

Creatividad y expresión: entre la experiencia vivida y la interpretación del sentido

Mg. Víctor Montero Cam
Pontificia Universidad Católica del Perú

“La palabra es un gesto y su significación un mundo”¹

“[L]a virtud de la filosofía es presentar lo lejano como lejano, lo profundo como profundo, lo difícil como difícil, etc.”²

Introducción

Esta ponencia desarrolla la relación complementaria entre dos categorías fundamentales del pensamiento merleau-pontyano: creatividad y expresión. La primera está asociada a la capacidad productiva que nos conecta con la experiencia vivida a través de la percepción corporal y temporal del mundo, mientras que la segunda permite que mediante el lenguaje estemos en condiciones de interpretar, es decir, otorgar significados relevantes a nuestras experiencias vitales en el mundo.

La tesis que defiendo aquí consiste en afirmar que creatividad y expresión son elementos fundantes de cualquier experiencia humana significativa. Para ilustrar mi tesis recurriré a varios pasajes de obras de Merleau-Ponty en los que se explicita dicha relación. Se abordarán así casos como la creatividad filosófica y la expresión literaria. Se hará ver que no es posible comprender adecuadamente la relación entre estos dos fenómenos sin presuponer la mediación simultánea de síntesis perceptivas y temporales.

He dividido esta ponencia en seis apartados que desarrollaré sucesivamente: (1) la fenomenología de Merleau-Ponty como retorno a las “cosas mismas” desde la experiencia de la vida (2) la ambigüedad como condición de la existencia humana, la experiencia del propio cuerpo y el simbolismo corporal (3) percepción y temporalidad: síntesis perceptivas y transitivas (4) primacía ontológica del saber perceptivo y la percepción como intencionalidad operante (5) la fuerza expresiva de las cosas mismas y (6) Merleau-Ponty filósofo y poeta o de la expresión creadora de sentidos.

¹ FP, 201.

² ESCRIBANO, Xavier. Sujeto encarnado y expresión creadora: Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Barcelona: Prohom Edicions, 2004, p. 541.

1. La fenomenología de merleau-ponty como retorno a las “cosas mismas” desde la experiencia de la vida³

Merleau-Ponty, influido decisivamente por el movimiento fenomenológico cuyo lema es “volver a las cosas mismas” (*Zurück zu den Sachen selbst*), se propuso describir desde el punto de vista fenomenológico la cosa tal como se muestra o aparece (en cuanto *phainómenon*), “ante mí”, ante mi mirada, en su calidad de “ser-para-mí”, en su ser concreto. Pero eso nos obliga a hacernos una pregunta previa: ¿qué significa para nosotros hacer la experiencia del mundo, hacer la experiencia de la vida misma, de la vida concreta en su aparecer? La anterior interrogación puede resumirse en una pregunta más simple todavía. ¿Qué significa comprender la fenomenología? O nos remite incluso a una formulación aún más breve y simple. ¿Qué es la fenomenología?

Toda investigación filosófica, a diferencia de las investigaciones en otras disciplinas del saber humano, tiene una naturaleza esencialmente problemática, cuestionadora, porque busca acceder al ser mismo de las cosas, penetrar en él, y ese ser de la cosa no es otro que la experiencia de la “cosa misma” (*tó autó prágma*). La fenomenología es el método de acceso a la verdad filosófica y su valor radica en su capacidad de determinar el sentido o esencia de lo vivido, de la experiencia. La fenomenología es, en pocas palabras, la búsqueda de lo esencial, esto es, de las esencias. De ahí que si a la ciencia experimental le interesan comprender los hechos objetivos de la realidad desde un punto de vista particular, la fenomenología busca la comprensión del sentido total y universal de esos hechos, la intelección de las esencias que subyacen a los hechos mismos. La importancia de la reflexión fenomenológica estriba en que ella permite comprender el sentido y las relaciones que se establecen entre las distintas ciencias objetivas particulares.

Por lo tanto, para Merleau-Ponty una filosofía fenomenológica-existencial se propone describir nuestra experiencia del mundo vivido, el contacto inmediato y directo *con* el mundo.⁴ Se trata del retorno a una experiencia originaria “solitaria y muda” en cuanto experiencia universal del sujeto trascendental: pre-objetiva y, por lo tanto, pre-científica y pre-predicativa, anterior al conocimiento científico y a la comunicación verbal. Así, pues, la concepción fenomenológica implica un retorno al mundo vivido como origen de todos nuestros conocimientos e incluso como origen primigenio, *die Ur-Arche*. La fenomenología pretende demostrar cómo el mundo vivido (que siempre es mundo percibido por nosotros) está en el origen del mundo conocido u objetivo. La filosofía de Merleau-Ponty no quiere ser ni una filosofía

³ El desarrollo de este apartado está basado en mi tesis de Licenciatura en Filosofía. Cf. MONTERO, Víctor. *La temporalidad en la fenomenología existencial de Maurice Merleau-Ponty*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 7-11.

⁴ SG, 59 (Las cursivas pertenecen al original).

del objeto ni una filosofía del sujeto; pretende acceder a la *Lebenswelt*, al mundo pre-reflexivo, donador de todo sentido, en el que aún no se han tematizado las diferencias.⁵ O, con las palabras de su última etapa filosófica, de lo que se trata es de “[m]ostrar que la *Gestalt* surgiendo del polimorfismo nos sitúa por completo fuera de la filosofía del sujeto y el objeto”⁶.

La fenomenología, tal como la entiende Merleau-Ponty, pretende restablecer una forma de *comunicación interior* entre la cosa-materia y la consciencia-espíritu, describir la unidad fundamental del cuerpo y del alma como totalidad psicobiológica; en suma, hablar del sujeto encarnado y comprometido en el mundo a través de la historia. Para Merleau-Ponty el concepto de sujeto no se opone a los conceptos de cuerpo y mundo sino que, por el contrario, mantiene con éstos una íntima y esencial relación (*rapport*), ya que “estamos mezclados con el mundo y a los demás en una confusión inextricable”⁷ y porque todos los fenómenos atestiguan una unión entre el sujeto y el mundo. Existen pues vínculos (*attachés*) que aproximan a la cosa y al sujeto encarnado⁸, haciendo de ellos, en última instancia, un único y mismo tejido concreto indiferenciado. Por lo tanto, resulta imposible que el hombre logre deshacer en algún momento de los vínculos que mantiene con el tiempo y el espacio. Estos vínculos lo atan de manera indisoluble con el mundo, con los otros, con la vida misma; son vínculos vitales y constituyen la condición de posibilidad de todo lo existente porque son vínculos que el hombre utiliza permanentemente para dotar de sentido su propia vida y sus relaciones con los otros y con el mundo.

