemos o «lo adquirido» y aquello que se presenta como lo «a decir», «a hacer» o «a pensar». Ya en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty expresa que «lo adquirido solo es verdaderamente adquirido si él es retomado (*reprise*) en un nuevo movimiento de pensamiento y un pensamiento solo es situado si él asume en sí mismo su situación»⁵⁵. En segundo lugar, la expresión se presenta con el carácter de una interpelación que concierne tanto a la expresión de los actos de la vida personal como a los acontecimientos de la historia, al lenguaje, a la pintura e incluso a las ciencias formales. Tercero, la naturaleza de la expresión reside en su carácter creador, por eso es posible hablar de una creación expresiva, pues expresión y creación forman las dos caras de una misma moneda. En síntesis, caracterizar la expresión como paradoja quiere decir «que el fenómeno en cuestión muestra aspectos opuestos y determinaciones opuestas que no pueden ser transferidos en una determinación unitaria y no

⁵² *La prose du monde*, p. 160.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 27.

⁵⁴ Cf. B. Waldenfels, «Das Paradox des Ausdrucks», en *Deutschfranzösische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 109.

⁵⁵ *Phénoménologie de la perception*, p. 151.

pueden ser superados en una determinación englobante o superior»⁵⁶. Resulta así, que la paradoja no puede ser traducida como la antítesis entre un qué y un quién, es decir, entre un sujeto que expresa y un objeto expresado. La paradoja pertenece «a la cosa misma». El hecho originario reside en que «hay expresión» en el mismo sentido que «hay ser, hay mundo, hay alguna cosa, en el sentido fuerte en que el griego habla de *tò légein*»⁵⁷.

Tengamos presente que, en un escrito inédito, Merleau-Ponty mismo, al hacer una evaluación de los resultados de sus dos primeras obras, reconoce que la percepción «conduce a una mezcla de finitud y universalidad, o de interioridad y exterioridad, a la que llama «mala ambigüedad». Por mezcla hay que entender que los momentos singulares son reunidos sin que pierdan su carácter original⁵⁸, y por lo tanto, la paradoja es interpretada como una oscilación, como un «va y viene de la existencia». El fenómeno de la expresión, por el contrario, pone de manifiesto una «buena ambigüedad»; es decir, «una espontaneidad que realiza lo que parecía imposible: considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura»⁵⁹. Se trata de aclarar la naturaleza de la espontaneidad que la expresión pone en juego. Resulta interesante destacar que en un texto de *La prosa del mundo* afirma que la mejor manera de llamar a «[...] ese gesto ambiguo que forma lo universal con lo singular [...]»⁶⁰ es palabra o espontaneidad.

Del mismo modo que el cuerpo posee a su disposición un saber sedimentado que no necesita explicitar, o que en una conversación con alguien que conozco no necesitamos para comprendernos evocar todas las conversaciones precedentes, hay también una sedimentación de las operaciones mentales que nos permite contar con conceptos y juicios adquiridos sin necesidad de rehacerlos en una síntesis. La espontaneidad del pensamiento es una espontaneidad «adquirida» que se nutre del pensamiento presente de tal manera que la palabra «hace germinar ideas, reagrupa y organiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía precisa»⁶¹. Ya en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que: «La estructura mundo con su doble momento de sedimentación y espontaneidad, está en el centro de la conciencia [...]»⁶². Esto permite comprender que los pensamientos encarnados en palabras y que hacen de las

⁵⁶ B. Waldenfels, «Das Paradox des Ausdrucks», p. 110.

⁵⁷ *Le visible et l'invisible*, p. 121.

⁵⁸ Cf. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 175.

⁵⁹ «Un inédit de Merleau-Ponty», p. 409.

⁶⁰ *La prose du monde*, p. 203.

⁶¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 151.

⁶² *Ibid.*, p. 152.

palabras un sistema comprensible son «surcos del pensar, que nosotros no volvemos a trazar, que nosotros continuamos»⁶³. Así, el objetivo de la fenomenología es instalarse en el orden de la «espontaneidad enseñante» y ese orden es revelado por la fenomenología de la palabra.

