

LA VISION DEL HOMBRE Y SU SENTIDO ETICO A TRAVES DE LA FILOSOFIA DE MERLEAU - PONTY

Por

DELIA MARGARITA AUFRANC

El problema del hombre en la filosofía moderna ha sido elaborado bajo la influencia decisiva de la *antropología cartesiana*, que distingue en el ser humano dos sustancias radicalmente diferentes: res pensante (alma) y res extensa (cuerpo). Después de Descartes se separa netamente la existencia como conciencia y la existencia como cosa.

Desde el siglo XVII al siglo XIX, los diversos ensayos para constituir una imagen filosófica del hombre, se caracterizaron por subrayar unilateralmente uno de los aspectos separados por la filosofía cartesiana. Surge de aquí, por una parte el *materialismo* y por otra el *espiritualismo*, hasta que en el siglo XX, diversos autores tratan de superar la dicotomía y volver a una concepción integral del hombre. (En realidad, ya en la Edad Media, Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica, sostiene que el hombre no es ni cuerpo ni alma, sino la unidad de ambas cosas. En general en los movimientos contemporáneos de integración del hombre, que incluye no sólo a Merleau-Ponty sino también a otros filósofos franceses como Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier, se basan en una concepción personalista que tiene sus raíces en la concepción clásica judeo-cristiana).

La corriente fenomenológica en sentido amplio, ha sido el punto de partida de una revisión de conceptos importantes para la comprensión de la vida humana, especialmente de los fenómenos de conciencia, tanto en su significación psicológica como en su implicación moral.

A Merleau-Ponty por sus preocupaciones filosóficas (expuestas en sus obras fundamentales y tesis doctorales: "La Estructura del

Comportamiento" y "Fenomenología de la Percepción") lo podemos ubicar en la rama del existencialismo que proviene de la fenomenología de Husserl. El mismo declara su posición filosófica diciendo: "...la fenomenología es también una filosofía que vuelve a colocar las esencias en la existencia y considera que no se puede comprender al hombre y al mundo sino a partir de su "facticidad" (F. P. prólogo V).

En Merleau-Ponty se cumple el enlace entre la fenomenología y el existencialismo pues, en toda su temática en torno al estudio del comportamiento, de la percepción, del problema del cuerpo, el cogito, la temporalidad, la libertad, etc., se exhibe la noción del hombre en situación comprometido permanentemente en un aquí y ahora.

Entre los autores que directa o indirectamente han sido influidos por los nuevos planteamientos y cuyas obras ofrecen puntos afines a los que encontraremos en la filosofía de Merleau-Ponty, recordaremos a Max Scheler, Nicolai Hartmann, Nicola Abbagnano y al profesor de Oxford Gilbert Ryle, autor de "The Concept of Mind".

Más directamente relacionado con las concepciones psicológico-éticas de Merleau-Ponty, debemos señalar las investigaciones de: Husserl, Heidegger, Sartre, Gestalttheorie, Freud, Gelb, Goldstein, etc.

En las páginas que siguen estudiaremos la concepción del hombre en Merleau-Ponty, centrandó nuestra atención en tres aspectos fundamentales de su antropología: la noción del cuerpo, sexo y amor, lenguaje, y luego aplicaremos sus consecuencias para la ética centrandó nuestro análisis en el tema de la conciencia comprometida y de la libertad.

Merleau-Ponty supera el dualismo tradicional alma-cuerpo y concibe al hombre como un ser integral (no acepta la separación de la conciencia como interioridad y el cuerpo como cosa), es una conciencia encarnada y su ser consiste en ser en el mundo. Este pensamiento lo expresa diciendo: "...no hay hombre interior, el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce" (F. P. prólogo IX) "El interior y el exterior son inseparables. El mundo está por entero adentro y yo estoy por entero fuera de mí (F. P. pág. 447) "...nosotros no somos espíritu y cuerpo, conciencia enfrente del mundo, sino espíritu encarnado, ser en el mundo". (S. N. S. pág. 129).

Merleau-Ponty en el capítulo "El hombre y la adversidad" de "Signes" reafirma el concepto de la unidad del hombre en el siglo XX, diciendo que nuestro siglo borra la línea de separación de cuerpo y espíritu y ve la vida humana como espiritual y corporal conjuntamente, en oposición a algunos pensadores de fines del siglo XIX, para quienes el cuerpo era un pedazo de materia, una red de mecanismos. En el siglo XX se ha restaurado y profundizado la noción del cuerpo, es decir del cuerpo animado. Es evidente la influencia de las teorías freudianas en esta nueva concepción del hombre. El hecho de que Freud percibiera la relación entre la agresividad y la sexualidad, significaba que la sexualidad tiene un interior, que está "forrada" en toda su extensión por una relación de persona a persona. Este descubrimiento permite a Freud sostener la función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu.

Al considerar al hombre como una totalidad, el problema del cuerpo cobra un relieve extraordinario, y con Merleau-Ponty asistimos a una nueva experiencia del cuerpo: rechaza todo intento de convertirlo en un objeto y lo erige "el vehículo del ser en el mundo", es decir que por medio del cuerpo el hombre tiene acceso al mundo insertándose para una tarea y, al mismo tiempo a través de su cuerpo tiene conciencia del mundo como existente ("revela tanto al sujeto percipiente como al mundo percibido").

El cuerpo no es por consiguiente un objeto más entre los objetos del mundo; es una unidad viva que no puede ser percibida, aprehendida como un objeto, sino asumida, vivida en primera persona. Sus partes "no se yuxtaponen en el espacio", sino que se implican en un *esquema corporal*. Este pensamiento lo expresa diciendo: "... mi cuerpo entero no es para mí un amontonamiento de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisa y conozco la posición de cada uno de sus miembros por un *esquema corporal* en que todos están envueltos". (F. P. pág. 105).

Pero, ¿qué entiende Merleau-Ponty por *esquema corporal*? Lo aclara de la siguiente forma: "Reducido a su sentido preciso, este término sólo quiere decir que mi cuerpo se me aparece como postura en vista de una cierta tarea actual o posible y en efecto, su especiali-

dad no es como la de los objetos exteriores, o como la de las "sensaciones espaciales" una espacialidad de posición, sino una *espacialidad de situación*".