Ahora podemos entender con más claridad la exigencia que nos impone la fenomenología como método de aproximación a la verdad. Debemos, desde un inicio, ir directamente al punto de origen o a la génesis misma de las cosas (de los acontecimientos, etc.), *hacerlas ver* en su realidad concreta y en su “estado naciente”, y describir luego su proceso temporal en su gradual desarrollo. Merleau-Ponty llegó a desarrollar una fenomenología genética que se pregunta por el origen y desarrollo del sentido. La tarea fenomenológica del “retorno a las cosas mismas” no puede entenderse en Merleau-Ponty sino como comprensión de la experiencia misma de la comprensión desde una relación (*rapport*) de doble sentido que la fenomenología ha llamado *Fundierung* y que consiste en comprender cómo el término fundante (el tiempo, lo irreflejo, el hecho, el lenguaje, la percepción) es primero, en cuanto que lo fundado (la eternidad, la reflexión, la razón y el pensamiento)⁹ se da como una explicitación de lo fundante. Sin embargo, lo fundante no es

⁵ Cf. Ma. Carmen López Sáenz. “La dimensión existencial de la semiología de M. Merleau-Ponty”. En: *Cuadernos de investigación filológica* (Zaragoza), Tom. XVI, Nos. 1-2, 1990, p. 138.

⁶ VI, 252

⁷ FP, 461.

⁸ FP, 334.

⁹ Cf. FP, 403.

primero en sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, ya que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta.¹⁰

De ahí resulta coherente que Merleau-Ponty recomiende hacer la experiencia misma de la Fenomenología en un metanivel para que ella se autocomprenda en su propio movimiento dialéctico. Se trata de llevar a cabo la fenomenología de la fenomenología.

“A la fenomenología entendida como descripción directa –sostiene Merleau-Ponty– hay que añadir una *fenomenología de la fenomenología*. Tenemos que volver al *cogito*¹¹ para buscar en él un Logos más fundamental¹² que el del pensamiento objetivo, que le dé su derecho relativo y, al mismo tiempo, la ponga en su sitio”¹³.

Ahora bien, tenemos que preguntarnos entonces, ¿en qué consiste el método fenomenológico tal y como es utilizado por Merleau-Ponty? Solo con una visión clara del alcance de este método podremos entender porqué Merleau-Ponty lo prefiere a otros métodos filosóficos posibles. Considero que son aportes del método fenomenológico a la filosofía en general: la presunción de nuestra pertenencia originaria al mundo de la vida, el reconocimiento explícito de la totalidad de nuestro ser, es decir, la aceptación de las múltiples dimensiones “metafísicas”¹⁴ de nuestra existencia y, por último, la posibilidad de comprendernos no de manera aislada, estática o abstracta, sino en un proceso histórico abierto e interminable, a través de la realización de una dialéctica existencial incesante que acentúa nuestros diversos, complejos e innumerables vínculos esenciales con el mundo, con las cosas y con los otros. “La

¹⁰ Cf. *Ibid.*

¹¹ No de un *cogito* «hablado» sino de un *cogito* “tácito”.

¹² Nos referimos a un *Logos* estético que, en el sentido primordial del término, significa un *Logos* de la experiencia originaria de la cosa concreta, sensible, perceptiva. Este logos estético primordial constituye, pues, nuestro primer acceso a la cosa misma, al ser de la cosa, anterior a cualquier objetivación segunda de la misma.

¹³ *FP*, 376 (Las negritas son nuestras). Merleau-Ponty afirma que la posibilidad de la fenomenología, entendida como una fenomenología autosuficiente o encerrada en sí misma representa un problema y que el sentido último de todos los análisis previos depende, en consecuencia, de una “fenomenología de la fenomenología”. (Cf. *SG*, 215)

¹⁴ Merleau-Ponty ha sido bastante claro al destacar el carácter metafísico de su filosofía: “No hemos esperado –nos dice– la introducción en Francia de la filosofía existencial para definir toda una vida como metafísica latente y toda metafísica como una explicitación de la vida humana” (*SG*, 58). Para Merleau-Ponty el hombre es metafísica en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual y colectiva. La metafísica está presente, como pensaba Pascal, en el más pequeño de los movimientos del corazón” (*SG*, 59). En el pensamiento metafísico de Merleau-Ponty es preciso admitir la existencia de una unidad indisoluble del Ser que posibilita la comunicación originaria entre el hombre y el mundo. Por eso es posible afirmar que la “subjetividad” y el “objeto” forman un solo todo. (*VI*, 227).

Sobre Merleau-Ponty y la ontología o ‘metafísica’ fundamental de su última etapa filosófica se ha escrito muchísimo, principalmente en francés e inglés. Cf. R. Barbaras. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991; M. Dillon. *Merleau-Ponty's ontology*. Bloomington: Indiana University Press, 1997; P. Good. *Du corps à la chair. Merleau-Ponty's Weg von der Phänomenologie zur 'Metaphysik'*. München: Druckanstalt W. Blasaditsch, 1970; M. Grene. «Merleau-Ponty and the Renewal of Ontology», en: *The Review of Metaphysics*, No. 4, 1976, pp. 605-624; A. Hayden. “La phenomenology de Merleau-Ponty et la métaphysique”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 1952, pp. 102-123; F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1971; F. Kaelin. «Merleau-Ponty, Fundamental Ontologist», en: *Man and World*, Fall, 1970, pp. 102-115; R. C Kwant. *From Phenomenology to Metaphysics: An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*. Pittsburg: Duquesne University Press - Louvain: Nauwelaerts, 1966; J. M. Tréguier. *Le corps selon la chair: phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Kim, 1996.

fenomenología –afirma Federico Camino– proporciona el método para comprender mi inherencia al mundo de la vida y al hacerlo está dándome la única filosofía que puede expresar esa totalidad sin enfatizar uno de los términos de su compleja relación y así recuperar la ambigüedad radical de la existencia”¹⁵. En síntesis, lo que persigue la fenomenología es la explicitación de la unidad viviente del yo y del mundo posibilitada por la *Lebenswelt* como fondo operante (activo y pasivo al mismo tiempo) expresado y confirmado en cada acto humano fundador de sentido a través de la palabra en un contexto socio-histórico determinado.

Este método nos proporciona así un contacto directo con la realidad concreta y temporal de las cosas, brindándonos la experiencia viva de los fenómenos concretos. Por todas estas razones Merleau-Ponty considerará oportuno utilizar el método fenomenológico, de herencia husserliana, como método efectivo para lograr una comprensión profunda de los problemas filosóficos. Finalmente tenemos que decir que, según las premisas de la concepción merleau-pontyana de la subjetividad¹⁶, hay que evitar comprender el sujeto en su pura forma y buscarlo más bien en la “intersección de sus dimensiones”¹⁷, en su entremezclamiento existencialmente opaco, ambiguo, pues se es siempre ambiguo cuando se intenta comprender a los otros, puesto que lo que es ambiguo es la condición humana.¹⁸ Sin embargo, la ambigüedad no constituye una imperfección de la existencia sino su mejor modo de ser y de expresarla.