El texto inédito citado ayuda a comprender que la búsqueda de Merleau-Ponty es un esfuerzo por comprender las relaciones entre el logos mudo de la percepción que pone en marcha una expresión implícita o reticente y el logos tematizado que la expresión hablada lleva a su explicitación. Del mismo modo que el cuerpo es «el vehículo del ser en el mundo», la palabra es «el vehículo de nuestro movimiento hacia la verdad»⁶⁴. Ahora bien, si bien es cierto que la verdad supone un consentimiento de sí a sí, la operación expresiva que extrae una nueva expresión debe estar garantizada por «la inmanencia de lo nuevo en lo antiguo»⁶⁵. Es necesario insistir que la significación nueva solo se encuentra contenida en las significaciones adquiridas al modo de huellas, lo que pone de manifiesto que del pasado a la nueva significación «hay invocación, de ella a él respuesta y asentimiento»⁶⁶.

La percepción nos ofrece un mundo «a expresar y a pensar»⁶⁷, y lo hace a través de perspectivas parciales que se ven desbordadas por todas partes. Hay que reconocer que existe una manera de comunicar que no se agota en la evidencia objetiva o que las significaciones no apuntan a un objeto ya dado, sino que lo instituyen o lo inauguran. Lo esencial del pensamiento –afirma Merleau-Ponty– es «ese momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación, y se reorganiza según un sentido nuevo, que, sin embargo, es el sentido de esta misma estructura»⁶⁸.

Se trata de un excedente de posibilidades o una sobreabundancia de sentido que se sustrae a nuestro alcance, pero nos interpela en una «desarmonía preestablecida» respecto de nuestras respuestas. Hay en la expresión, como en el pensamiento o en la historia la exigencia de un llamado que implica un desafío y que se vuelve responsivo en la medida que no solo se capturan las posibilidades ofrecidas sino que se acogen las invocaciones extrañas que la desafían. Así, el arte y la filosofía no son producciones arbitrarias que pertenecen al mundo cultural, «sino contacto con el Ser justamente en tanto creaciones. El Ser es *lo que exige de nosotros creación* para que nosotros tengamos la experiencia»⁶⁹.

⁶³ *Signes*, p. 26.

⁶⁴ Cf. *La prose du monde*, p. 181.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁶⁷ *La prose du monde*, p. 79.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁹ *Le visible et l'invisible*, p. 251.

En el resumen ya citado acerca del problema de la pasividad Merleau-Ponty afirma que ella solo es posible si tener conciencia es «realizar una cierta desviación (*écart*), cierta variante en un campo de existencia ya instituido, que siempre está detrás de nosotros y cuyo peso [...] interviene hasta en las acciones gracias a las cuales lo transformamos»⁷⁰. El sentido de las cosas percibidas se pronuncia como una cierta desviación⁷¹ (*écart*) respecto de un nivel en el que ya estamos establecidos. La adquisición de una nueva significación resulta pues de una deformación, coherente y sistemática, en un campo que ha sido abierto y en el que siempre se inscribe alguna cosa o la ausencia de alguna cosa⁷².

La noción de institución ilustra la manera como las dos dimensiones de la expresión (lo adquirido y lo que se adquiere en nuevas producciones) ponen de manifiesto una génesis de sentido, en la que la pasividad y la espontaneidad, se entrelazan una en la otra. Es necesario insistir que nunca se comienza en el vacío o a partir de la nada, sino que el artista en la medida que continúa y va más allá, conserva destruyendo e interpreta deformando, infunde un sentido nuevo a aquello que llamaba (*appelait*) y anticipaba (*anticipait*) ese sentido, de manera que la obra del artista es una respuesta a lo que el mundo, el pasado o las obras anteriores le estaban pidiendo⁷³.

Graciela Ralón de Walton es profesora adjunta de Pensamiento y Lenguaje en la Universidad Nacional de general San Martín. Es autora de «La reversibilidad de silencio y lenguaje según Merleau-Ponty», *Agora*, 15 (1996), y de «La historia como tercera dimensión. Entre subjetividad y objetividad», *Escritos de Filosofía*, 32 (1997), pp. 85-100.

Dirección Postal: Casilla de Correo 5499, Correo Central, C 1000 WCC Buenos Aires (Argentina).

E-mail: grwalton@sinectis.com.ar