El cuerpo no tiene espacialidad de posición como los objetos sino espacialidad de situación, porque es "un sistema abierto hacia el mundo", correlato del mundo y por ende está siempre referido a un proyecto existencial. El proyecto existencial crea el mundo y hace que el mundo tenga carácter "de ese mundo", por lo tanto, al variar el proyecto, cambia el mundo. La pluralidad de "sentidos" está referida a una pluralidad de mundos (mundos reales, prácticos si los movimientos del cuerpo son concretos y mundos "imaginarios", "virtuales" si los movimientos son abstractos, en estos últimos se asume un proyecto distinto de la realidad concreta). Respecto a este tema Merleau-Ponty dice lo siguiente: "...el cuerpo tiene su mundo" "...no hay, pues, que decir que nuestro cuerpo está *dentro* del espacio, ni, por otro lado, que está *dentro* del tiempo: *habita* el espacio y el tiempo" (F. P. pág. 152). "En tanto que tengo un cuerpo y obro a través de él en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, pero tampoco, por otro lado, una infinidad de relaciones cuya síntesis haría la conciencia y en la que implicaría mi cuerpo; no soy dentro del espacio y del tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy *en* el espacio y *en* el tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. La amplitud de este abarcar mide la de mi existencia; pero, de cualquier manera, no puede ser nunca total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarla" (F. P. pág. 153).

El hombre como espíritu encarnado vive en el mundo, pero, ¿qué significa vivir para Merleau-Ponty? *Vivir* es para Merleau-Ponty una "operación primordial" en la cual se realiza la vivencia de un mundo determinado. Antes de llegar a la vida de relación humana debemos hacer efectiva una relación con los colores y las luces mediante la visión, con los sonidos mediante el oído y con el cuerpo del otro mediante la sexualidad. Por lo que se deduce que la vista, el oído, la

sexualidad no son instrumentos de la existencia personal ni puntos por los que ella transita sino que mediante ellos reasume su "existencia dada y anónima".

La vida corporal o carnal y la vida psíquica establecen una relación recíproca de expresión, por la que el acontecimiento corporal lleva siempre implícito una significación psíquica. El sujeto comprometido en situaciones interhumanas como poseedor de un cuerpo posee siempre "el poder de esconderse". Yo sujeto, vivo en el mundo con mis proyectos, mis obligaciones, mis recuerdos, con mis odios y mis amores, puedo encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero justamente por este hecho de que puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es también quién me abre al mundo y me compromete en una situación. "El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el porvenir, hacia el mundo, puede recomenzar como un río que se deshiela".

Aún considerando la posibilidad de vivir absorto en mi cuerpo y en la soledad de mis sensaciones, no podré nunca eliminar toda referencia de mi vida a un mundo, siempre nace en mí, de nuevo alguna intención hacia los instantes que sobrevienen y que proyectan al pasado lo que acabo de vivir. Es decir que el sujeto no puede nunca convertirse completamente en un objeto situado en el mundo, pues siempre le faltará "la plenitud de existencia de la cosa". Esto está claramente expresado por Merleau-Ponty en el ensayo "La Novela y la Metafísica" (Sens et non-Sens) cuando dice "un viejo saco puesto sobre una silla en el silencio de una casa de campo, cerrada ya la puerta a los olores de la hierba y a los gritos de los pájaros, en su radical unicidad será siempre un enigma. Está allí, ciego y limitado, no sabe lo que es, se contenta con ocupar ese pedazo de espacio, pero lo ocupa como yo nunca podría ocupar ningún lugar. No trasciende como una conciencia, sino que permanece siendo, sordamente lo que es, es "en sí".

El hecho de abandonar el mundo humano y la existencia personal no significa que se puede abandonar completamente el mundo, pues "el cuerpo expresa siempre la existencia", y expresa la existencia total

por cuanto no es un acompañante exterior sino que es el campo donde ella se cumple.

El cuerpo, que para Merleau-Ponty es siempre cuerpo en el mundo, es también siempre espíritu encarnado. Esta concepción relativiza las nociones de espíritu y cuerpo; “hay el cuerpo como masa de compuestos químicos en interacción, el cuerpo como dialéctica del ser viviente y de su medio biológico, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de su grupo, e incluso todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante. Cada uno de esos grados es alma respecto al precedente, cuerpo respecto al siguiente. El cuerpo en general es un conjunto de caminos ya trazados, de poderes ya constituidos, el suelo dialéctico adquirido sobre el que opera una puesta en forma superior, y el alma es el sentido que se establece entonces” (E. C. pág. 291); hay que distinguir además entre nuestro “cuerpo natural” que siempre está aquí, ya constituido por la conciencia, y nuestro cuerpo “cultural” que es la sedimentación de sus actos espontáneos. Este problema lo plantea Husserl cuando distingue “pasividad originaria” y “pasividad secundaria” (E. C. pág. 291).

Este concepto de cuerpo llega a Merleau-Ponty a una crítica de la fisiología mecanicista, a la que considera insuficiente para explicar el comportamiento del hombre. Toma los ejemplos de la anosognosia y del miembro fantasma, que para Merleau-Ponty no admiten ni una explicación fisiológica ni una explicación psicológica, sino explicación existencial (aclara que *en el caso del hombre normal* el cuerpo puede apartarse del mundo real y situarse en lo virtual, —posee una intención motriz y una intención proyecto— porque pensamiento y conciencia de movimiento son inseparables. En cambio *en el hombre enfermo* no se da el proyecto de movimiento que permite el tránsito del pensamiento al movimiento por la incapacidad de tratar el cuerpo propio como *símbolo* y colocarse en lo virtual, queda adherido a lo concreto).

Para aclarar las actitudes del hombre normal, Merleau-Ponty, influido por los estudios sobre neurología y psicopatología de Goldstein, se remite a esquemas de comparación con las actitudes anormales de aquellos casos que caen dentro de lo patológico, pues considera que

cualquier defecto o lesión física modifica el comportamiento del ser integral y a la inversa las alteraciones psíquicas influyen en la estructura física del hombre.