2. La ambigüedad como condición de la existencia humana, la experiencia del propio cuerpo y el simbolismo corporal.

La comprensión particularmente ambigua que tiene Merleau-Ponty del ser humano pretende superar y corregir, por vía dialéctica, la unilateralidad del dualismo ontológico (comprensión radicalmente diferenciada entre cuerpo y alma) y la transparencia absoluta del sujeto y del objeto¹⁹, fruto de la tradición cartesiana, así como, paradójicamente, superar la unilateralidad del puro y hegemónico pensamiento reflexivo, fruto del idealismo absoluto de Hegel que consume la trayectoria reflexiva de Descartes continuada por Kant. La visión reflexiva entiende la existencia en dos únicos sentidos excluyentes entre sí: como pura cosa o como pura consciencia.

¹⁵ CAMINO, Federico. *El mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. Tesis de doctorado, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas, Sección Filosofía, 1976, cap. IV, p. 88.

¹⁶ Sobre el tema de la subjetividad en Merleau-Ponty, cf. R. M. Friedman, “Merleau-Ponty’s Theory of Subjectivity”, en: *Philosophy Today*, No. 3-4, 1975, pp. 228-242.

¹⁷ *FP*, 418.

¹⁸ Cf. *PP*, 101.

¹⁹ *FP*, 215.

Frente a esta tradición de pensamiento puramente reflexivo, Merleau-Ponty va a proponer la descripción de la experiencia del propio cuerpo para comprender la radical ambigüedad de la existencia humana. Para tener una idea de esta ambigüedad, podemos decir que Merleau-Ponty va a rechazar dos interpretaciones clásicas que reducen la comprensión del hombre a un fenómeno unidimensional. El hombre no es puro objeto, pura cosa, pero tampoco es consciencia pura o pura reflexión. Sin embargo, de acuerdo con la definición cartesiana, el alma y el cuerpo establecen dos espacios separados: un dentro de nosotros y un fuera de nosotros.²⁰ El objetivo de Merleau-Ponty es comprender de manera integrada, en mutua correspondencia, las relaciones entre cuerpo y alma. Por eso cometen un error los conductistas cada vez que intentan explicar fenómenos como la memoria y la imaginación mediante esquemas causales que solo ofrecen una explicación exterior del fenómeno, en lugar de una comprensión del fenómeno que nos ofrezca una experiencia capaz de “comunicar desde dentro”. Asimismo, en el paso de lo objetivo a lo subjetivo, “es imposible decir dónde acaban las fuerzas de la historia y dónde las nuestras empiezan”.²¹ La ambigüedad funda, pues, la experiencia que tenemos de las cosas y de nuestra propia vida.

Por otra parte, la experiencia del propio cuerpo revela –afirma Merleau-Ponty– un modo de existencia ambiguo. Pero, ¿qué es lo que quiere decirnos el filósofo francés cuando nos habla de un “modo ambiguo de existencia”? Con esta expresión Merleau-Ponty intenta expresar la opacidad, la no-transparencia absoluta como rasgo constitutivo y esencial del existir humano. Él considera que no es lícito reducir la comprensión del hombre a un solo plano. Como buen fenomenólogo, lo que le interesa es ver y valorar justamente las distintas caras del poliedro –en este caso las diversas dimensiones “metafísicas” de la existencia humana–. Por esta razón, Merleau-Ponty está en contra de una interpretación del hombre como pura cosa o pura consciencia.

El problema de la explicación cartesiana del cuerpo radica en que en ella el fenómeno “cuerpo” no es explicado como tal, en sí mismo. En Descartes el saber acerca de nuestro propio cuerpo está subordinado, mediado por el conocimiento a través de nuestras ideas. El conocimiento que tenemos del cuerpo depende de ellas y, a su vez, estas ideas tienen como garante la existencia de Dios que permite nuestra conservación en todo momento de nuestra existencia.

Naturaleza enigmática la del propio cuerpo. Decir que el gesto o la palabra transfiguran el propio cuerpo y que esto es manifestación de un poder oculto, pensamiento o alma, no basta²². Más bien, sostiene Merleau-Ponty, para poder expresar el sentido, “el cuerpo tiene que

²⁰ *FP*, 215.

²¹ *FP*, 189.

²² *FP*, 214.

devenir, en último análisis, el pensamiento o intención que nos significa”²³. Diremos nosotros, el cuerpo se vuelve “sentido, significación”, porque solo así es capaz de expresar, de decir. Es el cuerpo el que habla, el que muestra. El cuerpo muta en significación cinética. El cuerpo es portador de un sentido inmanente, es decir, que del cuerpo brota o nace la significación misma. Y esto vale, nos dice, para el ámbito de todo el mundo sensible sobre el cual se proyecta nuestra mirada, la misma que “advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás “objetos” el milagro de la expresión”²⁴.

Quisiera intentar ahora una interpretación explicativa, siguiendo el hilo de la argumentación hasta aquí desenvuelto, de dos frases poético-filosóficas (combinación de saberes típicamente merleau-pontyana), que han llamado poderosamente mi atención. Me refiero a la expresión “naturaleza enigmática del cuerpo” en primer lugar y, en segundo lugar, a la frase que acabamos de mencionar hace un momento, “milagro de la expresión”. La primera nos sitúa en un ámbito de misterio, de algo difícil –sino imposible– de comprender en su totalidad; remite a una realidad oscura, es decir, que se resiste a la luminosidad aclaradora porque nunca se nos ofrece de manera completamente transparente. Recordemos ahora lo que decíamos hace un momento en relación a la concepción ambigua u opaca que tiene Merleau-Ponty de la existencia humana.

Por otro lado, con la segunda frase, “milagro de la expresión”, Merleau-Ponty nos transporta con la fuerza de la palabra a un mundo sobrenatural, mágico, hasta podríamos decir divino, que asombra, que conmueve por lo inesperado de su aparición y por la fuerza de sus efectos. ¿De qué otra manera, sino, podríamos entender el significado del vocablo “milagro”? Quiero, a continuación, enlazar ambas frases y obtener así la síntesis del capítulo de la *Fenomenología de la percepción* dedicado a explorar la relación entre el cuerpo, la palabra y el pensamiento. Efectuado este enlace conceptual tendríamos que “la naturaleza del cuerpo es un enigma y la expresión (proveniente de la capacidad significativa del propio cuerpo, agregamos nosotros) es, por eso, un milagro”. Lo enigmático en el cuerpo es su capacidad de producir un número ilimitado de significaciones diferentes. Es esta capacidad la posibilidad más propia, esencial y radical de la existencia humana. El milagro de la expresión consistiría así en el momento en que dicha capacidad se plasma, se solidifica en un significado *para* (y subrayo aquí el dativo), para el ser humano en su vida personal y en la vida que comparte con los otros.

El cuerpo es, en consecuencia, una “máquina abierta” que tiene la capacidad de “simbolizar todas las cosas”. Es el vehículo del “ser al

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

mundo”. Merece la pena resaltar que en la *Prosa del Mundo* Merleau-Ponty establece un paralelismo entre el cuerpo y el habla. Allí señala que el habla es el vehículo de nuestro movimiento hacia la verdad, así como el cuerpo es el vehículo de nuestro ser en el mundo. Para Merleau-Ponty la verdad no es adecuación, sino anticipación, repetición y deslizamiento de significado.

“Yo soy un cuerpo –dice el filósofo francés– que se dirige hacia el mundo”²⁵. La corporeidad es una potencia primigenia del hombre a través de la cual podemos significar en el mundo, sintonizar o simpatizar con otras existencias. El cuerpo es el vehículo del “ser al mundo” porque a través de él podemos comunicarnos con los otros. La corporeidad no se entiende entonces sino como un sistema de comportamientos o de posibilidades que me abren maneras de ser o existir en el mundo, mundo cuyas significaciones comparto con otros a través de la cultura; mundo construido con otros a través de instituciones económicas, sociales y políticas.

Mis posibilidades de acción en el mundo son, en última instancia, las posibilidades de mi propio cuerpo en su capacidad de significar, de expresar significados para otras existencias en contextos determinados. Todo esto es posible porque el cuerpo hace una apertura originaria al ser, centro prático primigenio desde donde es posible cualquier comunicación instrumental posterior. Por eso la función instrumental del lenguaje es una función posterior, derivada, de una capacidad o posibilidad más profunda y eminente: la capacidad de nuestro cuerpo de expresar sus propias significaciones en su propio movimiento de existencia en el mundo. Nuestro cuerpo va más allá de sí mismo. De ahí que Merleau-Ponty se refiera insistentemente al tema de la trascendencia. En nuestro cuerpo nace el sentido de las cosas a través de la percepción, pero su propio movimiento de significación lo lleva más allá de sí mismo. Es en la excedencia en que los otros captan el sentido de nuestras palabras.

El cuerpo es también capacidad expresiva originaria. Es preciso rechazar la visión reduccionista y básicamente instrumental que considera al cuerpo solo como un objeto. El cuerpo es para Merleau-Ponty, ya lo hemos dicho, una máquina productora de significados ilimitados pues tiene la capacidad de simbolizar todas las cosas. La capacidad generativa del cuerpo propio es entonces esencial a sí mismo. Y cualquier otra comprensión de él como mero receptáculo de representaciones no hace sino desvirtuar una comprensión verdadera de él como fuente dadora de sentido desde donde se irradia el sentido del ser al mundo. Por eso es falso afirmar que tenemos un cuerpo: somos cuerpo.

²⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 90.

El cuerpo humano es una “simbólica general del mundo”. Es a través del cuerpo que podemos encontrar una significación del mundo y comprenderlo. No es posible una interpretación (acto posterior de atribución de significado o sentido conceptual) sin la percepción previa efectuada por nuestro propio cuerpo a través de síntesis temporales. De ahí que sea fundamental entender la concepción filosófica merleau-pontyana de la percepción en relación con la temporalidad.

3. Percepción y temporalidad: síntesis perceptivas y transitivas²⁶

En principio toda percepción es movimiento del sujeto percipiente hacia el mundo percibido, es el acto estético (sensible, perceptivo) por el cual arrojo y proyecto mi mirada sobre el horizonte del mundo, sobre ese telón de fondo compuesto de cosas visibles inmediatas, visibles mediatas e invisibles sobre el que reposa el objeto de mi percepción.²⁷ Y puesto que la percepción implica un movimiento de mí hacia el mundo toda percepción me sitúa siempre frente a la paradoja de la inmanencia y trascendencia, pues lo percibido no puede darse sin aquel que percibe (inmanencia), pero eso percibido implica un más allá de aquello que está actualmente dado (trascendencia).²⁸ Sujeto percipiente y mundo percibido son los polos o términos complementarios y correlativos de una unidad fenomenológica viviente originaria.

Mas aún, percibir es hacer presente una cosa con la ayuda de nuestro cuerpo, teniendo cada cosa su lugar en el horizonte del mundo²⁹. La cosa percibida no es una unidad ideal del intelecto, sino una totalidad abierta a un número infinito de perspectivas entremezcladas. Recordemos, además, que la perspectiva –tal como ha afirmado Merleau-Ponty en *Sentido y sin sentido*– no es una deformación subjetiva de las cosas, sino una propiedad esencial de ellas. La perspectiva hace que lo percibido posea en sí mismo una riqueza oculta e inagotable.

La percepción es, entonces, un modo de acceder a los objetos que se encuentra en todos los niveles³⁰. En resumen, hablamos de percepción para referirnos, de manera general, a cualquier experiencia que nos ofrece la cosa misma, a cada una de sus sollicitaciones en el mundo. La percepción es captación significativa de mis relaciones con los otros y con el mundo a través del movimiento temporal de mi propio cuerpo, vivido en su unidad de ser total, que nos ubica de golpe en el mundo de la vida, mundo que es el ámbito originario que se abre con la visión. Existe, pues, al origen de todo comportamiento, de toda manera de ser

²⁶ El desarrollo de este apartado está basado en mi tesis de Licenciatura en Filosofía. Cf. MONTERO, Víctor. *La temporalidad en la fenomenología existencial de Maurice Merleau-Ponty*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 59-62.

²⁷ Cf. Camino, *tesis cit.*, p. 118.

²⁸ Cf. Camino, *tesis cit.*, p. 112.

²⁹ Cf. *PP*, 104.

³⁰ Cf. *PP*, 87.

o de vivir en el mundo, una primordialidad, lo que Merleau-Ponty ha denominado de distintas maneras para mentar una experiencia originaria de contacto íntimo con el Ser: el Ser Bruto (*l'Être Brut*)³¹, Ser Salvaje (*L'Être Sauvage*) y también Ser Vertical.

Esta experiencia originaria supone la unidad del mundo y del sujeto que percibe. Merleau-Ponty reservará entonces el estudio de esta unidad primordial y originaria a una Filosofía Vertical³² que sea capaz de asumir desde el principio el primado de la percepción entendido como un primado absoluto del mundo y del ser. No obstante, para que la percepción acontezca, para que se dé en cuanto fenómeno en un horizonte de mundo, es decir, para que se despliegue y sea la percepción efectiva de un objeto (sea éste real, ideal o simplemente imaginario) precisa de la temporalidad; la supone como el medio movedizo sin el cual no sería posible su dación y efectuación en el mundo. La percepción supone así el tiempo y con él su serie de protoimpresiones, retenciones y protensiones como modalidades típicas en que la consciencia perceptiva-intencional capta respectivamente el presente, el pasado y el futuro. Así, por ejemplo, poseo un “sentido del pasado” a la manera como digo que poseo un sentido de la vista y del oído, es decir en tanto poderes o facultades que dan forma a mi percepción de las cosas y me permiten entablar una relación comunicativa con las otros y con el mundo.