Una *afección sensorial o constitucional* puede ser causa de esclavitud para el hombre, si la sufre en lugar de superarla (“ser que vive en el nivel simplemente biológico”) o la ocasión de una mayor libertad, si se sirve de ella como instrumento (“ser que ha adquirido la conciencia de sí y de su cuerpo, que ha llegado a la dialéctica del sujeto y del objeto, el cuerpo no es ya causa de la estructura de la conciencia, ha devenido objeto de conciencia”). Para ejemplificar lo anteriormente dicho podemos citar el caso del Greco cuya anomalía visual y la forma alargada de los cuerpos en sus cuadros, no admite para Merleau-Ponty una explicación fisiológica, sino una explicación existencial: “...el supuesto trastorno visual del Greco, ha sido dominado por él y tan profundamente integrado en su manera de pensar y de ser, que aparece, en fin, como la expresión necesaria de su ser mucho más que como una particularidad impuesta desde fuera”, pues, “la anomalía visual puede recibir por mediación del artista, una significación universal y convertirse para él en la ocasión de percibir uno de los “perfiles” de la existencia humana”. “Es el cuerpo —el que explica en último análisis la visión del Greco— su libertad sólo ha constituido en justificar ese azar de la naturaleza cargándola de sentido metafísico”. (E. C. págs. 281, 282 y 283).

A través del ejemplo del Greco vemos que toda obra de arte trasunta “un cuerpo”, es decir un carácter, una manera de ser en el mundo. Merleau-Ponty por eso dice: “no puede compararse el cuerpo con un objeto físico, sino más bien con una obra de arte...” un análisis de la obra de Cézanne, si no he visto sus cuadros, me deja la posibilidad de elegir entre muchos Cézanne posibles, y sólo la percepción de los cuadros me entrega el único Cézanne existente, y en ésta es donde adquieren los análisis su sentido pleno”. “...Una novela, un poema, un cuadro, un trozo de música, son individuos, es decir seres en que no se puede distinguir la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo me es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. En este

sentido nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivas y no la ley de un determinado número de términos covariantes". (F. P. págs. 164, 165 y 166).

Hasta aquí hemos visto la concepción del hombre en Merleau-Ponty a través de la noción del cuerpo; nos ocuparemos ahora de la sexualidad y del amor.

Ante todo Merleau-Ponty reconoce el carácter originario y global de la afectividad e intenta hacernos ver como un ser "llega a existir para nosotros" por el deseo o por el amor y, considera que la afectividad sólo puede comprenderse por nuestra organización corporal.

Toma para explicar la sexualidad un caso patológico; se trata de Schneider, enfermo, cuyos "trastornos son el resultado de una herida cerebral, la cual influye sobre su comportamiento afectivo y sexual". En el caso de Schneider se produce una inercia sexual; "no busca por sí mismo la ejecución del acto sexual", es decir no toma iniciativa, pero sí responde a la iniciativa de su pareja. La actividad sexual se interrumpe y el deseo se borra si su compañera se aparta. La sexualidad funcional queda intacta en el enfermo, "lo alterado es la estructura misma de la percepción o de la experiencia erótica". "Lo que ha desaparecido en el enfermo es la facultad de proyectar ante sí un mundo sexual, de colocarse en situación erótica, o, una vez que la situación está esbozada, de mantenerla o de continuarla hasta la satisfacción". "Schneider, como la mayor parte de los sujetos impotentes, no "están en lo que hacen"... "si el sujeto percibe fríamente la situación es porque, ante todo, no la vive y no se compromete con ella" (F. P. pág. 171).

La patología pone en evidencia: 1º) que las representaciones que normalmente tienen un significado de sexualidad, carecen en el enfermo de ese carácter, se vuelven neutras sexualmente y 2º) que hay una función inmanente en la vida sexual que asegura el despliegue normal de la sexualidad ("el eros o la libido" anima al mundo original y le da una significación sexual).

Una vez que Merleau-Ponty ha aclarado la sexualidad en un hombre enfermo explica el sexo en el hombre normal diciendo: "En el hombre normal un cuerpo no sólo es percibido como un objeto cual-

quiera, esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, traza una fisonomía sexual, y suscita los gestos del cuerpo masculino integrado en esa totalidad afectiva. (F. P. pág. 171). “La percepción erótica no es una *cogitatio* que apunta a un *cogitatum*; a través de un cuerpo, apunta a otro cuerpo, se hace en el mundo y no en una conciencia. Un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento, aunque sólo fuera confusamente, su relación posible con los órganos sexuales o con estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta facultad siempre lista a anudar estímulos dados en una situación erótica y ajustar a ella una conducta sexual. Hay una “compreensión” erótica que no es del orden del entendimiento, puesto que el entendimiento comprende al apereibir una experiencia bajo una idea, mientras que el deseo comprende ciegameinte ligando un cuerpo a otro cuerpo. Ni siquiera en el caso de la sexualidad, que por mucho tiempo ha pasado como el tipo de la función corporal, tenemos que habérnosla con un automatismo periférico, sino con una intencionalidad que sigue el movimiento general de la existencia en sus inflexiones” (F. P. pág. 172). Con estas palabras Merleau-Ponty quiere significar que en el hombre normal los objetos y las percepciones toman un matiz sexual mediante un proyecto sexualizante. Es decir que el hombre al asumir un proyecto, adopta una actitud sexual a la cual corresponde “un mundo de la sexualidad”. Cuando el sujeto está comprometido en esa situación, percibe los objetos a través de una percepción erótica y esta percepción sexual se da cuando la conciencia a través del cuerpo, apunta a otro cuerpo. La sexualidad no es una función “puramente corporal” sino una dialéctica de una existencia hacia otra existencia.

El deseo y el amor en general tienen una significación metafísica y afectan al hombre íntegro como conciencia y libertad. La sexualidad es un tipo de conducta humana adherida a la función corporal y por lo tanto cuando asumimos una actitud sexual, es la totalidad de nuestra existencia la que vive esa actitud e integra en ella todas las posibilidades o parcialidades de sí misma.