La percepción concentra la temporalidad de toda una existencia. De ahí que en una percepción se opere una síntesis temporal propia de una existencia que se vive como totalidad, como unidad orgánica y viviente. Esta concentración o densidad ontológico-temporal es captada solo a través de síntesis perceptivas. Pero, ¿qué es una síntesis perceptiva? La síntesis perceptiva es efectuada por el movimiento de nuestro cuerpo en el mundo y consiste en la unificación de nuestras percepciones a través de la temporalidad inherente a nuestro cuerpo. Por lo tanto, toda síntesis perceptiva es ya una síntesis efectuada por nuestro cuerpo; es siempre síntesis corporal. La temporalidad les da unidad de sentido a cada una de nuestras percepciones y posibilita la existencia continua del hombre (su movimiento fuera de sí, su trascendencia a través de su cuerpo fenoménico) que es su propia forma de vivir el tiempo. La temporalidad humana, en consecuencia, hace posible la historia, porque es aquella el lugar originario del acontecer del sentido y, por ende, de la verdad.

Hay que agregar, sin embargo, que la síntesis de la que habla Merleau-Ponty no es una síntesis epistemológica o simplemente funcional. La síntesis perceptiva no es orgánica ni espiritual sino que es el cuerpo cuando escapa a su dispersión, se recoge, se dirige con todos los medios a un término único de su movimiento y cuando se concibe en él una

³¹ Cf. VI, 81, 100, 130.

³² Cf. VI, 209.

intención única mediante el fenómeno de sinergia³³. Y como síntesis temporal vivida por una existencia humana concreta, efectiva, es el cuerpo fenoménico quien se hace cargo de ella y proyecta a su alrededor un medio. Por esta razón las síntesis perceptivas son siempre síntesis transitivas, síntesis que transcurren, es decir síntesis temporales. De esta manera la percepción, el acto de captar lo visible a través de la mirada, nos ubica en la dimensión temporal porque nos abre al pasado, nos permite comunicar con él a través de la historia sedimentada en significaciones pretéritas disponibles, y nos anticipa de algún modo el futuro, desde la singularidad subjetiva del presente viviente que somos.

“En la percepción –afirma Leonardo Verano– se da una síntesis temporal donde el presente, como confluencia del pasado y del futuro, no es posible sino como afirmación del pasado y como despliegue de un horizonte de futuro. El pasado no es algo recordado y el futuro lo simplemente pensado o soñado sino el propio presente que se vive como una temporalidad dinámica y abierta”³⁴.

4. Primacía ontológica del saber perceptivo y la percepción como intencionalidad operante

La percepción humana abre la temporalidad en el mundo, abre una fisura para la existencia concreta del ser-en-el-mundo y tiene la capacidad ontológica suficiente para fundamentar e inaugurar cualquier conocimiento, inclusive el científico. La ciencia es incompleta e imparcial siempre porque pertenece al movimiento de la historia, está expuesta al curso temporal de los acontecimientos históricos. Como ha señalado Alfred Schütz, los constructos científicos son siempre constructos de segundo orden³⁵. Las verdades científicas son asintóticas porque los hombres nos vamos aproximando en un proceso *ad infinitum* a lo que podríamos denominar, no sin bastante pretensión, “la Verdad Absoluta”³⁶, la “Gran Verdad” o simplemente la “Verdad” con mayúsculas, sin poder alcanzarla nunca por completo. El avance de la

³³ La sinergia consiste en la convergencia o cooperación activa de diversos órganos sensoriales para producir una sola operación perceptiva. Desde un punto de vista biológico, podemos considerar que la sinergia se da en un organismo en todos sus niveles de funcionamiento. Así, un animal superior tiene billones de células individuales que cooperan de manera muy organizada para producir locomoción, respiración, circulación sanguínea, etc. En un nivel más alto, miríadas de neuronas del cerebro cooperan para producir percepción, movimiento, coordinación, etc. En un nivel todavía más alto, en los humanos, la cooperación de neuronas es la base de nuestros pensamientos y nuestra habla. Cf. Herman Haken. “Sinergia: ¿cuáles son los principios básicos de la auto-organización de la naturaleza?”. En: *Temas y Disseny*. Barcelona, ed. Servei de Publicacions ELISAVA, setiembre de 1994, p. 171.

³⁴ VERANO, L. “Cuerpo y lenguaje: una aproximación a la fenomenología de Merleau-Ponty”, en: *Franciscanum*, año XLI, No. 122-123, mayo-diciembre 1999, p. 197.

³⁵ Cf. WALDENFELS, Bernhard. “Simbólica, creatividad y responsividad”, en: *Ideas y Valores* No. 105, diciembre 1997, p. 18.

³⁶ El absoluto se capta, sin lugar a dudas, en un momento concreto, puntual de nuestra experiencia; en el mundo y no fuera de él; en el tiempo y desde un determinado punto de vista y no desde la eternidad y menos aún en una mirada omnisciente de sobrevuelo como pretendía el Espíritu Absoluto de Hegel. Por lo tanto, la captación misma del absoluto está determinada por nuestra facticidad, por nuestro carácter de *seres en el mundo*, es decir, de seres temporales: finitos y contingentes.

ciencia es por eso un proceso continuo, una lenta y gradual marcha de descubrimiento y comprensión incesante, inagotable de los fenómenos del mundo³⁷. En tal sentido, la visión que hace justicia a la ciencia –que la hace ciencia para el hombre que la practica– tiene que ser dinámica y no una que la considera estática, inmóvil como si fuera eterna, atemporal, ajena a los cambios de la historia, fuera del mundo. La ciencia es la huella de la racionalidad de la historia como progresiva sedimentación de sentido dentro del mundo³⁸.

Según Merleau-Ponty la experiencia perceptiva tiene entonces primacía no solo gnoseológica y epistemológica sino fundamentalmente ontológica. La percepción es la experiencia humana originaria: antepredicativa y preconsciente. La percepción es así el suelo sensible y concreto fundamental de nuestra experiencia en el mundo y, como tal, es una experiencia pre-científica del mundo, porque tiene como supuesto el mundo en que vivimos (*Lebenswelt*), entendido como horizonte de cualquier experiencia posible³⁹. Para Merleau-Ponty, entonces, experiencia perceptiva y mundo de la vida son expresiones que aluden a dos aspectos de una misma operación ontológica fundamental: la recreación y refundación constante del mundo a través de las síntesis perceptivas efectuadas por una *existencia corporal* situada –siempre y previamente– *en el mundo*.