Merleau-Ponty dice: "No hay explicación de la *sexualidad* que pueda reducirla a otra cosa diferente de sí misma, porque en sí misma es, ya otra cosa y si se quiere *nuestro ser entero*. La sexualidad, se dice, es dramática *porque* comprometemos en ella toda nuestra vida personal". (F. P. pág. 188). Merleau-Ponty al explicar la sexualidad busca probar que toda modalidad de comportamiento es total, abarca la plenitud del hombre mismo.

Como no podemos deslindar en el hombre la sexualidad de la afectividad, nos parece oportuno expresar el pensamiento que tiene sobre el amor Merleau-Ponty; se pregunta al respecto: ¿"Qué es querer, sino tener conciencia de un objeto como valioso? ...¿Qué es amar, sino tener conciencia de un objeto como algo amable"? (Sus palabras nos recuerdan las de Scheler: "No amamos porque conocemos sino que conocemos porque amamos").

Según Merleau-Ponty por el amor nos unimos voluntariamente a la persona amada y la convertimos en mediadora de nuestras relaciones con el mundo, comprometemos nuestra vida en ese sentimiento. Pero "podemos distinguir en nosotros sentimientos verdaderos y sentimientos falsos", porque "al lado del amor verdadero, hay un amor falso e ilusorio" (F. P. pág. 414). El amor falso o ilusorio se nos revela como tal cuando descubrimos que no amamos "la manera de existir singular" de la persona querida sino "cualidades" y correlativamente comprendemos que nuestra vida no estaba totalmente presa en ese "pretendido amor" (Sartre llama a lo ilusorio en el amor: "sentimiento imaginario" y Scheler dice: "los sentimientos ilusorios imaginarios son vividos desde luego, pero vividos sólo, por así decirlo, con nuestra periferia").

"...*El amor verdadero* convoca todos los recursos del sujeto y lo afecta por entero, *el amor falso* sólo afecta uno de sus personajes". "...*Un amor verdadero* termina cuando cambia o cuando la persona amada ha cambiado". "*Un amor falso* se revela como tal cuando vuelvo en mí".

Pero se nos plantea un interrogante: ¿Cómo puedo discernir un sentimiento mientras lo vivo, si es verdadero o es falso?

Merleau-Ponty contesta diciendo que la diferencia entre el amor verdadero y el amor falso es intrínseca. Pero "como afecta el lugar

que tiene el sentimiento en la totalidad de mi ser en el mundo, como falso amor interesa al personaje que cree ser en el momento que lo vivo, y cómo, para discernir la falsedad, tendría necesidad de un conocimiento de mí mismo que no obtengo justamente sino por la desilusión, la ambigüedad perdura y por ello es posible la ilusión” (F. P. pág. 416).

Para completar lo anteriormente dicho Merleau-Ponty agrega: “Mi amor, mi odio, mi voluntad, no son ciertos como simples pensamientos de amor, de odio o de querer, por el contrario, toda la certidumbre de estos pensamientos proviene de la de los actos de amor, de odio o de voluntad, de lo que estoy seguro porque los *hago*. Toda percepción interior es inadecuada porque no soy un objeto que se pueda percibir, porque hago mi realidad, y me uno a ella sólo en el acto” (F. P. pág. 419).

En síntesis, se consigue “la sinceridad del amor” realizando actos de amor; a través de ese amor el hombre “se realiza” como existente en el mundo (es una modalidad de existir que variará según el proyecto existencial de cada uno; el hombre “se hace”, no es una naturaleza).

Pasaremos ahora a considerar el lenguaje.

Sin detenernos en el profundo estudio que hace Merleau-Ponty sobre el lenguaje, nos circunscribiremos a decir que estudia el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación para superar definitivamente la dicotomía clásica de sujeto y objeto.

Ilustra la importancia que tiene la palabra como manifestación “del cuerpo” y como vínculo para unirnos al mundo y a nuestros semejantes con el siguiente ejemplo: “Una jovencita a quien su madre prohíbe volver a ver al joven a quien ama, pierde el sueño, el apetito y finalmente el uso de la palabra” (F. P. pág. 176).

Merleau-Ponty interpreta esta afonía considerando que lo que “está fijado” en la boca no es sólo la sexualidad sino más profundamente nuestras posibilidades de relación con el otro; un aspecto fundamental de estas relaciones sólo es posible realizarlas a través de la palabra: “la palabra es su vehículo”. Si en este caso la emoción elige expresarse por la afonía es porque la palabra es el instrumento más

perfectamente enlazado con la existencia en común, es decir con la coexistencia. En este ejemplo, la afonía significa un rechazo de la coexistencia.

El estudio de las afasias le permite ver la concepción errónea que tenían del lenguaje los empiristas y los intelectualistas, para los cuales la palabra no tiene significación.

Merleau-Ponty supera estas concepciones llegando a la conclusión de que "la palabra tiene un sentido". Lo que Merleau-Ponty quiere expresar es que *la palabra* no es el signo de los objetos ni de las significaciones, sino que "habita" en las cosas y las significaciones se verifican a través de ella. Cuando un sujeto habla, sus palabras no traducen pensamientos ya hechos, sino que los realiza en su propio movimiento, es decir que los pensamientos se realizan totalmente a través de la expresión. Ejemplifica esto diciendo: "...cuando identifico un objeto en la penumbra y digo: "es una brocha", no hay en mi espíritu un concepto de brocha bajo el cual subsumiría el objeto, que se encontraría por otra parte enlazado por una asociación frecuente con la palabra "brocha", sino que la palabra lleva el sentido, y al imponerlo al objeto, tengo conciencia de dar con el objeto". (F. P. pág. 195). Y reafirma esta idea en el ensayo "La Fenomenología del Lenguaje" de su obra "Signes". "...Hay una significación, "langaire" del lenguaje, que cumple la mediación entre su intención todavía muda y los vocablos, de tal manera que mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento". (S. pág. 111).

Además todo el lenguaje transporta su sentido al espíritu del auditor, "Hay pues, sea para quien escuche o lea, sea para quien habla o escribe, *un pensamiento en la palabra*" (F. P. pág. 197).

Dice Merleau-Ponty que estas observaciones permiten dar al acto de hablar su verdadera fisonomía: "Ante todo, la palabra no es "signo" del pensamiento, si con ello se entiende un fenómeno que anuncia otro, como el humo anuncia el fuego. La palabra y el pensamiento no soportan esta relación exterior sino en el caso de que temáticamente fueran dadas; en realidad están envueltas uno en otro, el sentido está apesado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido" (F. P. pág. 199).

“Descubrimos bajo la significación conceptual de las palabras una significación existencial que no sólo traducen, sino que las habita y les es inseparables”. (F. P. pág. 200).

El pensamiento y la expresión de la palabra se van constituyendo simultáneamente: “la palabra es un verdadero gesto y entraña su sentido como el gesto entraña el suyo”. Así como el gesto corporal significa “un gesto”; la palabra es el gesto del sentido. La palabra como fenómeno corporal lleva implícito su propio sentido, y esto posibilita la comunicación intersubjetiva. El espectador no da el sentido a mi gesto, sino que lo reasume. Es decir, que en última instancia, la comprensión final de los gestos es una acción recíproca, que resulta del enlace de mis intenciones con los gestos del espectador, y a la inversa, de mis gestos con las intenciones evidentes en la conducta del otro. Todo ocurre como si las intenciones del otro “habitaran” mi cuerpo y mis intenciones “habitaran” el suyo. El gesto del otro es como una invitación que muestra ante mí, diversos puntos sensibles del mundo y me incita a unirme a ellos.

Sólo es posible la comunicación cuando mi conducta encuentra, entre todos sus caminos, aquel que le es propio. En esta actividad recíproca yo confirmo al otro y el otro me confirma.

Es el cuerpo el que convierte en emisión de voz una esencia motora, despliega en fenómenos sonoros el estilo articular de la palabra, es decir que la significación existencial “habita” la palabra misma y es inseparable de ella. Merleau-Ponty expresa este pensamiento diciendo: “Los sistemas de expresión son las “múltiples maneras” que tiene el cuerpo humano de celebrar el mundo, y al fin y al cabo de vivirlo. De ahí que el sentido *pleno* de una lengua no es nunca traducible a otra. Podemos hablar muchas lenguas pero una de ellas es siempre aquella en que vivimos”. (F. P. pág. 206).

Merleau-Ponty en el ensayo “El hombre metafísico” publicado en “Sens et non Sens” y en “Existencialismo y Marxismo”, dice que a través del estudio de una lengua se descubre “un sujeto parlante que vive su lengua” y que es capaz de modificarla por esta razón “. . . la lingüística se encuentra ante la tarea de superar la alternativa de la lengua como cosa y de la lengua como producto de los sujetos par-

lantes. Es preciso que la lengua sea, *en torno* de cada sujeto parlante, como un instrumento que tiene inercia propia, sus exigencias, sus coerciones, su lógica interna, y que sin embargo se conserva abierta a las iniciativas de tales sujetos. (Como, por otra parte, a los aportes brutos de las invasiones, de las modas y de los acontecimientos históricos), siempre capaz de desviaciones de sentido, de equívocos, de sustituciones funcionales que confieren a esa lógica como un aspecto titubeante". (S. N. S. pág. 153). (E. y M. págs. 53/4).

Podemos completar el pensamiento de Merleau-Ponty sobre el lenguaje refiriéndonos a un párrafo sobre el ensayo "El Lenguaje Indirecto y Las Voces del Silencio" publicado en español en "Elogio de la Filosofía" e incluido en "Signes": "Mucho más que un medio, el lenguaje es algo así como un ser y es por esto que puede también hacernos presente a alguien: la palabra de un amigo al teléfono nos lo da a él mismo como si estuviera totalmente presente en esa manera de interpelar y de despedirse, de comenzar y de terminar sus frases, de adelantarse a través de las cosas no dichas. *El sentido es el movimiento total de la palabra y es por esto que nuestro pensamiento se prolonga en el lenguaje.* Es por esto también que lo atraviesa, como el gesto va más allá de sus puntos de pasaje. En el momento mismo en que el lenguaje llena nuestro espíritu hasta los bordes, sin dejar el más pequeño lugar a un pensamiento que no sea tomado en su vibración, y justamente en la medida que nos abandonamos a él, va hacia su sentido más allá de los "signos". (E. F. pág. 66) (S. pág. 54).

Hasta aquí hemos estudiado la visión del hombre como ser en el mundo comprometido en una situación; expresando esta relación con el mundo o "dialéctica existencial", a través de la noción de cuerpo, sexo-amor y lenguaje. Ahora aplicaremos las consecuencias éticas de tal planteo analizando el problema de la *libertad* y de la *conciencia comprometida* con el mundo.

Para Merleau-Ponty, a diferencia de Sartre, la libertad del hombre no es nunca absoluta, sino "libertad en situación", pero esta situación aparece correlativamente a su proyecto existencial. Este proyecto crea "un mundo" y hace que "un mundo" exista para el hombre, por consiguiente, al variar "el proyecto" cambia "el mundo"

(“el mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que no es sino proyecto del mundo, y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta”).

¿“*Qué es, pues, la libertad?* Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer en el mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca está completamente constituido. Bajo la primera relación, estamos solicitados, bajo la segunda, estamos abiertos a una infinidad de posibles”. Con estas palabras Merleau-Ponty nos define su concepción sobre la libertad. (F. P. pág. 496).

Nuevamente, en Merleau-Ponty, con el problema de la libertad —como en los aspectos fundamentales de su antropología ya tratados— aparece claramente afirmada *la ambigüedad* de la contingencia esencial constitutiva del hombre: no se lo puede reducir ni a una cosa ni a una conciencia pura, “es conciencia comprometida en una situación”, pero esta situación es asumida libremente por el hombre en el momento que la elige.