La percepción, debido a su contacto inmediato con lo real y al *factum* de la emergencia de lo sensible, es la fuente última de todas las verdades. Por eso la consciencia perceptiva funda la consciencia inteligible, y no a la inversa, y le otorga su sentido. La percepción no es entonces un simple acto racional o corporal desvinculado del mundo sino una *manera de ser del hombre en el mundo*. En consecuencia, desde la perspectiva fenomenológico-existencial de Merleau-Ponty, el conocimiento científico constituye un momento segundo, posterior, un momento dependiente y derivado de la experiencia perceptiva que es un modo primario y originario de acceso al Ser del mundo. De esta manera, el pensamiento lógico-matemático, máximo exponente del pensamiento científico y tecnológico contemporáneo, tiene las mismas estructuras fundamentales que cualquier experiencia perceptiva de la que deriva y se nutre. Este pensamiento no es absoluto sino que está ligado a la historia. Sus verdades son temporales, históricas, contingentes; pueden variar. Y de hecho así ha sucedido en las distintas épocas de la historia humana. Los cambios de paradigma en la historia del pensamiento científico, como lo ha demostrado Thomas Kuhn⁴⁰, ilustran esta aseveración. Las verdades no son eternas; están histórica, social y culturalmente condicionadas. Así, la validez de las verdades

³⁷ Es pertinente recordar aquí la caracterización que hace Husserl de la filosofía como una praxis teórica infinita.

³⁸ Cf. HUSSERL, Edmund. *La crisis de la humanidad europea y la filosofía* (1935).

³⁹ *FP*, 415.

⁴⁰ Cf. *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

matemáticas⁴¹ es relativa y depende del grado de desarrollo histórico actual de nuestra cultura y de los valores, creencias e ideales compartidos por la comunidad científica en un momento histórico determinado. Por ende, “la filosofía –sostiene Merleau-Ponty– no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la *realización* de una verdad”⁴².

La percepción es, pues, una manera de comunicar, una comunión, una especie de “acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas”⁴³ y se basa siempre en nuestra experiencia del mundo. Se va realizando y no es mera reproducción de un mundo acabado, preexistente. La percepción no traduce pasivamente la realidad; no es un acto pasivo, sino un proceso activo mediante el cual nuestro cuerpo lleva a cabo una constitución incesante de sentido. La percepción acompaña al proceso de realización o efectuación del mundo como mundo. La fe perceptiva se renueva a cada instante. Por eso la poesía puede expresar ese movimiento permanente del mundo en su crearse y recrearse, una y otra vez, en la historia. Para Merleau-Ponty en la poesía tiene lugar el “milagro” de una unión mística” del sonido y el sentido, pese a los azares históricos con los que se ha hecho cada lengua.⁴⁴

Sin embargo, la percepción no es únicamente un acto consciente, activo, tético, sino que reviste también cierta pasividad. La percepción es, para decirlo en palabras de Merleau-Ponty, “intencionalidad operante”, porque tiene un carácter pre-objetivo, pre-reflexivo; constituye el suelo o base de la intencionalidad de acto, constituyente, objetivante o tética. La intencionalidad operante anuda la relación de mi cuerpo con el mundo; anuda mi cuerpo con el cuerpo del otro, porque “como sujeto encarnado, me hallo expuesto al otro, como por lo demás el otro a mí, y me *identifico* con él que habla ante mí”.⁴⁵ La percepción es, pues, el fundamento de nuestro “ser al mundo” y es descrito también por ello como un “movimiento de la existencia” en el mundo.

“Puesto que la percepción misma –afirma el filósofo francés– no está nunca acabada, puesto que nuestras perspectivas nos dan a expresar y a pensar un mundo que las engloba, las desborda, y se anuncia por medio de signos fulgurantes como una palabra o como un arabesco, ¿por qué la expresión del mundo había de estar sujeta a la prosa de los *sentidos* o del concepto? Hace falta que sea poesía, es decir, que despierte y reconvoque por entero nuestro puro poder de expresar, más allá de las cosas ya dichas o ya vistas”⁴⁶.

⁴¹ No es un tema que desarrollo aquí pero el pensamiento matemático también es creativo. En *la Prosa del Mundo* Merleau-Ponty señala que la creatividad también podría mostrarse para una matemática formalizada. Cf. *Maurice Merleau-Ponty: Basic writings*. Edited by Thomas Baldwin. London & New York: Routledge, 2004, p. 244

⁴² *FP*, 20

⁴³ *FP*, 334.

⁴⁴ *FL*, 22.

⁴⁵ *PM*, 45.

⁴⁶ *SG*, 63.

5. La fuerza expresiva de las cosas mismas

Las cosas poseen un carácter propio, en sí mismas, que no proviene de un acto consciente personal. Poseen su propia fuerza expresiva, independientemente de mi poder de constitución. Yo no creo simplemente a las cosas, sino que también soy creado por ellas. Son mi obra pero también yo soy obra suya.

Merleau-Ponty afirma en *Fenomenología de la percepción* que una mirada expresa algo a través de los arreglos de los colores y las luces que la componen, el significado de una mirada no está detrás de los ojos sino *en ellos*, y un toque de color más o menos es todo lo que un pintor necesita a fin de transformar la expresión facial (del rostro) en un retrato. Como sostiene Xavier Escribano interpretando el pensamiento merleau-pontyano, “[e]l esfuerzo de expresión que lleva a cabo el artista, y también el filósofo, recoge en sí mismo una voluntad de expresión que parece partir de las cosas mismas, a quienes se atribuye el acto de invocar, de apelar y también de inspirar y movilizar los actos de expresión, como si se tratara de una experiencia interna”⁴⁷.

Vemos, pues, que la cosa presenta una densidad ontológica que se impone por sí misma y nos impone su ser, sus valores, pero es cierto que nuestro contacto con ella, nuestra mirada por ejemplo la modela en cierta forma. Nuestro contacto con el mundo es decisivo, pero la cosa está, en cierta forma más allá de nosotros; nos trasciende y por eso siempre se nos escapa. De ahí que carece de sentido una concepción de la verdad como correspondencia o traducción de la cosa. La cosa es intraducible. La percepción no es coincidencia, sino creación permanente de la cosa⁴⁸. Como dice Merleau-Ponty, el mundo es campo abierto, un conjunto de posibilidades que se abren en un horizonte de cosas que se ajustan o reajustan según la dinámica de mi existencia. De ahí que solo podemos comprender verdaderamente las cosas *siéndolas*, *viviéndolas*, *percibiéndolas*, *sintiéndolas* en uno mismo, en nuestra experiencia personal cotidiana.