Es decir que para Merleau-Ponty “*no hay libertad sin campo*”. Esta afirmación abre un interrogante: ¿cómo conciliar la noción de *hombre libre* y “*hombre comprometido en una situación ya dada*”? Merleau-Ponty al respecto, manifiesta que el hombre a pesar de nacer en un mundo ya constituido, es libre de asumirlo o de rechazarlo. (“los obstáculos” que entorpecen su proyecto existencial, sólo aparecen como infranqueables cuando intenta franquearlos: “la libertad es, pues, la que hace surgir los obstáculos a la libertad, de tal manera que no se le pueden oponer límites...”. “Mi libertad no crea, pues, aquí un obstáculo y allá un tránsito, sino que produce obstáculos y tránsitos en general; no esboza la figura particular de este mundo, sólo pone sus estructuras generales”). (F. P. págs. 480/1).

Por lo tanto si somos libres, a pesar de “estar en situación”, podemos elegir libremente nuestra “manera de ser en el mundo”; pero al mismo tiempo con nuestra decisión “nos comprometemos” (es imposible deslindar la “parte de la situación” y la “parte de la libertad” porque se produce un intercambio entre la situación y quien la asume”). Merleau-Ponty ilustra este pensamiento con el ejemplo de un prisionero, que a pesar de las torturas que se le infligen, no quiere hablar,

para no traicionar a sus compañeros; y afirma que la decisión por él tomada no es "solitaria" sino "comprometida" con sus camaradas en una lucha común. Estos motivos no anulan la libertad, pero por lo menos hacen que no se escape del ser". "...si se ha comprometido en esta acción, si se ha ligado con estos camaradas o apegado a esa *moral*, es porque le parece que la situación histórica, los camaradas, el mundo en torno suyo, esperan de él tal conducta". "Elegimos nuestro mundo y el mundo nos elige"... "nunca podemos reservar en nosotros mismos un reducto en que el ser no penetre, sin que, de inmediato, por el solo hecho de ser vivida, esa libertad adquiera figura en el ser y se convierta en motivo y apoyo". (F. P. págs. 496 y 497).

No podemos elegirnos como dice Sartre a partir de la nada, porque aún la nada, no tiene su origen en la pura subjetividad: también ella viene al ser por el mundo. Inclusive el rechazo general del ser está entre las "maneras de ser" y figura por lo tanto en el mundo. Podemos interrumpir nuestros proyectos en cualquier momento, pero eso no significa que nos quedemos en suspenso en la nada, sino que dejamos un proyecto para reiniciar otro: "Estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la idea de una libertad absoluta en el origen de nuestros compromisos". "Por lo demás, la excluye también en su término". (F. P. pág. 497).

Una libertad universal es para Merleau-Ponty una abstracción. Cualquier universalidad, aún la de la libertad, por el sólo hecho de ser vivida se particulariza y se recorta sobre un fondo de mundo.

Al asumir una situación presente, rehacemos nuestro pasado pero nos comprometemos en una nueva tarea, es decir que no podemos abandonar un proyecto sin iniciar otro nuevo, continuamente nuestra "*conciencia*" está comprometida.

¿Qué entiende Merleau-Ponty por *conciencia comprometida*?

Responde a este interrogante su posición filosófica que busca la concepción del hombre ("Como su cuerpo", "su mundo"; "su situación") en la noción de existencia y entiende por existencia el movimiento por el cual el hombre está en el mundo, se compromete en una situación física y social que deviene su punto de vista sobre el

mundo: "Todo *compromiso es ambiguo*, porque es a la vez la afirmación y la restricción de una libertad: si me comprometo a hacer tal servicio, significa a la vez, que podría no hacerlo y que decido excluir esta posibilidad" (esta idea la expresa Merleau-Ponty en el ensayo "La polémica Existencialista", publicada en "Sens et non Sens", pág. 125 y en "Existencialismo y Marxismo" pág. 23).

Después de haber analizado el problema de la libertad y de la conciencia comprometida, podemos afirmar que el hombre, por libre elección asume "una manera de ser en el mundo", su conciencia se compromete en esa elección y se realiza como existente en la acción.

Toda *acción* implica una *conducta*, es decir un comportamiento. Esta afirmación nos lleva al problema de la *moralidad* y nos abre un nuevo interrogante; ¿se puede juzgar la conducta del hombre como *moral o inmoral*?

Merleau-Ponty nos contesta diciendo: "Si nosotros debemos encontrar *una moral*, es necesario que sea en contacto con los conflictos de la experiencia del inmoralismo, como lo muestra "La Invitada" de Simone de Beauvoir, es un problema saber si hay para cada hombre una fórmula de conducta que lo justifique a los ojos de los demás, o sí, por el contrario, ellos no son, por posición imperdonables el uno por otro y sí, en situación, los *principios morales* no son una manera de asegurarse y deshacerse de problemas más que de salvarse y de resolverlos. *En moral* como en arte, no habría solución para aquel que quiere de entrada asegurar su camino, su marcha y permanecer siempre en todo instante, justo y dueño absoluto de sí mismo. Nosotros no tendríamos otro recurso que el movimiento espontáneo que nos liga a los otros en la desgracia y la felicidad, en el egoísmo y en la generosidad". (S. N. S. prólogo pág. 9).

Ejemplifica su pensamiento sobre moral, analizando la novela "La Invitada" de Simone de Beauvoir, en el ensayo "La novela y la metafísica" de Sens et non Sens (Pág. 45 y siguientes).

Para Merleau-Ponty "La Invitada" es un drama metafísico, del cual se pueden desprender importantes consecuencias para la comprensión de los problemas morales.

Centrando su atención en los tres personajes principales: *Francisca* y *Pedro* (que encarnan “el yo” y “el tú” sartriano) y *Javiera* (que representa “el otro”, el ser opaco, no transparente de Sartre); expresa el drama diciendo: “Francisca ha creído ligarse a Pedro dejándolo libre, no distingue entre ella misma y él, quererle queriéndolo como cada uno quiere a otro en el reino de los fines kantianos, pero la aparición de Javiera les revela no solamente un ser donde sus propios valores (los de Javiera y Pedro) están excluidos, sino también que ellos están excluidos el uno del otro y cada uno de sí mismo; ellos han descubierto ahora la inherencia individual, el ser en sí mismo hegeliano que persigue la muerte del otro”.