“No somos nosotros –afirma Merleau-Ponty– quienes percibimos, es la cosa la que se percibe ahí –no somos nosotros quienes hablamos, es la verdad la que se habla en el fondo de la palabra– Hacerse naturaleza del hombre que es el hacerse hombre la naturaleza – El mundo es *campo*, y como tal siempre abierto”⁴⁹. Como hemos visto, la relación del hombre con el mundo pasa por un cuerpo que percibe la realidad a través del tiempo o, mejor dicho, a través de síntesis perceptivas que son, en

⁴⁷ ESCRIBANO, Xavier. *Op. cit.*, p. 532.

⁴⁸ Cf. HAOUR, Bernardo. *Introducción a la Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2010, p. 55.

⁴⁹ VI, 228.

última instancia, síntesis temporales. Un ejemplo donde se aprecia esta combinación de síntesis perceptivas y temporales en la experiencia humana lo apreciamos en la experiencia pictórica. A continuación reproducimos un fragmento de *Lo visible y lo invisible* donde Merleau-Ponty se detiene a analizar la experiencia del color, sus interrelaciones y sus significados.

“[Paul] Claudel decía más o menos que cierto azul del mar es tan azul que solo la sangre es más roja. Por otra parte, el color es variante en otra dimensión de variación, la de sus relaciones con su contorno: este rojo es lo que es porque desde su sitio se relaciona con otros rojos que tiene alrededor, con los que forma constelación, o con otros colores a los que domina o le dominan, a los que atrae o que le atraen, a los que rechaza o que le rechazan. En una palabra, es cierto nudo en la trama de lo simultáneo y lo sucesivo. [...] Y este rojo del vestido es literalmente distinto según aparezca en una u otra constelación, según arrastre a sí la pura esencia de la Revolución de 1917, la del eterno femenino, la del ministerio fiscal o la de los tziganes, vestidos como húsares, que reinaban veinticinco años atrás en un restaurante de los Campos Elíseos. Cierta roja es también un fósil sacado del fondo de los mundos imaginarios”⁵⁰.

6. Merleau-Ponty filósofo y poeta o de la expresión creadora de sentidos

Tal vez en la breve frase “mi cuerpo es significación”, de apenas cuatro palabras, esté encerrada la enseñanza principal del capítulo de la *Fenomenología de la percepción* que Merleau-Ponty titula, de manera sugerente, “El cuerpo como expresión y la palabra”. Sin embargo, decirlo así, tan escuetamente, es demasiado prosaico y esquemático – con los perjuicios de simplificación que todo esquema conlleva en la comprensión de cualquier fenómeno–. Le quitaría la *venustas*, el *lepos*, es decir, la belleza, la gracia, el ingenio, al estilo filosófico-literario merleau-pontyano. Pero eso, felizmente, no ocurre. Nos alegra –me alegra especialmente– saber que Merleau-Ponty no es ni prosaico, ni menos aún esquemático, porque es, quizá, una suerte de Platón contemporáneo, quiero decir, un filósofo que poetiza o un poeta que filosofa, haciendo gala de las dotes literarias características de una larga y prolífica tradición, como es aquella de la filosofía francesa. En la visión de Merleau-Ponty la filosofía, como esfuerzo de creación y expresión incesantes, se aproxima a literatura, específicamente a la poesía.

Una cita de Merleau-Ponty servirá para apreciar mejor su capacidad de ilustrar los conceptos generales con explicaciones específicas y de índole sumamente expresiva. Con respecto a las dificultades que se presentan cada vez que los hablantes tienen la intención de trasladar

⁵⁰ VI, 165.

los significados de una lengua a otra evitando la pérdida de fuerza expresiva y de contenido afectivo, asevera el filósofo francés que:

“El predominio de las vocales de una lengua, de las consonantes de otra, los sistemas de construcción y de sintaxis, no representarían tanto unas convenciones arbitrarias para expresar el mismo pensamiento, como varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y, finalmente, vivir. De ahí que el sentido *pleno* de una lengua nunca pueda traducirse en otra. Podemos hablar varias lenguas, pero una sola será siempre aquella en la que vivimos”⁵¹.

Así, pues, considero que no se hace verdadera justicia al talento creador de Merleau-Ponty sino cuando se entiende su pensamiento como un conjunto de saberes que se fecundan recíprocamente y que se refuerzan el uno al otro, es decir, comprendiendo, al mismo tiempo, sus sugerentes ideas y sintiendo el influjo de sus expresivas imágenes verbales: en suma, una filosofía de significación *efervescente*, que no solo habla *del* sentido sino que –y esto es un mérito más que hay que subrayar– que expresa y se expresa, una y otra vez, por medio del sentido. La propia escritura merleau-pontyana es, en consecuencia, una bella muestra de la doctrina que el autor mismo nos expone en el capítulo “El cuerpo como expresión y la palabra”. La manera de hacer filosofía en Merleau-Ponty es, pues, una pugna permanente por liberar, por desentrañar del enmarañado tramado del lenguaje conceptual, propio de la filosofía, el sentido de las palabras porque solo así logran decirnos en cuanto experiencia vivida. Pienso que es así como debemos comprender el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty. Podemos concluir entonces, de lo anterior, que el cuerpo es, en sí mismo, esencialmente, significación; el cuerpo es, nos dice Merleau-Ponty, “una máquina productora de significados”.

La cita de Goldstein que utiliza Merleau-Ponty para destacar la capacidad esencialmente creativa y productora de significados del lenguaje humano, es bastante elocuente. “En cuanto el hombre –nos dice Goldstein en *El análisis de la afasia y la esencia del lenguaje*– se sirve del lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje no es ya un instrumento, no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes”⁵².

Entonces el lenguaje no es solo un instrumento; es más, mucho más que un medio. Su esencia reposa, por el contrario, en su capacidad de mostrar nuestro vínculo inmediato con el mundo y con nuestros semejantes a través de las significaciones que comunica el lenguaje mismo mediante los gestos del propio cuerpo. “La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. Es

⁵¹ FP, 204.

⁵² FP, 213.

esto lo que posibilita la comunicación”.⁵³ La palabra nunca dice nada sino que inventa, como *expresión creadora*, una gama de gestos⁵⁴ que son el “estilo de nuestras relaciones intersubjetivas”.⁵⁵ La función creadora y expresiva del lenguaje se encuentra vinculada a la intersubjetividad. “La riqueza que aporta el horizonte del otro, fecunda mi propio esfuerzo de expresión”.⁵⁶ Por eso la razón puede entenderse, desde una perspectiva fenomenológico-existencial, como “una pregunta abierta que comienza con la *comunicación* con el otro”.⁵⁷ Como ha precisado Bernardo Haour: “la palabra y las palabras tienen originalmente un sentido ligado a nuestra experiencia de lo sensible y de la emoción que ellas provocan en nosotros; las palabras no son, primordialmente, los vehículos de pensamientos o de ideas”⁵⁸.