Merleau-Ponty va desprendiendo, de la trabazón de la novela, los pasajes que considera interesantes para comprender la conducta humana, por ejemplo: la escena donde Francisca cede a la ternura frente a Gerbert y pasa unos días con él en una hostería de campaña, donde vive instantes puros, luminosos. Esta actitud que para *Francisca es noble, ante los ojos de Javiera es innoble*. Entonces: ¿nuestras acciones no tienen un valor absoluto? Merleau-Ponty contesta este interrogante diciendo: “Simplemente todas *nuestras acciones tienen muchos sentidos*, en particular aquel que ellas ofrecen a los testigos exteriores, y nosotros las asumimos actuando en consecuencia, puesto que los otros son las coordenadas permanentes de nuestra vida. A partir del momento donde nosotros sentimos su existencia, nos comprometemos a ser, entre otras cosas, aquello que ellos piensan de nosotros, puesto que nosotros les reconocemos el poder exorbitante *de vernos*”.

Sintetizando, para aclarar el desenlace de la novela, según las apreciaciones de Merleau-Ponty, podemos decir que Francisca, con la aparición de Javiera, asiste a la ruina de “su falso mundo” —constituido en base a la complicidad con Pedro—, se siente excluida, aislada, dejada a un lado; no puede soportar que Javiera *piense* que es amada por Pedro y le indigna que Javiera *la vea* como una mujer desvalida y celosa “armada de una agria paciencia”. Francisca se siente objetivada, hecha objeto por “*la mirada*” de Javiera y asume, como única posibilidad para destruir el juicio que Javiera tiene de ella, matarla.

Francisca asume una actitud errónea, quiere salvarse de “la mi-

rada" de Javiera, matándola, pero, sólo consigue eternizarla. Este pensamiento lo expresa Merleau-Ponty diciendo: "Francisca será siempre lo que Javiera piensa de ella, en tanto que Javiera exista —de allí el crimen que termina el libro— el cual no es una solución, pues Javiera muerta eternizará la imagen de Francisca que llevaba en ella en el momento de morir".

Después de haber realizado este profundo análisis metafísico del drama, Merleau-Ponty pregunta: ¿son culpables Pedro y Francisca de tener treinta años frente a los veinte de Javiera? ¿son culpables de haber nacido?

Contesta diciendo: "No hay inocencia absoluta y por la misma razón no hay culpabilidad absoluta. *Toda acción, responde a una situación de hecho, que nosotros no hemos enteramente elegido y por lo tanto en ese sentido, no somos absolutamente responsables.* El mundo está hecho de tal suerte, que nuestras acciones cambian de sentido saliendo de nosotros y desplegándose hacia afuera".

Para Merleau-Ponty no hay inmoralidad en los dos personajes principales de "La Invitada": Pedro y Francisca, porque considera que poseen valores humanos positivos: seriedad, buena fe, fidelidad a las promesas, respeto del otro y generosidad.

De lo anteriormente dicho, Merleau-Ponty, deduce lo siguiente: "Es verdad que nosotros quedamos libres de aceptar o de rehusar la vida; aceptándola, asumimos las situaciones de hecho (nuestro cuerpo, nuestro rostro, nuestras maneras de ser), nosotros aceptamos nuestras responsabilidades, firmamos contrato con el mundo y los hombres, pero *esta libertad que es la condición de toda moralidad* funda al mismo tiempo un inmoralismo, pues permanece entera, tanto en mí como en los otros, después de cada falta o error y hace de nosotros a cada instante seres nuevos".

Con estas palabras, Merleau-Ponty quiere significar que sin fracaso, no hay moral: para un ser que se hallase en exacta coincidencia consigo mismo y en plenitud perfecta, la noción de deber-ser no tendría sentido alguno. Pero el fracaso no es fatal, los hombres pueden superarlo sacando de sus errores algo positivo y rehacerse en un nuevo proyecto.

Concluye diciendo: "*La verdadera moral no consiste en seguir reglas exteriores, ni en respetar valores objetivos: no hay medios para ser justos ni para ser salvados. La verdadera moral consiste en ser activamente aquello que somos por azar y en establecer esa comunicación con el otro y con nosotros mismos, de la cual nuestra estructura temporal nos ofrece la posibilidad, y de la cual nuestra libertad no es más que el esbozo*".

Estos conceptos sobre moral, que nos da Merleau-Ponty en "Sens et non Sens", podemos vincularlos a los que da en la "Estructura del Comportamiento", en la cual, con otras palabras, repite las mismas ideas: "La moralidad comienza por una crítica psicológica y sociológica de sí mismo, el hombre no está de antemano seguro de poseer una fuente de moralidad, la conciencia de sí no es en él de derecho, sólo se adquiere por la elucidación de su ser concreto, sólo se verifica por la integración activa de las dialécticas aisladas —cuerpo y alma— entre las que está al comienzo dislocado". (E. C. pág. 307).

De los puntos que hemos analizado en la parte central de nuestro trabajo, se desprende que lo más original de la visión antropológica de Merleau-Ponty, consiste en considerar al hombre como "espíritu encarnado" y "vehículo del ser en el mundo", y "conciencia comprometida" en una situación libremente asumida. De esta visión antropológica se deduce que para Merleau-Ponty la moral sólo es posible en el mundo humano, implicados en una comunicación con el otro y con nosotros mismos. De lo que se concluye que el hombre puede asumir heroicamente un destino de libertad, realizándose como existente responsable en una situación temporal determinada.

La comprensión de los problemas morales en Merleau-Ponty, podemos asociarlos a la concepción moral existencialista, que da Simone de Beauvoir en el libro "Para una moral de la ambigüedad", cuando dice: "No solamente afirmamos, pues, que la doctrina existencialista permite la elaboración de una moral, sino que se nos aparece como la única filosofía donde puede emplazarse una moral; pues, en el sentido clásico de la palabra, en una metafísica de la trascendencia el mal se reduce al error; y en las filosofías humanistas es imposible dar cuenta de ellas puesto que el hombre es considerado y definido como

pleno, en un mundo donde reina la plenitud. Como las religiones, el existencialismo otorga una parte real al mal. Tal vez a ello se debe que juzgue todo tan adversamente: los hombres no gustan de sentirse en peligro. No obstante, porque existe un verdadero peligro, verdadero fracaso y una verdadera condenación terrestre es que las palabras victoria, sabiduría o alegría tienen un sentido. Nada se ha decidido de antemano, y ello porque el hombre, así como tiene alguna cosa que perder —y que puede perder— también tiene algo que ganar”. (M. A. págs. 34 y 35).

Podemos concluir nuestro trabajo con las palabras de Simone de Beauvoir “Si cada hombre hiciera lo que debiese, la existencia de cada uno estaría salvada sin que hubiese necesidad de soñar un paraíso donde todos estarán reconciliados en la muerte”.

B I B L I O G R A F I A

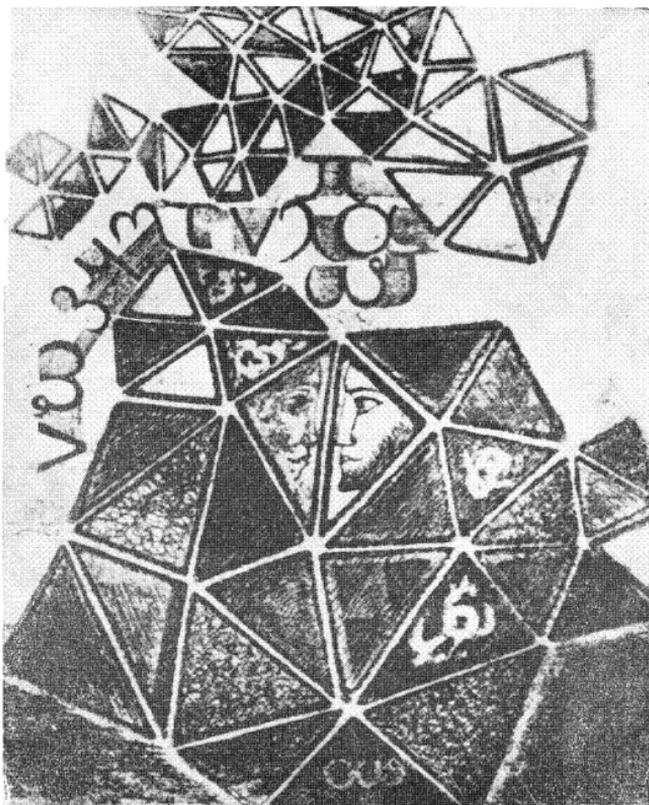
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*. Bs. As., Librería Hachette, 1953; *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1949; *Fenomenología de la percepción*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1957; *Phénoménologie de la perception*. Paris, Librairie Gallimard, 1945; *Sens et non Sens*. Paris, Editions Nagel, 1961; *Humanismo y terror*. Bs. As., Ediciones Leviatán, 1956; *Las aventuras de la dialéctica*. Bs. As., Ediciones Leviatán, 1957; *Elogio de la filosofía*. Bs. As., Ed. Galatea, Nueva Visión, 1957; *Existencialismo y Marxismo*. Bs. As., Editorial Deuchión, 1954; *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.
- WAELEHENS, A. de, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Lovain. Public. Univ. de Louvain., 1951.
- GOLDSTEIN, Kurt, *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*. Bs. As., Editorial Paidós, 1961.
- LYOTARD, Jean-François, *La fenomenología*. Bs. As., Eudeba, 1960.
- DE BEAUVOIR, Simone, *La invitada*. Bs. As., Emecé Editores, 1955.
- Para una moral de la ambigüedad*, Bs. As. Ed. Schapire, 1956.
- Homenaje a Maurice MERLEAU-PONTY*. En cuestiones de filosofía, Año I. N° 1, 1962, págs. 1-32.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, en *Les temps modernes*. Directeur: Jean Paul Sartre, Paris, 1961. anné 17, Nos. 184-185.
- HYPPOLITE, Jean, *Existencia y dialéctica en la filosofía de Merleau-Ponty*. En *Cultura universitaria*. Venezuela, 1962, Nos. 78-79, págs. 92-104.

- PUNTE OJEA, Gonzalo, *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. En *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid, 1956, n° 75, págs. 295-323, parte I.
- PUNTE OJEA, Gonzalo, *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. En *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid, 1956/1957, Nos. 83/85, págs. 221-253 y 41-85, parte II y III.
- LEFEBVRE, Henry, *M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambigüité*. En *La pensée*, Paris, 1957, N° 73, págs. 37-52.
- BAYON, Damian Carlos, *La última clase de Merleau-Ponty*, Bs. As., La Nación, 23-7-61.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, en *La Prensa*, Bs. As., 6-5-61.
- DE BEAUVOIR, Simone, *Memorias de Simone de Beauvoir*. Gallimard.
- HEIDBREDEK, Edna, *Psicologías del siglo XX*. Ed. Paidós.

Las citas figuran con las siguientes siglas:

- "Fenomenología de la percepción": F. P.
 "La estructura del comportamiento": E. C.
 "Sens et non-sens": S. N. S.
 "Elogio de la filosofía": E. F.
 "Existencialismo y Marxismo": E. y M.
 "Signes": S.
 "Para una moral de la ambigüedad": M. A.

DELIA MARGARITA AUFRANC (9 de Julio 1173, 4°, Rosario). Profesora en Filosofía. Fue auxiliar de docencia en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias del Hombre de nuestra Universidad y actualmente dicta cátedras en escuelas de enseñanza secundaria.



El tiempo circular

REINA KOCHASHIAN crea con sus grabados un mundo de imágenes simples, en apariencias, pero cargadas de hondas intenciones. Su lenguaje se articula de esta manera a través de la utilización de un relieve expresivo sin estridencias ni artificios. Sí, en cambio, con la firmeza de logrados valores compositivos. Su vocabulario indaga y aprehende mediante signos que van estructurando un mensaje conciso, al que el color otorga límpidas resonancias cromáticas de profunda y plácida proyección espiritual.