Así pues, Merleau-Ponty entiende el diálogo como un acto creativo y expresivo de co-nacimiento (*co-naissance*). Utilizando la fórmula claudeliana, el fenomenólogo francés afirma que el conocimiento es un acto creativo de “co-nacimiento” del sentido, es decir, nacimiento simultáneo del sensor y lo sensible en el acto mismo de significación. El sujeto de la sensación “co-nace (*co-naît*) a un cierto modo de existencia o se “sincroniza” o “sintoniza” con él⁵⁹. En suma, de lo que se trata es de establecer un diálogo creativo con el mundo, con los otros y con las cosas. El mundo hay que pensarlo como experiencia humana, de un entendimiento finito frente a un Ser infinito.⁶⁰ Se da así un vínculo originario del ser humano con el Ser del mundo. Por eso el hombre habita el mundo y hacia él se dirige. El mundo se entiende, como ya se ha visto, como una realidad *percibida* por nuestro cuerpo, en comunicación incesante con él.

Para Merleau-Ponty la intención de hablar solo puede hallarse en una experiencia abierta⁶¹, por eso, en relación al poder esencial de significación de la palabra⁶², nos dice: “Hay que reconocer [...] esta potencia abierta e indefinida de significar –esto 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”⁶³. La palabra es más que mera palabra, el cuerpo es más que mero cuerpo, el pensamiento es más que

⁵³ FP, 200.

⁵⁴ PM, 46-47.

⁵⁵ VERANO, Leonardo. “Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty, en: *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p. 613.

⁵⁶ ESCRIBANO, X, *op. cit.*, p. 295.

⁵⁷ HAOUR, B. *op. cit.*, p. 49.

⁵⁸ HAOUR, B. *op. cit.*, p. 54.

⁵⁹ Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 245.

⁶⁰ VI, 227.

⁶¹ Cf. FP, 213.

⁶² Cf. FP, 212.

⁶³ FP, 211.

mero pensamiento. Los tres adverbios “mero” que acabamos de mencionar son interpretaciones que reducen la comprensión de los fenómenos y, por ende, la tergiversan. Para respetar la dialéctica existencial merleau-pontyana convendría afirmar, más bien, que la palabra es cuerpo pensante y que el cuerpo es pensamiento hablante. O, para expresarlo con la fórmula que utiliza Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*: el sujeto parlante es el sujeto de una *praxis*⁶⁴. Solo en la interrelación esencial entre cuerpo, palabra y pensamiento se devuelve al lenguaje humano toda su riqueza, su inagotable potencialidad creativa y expresiva, así como su misterio originario en perpetuo nacimiento. Por eso Merleau-Ponty concluye el Prólogo de la *Fenomenología de la percepción* afirmando que “[l]a fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de consciencia, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en *estado naciente*”⁶⁵.

Conclusiones

Al final de nuestro recorrido por varios pasajes de la obra merleau-pontyana, podemos concluir que toda experiencia humana es originariamente expresiva y creativa al mismo tiempo. Es expresiva porque es mediante la experiencia de nuestro propio cuerpo que podemos interpretar los significados con el lenguaje a partir de nuestra situación histórica concreta y según las distintas relaciones que establezcamos con los otros en el mundo y a través de una multiplicidad de sentidos posibles. La percepción es ya una forma de expresión que se realiza a través de síntesis transitivas a través del movimiento temporal de nuestro cuerpo en el mundo. Es creativa porque la percepción del sujeto al ser siempre incompleta debe anticipar en su comunicación con el mundo los nexos de sentido que permiten recuperar la unidad indisoluble del hombre con el mundo.

Nuestro cuerpo produce significaciones (simboliza) en su contacto con el mundo. Existe, pues, expresión y creatividad en la cultura, en las distintas culturas. El nacimiento del sentido surge en nuestro propio cuerpo. Incesantemente el sentido invisible de nuestras palabras se proyecta a través del cuerpo visible en el diálogo con los otros. Por eso el arte –incluidas algunas de sus variantes como la poesía y la pintura– es expresiva y es también creativa. La filosofía también es expresiva y creativa. Tanto el arte como la filosofía pueden interpretarse como un esfuerzo de creación expresivo en respuesta a una sollicitación del mundo. La filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía que está por hacerse en un proceso inacabable de generación de nuevas significaciones. La filosofía es la fe perceptiva interrogándose sobre sí misma, y el filósofo efectúa la expresión creadora estando inserto

⁶⁴ VI, 246.

⁶⁵ *FP*, 21; las cursivas son mías.

siempre en el mundo sensible. En consecuencia, sin expresión creadora –en filosofía, poesía, pintura o en cualquier otro ámbito del saber- no hay experiencia humana auténtica. La creatividad y la expresión son fenómenos constitutivos de cualquier experiencia humana significativa, porque nuestro cuerpo tiene la capacidad de expresar y crear así nuevas significados en su movimiento hacia el mundo.

Igualmente, es posible concluir que el desarrollo del significado, resultado de la experiencia perceptiva efectuada por mi propio cuerpo, se da en el tiempo. El proceso de formación de la verdad se da en la historia, por eso carece de sentido hablar de verdades absolutas. La verdad no se da como algo ya dado, acabado o totalmente constituido de una sola vez y para siempre. La verdad no es representación *a priori* de un objeto completo en sí mismo. El sujeto es co-partícipe, junto con la cosa misma, en la génesis de la verdad en la historia. Por eso ninguna operación expresiva agota su objeto en un momento dado. En consecuencia, la verdad es esencialmente temporal, esto es, histórica. Nuevas significaciones surgen continuamente, a cada instante, en el encuentro originario entre el hombre y el mundo. La verdad es creación colectiva de los sujetos, en sus múltiples interrelaciones, en su contacto y frecuentación con el mundo.

Siglas y ediciones de obras de Merleau-Ponty utilizadas

- FL* : “Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje” (1952-1953), en:
Filosofía y lenguaje: College de France, 1952-1960. Trad. de Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969.
- FP* : *Fenomenología de la Percepción* (1945) Trad. de Jem Cabanes.
Barcelona-México: Planeta de Agostini, 1985.
- PM* : *La prosa del mundo* (1969). *La prose du monde*. Text établi et présenté par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1969.
- PP* : *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas* (1947)
Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques.

Precedé de *Projet de travail sur la nature de la perception* (1933), *La Nature de la perception* (1934). Edition établi par Jacques Prunair. Lagrasse: Verdier, 1996.

SG : *Signos* (1960). Trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver),
Barcelona:
Seix Barral, 1970.

VI : *Lo visible y lo invisible* (1964). Texto fijado por Claude
Lefort. Trad. de
José Escudé. Barcelona: Seix Barral, 1970.